



UNIVERSIDAD AUTONOMA CHAPINGO

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA RURAL

DOCTORADO EN CIENCIAS EN CIENCIAS AGRARIAS

VOZ DE MUJERES INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA.

**HACIA UN ANÁLISIS DEL DISCURSO DE DOS
MUNDOS: LAS ZAPATISTAS Y LAS MAPUCHE**

TESIS

Que como requisito parcial para obtener el grado de

DOCTORA EN CIENCIAS EN CIENCIAS AGRARIAS

Presenta:

CINTHYA NARAHY TORRES JIMÉNEZ

Bajo la supervisión de:

Dra. María Almanza Sánchez



Chapingo, Estado de Mexico, mayo de 2026

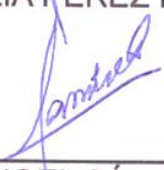
Tesis realizada por **CINTHYA NARAHY TORRES JIMÉNEZ** bajo
la supervisión del Comité Asesor indicado, aprobada por el
mismo y aceptada como requisito parcial para obtener el grado
de:

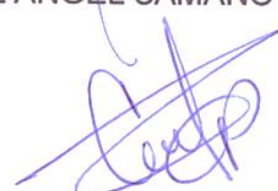
DOCTORA EN CIENCIAS EN CIENCIAS AGRARIAS

DIRECTOR: 
DRA. MARIA ALMANZA SÁNCHEZ

CODIRECTOR: 
DRA. MARGARITA MILLÁN MONCAYO

ASESOR: 
DRA. ELIA PÉREZ NASSER

ASESOR: 
DR. MIGUEL ÁNGEL SÁMANO RENTERÍA

LECTOR(A) EXTERNO (A): 
DRA. CRISTINA GONZÁLEZ PÉREZ

CONTENIDO

CONTENIDO	iii
DEDICATORIAS	vii
AGRADECIMIENTOS.....	viii
DATOS BIOGRÁFICOS.....	ix
RESUMEN GENERAL.....	x
GENERAL ABSTRACT	xi
CAPÍTULO I. INTRODUCCIÓN GENERAL	1
1.1 Antecedentes	3
1.2 Planteamiento del Problema.....	7
1.3 Justificación	12
1.4 Objetivos.....	13
1.4.1 Objetivo general.	13
1.4.2 Objetivos particulares.....	13
1.5 Supuesto	14
1.6 Metodología	14
CAPÍTULO II. DEL MOVIMIENTO SOCIAL AL SUJETO POLÍTICO MUJER INDÍGENA ZAPATISTA Y MAPUCHE	19

2.1 Neoliberalismo y surgimiento de protestas civiles, indígenas, campesinas y académicas	19
2.2 Resistencia indígena, el movimiento social como respuesta	20
2.2.1 Los movimientos sociales.....	22
2.2.2 Constitución de la mujer que lucha	24
2.3 Tipos de expresiones de lucha: el actor social y el sujeto social	28
2.4 Sujeto Mujer	31
2.5 Sujeto Político Mujer	34
2.6 Sujeto Político Mujer Indígena	38
2.7 Las mujeres en la comunidad y las autoridades comunitarias	41
Capítulo III. Feminismos y género desde <i>Abya Yala</i> : las voces de las mujeres zapatistas y mapuche.....	48
3.1 Historia de Abya Yala: las mujeres en el territorio latinoamericano	48
3.2 Perspectivas feministas en diálogo con las mujeres zapatista y mapuche	54
3.2.1 Feminismos Marxistas	54
3.2.2 Feminismos Decoloniales.....	60
3.2.3 Feminismos Indígenas.....	62
3.2.4 Feminismos Comunitarios	65
3.3 Las mujeres indígenas y los liderazgos en América Latina.....	68
3.4 Cuerpo y Territorio como eje político y epistémico	73
3.4.1 La colonización del cuerpo y producción de cuerpos violentados	74

3.4.2 El cuerpo colectivo y la metáfora del monte.....	77
3.4.3 El cuerpo como territorio de control de políticas estatales y despojo	78
3.4.4 Autoconocimiento y sanación en el cuerpo-territorio.....	80
Capítulo IV. La práctica política como identidad y poder de las mujeres zapatistas y mapuche: autonomía y formas de resistencia.	82
4.1 Mujeres líderes: Identidad Política	82
4.1.1 Horizontes de liberación no liberal	85
4.1.2 El poder y el poderío vital en las mujeres	87
4.1.3 Identidad Política: género, teoría y construcción del sujeto.	88
4.2 Las mujeres en la cultura: autonomía y doble frente de lucha entre zapatistas y mapuche.....	99
4.2.1 Participación en la comunidad	100
4.2.2 Símbolos y tradiciones	101
4.3 El discurso de poder de las mujeres zapatistas y mapuche	109
4.3.1 Tejer la política	111
4.3.2 Mujeres en resistencia: el autonomismo aún como alternativa política.	114
Capítulo V. Obstáculos en la cultura para la promoción de las mujeres líderes: reflexiones sobre los liderazgos de mujeres indígenas en América Latina	118
5.1 Introducción	119
5.2 Metodología	121
5.3 Desarrollo	123

5.3.1 Los liderazgos de las mujeres desde la perspectiva de la psicología	126
5.3.2 Los liderazgos de las mujeres en la Biblia	127
5.3.3 Los liderazgos de las mujeres en Chiapas impulsados por la iglesia	129
5.3.4 Los liderazgos de las mujeres zapatistas.....	133
5.3.5 Los liderazgos de las mujeres mapuche.....	135
5.4 Resultados y discusión	138
6. CONCLUSIONES.....	143
7. LITERATURA CITADA	149
ANEXO	160

DEDICATORIAS

Para mis padres Nar y Ara porque son mi raíz, porque agradezco con el alma
cada uno de sus gestos de generosidad y amor.

Para mi hermano, Edson Osnar, gracias por procurar siempre estar presente y
por tus modos de demostrarme tu afecto.

A ti Eduardo por ser brigada...

A Fenrris por enseñarme el amor de otro modo.

La semilla queda sembrada pero se necesita alguien quien la riega para no
morir y para dar buenos frutos, también se necesita alguien para cosechar. [...]
No es tarea solo de los zapatistas, es compromiso de todos cuidar, hacer crecer
porque en ella está la esperanza, quedarse congelado es permitir que continúe
la injusticia y la desigualdad.

Comandanta Esther: a las mujeres

AGRADECIMIENTOS

Al Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología (CONACYT), ahora Secretaría de Ciencias, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI), por la beca otorgada para mi formación de doctorado.

A la Universidad Autónoma Chapingo, por volverme a abrir las puertas para continuar con mi formación académica. A la Coordinación de Posgrado y al Departamento de Sociología Rural, tanto a los profesores/as como administrativos/as por su apoyo y atención durante todo este camino...

A la Dra. María Almanza Sánchez, por estar al pendiente de mí y de este proyecto de investigación. A la Dra. Margarita Millán Moncayo, por su compromiso con el zapatismo. Al Dr. Miguel Ángel Sámano Rentería, por todo su apoyo e interés en la realidad indígena. A la Dra. Elia Pérez Nasser, por sus consejos y curso sobre Fundamentos Epistemológicos Feministas.

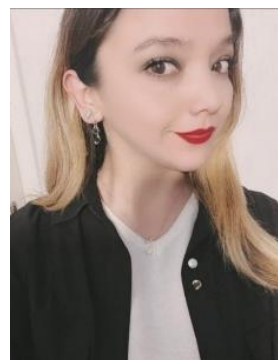
A la Dra. Luciana García Guerreiro y a la Dra. María Gisela Hadad por recibirme durante la estancia de investigación y al Grupo de Estudios Rurales-Grupo de Estudios de los Movimientos Sociales en América Latina. Asimismo, agradezco a vecinos/as de Neuquén, Río Negro y CABA. Al personal administrativo y colegas del IIGG y de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, así como a trabajadores/as y académicos/as de la Universidad Nacional del Comahue, por su apoyo para contactar a mujeres mapuche y conseguir bibliografía.

A Chilko, Malen, Kolli Nawel, Viviana, Ailín, Luisa, Elsa, Alvina, Silvana, Guenumaque y Piren, por su disponibilidad y paciencia para narrar su experiencia como mujeres mapuche. Aquellos y aquellas que de algún modo han contribuido para que este trabajo sea posible, ¡mil gracias!

DATOS BIOGRÁFICOS

Datos personales

Nombre	Cinthya Narahy Torres Jiménez
Fecha de nacimiento	1 de enero de 1989
Lugar de nacimiento	Ciudad de México
CURP	TOJC890101MDFRMN08
Profesión	Lic. en Ciencias Políticas y Administración Pública
Cédula profesional	7743967



Desarrollo académico

Bachillerato	Preparatoria Oficial No.81
Licenciatura:	Universidad Autónoma del Estado de México
Maestría	Universidad Autónoma Chapingo

RESUMEN GENERAL

Voz de mujeres indígenas en América Latina. Hacia un análisis del discurso de dos mundos: las zapatistas y las mapuche¹

Esta investigación analizó la construcción de las mujeres indígenas zapatistas en México (Chiapas) y de las mujeres mapuche en Argentina (Neuquén y Río Negro). Su objetivo principal fue comprender cómo estas mujeres se constituyeron como sujeto político frente al neoliberalismo, las estructuras patriarcales y coloniales en América Latina. La tesis examinó cómo ellas transformaron su cotidianidad mediante la resistencia territorial, la autonomía, la organización comunitaria y la articulación de las luchas. Asimismo, se estudió cómo se formaron sus liderazgos y los elementos que los compusieron. A través de perspectivas feministas y decoloniales se exploró el concepto de cuerpo-territorio, donde la defensa de la tierra fue inescindible de la soberanía sobre el cuerpo de las mujeres. Las fuentes integraron los testimonios, discursos y teorías críticas para visibilizar una identidad política que estuvo travesada por el género, la clase y la etnia en el Sur Global. La hermenéutica y la etnografía fueron los métodos que ayudaron a explicar, traducir e interpretar los discursos de las mujeres Zapatistas y Mapuche, así como a comprender los símbolos rituales y narrativas. La técnica que se utilizó fue el *snowball sampling* conocido como muestra de bola de nieve, la cual ayudó a contactar a las mujeres mapuche para conocer sus narrativas. Esta investigación concluyó que, si bien las mujeres mapuche y zapatistas ya ejercían formas de autonomía y organización política antes de los levantamientos. Estos procesos de lucha generaron condiciones que visibilizaron, reorganizaron y fortalecieron la emergencia pública del sujeto político mujer indígena, así como el ejercicio de liderazgos horizontales y circulares. Además, las mujeres zapatistas y mapuche contaron con un discurso que desafió la hegemonía cultural y propusieron mundos alternos, basados en el apoyo mutuo y la defensa de la vida.

Palabras clave: mujeres líderes, zapatistas, mapuche, identidad, espiritualidad, sujeto político.

¹ Tesis de Doctorado en Ciencias en Ciencias Agrarias, Departamento de Sociología Rural, Universidad Autónoma Chapingo.

Autora: Cinthya Narahy Torres Jiménez

Directora de Tesis: Dra. María Almanza Sánchez

GENERAL ABSTRACT

The Voices of Indigenous Women in Latin America: Toward a Discourse Analysis of Two Worlds—the Zapatistas and the Mapuche²

This study examined the construction of the identity of zapatistas indigenous women in México (Chiapas) and Mapuche women in Argentina (Neuquén and Río Negro). The thesis examined how they transformed their daily lives through territorial resistance, autonomy, community organization, and the coordination of struggles. It also studied how their leaderships were formed and the elements that constituted them. Through feminist and decolonial perspectives, the concept of body-territory was explored, where the defense of the land was inseparable from sovereignty of women's bodies. The sources included testimonies, discourses and critical theories to highlight a political identity that was intersected by gender, class and ethnicity in the Global South. Hermeneutics and ethnography were the methods used to explain, translate and interpret the discourses of Zapatista and Mapuche women, as well as to understand ritual symbols and narratives. The technique employed was snowball sampling, which helped to contact Mapuche women to learn about their narratives. This research concluded that, whilst Mapuche and Zapatista women were already exercising forms of autonomy and political organization before the these uprisings struggles created conditions that brought to light, reorganized, and strengthened the public emergence of the indigenous woman as a political subject, as well as the exercise of horizontal and circular leadership. Furthermore, Zapatista and Mapuche women developed a discourse that challenged cultural hegemony and proposed alternative worlds grounded in mutual support and the defense of life.

Key words: women leaders, zapatistas, mapuche, identity, spirituality, political subject

²PhD Thesis in Agricultural Sciences, Department of Rural Sociology, Universidad Autónoma Chapingo.

Author: Cinthya Narahy Torres Jiménez

Thesis Advisor: Dra. María Almanza Sánchez

CAPÍTULO I. INTRODUCCIÓN GENERAL

Las problemáticas en el mundo como es sabido son diversas, pero no todos los seres humanos las viven y las experimentan del mismo modo, a lo largo de la historia, los grupos afectados son diversos y variados encontramos a los trabajadores y trabajadoras, que por mucho tiempo han defendido una cuestión de clase, con movilizaciones masivas, existen también, los sin tierra, y los sin techo, la tenencia de la tierra y falta de regulación en los ejidos, también han sido un factor importante por los cuáles se ha luchado y se han manifestado.

Evidentemente, las protestas en las ciudades han sido diferentes de las que han tenido que vivir en el campo y en las zonas rurales, pero cada una ha enfrentado sus desafíos. Los problemas se agravan cuando hablamos de América Latina o bien de los países del Sur Global porque, aunque en Occidente todo lo anterior también ocurre, los efectos devastadores ante la toma de decisiones políticas, económicas y sociales los padece en mayor grado Latinoamérica.

Aunado a lo anterior, los grupos más afectados también han sido los indígenas y las mujeres. A los primeros, desde el proceso de colonización, se les subordinó e impuso un modo de ver, sentir, conocer y entender el mundo, todo lo anterior en su mayoría por medio de la violencia, y a las segundas, que son las mujeres, se les ha agredido, acosado, dominado, relegado, violentado simbólicamente y físicamente.

De tal modo que tres conceptos son claves en el presente análisis de investigación: la clase, la etnia y el género. Lo más devastador es que existen seres humanos que se encuentran interceptados por estos tres elementos que los hace vulnerables ante la vida, sin embargo, estos sujetos mujeres indígenas han intentado, caminar, hablar, y se han organizado con sus compañeros y compañeras de sus comunidades para no seguir permaneciendo en el papel de subordinados y subordinadas, sino constructoras de realidades, sujetos de

decisión, e incorporar la praxis política como un elemento sustancial de sus identidades que se ha construido paulatinamente desde sus territorios.

El movimiento Zapatista de Liberación Nacional EZLN que se dio a conocer en la década de los noventa, no fue ninguna improvisación porque existió trabajo organizativo de base, décadas anteriores, las principales demandas giraban en torno a la tierra, al reparto agrario, herederos y herederas de una tradición de lucha con símbolos de resistencia que encierran multiplicidad de significados, entre ellos el mismo agrarista Zapata y la Virgen de Guadalupe, así, mientras el caudillo del sur representó la lucha por la tierra y la justicia social, Tonatzin-Guadalupe fue y ha sido la conexión que entrelaza la fe, la identidad cultural y la lucha política.

Sumado a lo anterior, las mujeres zapatistas supieron incluir sus demandas en este largo proceso, actuaron para que las reivindicaciones y exigencias colectivas no fueran sólo en torno a la redistribución de la tierra, y reconocimiento de la autonomía indígena, sino que existiera respeto por ser mujeres, y sin importar su raza, credo, color o filiación política, tenían derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad determinen, gozaran de plena libertad para elegir sus vínculos afectivos y matrimoniales, el número de hijos e hijas que quieren tener y cuidar, derecho a educación y ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente, ni por familiares, ni por extraños.

Además, lograron que la autonomía, organización de sus reclamos comunitarios, por ser mujeres indígenas y zapatistas, no se dejara para después, sino que fuera a la par de las otras exigencias colectivas. Así consiguieron caminar, con silencios históricos y gritos estratégicos, y convertirse en un referente de resistencia indígena, autonomía político-organizativa, defensa de los derechos de las mujeres y de lucha y dignidad no sólo a nivel nacional sino internacional. En consecuencia, otras geografías tomaron y siguen tomando al EZLN como inspiración, guía, y símbolo de experiencia que ha constituido aprendizajes y

aportes para otros movimientos sociales en América Latina y otros procesos colectivos.

Al entrevistar a las mujeres mapuche de las provincias de Neuquén y Río Negro algunas han nombrado y reconocido el valor y aporte de esta experiencia política zapatista para sus vidas y para sus colectivos, agrupaciones y la articulación de sus luchas, mientras que otras, han tenido sus propias experiencias militantes y comunitarias que las ha formado, enseñado para construir sus propios procesos aplicados a su vida diaria, como a sus respectivas comunidades y organizaciones sociales, indígenas, políticas y de mujeres. Motivo por el cual resultó interesante conocer y analizar cómo se construyen empíricamente como sujetos políticos, cuáles son las fuentes y elementos que constituyen el discurso de las mujeres líderes zapatistas y mapuche, estudiar y analizar si la política es parte de su identidad y la importancia de la espiritualidad o la religión para estas mujeres.

1.1 Antecedentes

América Latina ha tenido profundas transformaciones en los escenarios económicos, sociales, culturales y políticos, sobre todo por el cambio en el modelo de desarrollo al establecerse en los años setenta los primeros atisbos del neoliberalismo. Según Michel Chossudovsky (2003) y Joseph Stiglitz (2008), ha atraído como consecuencia una crisis financiera que ha afectado en varios aspectos a las naciones. Los grupos más vulnerables como los/as campesinos/as, indígenas, mujeres y los/as trabajadores/as han sido los más agraviados/as.

Por tanto, han surgido protestas y movimientos sociales que se han manifestado en contra de un poder político, económico y un discurso hegemónico. Dichas colectividades han defendido su cultura y han propuesto alternativas de lucha, de resistencia y de vida, como es el caso de las mujeres zapatistas en México y de las mapuche en Argentina.

María del Pilar Padierna Jiménez (2012), en su libro *Educarse ciudadanas en los movimientos sociales: las mujeres zapatistas* analizan cuestiones pedagógicas, políticas y culturales de las mujeres zapatistas. Específicamente investiga cómo estas mujeres subvierten con sus acciones los imaginarios normalizados. A la autora le interesan principalmente dos aspectos: cómo es que estas mujeres subalternizadas a través de diversas huellas culturales trascienden las mismas y se sitúan como nuevos sujetos, y la importancia de ocuparse de estos temas en el marco disciplinario de lo educativo.

Márgara Millán (2006), en el cuadernillo *Participación política de mujeres indígenas en América Latina: El movimiento Zapatista en México*, enuncia que en América Latina los movimientos indígenas han sido muy importantes en las décadas recientes porque en ellos la presencia de mujeres ha sido notable. La autora devela la interacción de discursos “globales” y sus apropiaciones “locales” en las actuales luchas por redefinir la etnicidad, la ciudadanía, y las representaciones de género de las mujeres indígenas en América Latina, tomando como ejemplo al Movimiento Zapatista Mexicano.

La Comisión Sexta del EZLN expone en el libro *El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista (2015)* parte de su pensamiento económico y político, pero también dedica un apartado donde las comandantas del EZLN (Miriam, Rosalinda, Dalia, Lizbeth) cuentan su experiencia como mujeres zapatistas. Es decir, algunas de ellas narran los obstáculos a los que se han enfrentado, sobre todo al iniciarse en el movimiento político, que van desde el poco apoyo que reciben por parte de sus familias, las dificultades para hacer las tareas del hogar, como la crianza de los hijos, hasta que no les delegaban comisiones más importantes. Sin embargo, éstas coinciden en que con el tiempo han ido logrando la equidad con sus compañeros de organización en muchos sentidos, por ejemplo, los hombres ya también se dedican a las tareas del hogar y el cuidado de los hijos, así como muchas de ellas han participado en la lucha armada.

Ana Dinerstein (2013) en el libro *Movimientos Sociales y Autonomía Colectiva. La Política de la Esperanza en América Latina* realiza una compilación sobre las experiencias autonómicas de movimientos sociales latinoamericanos de nuevo tipo, con todas sus potencialidades, límites y contradicciones. Entre las luchas analizadas en este libro se encuentra la de los y las zapatistas mexicanos/as, la cual, desde la perspectiva de los y las autores/as, constituye una original instancia de “organización de la esperanza”, fuertemente arraigada en la tradición comunal indígena mexicana. Los/as investigadores/as de esta obra coinciden en que existen rasgos comunes entre los movimientos de América Latina, como el hecho de trascender el horizonte capitalista ya desde sus prácticas cotidianas.

Andrea Pequeño (2009) realiza una compilación titulada *Participación y Políticas de mujeres indígenas en América Latina*. En este libro se abordan los movimientos indígenas latinoamericanos. En este libro se considera que uno de los temas centrales es la participación política de la mujer latinoamericana porque en varios debates académicos se le ha excluido; por tanto, se dedican algunos artículos para hablar de ella. En esta recopilación se escriben dos artículos sobre las mujeres mapuches que llevan por título «*Mujeres mapuches, voces y acciones en momentos de la historia*». Desde una perspectiva histórica, teje una trayectoria de la actividad política de mujeres mapuches e inicia con la revisión de la primera mitad de 1900. En este periodo, además de identificar a lideresas en organizaciones indígenas y en la política nacional, señala el surgimiento en 1937 de la primera organización femenina mapuche. En una segunda sección, la autora construye mediante testimonios los ámbitos de acción de mujeres mapuches durante las décadas de 1970 y 1980.

Clorinda Cuminao Rojo (2009) analiza el accionar y los discursos de las mujeres indígenas mapuches en su artículo “Mujeres Mapuches: voces y escritura de un posible feminismo indígena” en el cual estudia la identidad para saber cómo estás mujeres se proyectan, desde este punto. También, realiza un análisis del discurso de las mujeres mapuche en diferentes ámbitos y posiciones de poder: el servicio

doméstico, la participación en organizaciones y los espacios de creación literaria y académica. Cuminao da cuenta de que las sujetas están compuestas por múltiples identidades en determinados momentos y contextos. Finalmente, se detiene en la producción escrita de las mujeres mapuche y evidencia los esfuerzos y trabajos por difundirla.

Ketterer, Arellano e Ilabaca (2011) hacen una investigación interesante titulada *Mujeres y política. Notas acerca del movimiento de mujeres en la región de La Araucanía de Chile* en este texto visibilizan las prácticas políticas recientes del movimiento de mujeres en Chile, específicamente de las mujeres de la región de La Araucanía, dando cuenta de sus acciones, aportaciones y significados, tanto para el Estado democrático posdictatorial como para la sociedad en general. Este estudio se hace con el objetivo de aportar a los estudios académicos, pues da cuenta de las prácticas políticas de las organizaciones autónomas de mujeres mapuches y las dificultades que estas presentan ante el poco reconocimiento y la discriminación del Estado chileno.

Héctor Nahuelpán Moreno (2013) *Las 'zonas grises' de las historias mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria*. (2013) enfatiza las relaciones de clase, raza y sexo/género para explicar desde experiencias y relaciones sociales concretas, los modos de dominación y las jerarquías sociales construidas dentro de una formación colonial chilena. El investigador de manera meticulosa analiza el concepto de colonialismo para explicar cómo la cultura y el pensamiento se encuentran subalternizados desde una perspectiva global, occidentalizada que ha imperado.

Michel Duquesnoy (2015) en su "El deseo de identidad. Estigma, proceder político y resiliencia en las mujeres mapuche williche de la comuna de Puyehue, Chile" expone la visibilidad política en las comunas del sur de Chile. El texto aborda la identidad de las mujeres mapuche-williche con el fin de que varias mujeres se sientan identificadas con su etnia y exijan una reivindicación como

pueblos originarios. Además, el autor revisa los discursos y la praxis contemporáneos de las mujeres mapuches.

1.2 Planteamiento del Problema

En los años setenta se estaba gestando internacionalmente una economía mundial que iba ganando amplia popularidad en el mundo académico, económico y político. Este modelo de desarrollo fue promovido por algunos economistas, provenientes de la Escuela de Economía de Chicago (EEC). Estos fueron partidarios del libre mercado desde mediados del siglo XX y contribuyeron con sus ideas a reforzar el tipo de Estado Neoliberal.

El modelo neoliberal se ha caracterizado, en mayor grado, por su enfoque economicista, cuyos postulados se han impuesto tanto en países desarrollados como en países emergentes, sobre todo con la finalidad de que estos últimos contribuyan al pago de su deuda externa, en caso de que se tuviera. Chossudovsky (2003) señala que las políticas del FMI han producido hambre, pobreza y disturbios en muchos lugares, y solo se ha logrado un escaso crecimiento, y que en gran medida los beneficios se han repartido a favor de la élite en el poder, mientras que el índice de pobreza y pobreza extrema continúa aumentando.

Dinerstein (2013) concuerda con los argumentos expuestos, pues señala los efectos devastadores del neoliberalismo que se tuvieron en los ochenta y noventa y que abatieron a América Latina, pues profundizó las injusticias del capitalismo dependiente y colonial y arrojó a la pobreza a millones de personas. Fue así como trajo que las clases subalternas encontraran nuevas formas de articulación por fuera de los clásicos formatos partidistas y del sistema representativo, también en crisis.

En el caso de México las políticas neoliberales iniciaron su aplicación en los sexenios de Miguel de la Madrid Hurtado en 1982 y continuaron con Carlos Salinas de Gortari quien asumió la presidencia en 1988 y prosiguió el proyecto

neoliberal a través de la Reforma del Estado que indujo a la reducción de sus funciones y limitación de su intervención en la vida económica y pretendió que existiese un equilibrio entre lo social y lo económico, pero esto no se vio reflejado en sus acciones de gobierno, pues le dio un enfoque más económico.

Según Sandoval y Gallo (2003), uno de los efectos sociales provocados por el neoliberalismo en México fue la manifestación de la guerrilla chiapaneca en 1994, el mismo día en que entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio. El objetivo principal del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) fue rechazar el sistema político neoliberal mexicano con sus promesas de modernización, que mantenía en la desidia a la comunidad indígena y campesina, así como establecer una democracia más participativa (Telesur, 2018).

En Chile también tuvo efectos devastadores por los postulados del neoliberalismo, siendo este el precursor de este tipo de pensamiento. Pues este grupo de economistas de Chicago que influyeron en el modo de proceder de la nación en el régimen militar del presidente Augusto Pinochet. El caso chileno se sumió en una profunda crisis económica que se agudizó en los ochenta y que hundió al resto de América Latina, y es justo en este contexto que surge la lucha de los y las mapuches como movimiento autónomo y político que va en contra de las políticas del Estado chileno. Nahuelpán (2013) sostiene que lo mapuche enunciado como raza inferior o sujeto minimizado hace posible la violencia y el tutelaje, que se encuentran arraigados en el modelo global.

A diferencia de Chile, donde el neoliberalismo fue instaurado tempranamente durante el régimen militar de Augusto Pinochet, en Argentina este modelo se consolidó de manera progresiva y alcanzó mayor profundidad en la década de 1990. En Argentina, el discurso oficial de la “Campaña del Desierto” (el genocidio del siglo XIX) fue el antecedente de un pensamiento neoliberal en el entendido de que se consideró que lo indígena no era un “sujeto productivo” para el mercado en el contexto de la globalización. En los años ochenta y noventa, esa misma lógica se volvió a instaurar: si las comunidades mapuche no tenían títulos

de propiedad, sus tierras eran consideradas aptas para ser vendidas al capital extranjero. Las protestas y el proceso de lucha en Argentina no fueron sólo por la tierra, sino también por un proceso de exterminio, porque se vio en lo indígena un obstáculo para el desarrollo global.

Margará Millán (2006), al igual que muchos otros autores como Antonio Gramsci, James Scott y Michel de Certeau, coincide en que la hegemonía es dominante, pero nunca completa ni total; siempre existen en la sociedad formas culturales y políticas alternativas o claramente oposicionales, como las luchas populares que trabajan sobre la memoria, las prácticas culturales, los símbolos políticos y las normas legales. La apropiación popular de discursos institucionales cambia su significado al articularlos con discursos alternativos que provienen de distinta clase, etnia y género.

Por tanto, un grupo que también se considera vulnerable en términos de clase, género y etnia es el EZLN y los Mapuche. Estos movimientos tienen puntos de encuentro, como es la participación de mujeres en sus movimientos políticos. “El zapatismo ha definido su identidad como movimiento político radical poniendo a las mujeres en su centro y volviéndolas visibles” (Marcos, 2014). Desde 1994 la mujer se ha vuelto una pieza clave en el movimiento zapatista. El reconocimiento de sus derechos que se plasmó en la “Ley Revolucionaria de Mujeres”.

En Argentina, particularmente en la región de la Patagonia, la participación de las mujeres mapuche también empezó a adquirir mayor visibilidad en las últimas décadas del siglo XX y principios del XXI. En un primer momento, sus demandas estuvieron centradas en la defensa del territorio, la recuperación de las tierras ancestrales y la autonomía de sus pueblos indígenas frente a las represiones e imposiciones del Estado y de las empresas extractivas, pero conforme se han fortalecido los procesos organizativos y comunitarios, las mujeres mapuche comenzaron a plantear problemáticas específicas por su condición de género.

En suma, Patricia Richards (2003) expone que existen similitudes entre los discursos de las mujeres mapuche y las mujeres zapatistas. Por otra parte, la filósofa y politóloga Nancy Fraser (2009) consideró que existen puntos de encuentro entre el feminismo y el neoliberalismo y que este último ha impulsado un feminismo liberal donde sí hay más participación de las mujeres en el trabajo, pero bajo las mismas condiciones de explotación que los varones, es decir, con sueldos bajos y muchas horas de trabajo.

Verónica Schild (2016) también consideró que el neoliberalismo potenció programas de modernización institucional y colocó a muchas mujeres en puestos de poder, pero reprodujo un discurso liberal.

Francesca Gargallo Celentani (2014), la filósofa y poeta, consideró que en Latinoamérica hay un discurso de mujeres indígenas que debe ser escuchado; es entonces que el movimiento zapatista y mapuche se volvió de suma importancia, pues, según Francesca, mostró una alternativa de resistencia y organización en contra del neoliberalismo y el patriarcado.

Por otra parte, un sector de mujeres poco estudiado y atendido por el feminismo ha sido el perteneciente a la teología feminista desarrollada a lo largo y ancho de América Latina durante esta década. Este feminismo busca hacer explícita la conexión entre el mundo de Dios, caracterizado por la abundancia de salvación de gracia y vida integral, y las mujeres que están interesadas en crear un mundo libre de violencia. Estas mujeres celebraron un encuentro en México en 1986, cuyo tema central fue “hacer teología desde la perspectiva de las mujeres del Tercer Mundo” (Bartra, 2002:30).

Según Eli Bartra la Teología de la Liberación ha tenido una gran influencia en el modo de pensar y actuar de mujeres indígenas en América Latina la antropóloga Gisela Espinosa Damián también coincide con este argumento y agrega que las “[...] luchas agrarias, productivas y democráticas que fueron apuntaladas por la

labor de la teología de la liberación y el trabajo político que algunas vertientes de la izquierda realizaron en Chiapas “(Espinosa, 2009:237).

La Teología de la liberación se ha caracterizado no solo por un asunto religioso, sino también por su práctica política y compromiso social; en este sentido, se ha comprometido con las causas de muchos movimientos sociales y políticos de Latinoamérica.

La también activista y académica Rosalva Aida Hernández complementa: “Reconocemos que la espiritualidad es la base del conocimiento y de la educación indígena, por lo tanto, hay que fortalecerlas y mantenerlas llevándolas con respeto” (Hernández, 2014:189).

Hay diferencias entre la religión y la espiritualidad, pero, por decir de muchas investigadoras, como las que ya se han mencionado, muchas de las mujeres indígenas, como las zapatistas y las mapuche, encuentran estos dos elementos ligados y son sustanciales para su vida privada y pública. “A diferencia de otras historias de los movimientos de mujeres, Garza y Toledo destacan las influencias de la izquierda, de la iglesia y de la academia en los procesos organizativos de las mujeres rurales en Chiapas” (Espinosa, 2009:244).

En síntesis, el movimiento social y político de las mujeres zapatistas y mapuche de México y Argentina, respectivamente, es otro elemento que vale la pena investigar para conocer más sobre su discurso y llevó a las siguientes preguntas de investigación. ¿Cómo se construyó el sujeto político mujer indígena en las zapatistas y mapuche? ¿Qué elementos constituyeron el discurso de las mujeres líderes zapatistas y mapuche? ¿Cómo fue el modo de organización de las mujeres líderes zapatistas y mapuche? ¿La identidad de las mujeres zapatistas y mapuche se caracterizó por su práctica política y sus formas de resistencia?

¿Cuál es la diferencia entre la espiritualidad y la religión para las mujeres zapatistas y las mujeres mapuche y qué importancia tiene en su práctica política y en su discurso de mujeres?

1.3 Justificación

El análisis de los discursos de las mujeres líderes zapatistas y mapuche es importante para la realidad latinoamericana porque ante la crisis económica, política, social y cultural es menester reconocer sus luchas y movimientos que tienen proyectos de nación alternativos y de organización que ayudaron a pensar y construir nuevas maneras de vida donde las vejaciones a los seres humanos, a la naturaleza, tan importantes también para ellas, no existan.

Por otra parte, se consideró que existe poca producción teórica sobre los discursos de las líderes mujeres zapatistas y mapuche, y los abordajes que se hicieron en su mayoría son sólo desde el ámbito político y económico, no tomando en cuenta el aspecto cultural, o espiritual, es decir, se consideró que en el discurso de las mujeres zapatistas existen elementos económicos, políticos, culturales y espirituales que deben de unirse para tener un horizonte más amplio de comprensión. Aunque es sabido que por cuestiones metodológicas se separa para comprender, no es el objetivo fragmentar las investigaciones.

Por tanto, se consideró que el presente proyecto debe ser analizado en el campo de conocimiento del Doctorado en Ciencias en Ciencias Agrarias, porque esta área nos presentó valiosos aportes para comprender en términos sociológicos, políticos y económicos la ruralidad, tanto local, como nacional y de Latinoamérica. Las mujeres zapatistas y mapuche deben ser analizadas por su movimiento político-económico y espiritual; esto último es menester estudiarlo. Analizaron los elementos culturales (simbólicos) que estas trajeron consigo y que fue necesario incorporar a los estudios teórico-académicos de este campo de investigación.

Geertz (1998) consideró que es evidente que el lenguaje, el pensamiento y la sociedad se construyen sobre ideas que caen más allá del territorio de lo científico o económico, como es la antropología simbólica interesada en analizar

los mitos, ritos, saberes no compartidos por la razón. La vestimenta, el lenguaje, las expresiones gestuales y muchas de las particularidades que no piensa el ser humano, en síntesis, lo simbólico está lleno de significados y en una sociedad neoliberal que enaltece el poder y el discurso económico lo simbólico se vuelve sustancial.

La etnia, la clase y el género son elementos que pertenecen a los grupos más violentados en este mundo y ayudan a comprender la discriminación que viven muchas mujeres indígenas, además de que la construcción de sus discursos resulta más enriquecedora tomando en cuenta el análisis de estas tres categorías.

En resumen, un análisis de los discursos de las mujeres líderes zapatistas y mapuche ayudó a conocer cómo se construyó empíricamente como sujeto político mujer indígena y resultó importante para contribuir a los estudios sobre la ruralidad, específicamente en el campo de las Ciencias Sociales y Agrarias con la intención de encontrar derroteros que abonen a mejorar en la práctica de la vida de mujeres, pobres, indígenas violentadas como las mujeres zapatistas y mapuche.

1.4 Objetivos

1.4.1 Objetivo general.

- Analizar cómo se construyó empíricamente el sujeto político mujer indígena en las mujeres zapatistas y en las mapuche.

1.4.2 Objetivos particulares.

- Conocer y analizar cuáles son las fuentes y los elementos que constituyeron el discurso de las mujeres líderes zapatistas y mapuche.
- Conocer y analizar la pauta para el surgimiento y el modo de organización de las mujeres líderes zapatistas y mapuche.

- Analizar si la identidad de las mujeres líderes zapatistas y mapuches se caracterizó por su práctica política y sus formas de resistencia.
- Investigar y analizar las diferencias entre la espiritualidad y la religión para las mujeres zapatistas y qué importancia tiene este discurso en su práctica política y en el discurso de mujeres indígenas.

1.5 Supuesto

El levantamiento zapatista y mapuche provocó el surgimiento del sujeto político mujer indígena y con ello la creación de su discurso y el despertar de las mujeres líderes en ambos movimientos.

1.6 Metodología

Una de las teorías que fue de ayuda para la presente investigación fue la interseccionalidad:

La interseccionalidad a la forma en que elementos económicos, sociales y culturales y otros se relacionan e interseccionan en múltiples niveles con la identidad de las mujeres; por ejemplo, en el caso de la mujer indígena que es discriminada por ser mujer, por ser indígena y pobre; aquí confluye el género, la etnia y la clase; en cambio, no ocurre lo mismo con las mujeres blancas de clase alta, tal vez a ellas la sociedad machista patriarcal solo las afecta por ser mujer, por lo que reivindican igualdad de género considerando que lo demás ya está resuelto (Loncon,2020:1).

Esta teoría surgió en el campo feminista para estudiar cuestiones muy específicas que determinan a muchas mujeres, como lo son justamente el género, pero también la etnia y la clase. Fue de ayuda para estudiar a las mujeres

líderes zapatistas y mapuche y conocer condiciones concretas de su forma de vida que fueron determinantes para la construcción de sus discursos.

El método utilizado fue la hermenéutica crítica para entender los discursos escritos y hablados en congresos, reuniones o mítines de tipo político y espiritual, y comprender las relaciones de poder de las mujeres zapatistas y mapuche, ya que ellas son portadoras de sentidos simbólicos que requieren interpretación. A su vez, interpretar las prácticas de mujeres (acciones) que guardan significados en contextos específicos en cada cultura.

En otras palabras, este enfoque permitió reconstruir los significados que las mujeres atribuyen a sus prácticas y narrativas, articulando un diálogo entre sus horizontes culturales y las teorías feministas utilizadas en la presente investigación.

Además, se recurrió también al método etnográfico, que se fue construyendo y reformulando a lo largo del mismo proceso de investigación, ya que, según Sandín Esteban (2003), la etnografía no seguía un modelo lineal, sino uno cíclico, aunque al inicio se intentó describir de forma global una realidad. Es decir, primero se determinaron cuestiones generales y después qué sujetos se entrevistaron, así como las estrategias para obtener la información. En una siguiente etapa, se hizo trabajo de campo en Argentina en algunas comunidades de las provincias de Neuquén y Río Negro en noviembre de 2024. En el caso de México, se realizó observación participante en el Caracol Jacinto Canek y en el Centro Indígena de Capacitación Integral-Universidad de la Tierra (CIDECI-UNITIERRA) en un encuentro realizado por las comunidades zapatistas en abril de 2025.

Es importante resaltar que las entrevistas realizadas no se modificaron en la edición; algunos nombres utilizados no se ponen completos, mientras que otras mujeres mapuche decidieron utilizar seudónimos, todo lo anterior para salvaguardar la identidad de las entrevistadas. De acuerdo con criterios éticos de

la investigación, se obtuvo el consentimiento verbal de las participantes antes de comenzar cada entrevista.

La técnica que se empleó fue el muestreo en cadena (*Snowball Sampling*), también conocido como muestreo de bola de nieve, el cual corresponde a un tipo de muestreo no probabilístico. Según López-Roldán y Fachelli (2015), este método se ha utilizado en investigaciones tanto cuantitativas como cualitativas.

En la presente investigación, los discursos que se analizaron fueron los de las mujeres zapatistas como Ramona, Ana María, Elisa y Erika, entre otras, para ejemplificar cómo, a través de su praxis, se construyen como sujetos políticos y líderes. Asimismo, se analizaron los discursos de algunas líderes (*longkos*) como Ailín y Luisa y otras mujeres mapuche que ocuparon cargos comunitarios, entre ellas Piren, Malen. Luisa, Guenumanque, Silvana, Alvina, Chilko, Kolli Nawel, Viviana y Elsa.

El corte de la investigación fue transversal debido a que se analizaron los discursos de las mujeres zapatistas y mapuche pertenecientes a un periodo de tiempo determinado. Es importante aclarar que analizó desde 1993 porque fue en este año cuando las mujeres zapatistas y mapuches, respectivamente, hicieron público su discurso. Mientras que las entrevistas de las mujeres mapuche fueron realizadas en la estancia de investigación que correspondió al segundo semestre del 2024.

El enfoque que se utilizó es el cualitativo, ya que se parte de la idea de estudiar, describir, analizar e interpretar todos los elementos que componen los discursos de las mujeres zapatistas y mapuche en dos países de Latinoamérica (México y Argentina).

Este trabajo desarrolló en cinco vertientes:

El capítulo II analizó cómo las mujeres zapatistas y mapuche se constituyeron como sujeto político de mujer indígena dentro del marco del neoliberalismo en Latinoamérica. A través de la resistencia y organización comunitaria, transformaron sus condiciones de vida y cuestionaron las estructuras patriarcales, se destacó su agencia política en procesos de autonomía, organización y justicia social. Este apartado también exploró el impacto del modelo de desarrollo, que priorizó el mercado y provocó cambios legislativos profundos, como la reforma del artículo 27 en México, que afectó la propiedad de la tierra y los ejidos. Estas políticas, tecnocráticas y neoliberales implementadas por líderes políticos como Carlos Salinas en México y Menem en Argentina, generaron enfado social que dio pie al surgimiento de diversas protestas y movimientos sociales indígenas, campesinos, feministas, ecologistas y urbanistas.

El capítulo III exploró el concepto de Abya Yala como una forma de renombrar nuestro continente desde la identidad indígena latinoamericana. Analizó los distintos feminismos; marxista, decolonial, indígena y comunitario, poniendo especial énfasis en las voces de las mujeres zapatistas y mapuche. Se analizaron principalmente los liderazgos de las mujeres indígenas mapuche. Y se argumentó que la tierra y la dignidad de las mujeres son una sola lucha, porque el cuerpo es el primer territorio que debe protegerse frente al capitalismo y el Estado.

El Capítulo IV analizó la práctica política como una forma de identidad y poder por parte de las mujeres zapatistas y mapuches, centrándose en su autonomía y modos de resistencia. Por medio de discursos escritos, orales y testimonios, este texto exploró qué elementos fueron importantes para ser líder o longko, y los desafíos que enfrentaron dentro de sus comunidades debido a las “malas costumbres”, así como fuera de ellas por su relación con el Estado. Se expuso cómo se relacionaron con sus comunidades y la importancia de estas para sus vidas. También se analizaron algunos símbolos de lucha, tanto del zapatismo

como del pueblo mapuche, que encerraron una multiplicidad de significados; muchos de ellos no solo con una connotación de resistencia, sino con una carga espiritual que generó cohesión colectiva y lealtad a sus comunidades frente al exterior. Por último, se revisaron sus propuestas para tejer la política y para construir organización, con la intención de saber si aún fueron una alternativa de vida de mundos posibles.

Finalmente, el capítulo V versó sobre cómo la cultura europea ha limitado el desarrollo de las mujeres líderes, siendo el reto mayor cuando se trata de mujeres indígenas. La Teología Ecofeminista y el feminismo comunitario ayudaron a comprender estos entramados culturales para lograr una equidad en cuestión de género. Este artículo destacó la experiencia zapatista y mapuche, subrayando que los liderazgos de ambos grupos se distinguieron porque fueron más horizontales, circulares y orientados al bien común. Se agregaron referentes psicológicos, antropológicos y bíblicos para contrastar las visiones occidentales con las prácticas de los pueblos de Latinoamérica.

CAPÍTULO II. DEL MOVIMIENTO SOCIAL AL SUJETO POLÍTICO MUJER INDÍGENA ZAPATISTA Y MAPUCHE

El objetivo de este capítulo fue analizar qué ocurrió dentro del neoliberalismo, qué fue lo que ocasionó este modelo de desarrollo y los efectos que trajo su implementación como el conjunto de protestas y movilizaciones de varios sectores civiles, indígenas, campesinos y académicos, así, como ubicar a las mujeres zapatistas y mapuche geográficamente y conocer su momento histórico de aparición en el ámbito público y cómo ellas se constituyen como mujeres que luchan, se manifiestan y se construyen como sujetos políticos mujeres indígenas.

2.1 Neoliberalismo y surgimiento de protestas civiles, indígenas, campesinas y académicas

En los años setenta en Latinoamérica como en parte de Europa el Estado Benefactor *Welfare State* estaba llegando a su final, pues los líderes políticos con formación académica en las áreas principalmente de la Economía y la Administración estaban optando por el establecimiento de otro modelo de Desarrollo conocido como Neoliberalismo. Modelo pensado teóricamente en la Universidad de Chicago por economistas como Milton Friedman e implementado en países como Inglaterra, México, Chile y Argentina por Margaret Thatcher, Miguel de la Madrid Hurtado, Augusto Pinochet y Jorge Rafael Videla, respectivamente. El neoliberalismo trajo consigo cambios en el modo de proceder de las naciones ya que este ponía en el centro al mercado en el caso de México

Durante el sexenio del presidente Salinas tuvo lugar la promulgación de la nueva Ley Agraria a través de la cual se concede derecho legal a los ejidatarios para comprar, vender, rentar o usar parcelas individuales y comunales, así como utilizarlas como garantía de crédito en las compañías privadas para comprar tierras de acuerdo con los límites establecidos; se permiten las asociaciones entre capitalistas y ejidatarios y se cancelan las secciones del artículo 27

constitucional que los campesinos solicitar redistribución de las tierras (Cerdeña, 2011,p.54).

Mucho de lo que se había logrado en el agro y en cuanto al tema de los ejidos fue durante el proceso de la Revolución Mexicana, impulsado por varios líderes como Emiliano Zapata, y con las modificaciones hechas al artículo 27 se cerraba el ciclo del reparto de las tierras y se concedía a los ejidatarios y comuneros la privatización y el permiso para vender, rentar e hipotecar sus tierras. Dichos sucesos molestaron profundamente al pueblo mexicano, a los y las campesinos/as e indígenas, entre ellos a los y las zapatistas, que tuvieron como resultado reuniones, protestas y organización.

En Argentina el neoliberalismo se vio acentuado de modo más directo durante el gobierno de Carlos Menem. Ante la toma de decisiones de gobiernos de corte tecnocrático, comenzaron a surgir varios grupos, colectivos, organizaciones de diferentes sectores populares, campesinos e indígenas de México los y las zapatistas y de Argentina los y las mapuche.

2.2 Resistencia indígena, el movimiento social como respuesta

Las y los indígenas de América Latina antes del proceso de conquista por parte de españoles, italianos y portugueses tenían un modo de vida y de organización propio de sus tiempos y espacios. Según Vitale (1981), la causa esencial de la colonización fue el grado de adelanto agrícola, alfarero, minero y metalúrgico que habían alcanzado las sociedades indígenas en México, Argentina y varias partes del considerado nuevo continente.

Las mujeres indígenas desempeñaban tareas fundamentales en la comunidad [...] hacia el año 2.000 antes de nuestra era, la mujer realizaba junto con el hombre la siembra y la recolección de la cosecha. Asimismo, contribuyó a la creación del regadío artificial haciendo andenes o terrazas hacia donde se dirigían las acequias que abrían desde los ríos o las laderas de las quebradas (Vitale, 1981, p.18).

Las mujeres indígenas tenían, ante el proceso de conquista, tareas específicas de trabajo que contribuían al bienestar de la comunidad y no sólo de sus familias y tampoco permanecían totalmente dedicadas al cuidado de sus hijos e hijas. El modo de vida durante el periodo del dominio europeo cambió en hombres y mujeres y también es importante subrayar que hubo varios procesos de resistencia, enfriamientos, sublevaciones y luchas.

En resumen, las sublevaciones de los pueblos indígenas no fueron un único hecho, sino un proceso largo de resistencia ante el dominio español en el periodo de la conquista en el caso de México “[...]cuando Chiapas aún no formaba parte del territorio mexicano, encontramos las primeras sublevaciones indias por parte de los tzotziles en 1522, de Chiapas en 1527 y de tzeltales en 1772”(Cortés, 2006:94). Y hay que recordar que fue hasta 1824 cuando Chiapas se anexó al territorio mexicano.

Otro ejemplo de manifestaciones en varios años posteriores fue el 12 de octubre de 1992, cuando hubo una manifestación de varios indígenas en San Cristóbal de las Casas porque se conmemoró el quinto centenario del descubrimiento de América. Con esto hubo un rechazo y repudio colectivo por los quinientos años de colonización.

Las luchas continúan y se acrecientan en el periodo conocido como neoliberal, que inició con el presidente Miguel de la Madrid y que se agudizó con Carlos Salinas de Gortari. En el caso mexicano, y justo con la reforma al artículo 27, se pierden derechos en la tierra y en los ejidos. “La lucha de los campesinos indígenas por el acceso a la propiedad social de la tierra pone en evidencia las discrepancias sobre las tierras que deben ser repartidas, y en última instancia, las vicisitudes de su búsqueda de justicia social reflejada en el ámbito de la tenencia de la tierra” (Cerdeña, 2011:52).

Es importante poner atención en lo que comenta López y Rivas (2004) en el entendido que el EZLN se levantó en armas y declaró la guerra al entonces

Ejército Mexicano luego de que agotó las vías legales, es decir, intento por medio del Estado de Derecho logró consenso, y resolver pero este no fue escuchado, también hay que enfatizar lo que dice Guiomar Rovira (1997) que algunos sectores afirmaron que el movimiento zapatista era extranjero porque dudaban de su capacidad organizativa y de que en este hubiera también mujeres indígenas.

Sin embargo, con el tiempo, la respuesta de la gente en su generalidad nacional e internacional fue de apoyo porque se consideraba que era un movimiento con reivindicaciones de justicia social y aglutinaba demandas que la izquierda institucionalizada no fue capaz de atender, como, por ejemplo, el tema del indigenismo.

2.2.1 Los movimientos sociales

Los movimientos sociales tienen un papel clave en la sociedad, como tomar en cuenta justamente las demandas sociales que dejan fuera los partidos políticos y que son necesarias para cambiar el orden social, la vida cotidiana de mujeres y hombres. También es importante definir un movimiento social para saber en qué sentido se habla y reconocer su importancia. Los y las autores/as que lo definen son variados y también las perspectivas con las que lo abordan.

La capacidad de definir un movimiento social podría ser un punto de partida. Tal y como su nombre indica, los movimientos sociales son organizaciones globales formadas por diferentes grupos de interés. Los movimientos sociales incluirán a las capas más significativas de la sociedad, como obreros, grupos de mujeres, estudiantes, jóvenes y el estamento intelectual. Estos distintos grupos de interés de la sociedad estarán unidos por un agravio común que, más de las veces, será la ausencia percibida por todas las capas de la sociedad de democracia en un escenario político determinado (Tilly y Wood, 2010, p.17).

El objetivo de los movimientos sociales dependerá del grupo que los integre y del momento histórico o coyuntura política que atraviese. Además, los movimientos sociales iniciales atendían cuestiones de clase y populares principalmente.

Varios autores/as, como López y Rivas Gilberto (2004) y Tuñón (1997), argumentan que en el caso de México los movimientos sociales tienen un carácter político ya que derivan de la incapacidad de los gobiernos para incluir demandas nuevas o viejas. Del mismo modo, Tilly y Wood (2010) coinciden con estas ideas al sostener que un canal fundamental, para grupos, categorías y cuestiones que se visibilizan no se nombran en las políticas públicas.

Otro aspecto que se toma en cuenta cuando se habla de movimientos sociales es el tema del o la líder, por ejemplo: “Las reivindicaciones no tienen por qué ser necesariamente democráticas, ya que los movimientos étnicos, religiosos, y nacionalistas en ocasiones se ponen en manos de un líder carismático en un lugar de regirse por un proceso de deliberación democrática, al tiempo que insisten en que esos líderes representan la voluntad popular” (Tilly y Wood, 2010, p.39).

En resumen, son varios aspectos que se deben considerar para que un grupo de personas reunidas se considere un movimiento social; en ocasiones, sólo se puede quedar en una acción colectiva cuyo número de personas que participan es menor. En el caso de los movimientos sociales antes de los años setenta, los objetivos que perseguían cuando protestaban eran mejores salarios, condiciones laborales, mejor educación o bien el derecho a la tierra, a la vivienda. Estos fueron llevados a cabo en Europa o Latinoamérica o Asia, específicamente en Rusia donde se llevaron a cabo varios movimientos de los campesinos y que varios de sus postulados después, fueron retomados por los marxismos.

El zapatismo según autores como López y Rivas y Guiomar Rovira fue considerado un movimiento social en los años noventa cuando salió a la vida pública aunque ya se gestaba como organización casi una década anterior, las

principales demandas por las que luchaba era por el derecho y respeto a sus tierras postulados que se perseguían desde el periodo revolucionario, pero también incorporarían, el respeto a su autonomía, “La década de los noventa es significativa para el movimiento indígena continental por el avance teórico y político que adquiere el concepto de autonomía” (López,2004,p.36).

En suma, los movimientos indígenas en el caso de América Latina toman en consideración otros aspectos en sus demandas; y es en la segunda mitad del siglo XX a partir de los años sesenta, setenta, y para algunos autores como Gadea es en los ochenta cuando se observan con mayor fuerza lo que se conoce como los Nuevos Movimientos Sociales (NMS), estos incorporan otros elementos como la cultura y las redes sociales en sus análisis que nacen como otro modo de organización de los grupos y de protestar.

Hay quien sostiene otros argumentos sobre su importancia como “[...]permite reconocer que los “nuevos” movimientos sociales aspiran no sólo a establecer nuevos parámetros de identificación colectiva y a generar nuevas utopías, sino también a alterar las relaciones de poder y lograr el acceso al mundo público (Tuñón,1997, p.18)”. Sobre todo, que esos espacios públicos sean ocupados por los colectivos que han permanecido silenciados, subordinados, como lo son las mujeres o los y las indígenas.

2.2.2 Constitución de la mujer que lucha

Las movilizaciones de mujeres o movimientos feministas tienen su antecedente en Europa antes del siglo XX, pero es en los años setenta cuando se retoman estas ideas y se incorporan nuevas demandas en favor de las mujeres. La socióloga feminista Maxine Molyneux (2003) argumenta que desde los años setenta se escribe en la teoría política o movimientos de mujeres desde una perspectiva crítica y feministas, pero aún han sido, siguen siendo pocas y no se ha puesto mucha atención y es hasta en los años 80 durante el periodo de recesión económica que los movimientos de mujeres se convierten en objeto de

interés en los ámbitos públicos de construcción de políticas públicas, aunque también está de acuerdo en es hasta el siglo XIX cuando mujeres se organizan en contra de las desigualdades por sexo, derechos patriarcales en las familias y la sociedad.

La antropóloga Mágara Millán (2020) argumenta que los movimientos sociales de mujeres provocan transformaciones en las estructuras, al mismo tiempo que en los sujetos, a través y en contra de las sedimentaciones subjetivas en las que incursionan; el objetivo de los movimientos sociales de mujeres es que se posicionen contra las distintas violencias estructurales. Y son múltiples feminismos: el movimiento de mujeres indígenas o de las zapatistas es uno de ellos en México.

Según Vitale (1981), en el caso de Chile y Argentina, las movilizaciones de mujeres comenzaron en los años setenta; el motivo de las protestas fue la exigencia de libertad de los presos y la denuncia de la dictadura por no dar respuesta al problema de los desaparecidos. La Plaza de Mayo del país argentino se transformó en el espacio de agitación política. De este modo, las madres de la Plaza de Mayo se han convertido en un referente de lucha a través de los años, conocidas ya en el siglo XXI e internacionalmente como las abuelas de la Plaza de Mayo por el tiempo transcurrido y por seguir caminando, marchando y protestando en el mismo espacio.

Vitale (1981) escribe que las protestas de mujeres en Santiago de Chile fueron las huelgas de hambre en las iglesias, sucesos que fueron conmovedores y hechos de coraje contra la dictadura de Pinochet. El autor argumenta que la participación de las féminas muestra cómo éstas en los momentos difíciles tienen capacidad de organización para hacer frente a gobiernos de opresión y de crear nuevos métodos de luchar, de resistir en espacios clandestinos y semiilegales.

Molyneux Maxine (2003) socióloga feminista en su libro Movimientos de mujeres es América Latina también analiza las características de los movimientos sociales

de mujeres en América Latina para poder ver las particularidades de los países y que tienen en común todos estos, en un apartado comenta los factores que algunos estudiosos han tomado en cuenta para analizar a este tipo de movimientos, como la cuestión de la autonomía, los tipos de movimientos independientes o cómo tienen vinculación asociativa algunos y otros los describe como movilizaciones dirigidas o que las mujeres se movilizan por sus intereses femeninos o es la misma política que aglutina los intereses. Algo que resalta es que no hay intereses específicos de las mujeres, sino que son diversos.

Por tanto, históricamente los movimientos sociales por parte de las mujeres han sido, primero, es decir, aquellos cuyos objetivos se buscan tienen que ver directamente con el género, aunque las demandas son variadas y han dependido del tiempo y el lugar.

Molyneux (2003) también dice que las demandas de mujeres son múltiples, así como sus modos de manifestarse y cuándo ellas se organizan de modo autónomo para actuar y defenderse colectivamente no siempre lo hacen por un interés de género, la autora explica que aparte estos intereses no son transparentes, así las mujeres tanto en Europa como en América Latina tienen varias identidades en otras palabras luchan, protestan o se manifiestan por otras causas con las cuales se sienten identificadas.

En los Nuevos Movimientos Sociales (NMS) también podemos hablar del movimiento LGBTQ+, del ecologista y del ecofeminista. Aunque en el caso de Europa los movimientos en donde participaron mujeres, las demandas fueron más por género y cuestiones ambientales, teniendo más seguidores este último.

Cuando se comparan directamente los movimientos feministas y ecologistas, se pueden apreciar, inmediatamente, importantes similitudes. Ambos cuentan con estructuras descentralizadas, carecen de organizaciones asociadas que ocupen posiciones hegemónicas y no tienen líderes autoritarios, ni siquiera carismáticos.

Sin embargo, un análisis más detallado permite apreciar asimismo diferencias (Rucht, 1999, p.274).

Rucht (1999) hace análisis de los movimientos sociales de mujeres al analizar las demandas de género y de cuestiones ambientales, es decir, de ambos movimientos sociales principalmente en Europa y subraya las principales diferencias, aunque no únicas, por ejemplo, existen otras que en el caso de Francia, Alemania y Estados Unidos el número de manifestantes es mayor al de las feministas, además las protestas ecologistas movilizan 6 y 20 veces más gente que los que luchan sólo por el género (en países con Holanda, Francia y Alemania). Por último, vale la pena enfatizar lo que comenta la autora cuando dice que las causas feministas no ocupan un lugar destacado en la agenda de los programas electorales (al menos no hasta antes del siglo XXI); el único tema que ha sido tema de interés es el aborto.

En el caso de los movimientos sociales de mujeres en México:

Otras coyunturas también incidieron en el feminismo mexicano: el movimiento estudiantil popular de 1968 no sólo desafió al autoritarismo del sistema político mexicano, sino abrió paso a la contracultura y a la crítica neofeminista, al autoritarismo y la moralina familiar y social opresiva para las mujeres; en los años sesenta y ochenta, cuando la utopía feminista se disemina que redimensionan sus reivindicaciones de clase con la crítica y la propuesta de género (Espinosa y Jaiven, 2013, pp. 15-16).

Espinosa Damián (2006) presentó un estudio sobre los movimientos sociales populares y urbanos de mujeres, principalmente en la Ciudad de México, y narró cómo organismos no gubernamentales, desde la década de los ochenta, apoyaron a las mujeres. Este movimiento también ha sido nombrado feminismo popular, debido a las mujeres de barrios urbanos, quienes acuñaron el nombre, pero también han apoyado el movimiento y han trabajado de manera conjunta con organizaciones mixtas.

Por su parte, Tuñón (1999) también coincidió cuando se dice que el caso de los movimientos de mujeres en Latinoamérica o México la invisibilidad ha sido histórica, mientras tanto, Hernández (2013) comenta que en la agenda feminista existían varios debates sobre la prioridad de las demandas feministas, por un lado, la lucha por la despenalización del aborto y por otro, quiénes pugnaban que se centraran sus estrategias en las desigualdades de género y clase. En resumen, la antropóloga dijo que el poder conciliar las múltiples demandas de las mujeres es un reto, para que en México se pueda construir un movimiento de mujeres y que la despenalización del aborto y la lucha contra la violencia doméstica fueron las demandas que unieron el feminismo hegemónico en México.

Tuñón (1997), también en sus análisis, comenta que la frase “lo personal es político” excluyó aún más a las mujeres del espacio público, así como dejó de reconocer estos aspectos y valoró la acción cotidiana y hubo un predominio del discurso y liderazgo masculino ante una actitud subordinada y escasa autoestima de las mujeres. Otro aspecto importante con los movimientos de mujeres es que hay una búsqueda de poder y de lograr construir espacios propios femeninos y que existen muchas formas de hacer política en espacios formales e informales en la cotidianidad pública y privada.

2.3 Tipos de expresiones de lucha: el actor social y el sujeto social

Recapitulando las mujeres han luchado, se han manifestado, a lo largo de la historia tanto en occidente como América Latina y es entonces donde es importante preguntarse por qué en ciertas épocas de la historia y ciertos continentes, países estados o espacios geográficos han sido más conscientes las féminas de sus derechos como mujeres, trabajadoras, campesinas, indígenas o ambientalistas y las ha llevado a salir a las calles, caminar y reclamar sus derechos, a organizarse, la pregunta sería ¿es por una cuestión genética, psicológica, cultural, económica o política que en algunos espacios posibilitan la construcción de actores y sujetos sociales? Si bien Esperanza Tuñón (1997) dio

cuenta de la escasa autoestima de las mujeres, de los pocos espacios ocupados por estas y contruidos para ellas; cómo llegar a tener mujeres más conscientes de sí mismas, cómo analizar a estas con sus particularidades y es quizás dónde el concepto de actor y sujeto social nos aproxima a las respuestas en el entendido de cómo las personas interactúan con los y las otros/as y centrar el estudio en estos detalles y no sólo en las estructuras.

Y es que, si bien es cierto que los estudios en las Ciencias Sociales han predominado los determinismos económicos, como el marxismo o el estructural funcionalismo, que ha sido el modo de conocer, entender y analizar las sociedades más utilizado.

Por ejemplo, “Lenin, en la formulación de la teoría marxista de las clases sociales predominó una interpretación mecanicista impuesta por el estalinismo, en la cual se privilegiaba de manera absoluta la estructura social y su dinámica como determinantes del resto del acontecer social. (Durand y Cuéllar, 1989:9). Más allá de la cita anterior, existen otras críticas al análisis marxista o estructural-funcionalista y es que, aunque ambas teorías cuentan con postulados distintos, tienen en común que sus análisis son estructurales, es decir, se estudia la sociedad desde cierto modelo muy general o universal sin tomar en cuenta cuestiones específicas.

Algunos autores consideran que:

[...] no se trata tanto de la inoperancia del esquema marxista de la lucha de clases para entender la realidad latinoamericana, como de la inoperancia del determinismo estructural, defendido por algunas corrientes, en la conceptualización de las clases sociales. Los problemas derivados de dicho determinismo quedan claros tanto en el nivel de la teoría como en el de los análisis concretos. Los problemas derivados de la heterogeneidad social no encuentran respuesta sólo en el nivel estructural, sino que deben buscarse en el nivel de las prácticas o de las acciones, incorporando a los nuevos actores, ya sea que

correspondan a modos de producción anteriores o sean el resultado de la mayor complejidad de las sociedades, ya que muchos de ellos no tienen referente clasista, como lo muestra el esquema de Touraine (Durand y Cuellar, 1989, p.17).

Según el argumento expuesto en el párrafo anterior, otro de los problemas relevantes de los estudios estructurales es que no se puede profundizar en las cuestiones o asuntos subjetivos, micro, las relaciones entre los actores, como lo propone y lo hace el sociólogo Alain Touraine.

La acción individual también debe ser recuperada dentro del cotidiano de la vida de los sujetos sociales, en el cual las formas de participación y actuación individuales, las formas de interpretar las situaciones fundamentales expresan o dan sentido a la dinámica de lo colectivo. Así, las formas de liderazgo y de organización dependen mucho de la acción individual de los miembros de una sociedad. (Durand y Cuellar, 1989:38).

Cuando las investigaciones se comenzaron a realizar centradas en el actor, no todas fueron abordadas desde la sociología sino desde la administración y la economía. Por ejemplo, Norman (2007) comenta que otro tipo de estudios fueron orientados a la elección racional; cuyos rasgos centrales codifican las propiedades centrales de la conducta humana. En otras palabras, se analizó al individuo para conocer cómo tomaba decisiones, qué tan racional era, entendido este concepto en términos de costo-beneficio, o sea, cómo se puede ganar más gastando menos, y asuntos en los que no eran importantes ni mencionados los movimientos sociales o culturales. El mismo Norman Long (2007) comenta que acusaron a los investigadores que estudiaban al actor de centrar sus investigaciones en la agencia y racionalidad instrumental de los individuos. El mismo ser humano se ha reducido al concepto de razón cuando los actores sociales: poseen la “capacidad de saber” y “capacidad de actuar”. Tomando nota de varias situaciones contingentes. (Long, 2007). Además, se “[...] abre la posibilidad de que una situación genere varios tipos de acción” (Durand y Cuellar, 1989:14) y solo la de la elección racional como la consideran estos estudios que

usan estos conceptos. Por último, Norman Long (2007) considera que la razón principal de la dificultad para integrar las perspectivas estructurales y las del actor es la de que sus postulados teóricos y epistemológicos divergen, pero esto no significa que sea imposible combinarlas dentro de un solo marco de análisis, lo cual, según el autor, es lo deseable para que haya un análisis más integrado. Del mismo modo, se requiere de explicaciones sociológicas, antropológicas tanto de preocupaciones públicas como de dilemas privados.

En resumen, los análisis estructurales son tan importantes como los del actor social o sujeto social, y aunque los abordajes son distintos y en ocasiones se contraponen, también se complementan, y lo ideal es buscar el modo de que ambos existan en las investigaciones. Así también aborda cuestiones públicas y privadas, locales y nacionales para investigaciones integrales. Esos actores sociales o sujetos que nos interesan en este trabajo son las mujeres zapatistas y mapuche.

2.4 Sujeto Mujer

La escritora, filósofa y feminista argentina María Luisa Femenías comenta que “El sujeto ni es absoluto ni tiene libertad absoluta: se trata de un sujeto social en interacción con otros sujetos, en parte intrínsecamente libre, en parte socialmente construido y limitado” (Femenías, 2000:17). El sujeto mujer al que se hace referencia, ni es sujeto, ni es libre y sí es mujer, aunque no se construye como mujer con base en lo que ella misma quiere, o sea, su propio criterio, sino criterios externos, en su mayoría una opinión masculina.

Femenías (2000) se pregunta cuáles son, pues, las posibilidades de un sujeto-mujer. Estas no se configuran de manera inmediata, sino que se han construido a lo largo del tiempo mediante luchas, movilizaciones y discursos que han sido institucionalizados y que han adquirido cierto reconocimiento, con el objetivo de constituir un sujeto colectivo, representado por el feminismo.

Así pues, la María Luisa Femenías (2000) habla sobre el psicoanálisis freudiano el marxismo retomando mucho de las formulaciones Beauvoir y cuestiona ambas teorías la primera, sigue habiendo una construcción teórica patriarcal y la segunda, porque en el marxismo también hay opresión de las mujeres, pero claro que Alejandra Kollontay ya hacia grandes aportaciones, de las mujeres de la clase trabajadora, entonces, de lo que se trata es de la desaparición de ese sujeto hegemónico, unitario, universalizante y que no es un sujeto mujer.

En consecuencia, “[...] en la línea interpretativa de Amorós- a la necesidad de adoptar y ser adoptada por ella como una igual; adoptar la cultura masculina como propia y ser adoptada por ella como una igual. ¿Es este el sentido de Beauvoir? ¿Se trata, entonces, de una estrategia patriarcal que nos homologa?” (Femenías, 2000:23). En efecto, tanto en gran parte de Europa como en América Latina se ha adoptado una cultura patriarcal con todos los vicios que evidentemente tiene, y aunque en algunos casos se ha adaptado, no ha perdido sus tintes machistas.

Por poner un caso de lo dicho en el párrafo anterior, está la literatura de “D.H. Lawrence, Oscar Wilde o Henry Miller. Estos escritores, pese a su ruptura con los moldes culturales y los literarios, mantuvieron siempre modificados los constructos de género” (Femenías: 2000: 26). Así ocurre con muchos intelectuales, escritores y académicos que se han llamado críticos y no han incorporado en sus estudios una perspectiva de género, ni feminista.

De este modo, la literatura, como gran parte de la cultura, está permeada por un fuerte machismo y misoginia. “Beauvoir desmitifica la maternidad y desenmascara su valor social: las mujeres se reconocen socialmente más como madres que como mujeres” (Femenías, 2000:18).

Sócrates ya en la antigüedad comentaba: “Parir con el alma es más valioso que parir con el cuerpo, porque el alma es superior al cuerpo porque, en verdad, el alma es inmortal, divina, perfecta y el cuerpo es, en cambio, corruptible, mortal,

imperfecto. De modo que Sócrates opaca la tarea de su madre, es mejor que ella, la invisibiliza, apropiándose de su arte y de su lugar” (Femenías, 2000:26)”.

En suma, la maternidad según Beauvoir se normalizó y las mujeres llegaron a considerarse, y siguen considerándose, mujeres por el hecho de ser madres, aunque para Sócrates esto no es superior ni suficiente comparado con parir ideas, y Femenías ya criticó su pensamiento del filósofo griego, se puede retomar el pensamiento de Sócrates y darle otro significado, como el justificar a todas las mujeres que no quieren ser madres, sino que sólo tienen por objetivo el parir ideas y no hijos/as.

Además, a lo largo de la historia, a la mujer se le ha relegado al ámbito privado, a su casa, al cuidado de los miembros de la familia (sean madres o no). También las féminas han sido tratadas a lo largo de la historia como musas, fuente de inspiración para los artistas, es decir, como objetos; no han sido ellas tratadas como sujetos, lo que ha invisibilizado lo femenino.

En conclusión, “Se trata del derecho de construir a la mujer como sujeto, agente con pleno reconocimiento” (Femenías, 2000:90).

Para Beauvoir, recuerda Butler, todo sujeto se realiza concretamente a través de sus proyectos como una trascendencia, no alcanza su libertad sino por su continuo sobrepasar las libertades de los otros. Es decir, que ser es llegar a ser, donde el drama de las mujeres es el conflicto que se genera entre sus reivindicaciones esenciales como sujeto y el mundo de los varones que les imponen fijarlas en la inmanencia como un objeto (Femenías, 2000, p.32).

“Desde este punto de mira, Butler afirma que llegar a ser mujer es un proceso propositivo de autoconstrucción y de apropiación de un conjunto de actos y de habilidades” (Femenías, 2000:33). Por tanto, la mujer está oprimida porque no puede vivir de acuerdo con sus propios fines como el ser trascendente que es” (Femenías, 2000, p.20).

En síntesis, María Luisa Femenías (2000) sostiene que será el reconocimiento político de las mujeres el que contribuirá a desustantivar las marcas masculinas del constructo moderno del sujeto. Y se cuestiona si será mayor transgresión ocupar el lugar prohibido, el lugar del sujeto, el punto de inflexión que hace de la resistencia el espacio del que emergerá el reconocimiento a un sujeto-mujer político.

2.5 Sujeto Político Mujer

Se ha abordado la importancia de la construcción de un sujeto, así como de un sujeto mujer, y para continuar con el análisis hace falta agregar otro concepto que es lo político, específicamente la importancia de construir un sujeto político mujer.

En este entendido, lo político se relaciona con la importancia de que las mujeres, como sujetos, participen en los asuntos de interés público, como su momento lo analizó Aristóteles, y es que es cierto que él no habló de la participación de las mujeres en la política, pero sí mencionó la importancia de asociarse y participar en los asuntos de interés general. H. Arendt (1997) sostiene que el objetivo de participar en política es el mismo que el de la concepción aristotélica, o sea, el bien común de los ciudadanos; por tanto, es menester la acción permanente.

De este modo, hombres y mujeres se involucran en la vida pública con la intención de satisfacer necesidades básicas, muchos de estos logros solo se obtienen cooperando, colaborando o trabajando con otros seres humanos. Es cierto que muchos de los sujetos políticos pueden encontrarse en la política tradicional, con un cargo de elección popular, llámese presidente, gobernador, alcalde, síndico o regidor; del mismo modo, se encuentran los que están al frente de las organizaciones no gubernamentales, sean activistas o participantes constantes en la movilización social. De estos últimos, encontramos movimientos históricos como el zapatismo o bien las mujeres zapatistas que interesan analizar en la presente investigación.

En otros términos:

“Los movimientos sociales son prácticas y discursos que intervienen en la arena de “lo político”, modificando los imaginarios colectivos y ampliando los espacios de la representación del mundo de lo posible, provocando transformaciones en las estructuras, al tiempo que en los sujetos que participan en ellos, a través y en contra de las sedimentaciones socio/subjetivas que los conforman” (Álvarez, Dagnino y Escobar, 2001, citados en Millán, 2006, p.37).

Por tanto, los movimientos sociales construyen, modifican y reclaman idearios políticos, es decir, demandas sociales; al hacerlo, se construyen identidades individuales, colectivas, es decir, subjetividades, todos estos elementos que son parte de los sujetos políticos. Es entonces que el movimiento social zapatista, con todos los elementos que lo componen, es otro modo de entender la política. Además, de construir subjetividades diferentes:

El sentido de esta autodeterminación no lleva, al menos hasta el presente, al descubrimiento de la subjetividad ensimismada y egocéntrica, fundada en la libertad de “hacerse” como persona, sino a una subjetividad comprometida con la lucha comunitaria, con la nueva dimensión de la identidad étnica que se torna afirmativa frente a la nación. Una subjetividad que reconoce las estructuras de género que la determinan, y propone maneras de “actualizarlas” equitativa y colectivamente (Millán, 2006, p.25).

Además:

las mujeres revelan su papel como actoras sociales que el movimiento rebelde propicia. Su capacidad de agencia, de autoreflexividad, de distanciamiento de su propia costumbre son visibles, a la par que la afirmación de su cultura y el reconocimiento de su discriminación étnica. En los tres espacios se producen autorepresentaciones de mujeres activas frente a sus condiciones inmediatas y a los procesos que viven (Millán, 2006, p.25).

En suma, la antropóloga Márgara Millán da cuenta de cómo se construyen los sujetos en la política, específicamente un sujeto que se reconoce mujer ante condiciones específicas, es decir, ante un panorama político e histórico que es atravesado por la clase y la etnia. Otro elemento que es importante agregar es la acción política.

Para Massimo Modonesi (2023), el concepto de sujeto político es sustancial, pues considera que gran parte del debate marxista de su época gira en torno a esas dos palabras. Para el autor, la acción política se desarrolla por medio de interacciones conflictuales y consensuales, enmarcadas en circunstancias históricas y sociales determinadas. Así, actores y sujetos políticos se enfrentan de forma diversa.

Mientras tanto, Márgara Millán (2006) habla de la relación política de las mujeres y agrega:

La acción política del feminismo es siempre local. Se ubica de cara a contextos específicos de relaciones de poder y configuraciones ideológicas. Es así que podemos caracterizar a ciertos feminismos como de derecha o de izquierda, nacionalistas, etnoctricos, o multiculturales y antineoliberales. En ese sentido, podemos hablar del feminismo hegemónico mexicano, resaltando rasgos constitutivos que comparte y al mismo tiempo comprenderlo como plural (Millán, 2006, p.28).

De este modo, pueden existir coincidencias entre Modonesi y Millán al considerar que en la práctica se cruzan, mezclan los sujetos políticos y actores con las ideologías que cargan estos. La diferencia radica en que Márgara Millán ahonda en una acción política de las mujeres, que en este caso es feminista, pero en la praxis convergen los diferentes tipos de feminismos que existen en la realidad social, los cuales van desde el feminismo anglosajón hegemónico y blanco hasta el feminismo indígena y comunitario, pasando por los ideales de mujeres que no

se nombran feministas, pero que analizando sus acciones concuerdan con estas ideas mencionadas.

Las mujeres indígenas se reconocen como actoras capaces de discutir y modificar “la costumbre” en base a principios éticos de justicia y paridad. Al hacer esto, reafirman su cultura como una cultura viva y actual, capaz de transformarse para permanecer. La modificación de la costumbre no implica un movimiento asimilacionista, sino un camino hacia la autodeterminación cultural (Millán, 2006, p.40).

Así, aunque Millán reconoce diversos discursos feministas, pone énfasis en el indígena, reconociendo que estos discursos son propositivos y políticos y quizás también subalternos, como diría Gramsci para hacer referencia a lo no hegemónico.

Algunas investigadoras, como Francesca Gargallo (2014), Espinosa Damián (2009) y Aida Hernández (2014), entre otras, consideran que las mujeres que participan en el movimiento zapatista son un ejemplo representativo de lo que se puede llamar feminismo indígena. Por ejemplo, “Para Lagarde, el Movimiento articulado en torno al EZLN, y que busca un nuevo pacto social, debe tener como eje central la democracia de género, que es lo que el feminismo y las mujeres pueden aportar a la democracia en todas las instancias de la vida colectiva” (Millán, 2023: 59).

Millán (2014) sostiene que las mujeres, al politizarse en el contexto del Movimiento Zapatista, la noción del *lajan' lajan'* hace referencia a “lo parejo”. Esto último es muy importante para la equidad de género en las comunidades y puede traducirse en acciones cotidianas que contribuyan justamente a la equidad, igualdad y justicia social. La autora menciona que mucho de lo que moviliza a las mujeres insurgentes también es su dolor ante la miseria, discriminación o la pérdida de algún familiar.

En síntesis, el sujeto político mujer indígena del zapatismo se construye en la praxis, en el día a día, con dolores y alegrías, en la convergencia de ideologías feministas y no feministas, con actores y sujetos políticos que chocan unos con otros, en identidades, gustos, y preferencias, pero que a pesar de ello logran puntos de encuentro, es ahí donde las identidades colectivas se unen, donde la acción política se refuerza y las demandas se unen en un solo grito de ayuda, de desesperación y de esperanza por un mundo mejor.

2.6 Sujeto Político Mujer Indígena

Es así que es fundamental conocer, entender y analizar cómo se construyen como sujetos políticos las mujeres indígenas en la práctica cotidiana, con sus familias, vecinos y vecinas, comunidades y organizaciones. Específicamente, el caso de las mujeres zapatistas y las mujeres mapuche.

Para Ailín (2024) mujer indígena de la etnia mapuche de la comunidad Lof Mapuche Cayún la política es:

eh en mi caso yo lo veo más como una cuestión de una, herramienta un espacio donde bueno hoy por hoy siendo la longko de la comunidad también es básicamente lo mismo eh gestionar, reclamar hacer cosas para que la gente pueda estar bien quizás no digo que le vaya a mejorar la vida de la que ya tienen pero sí de alguna manera contribuirle en algo en algo esencial como por ejemplo no sé eh cuando viene el invierno nosotros tratamos de eh hacer recursos para conseguir más pasto para el invierno para la subsistencia de los animales sea maíz, yo lo veo más como una cuestión de herramienta para el beneficio nuestro para poder vivir en este espacio porque acá hoy por hoy, cada familia sobrevive como puede con lo que tiene y con los recursos que tiene y una manera de que la autoridad comunitaria pueda contribuirle haciendo gestiones para contribuirle en algo yo lo veo como una herramienta (Ailín, comunicación personal, 21 de noviembre de 2024).

Piren por su parte también comprende la política como una herramienta:

yo entiendo que la política es como una herramienta que tenemos para transformar nuestra realidad inmediata concreta ya sea en el ámbito municipal provincial nacional mundial pero también eh la política eh como pueblo mapuche y es una política diferente la que tenemos eh la que se hace pero el sentido es ese también, es transformar la vida de las comunidades y ver de qué manera eh parece que lo que da el sentido de la política es que tengamos un mejor vivir después hay que ver sí se logra, pero me parece que el sentido es ese(Piren, comunicación personal,28 de noviembre de 2024).

Ailín y Piren coinciden en cómo comprenden la política, sostienen que les ayuda a mejorar sus condiciones principalmente económicas y sociales en el primer caso, la mujer mapuche considera que puede gestionar recursos con ella (la política), sobre todo en especie para la comunidad, mientras que en el segundo caso, esta se interpreta como un modo que abona a tener mejores condiciones de vida, por tanto, la política desde la perspectiva de las mujeres mapuche ayuda a un bien común y es por medio de una autoridad que puede ser el longko (líder comunitario) u otra autoridad o cargo comunitario que se auxilia a la gestión de recursos o condiciones. En síntesis, la política para estas mujeres mapuche significa transformar sus condiciones cotidianas para un mejor vivir.

Ailín (2024) comenta:

[...] bueno ahora actualmente trabajo en lo que es un marco eh político frente al Estado en este caso con la administración de Parque Nacional en el área de Comanejo el área de Comanejo es un espacio político porque es así en donde participan en este caso las comunidades que están dentro del parque Lanín.....ahí es donde en ese espacio por ejemplo se discuten eh no sé en principio las cuestiones de reconocimiento de las comunidades indígenas en este caso de la comunidad Cayún reconocimiento y el derecho y por otras cuestiones también por ejemplo, para avanzar en otras cuestiones que necesitan [...]es un espacio de

discusión en donde el pueblo mapuche a través de su organización que es la Confederación Mapuche Neuquina eh pelea y lucha contra el Estado o propone su sus inquietudes o sus ganas o su cambio de querer hacer algo frente al Estado eso por lo menos lo que yo he venido a participar desde que estoy trabajando en el área de Comanejo (Ailín, comunicación personal, 21 de noviembre de 2024).

Ailín (2024) pertenece a esas mujeres mapuche que tienen una coparticipación con instituciones del Estado, como es el caso de la administración del Parque Nacional Lanín en donde trabaja y funge como intermediaria para discutir propuestas y necesidades de su comunidad o bien donde la misma Organización Mapuche Neuquina (que es más amplia y está conformada por más comunidades mapuche del resto de la provincia de Neuquén) propone, pide y consensúa peticiones para sus comunidades. Ailín (2024) sostiene que, en el caso de su comunidad, la única forma de participar con el Estado a través del llamado comanejo, porque se niegan a participar directamente con un partido político y expresa: “[...] así también políticas partidarias no, no interesa porque bueno lo que pasa es que acá dentro de la comunidad han venido muchos partidos políticos a prometerle la luna y el oro y sin embargo, seguimos estando en el mismo lugar viviendo en las mismas condiciones[...]” (Ailín, comunicación personal, 21 de noviembre de 2024).

Piren mujer indígena de la etnia mapuche comenta que ha participado en otro tipo de organizaciones no mapuche, pero sí de mujeres argentinas y comenta:

[...] soy parte de los proyectos concretos que tiene Amapola que es apicultura, plantas nativas y hongos comestibles y eso se está armando recién y hay que poner el cuerpo y sostener esos proyectos. No sé cómo preparar las colmenas, los cuadros, recibir a los núcleos de las abejas, darle lugar, regar el espacio; entonces, desde ese lugar, es lo que yo puedo hacer, y en estos momentos hasta me estoy preguntando si puedo seguir sosteniendo este ritmo, porque entre el trabajo y esto es mucho y me siento cansada (Piren, comunicación personal, 28 de noviembre de 2024).

De este modo, se puede observar cómo las mujeres indígenas mapuche participan en organizaciones gubernamentales, aunque no necesariamente en partidos políticos y en organizaciones autónomas e independientes como lo nombra Piren con su participación en una organización de mujeres que lleva por nombre Amapolas, por lo que se puede argumentar que existe diversidad de mujeres mapuche y de cómo se incorporan a las organizaciones o a la vida pública más allá de las comunidades de las que son parte.

2.7 Las mujeres en la comunidad y las autoridades comunitarias

Las mujeres mapuche, además de participar en las organizaciones como se ha planteado, colaboran constantemente en actividades de la comunidad de la que son parte. Ailín (2024) platica: “Yo he participado como integrante de la comunidad, como niña, como mujer, como adolescente y, hoy por hoy, como autoridad comunitaria” (Ailín, comunicación personal, 21 de noviembre de 2024).

Alvina agrega “[...] hemos estado trabajando, luchando en la comunidad con la comunidad porque así salimos adelante con la comunidad estado, haciendo, trabajando con ella vamos a estar trabajando alambrado, cerrando, como cocinera [...] hacemos encuentros, nosotros la familia, [...] siempre anduve con él cuando se gestionó la escuela, porque cuando estuvo el presidente Kirchner” (Alvina, comunicación personal, 21 de noviembre de 2024).

El modo de participar entre generaciones ha cambiado; por ejemplo, en el tiempo de Alvina era más acompañante de su esposo, que fue el longko. Ella está consciente de las gestiones que se generaron y aunque no era ella misma la que las gestionaba, sí estuvo presente y acompañó las luchas de su esposo. En el tiempo actual, una mujer longko no ha necesitado estar casada ni ser acompañada por su pareja para realizar mejoras a su comunidad. En síntesis, el modo en que en su momento ha participado la abuela de Aylin y el modo en que ella lo hace son diferentes, pero ambas han estado presentes y han dado continuidad a los problemas con la intención de mejorar la vida de sus familias, sus vecinos y vecinas y todo aquel que forma parte de la comunidad.

Algunas mujeres mapuche, como en el caso de Ailín, participan desde la infancia con la comunidad, y esta participación se desarrolla a lo largo de su vida, sirviendo de diferentes modos. La abuela de ella comenta cómo su servicio ha sido de diversas formas, atendiendo a lo que se requiere, producto del tiempo, el momento y la edad de cada mujer mapuche.

Piren agrega:

[...] decidí participar en la comunidad porque me daba cuenta de que tengo el contacto con el territorio, como a flor de piel y que eso me sostiene que si yo no estoy ahí no soy que yo soy ahí y que si yo no estaba ahí eh corríamos el riesgo como comunidad de que invada otra gente el espacio y se queden con el espacio de la comunidad (Piren, comunicación personal, 28 de noviembre de 2024).

El testimonio anterior muestra lo conectada que está la mayoría de las mujeres mapuche del lugar donde nacieron y lo mucho que se sienten parte de él. Para ellas, cuerpo y territorio van unidos, y las problemáticas que se suscitan en este último son parte de ellas y las cuales tienen que resolver en comunidad.

En otras palabras, la decisión que tomó Piren más que una necesidad, es un compromiso ante los ataques, choques o intervenciones de personas ajenas al territorio como ella lo nombra y esa necesidad de participación ella la encarna, la siente de manera física en el cuerpo porque se siente conectada con el territorio, y es esto lo que la lleva a comprometerse políticamente, a participar activamente y es que para las mujeres mapuche la conexión con sus lugares de origen es fuerte y se sienten parte del lugar donde habitan, ellas están conectadas con el todo, llámese tierra, los lagos, ríos, flores, animales, viento, sol, montañas y se vinculan los dolores y alegrías con su comunidad.

Las mujeres mapuche se construyen como sujetos políticos, mujeres indígenas en las organizaciones en las que participan fuera de donde nacen, en su comunidad, pero también en los cargos que ocupan dentro de estas.

Luisa comenta por qué decidió participar en algún cargo:

[...] porque puede decirse yo, porque ya venía de muchos años de gestión mm y cuando se me dijeron como longko bueno acepté, un desafío porque ya había estado en todos otros cargos y un desafío porque una que estaba libre, no estaba trabajando tenía tiempo disponible y otra porque eh un desafío para mí sí, si podía llevar la comunidad adelante (Elsa, comunicación personal, 21 de noviembre de 2024).

Luisa ya había tenido experiencia en cargos y el ser líder de su comunidad longko, como ellos y ellas lo nombran en mapudungun, representó un reto: demostrarse ante sí misma que sí podía afrontar la responsabilidad.

Por su parte, la hija de Luisa responde:

Yo eh empecé bueno, hoy soy longko de la comunidad pero anterior a eso estuve trabajando eh con la comisión directiva como promotora de proyectos de acá de un proyecto específico que llegó financiamiento externo y necesitaban a alguien para poder administrar y llevar adelante el proyecto promotora de ese proyecto y generar todas las condiciones para que el proyecto saliera bien y hoy por hoy, como autoridad comunitaria, por una cuestión también, de necesidad porque la comunidad no podía quedar sin un representante dentro frente al estado eh y porque bueno me lo pidieron también(Ailín, comunicación personal, 21 de noviembre de 2024).

Ailín también ha sido autoridad comunitaria, como ella nombra, es decir, longko, pero antes también ocupó otros cargos y ha sido la escasez de personas que quieran afrontar la responsabilidad, primero porque son pocos mapuches en su región y porque se requería que alguien se responsabilizara, lo que la impulsó. Es la necesidad la que también obliga a movilizarse y a hacerse cargo.

Piren agrega:

[...] eh donde estoy en la comunidad Tambo Báez soy werken mi primo con el que estamos él es el longko y igual es son cargos que yo y algunas comunidades más también, lo ponemos en cuestión porque a veces es como condiciones del Estado argentino para reconocernos como comunidad que tengamos estos cargos ¿no de LP y de workens cuando en realidad son cargos que se ocupan eh no por decisión del Estado, ni a pedido del ejecutivo sino porque la comunidad necesita que haya un longko que es el que conduce que es el que pone el pensamiento, que es el que define la estrategia aunque se converse con el resto en asamblea (Piren, comunicación personal, 28 de noviembre de 2024).

Piren, en sintonía con otras mujeres indígenas mapuche, asume roles de autoridad impulsados por la necesidad y un profundo sentido del deber. Esta vocación de servicio no es fortuita; se cultiva desde la infancia a través de la vida cotidiana y el trabajo comunitario. Así, estas mujeres se construyen como sujetos políticos mediante la acción directa: gestionando demandas, liderando organizaciones y defendiendo causas con las que se identifican plenamente.

Las mujeres indígenas mapuche también se construyen políticamente en sus respectivas comunidades ocupando cargos políticos, de diferente orden jerárquico. Además, como se ha mencionado la comunidad es algo muy importante para ellas y con lo que se sienten identificadas y ligadas desde que son niñas y han realizado actividades de diferente tipo durante varias etapas de su vida, porque lo importante es el bien común, de su familia, vecinos, su gente, su pueblo que todos estén en armonía, tengan bienestar físico, emocional, económico y su territorio geográfico, también, esté sin afectaciones de algún tipo.

Los efectos del modelo de desarrollo neoliberal en América Latina, aplicados por Carlos Salinas en México y Carlos Menem en Argentina, generaron un profundo descontento social. En México, las modificaciones al artículo 27 constitucional, que consintió en la privatización de las tierras ejidales, lo cual fue un elemento

importante para que el movimiento zapatista se organizara. En Argentina, una lógica neoliberal se enlazó con la “Campaña del Desierto”, al considerar a lo indígena como un impedimento para la modernización y la integración del mercado global.

En suma, la resistencia indígena ha sido un factor importante desde la época colonial hasta los levantamientos de los noventa y actuales, pero los movimientos sociales han sido desde entonces organizaciones, colectivos y grupos que supieron canalizar demandas que los partidos políticos tradicionales no lograron atender e incorporar ni en sus plataformas electorales ni en su régimen político ni en sus administraciones. En este contexto, el zapatismo se convirtió en un referente de resistencia que incorporó el respeto y reconocimiento de los derechos de las mujeres indígenas a la par de las demandas agrarias. Mientras que las protestas de las madres de la Plaza de Mayo, las huelgas de hambre contra la dictadura de Pinochet en Chile y la resistencia y organización del pueblo mapuche complementaron el malestar generalizado ante la toma de decisiones de los líderes políticos en turno.

Todo lo anterior llevó a preguntarse en un primer momento cómo se construyó el sujeto mujer, el cual transitó de un actor a un sujeto social, cuestionando algunas teorías clásicas para recuperar la importancia de la acción individual y el liderazgo. Algunas autoras, como Simone de Beauvoir y María Luisa Femenías analizaron al sujeto mujer para que dejara de ser tratada la mujer como objeto relegado al ámbito privado o la maternidad obligatoria, y pudiera construirse como sujeto con reconocimiento pleno. En este sentido, las mujeres zapatistas y mapuche lucharon por la construcción de sujetos que ejercían la política en su vida diaria. Existieron algunos puntos que son importantes tanto para algunas mujeres zapatistas como mapuche.

La política como herramienta: Ailín y Piren ambas mujeres mapuche, pero de distintas provincias de Argentina compartieron la perspectiva de que la política constituía una herramienta para transformar su realidad inmediata, buscar un

bien común, gestionar recursos para sus respectivas comunidades y alcanzar un buen vivir.

Mujeres como autoridad. La líder y el longko: Tanto las zapatistas como las mujeres mapuche lograron asumir roles de comandantas, insurgentas, mayores y capitanas, mientras que las mujeres mapuche asumieron cargos como ser longko y werken. Ambas tuvieron un profundo sentido del deber, así como la necesidad de servir a la comunidad y de defender su territorio. Además, tanto para las mujeres zapatistas como para las mapuche, la defensa de su tierra resultó inseparable de la de sus propios cuerpos.

Las comunidades, en cambio, con las mujeres líderes y longkos al frente, lograron cambiar la perspectiva del rol de las mismas mujeres en la vida diaria, y ellas comprendieron que ser indígenas y participar en política era importante, pero también lo era el reconocerse como mujeres. Aunque el movimiento zapatista sirvió como referente para otros modos de organización en América Latina, muchas de las mujeres mapuche desarrollaron sus propios procesos organizativos contruidos a lo largo de su vida.

En resumen, este capítulo ayudó a comprender cómo frente a las políticas económicas por parte de los gobiernos en turno de México y Argentina, surgieron levantamientos y protestas de civiles, campesinos y campesinas, académicos y académicas, pero también de los y las indígenas como el EZLN en el caso mexicano, las mujeres zapatistas luchan por incorporar demandas y reconocimientos de sus derechos no sólo como zapatistas e indígenas sino también como mujeres. Mientras tanto, el contexto histórico argentino estuvo atravesado por huelgas, movilizaciones, inflación, reformas y privatizaciones. Las Madres de la Plaza de Mayo, consideradas uno de los referentes de lucha para esta nación, así como para algunas mujeres mapuche, lograron participar en política siguiendo la lógica de sus propios procesos y vivencias, ya que participaron en asuntos de la comunidad desde niñas.

En otras palabras, las mujeres indígenas zapatistas y mapuche pasaron de la invisibilidad histórica a ocupar cargos de autoridad (comandanta, insurgenta, mayor, longko, werken) y a visibilizarse como sujetos políticos empíricamente que desafiaron tanto las estructuras estatales como algunas costumbres que las subordinan.

Asimismo, la toma de conciencia de sí mismas implicó un proceso donde ellas, como mujeres, aprendieron y desaprendieron de su experiencia, militancia y actos políticos que las someten, oprimen, discriminan, logrando respeto y reconocimiento como mujeres indígenas que ejercían autoridad y asumían sus propias decisiones, tomando como algunos principios el reconocimiento y dignidad hacia sí mismas y sus procesos de lucha y organización en sus comunidades.

Capítulo III. Feminismos y género desde *Abya Yala*: las voces de las mujeres zapatistas y mapuche

Este capítulo se centró en analizar las perspectivas feministas y de género principalmente desde una identidad indígena latinoamericana. Se exploró el uso del término *Abya Yala* como un acto de resistencia para nombrar el continente, así como para recuperar saberes ancestrales y articular luchas propias del territorio. Asimismo, se dialogó con diversas corrientes feministas y se examinó cómo las experiencias de las mujeres zapatistas y mapuche se enlazan con distintas posturas. Se realizó un breve recorrido por el feminismo marxista, decolonial, indígena y comunitario. Y se estudió cómo se construyeron los liderazgos femeninos y los desafíos que enfrentan ante la discriminación interseccional.

Finalmente, se abordaron conceptos fundamentales como cuerpo y territorio, entendidos como ejes políticos y epistémicos, donde se argumentó que la defensa de la tierra fue indisociable del propio cuerpo de las mujeres. La metáfora del monte enunciada en el Primer Encuentro Internacional Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan (celebrado en marzo de 2018 en Chiapas), ayudó a comprender el cuerpo colectivo, así como la diversidad y la unidad de las mujeres que luchaban

3.1 Historia de *Abya Yala*: las mujeres en el territorio latinoamericano

Abya Yala es el nombre asignado por parte de movimientos indígenas, feminismos comunitarios y decoloniales, activistas, teóricos latinoamericanos, teólogos o espacios académicos críticos para referirse a la región de América Latina.

En la década de 1970, activistas, agricultores, historiadores, políticos y teólogas nativas adoptaron el término *Abya Yala* como un modo de rechazar el nombre

colonial, reafirmar las identidades propias y reconstruir memorias, así como saberes históricos desde los pueblos originarios

Abya Yala proviene del idioma *Guna* cuyo significado es tierra en plena madurez y tierra de sangre vital, o también puede traducirse como tierra de vida o tierra viva. Nombrarlo de esta manera implica un acto de resistencia que reivindica conocimientos y saberes ancestrales y recupera, también, las luchas históricas, en este caso, de las mujeres.

Abya Yala también se usa como una categoría epistémica, política y espiritual por algunas mujeres en la defensa de la vida y el territorio. Esto se refiere a entender las propias raíces territoriales. La mayoría de las mujeres indígenas se sienten ligadas a su tierra y también contribuyen al reconocimiento de la diversidad de identidades que tiene su tierra ancestral, específicamente en el continente latinoamericano, donde afirman su autodeterminación.

Gargallo Celentani (2014). Explica que el pueblo kuna habita los archipiélagos de Panamá y el Darién; el término Abya Yala tiene una visión continental porque, en su ubicación geográfica en la “cintura”, el pueblo kuna es quizá el único que puede ver tanto el sur como el norte de la masa terrestre, lo que permite nombrar todo el territorio. Asimismo, señala que existe unidad indígena; es decir, este término también es usado por dirigentes indígenas y comunicadores para definir la totalidad del continente.

Para Gargallo Celentani (2014), el término Abya Yala tiene un significado político e identitario para los pueblos originarios. La escritora utiliza el término en sus investigaciones, también, porque: 1) América es una denominación colonial y al usar Abya Yala se aleja de etiquetas como Hispanoamérica o Iberoamérica, incluso Latinoamérica en las cuales los pueblos indígenas no se sienten incluidos o no se reconocen 2) el uso de este término ratifica una alternativa política para las comunidades, 3) reconocimiento epistémico ella busca dar visibilidad a las ideas producidas desde sistemas políticos y teorías del conocimiento que no son

occidentales, es una muestra de respeto hacia las mujeres que hablan una de las 607 lenguas no coloniales que sobreviven en el continente y 4) el término está ligado a categorías y propuestas de las mujeres indígenas como el territorio, el cuerpo, la tierra y las luchas por las defensas territoriales.

En otras palabras, para Gargallo Celentani, usar Abya Yala es un acto de descolonización del lenguaje y del modo de pensar, reconociendo a América no como una invención europea, sino como un territorio con historia, nombres y proyectos políticos propios y milenarios.

Para Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga y activista, la lucha de las mujeres andinas puede ser una trinchera compartida donde otras mujeres de Abya Yala pueden encontrar espejos, mirarse para reconocer su diversidad cultural y “[...] podamos dejar por fin de ser extranjeros en nuestra propia tierra” (Rivera,2010, p.180). Así Abya Yala, para ella es recuperar una identidad preexistente, recuperar el pasado antiguo, lo que las antiguas culturas nombraban *nayrapacha*, término andino con profundo significado espiritual y filosófico, un pasado que mira hacia adelante, una forma de construir un futuro basado en la propia identidad y en las raíces milenarias.

[...] autores como Derrida y Butler, que nos hablan de una versión “falo gocéntrica” del Sujeto de la modernidad, el individuo ilustrado. Esta versión estaría inscrita en la historia de occidente y habría sido proyectada al mundo en los últimos siglos, a través de multiformes procesos de hegemonía política, militar y cultural (Rivera,2010, p.203).

En otros términos, la modernidad occidental construyó la idea del ser humano occidental. Luego esa visión se expandió en el mundo por medio de formas de poder e invisibilización de otras formas de ser, conocer y vivir.

Rivera (2010) también propone una política de la etnicidad que incluya las demandas de las mujeres, y es que la socióloga critica el concepto de territorialidad.

La territorialización de los derechos indígenas impide superar la camisa de fuerza que el derecho liberal ha puesto a la etnicidad, al confinarla a un espacio letrado y masculino que escamotea numerosas cuestiones de derechos humanos y ciudadanos, implícitas en la práctica de las movilizaciones indígenas (Rivera, 2010:219).

En este entendido se han dejado de lado demandas de dignidad y derechos humanos básicos de las mujeres; estos últimos aspectos, dicho sea de paso, son sumamente importantes para las mujeres mapuche y zapatistas. La cárcel de la territorialidad limita la incorporación de los derechos de la propiedad de la tierra rural, dejando de lado a las mujeres que viven la etnicidad en otros contextos, como la "selva urbana" o el mercado laboral. Una verdadera política de la etnicidad debe ir más allá de la tierra y luchar por el respeto en todos los ámbitos de la identidad indígena para que no sea motivo de discriminación.

En otras palabras, el Estado liberal ha reducido las demandas indígenas a una cuestión territorial y administrativa, pero las movilizaciones indígenas contienen demandas mucho más amplias relacionadas con la ciudadanía, desigualdad de género, derechos humanos, violencias, pobreza, participación política, etc. Además, hay mujeres indígenas que viven en territorios urbanos; por tanto, sus experiencias, sus necesidades y problemáticas cambian.

Silvia Rivera Cusicanqui (2010) reconoce la importancia de las mujeres, de su cultura e identidad desde la región andina, pero no deja de señalar “[...] las mujeres también fueron usadas por el poder Inka, por el poder indígena, por el poder indio a lo largo de los últimos 500 años. Los conflictos entre los géneros — lo mismo que los conflictos interétnicos” (Rivera, 2010, p.189). De este modo, reconoce que ancestralmente existieron opresión y dominación y violencia en las culturas indígenas por parte de los hombres indígenas hacia las mujeres, y no sólo de los colonizadores.

Rivera (2010) problematiza las maternidades de las mujeres, especialmente en el contexto indígena y mestizo. Denuncia cómo esta función biológica, ha sido utilizada por un sistema patriarcal y por el Estado para invisibilizarlas y controlarlas, dejando de lado el rol político y productivo de la mujer. Es decir, se habla de mujeres iguales a madres, reduciendo el papel de las mujeres a una imagen puramente reproductiva y doméstica y recluyéndolas en el ámbito privado. Esta visión de ser mujer las despojó de esa identidad femenina indígena boliviana, así como de sus saberes tradicionales, por ejemplo, como pastoras, tejedoras, ritualistas, funciones que antes les otorgaban un poder y prestigio social equivalentes a los de los varones.

La socióloga e historiadora argentina Dora Barrancos (2022), en su libro *Los feminismos en América Latina*, retoma los procesos más significativos de algunos países, entre ellos México y Argentina, los cuales son importantes para la presente investigación. En su obra, da cuenta de la diversidad de mujeres y movimientos, algunos de ellos renovados, uno de sus aportes es hacer visible históricamente las luchas de las mujeres, sus procesos políticos, sociales y culturales.

Barrancos (2022) es una autora que sirve para la presente investigación como complemento para el estudio de las luchas sociales y movimientos de las mujeres en América Latina. Para ella es sustancial también la memoria; la revisión de archivos y la historiografía son técnicas y fuentes fundamentales para la recuperación de información con el objetivo de alcanzar la igualdad. En un capítulo de su libro dedicado a “Los feminismos en América del Sur” dedica un subcapítulo a Argentina ella argumenta que el feminismo llegó a este país a finales del siglo XIX, y no puede sorprender que concitara un cierto número de simpatizantes debido al tránsito hacia el urgente paso a la modernidad, a la interacción con Europa debido a la inmigración y también a la temprana presencia del socialismo en el área metropolitana de Buenos Aires.

Además, cuando habló de Argentina, resaltó el impacto de las dictaduras porque fue un rasgo trágico y común con otros países latinos como Chile, pues también hubo interrupción del estado de derecho por golpes militares. Esto generó un paisaje compartido de violencias, persecuciones sociales y feministas, que no dejaron de estar presentes en estos hechos políticos. También nombró algunas organizaciones y partidos políticos que fomentaron y promovieron el apoyo a las mujeres, así como a algunas investigadoras e intelectuales.

Barrancos (2022) también menciona las insurgencias feministas de comunidades originarias que cuestionan tanto a los gobiernos de sus pueblos como a los feminismos hegemónicos, nombra a lideresas como la hondureña Berta Cáceres, quien se convirtió en un icono de las luchas ambientales, y nombra la creación de un Tribunal Ético Popular Feminista para juzgar la justicia patriarcal, racista y clasista en América Latina, visibilizando casos de feminicidios políticos y la defensa de la tierra.

Buquet Corleto, A. G. (2022) analiza las nuevas y viejas estrategias de acción política. En este apartado, mencionan las insurgencias globales y dan cuenta de un movimiento feminista intergeneracional que se caracteriza por ser interseccional y antisistémico. Se nombra a las mujeres zapatistas porque se considera que representan el discurso de las nuevas insurgencias globales. Se enuncia el Primer Encuentro Internacional Político, Deportivo, Artístico y Cultural de Mujeres que luchan que se llevó a cabo del 8 al 11 de marzo de 2018, en el Caracol Morelia, en Chiapas. De este diálogo surge la necesidad de una "causa común" que supere fronteras y culturas para enfrentar un sistema patriarcal y capitalista que oprime a todas las mujeres de manera generalizada.

En síntesis, aunque la perspectiva de abordaje y el tipo de feminismo al que pertenecen Gargallo(2014) , Rivera (2010) y Barrancos (2022) son diferentes las tres coinciden en puntos de encuentro como el estudio sobre las mujeres en América Latina y las violencias, desigualdades, opresiones y discriminaciones que recaen sobre ellas, mientras que las dos primeras dan mayor realce a las

luchas de las mujeres indígenas, Barranco hace un mayor énfasis a mujeres vinculadas al ámbito institucional o aquellas que se posicionan desde el Estado. Otro punto en común de las tres es la recuperación que hacen de la historia, la memoria, las experiencias, los testimonios e historias de vida de las mujeres en territorio latinoamericano, pero todas reconocen el valor y aporte de las mujeres indígenas como alternativa de lucha, resistencia y vida.

3.2 Perspectivas feministas en diálogo con las mujeres zapatista y mapuche

3.2.1 Feminismos Marxistas

El feminismo marxista es una corriente teórica y política del feminismo que sostiene que la desigualdad y la opresión de las mujeres no pueden entenderse de forma separada del sistema económico. Asimismo, analiza el trabajo doméstico y de cuidados y hace un gran énfasis en que la opresión femenina está vinculada intrínsecamente a cuestiones de clase. Algunas de las autoras principales son Alexandra Kollontai, Silvia Federici y Angela Davis.

Desde la perspectiva marxista, las transformaciones resultan insuficientes si no se cuestionan las bases estructurales del capitalismo, ya que las desigualdades económicas continúan reproduciendo las relaciones de subordinación de género. En este sentido, la emancipación de las mujeres se vincula con la transformación de las relaciones de producción y con la lucha contra las desigualdades de clase.

Flora Tristán es considerada una filósofa franco-peruana y una de las grandes fundadoras del feminismo temprano. La autora tuvo una estrecha relación con Perú por su ascendencia peruana por parte de su padre y debido a sus viajes con su familia que la marcaron y escribió sobre estas vivencias en sus crónicas, razón por la cual se le considera una figura con raíces latinoamericanas.

Aunque Tristán³ escribió antes de Karl Marx y Friedrich Engels, sus ideas anticiparon aspectos centrales del feminismo marxista como la relación entre clase y género, la necesidad de incorporar a las mujeres en la lucha obrera y la crítica a las estructuras patriarcales dentro del sistema económico.

Ana de Miguel (2011), en su libro *Los feminismos a través de la historia*, recupera el pensamiento de Tristán en un apartado, y escribe: todas las desgracias del mundo provienen del olvido y el desprecio que hasta hoy se ha hecho de los derechos naturales e imprescriptibles del ser mujer. Para Tristán las mujeres lo son todo en la vida del obrero, lo que no deja de suponer una acrítica asunción de la división del trabajo.

Tristán (2003), en su libro *La unión obrera*, habla de cómo la mujer es la proletaria del proletario y de que la emancipación de los trabajadores será imposible mientras las mujeres permanezcan en la ignorancia y la dependencia; con ello plantea que la liberación social requiere necesariamente la participación y emancipación femenina.

Alexandra Kollontai fue la primera mujer en la historia en estar al frente del ministerio en el gobierno de una nación (además, fue la primera representante de la Unión Soviética en México). Sus contribuciones al marxismo y al feminismo se manifestaron desde el contexto de la Revolución Rusa de 1917. Kollontai (1976), en su obra *La nueva moral sexual y la clase trabajadora*, comenta que la mujer dejará de ser esclava del hogar cuando las tareas domésticas se transformen en una rama del trabajo social. Argumenta que en la sociedad comunista, el trabajo doméstico individual desaparecerá gradualmente y será

³ La filósofa De Miguel, Ana (2011) realizó un recuento histórico integral de los feminismos. Uno de los datos importantes que señaló es que Flora Tristán escribió su obra *La Unión Obrera* en 1843; por tanto, precedió al libro de Friedrich Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, que fue publicado en 1884. Mientras que el Manifiesto del Partido Comunista se escribió a finales de 1847 y fue publicado a comienzos de 1848. De Miguel, Ana, en este mismo apartado, mencionó que los socialistas utópicos fueron los primeros en abordar el tema de la mujer.

sustituido por servicios colectivos organizados por la sociedad; por ejemplo, la cocina individual desaparecerá y será sustituida por comedores públicos; el lavado de ropa se realizará en lavanderías colectivas y el cuidado de los niños se organizará en instituciones sociales; para que la autora pueda socializar las pequeñas preocupaciones domésticas, la libera porque consumen su tiempo y su energía.

Por otra parte, el tema de laburar puede verse desde otras perspectivas como la de Luisa:

[...] bueno la ventaja de tener siempre lo que es el recurso económico eh para lo que yo necesite y la desventaja es dejar el tema de la crianza, a los hijos siempre hay que dejarlo a otra persona para que los cuide, los críe, estar ausente, en la crianza de los hijos y el espacio del por ser nosotros cuando somos familia grande nos reunimos en familia por ahí un fin de semana y no estamos porque siempre estamos trabajando en mi caso yo siempre estoy trabajando y no comparto mucho con mi mamá, mi papá, mis hermanas ,mis hermanos es la ausencia esa es mi desventaja (Luisa, comunicación personal,21 de noviembre de 2024).

Piren también emitió su opinión sobre las ventajas y desventajas de laborar

[...] eh ahora te puedo decir que las ventajas es poder seguir creciendo personalmente profesionalmente en los vínculos, en las relaciones en los análisis críticos, como todos los elementos que me da el poder trabajar pero me parece que una de las cosas que no me di cuenta es el tiempo que le saqué a mis hijos por trabajar eh no me arrepiento es lo que pude hacer en ese momento estaba convencida de que desde ahí yo podía seguir aportando a su crianza, entonces le podía garantizar no sé un cumpleaños una vacación eh después la escuela secundaria de los dos que era una escuela cooperativa también entonces eh aunque el papá también trabajaba pero yo sentía que era yo la que ponía como el grueso de la de la plata (Piren, comunicación personal,28 de noviembre de 2024).

Luisa y Piren mujeres trabajadoras de la etnia mapuche, comparten el argumento de que el trabajo les aporta independencia, pero les quita tiempo para estar con sus hijos e hijas, para materner y ser madres presentes. Piren enfatiza también que ella era la que aportaba más económicamente dentro de su familia, haciendo la comparación con el padre de sus hijos (su esposo en ese momento).

En resumen, la marxista soviética Kollontai fue una de las primeras teóricas en plantear que la emancipación de las mujeres requería transformar la organización social del trabajo doméstico, convirtiéndolo en un servicio colectivo y socializado. Este planteamiento influyó posteriormente en debates feministas sobre el trabajo reproductivo, retomado décadas después por autoras como Silvia Federici y Angela Davis. Además, Kollontai también impulsó la organización política de las mujeres dentro del movimiento socialista. Participó la sección femenina del Partido Bolchevique dedicada a movilizar y educar políticamente a las mujeres trabajadoras y campesinas. Por su parte, Luisa y Piren no se sobrecargaron con las tareas de la crianza o de cuidados porque ni siquiera tienen tiempo para ello; acaso lo tienen sólo para las tareas domésticas.

La propuesta de Kollontai planteada muchas décadas antes, sigue vigente, en el entendido de que se requiere socializar las tareas de cuidados y del hogar para no sobrecargar a las mujeres, aunque como es el caso de Luisa y Piren es tanta la consumación del tiempo de vida en sus trabajos que ni si quiera tienen tiempo para las tareas de crianza y cuidados y no siempre son las guarderías las que ayudan para aligerar esta carga, sino otros familiares como los tíos, abuelos o incluso vecinos quienes asumen el cuidar y criar a sus hijos e hijas.

Desde otra perspectiva, la filósofa, historiadora, activista y feminista marxista Silvia Federici argumenta que la invisibilización del trabajo doméstico ha sido una condición clave para la acumulación capitalista, al afirmar que “la explotación del trabajo reproductivo ha sido uno de los secretos de la acumulación capitalista” (Federici, 2013, p. 20).

Dicho de otro modo, el capitalismo ha podido desarrollarse y acumular riqueza gracias al trabajo reproductivo que realizan muchas mujeres y que no se paga, el cual permite sostener y reproducir la vida, mediante tareas como cocinar, limpiar, el trabajo de cuidados de hijos/as o algún enfermo/a, así como sostener emocionalmente la familia, criar y educar y entonces desde esta perspectiva feminista marxista los y las trabajadores/as pueden ir a laborar porque alguien ya hizo el trabajo doméstico, pero históricamente no ha sido nombrado, ni reconocido.

En su obra *Calibán y la bruja*, Federici explica que la subordinación femenina fue un elemento fundamental en la acumulación originaria del capital, señalando que “el cuerpo de las mujeres fue transformado en una máquina para la producción de trabajadores” (Federici, 2010, p. 147). Desde esta perspectiva, el trabajo reproductivo de las mujeres es fundamental para que se reproduzca y se sostenga el sistema capitalista. Desde la óptica de la feminista marxista, el sistema capitalista reduce a las mujeres a su función reproductiva, y busca controlar su fertilidad.

En otros términos, las féminas tienen hijos o hijas, los alimentan, los cuidan, los educan y de este modo, contribuyen a la fuerza de trabajo futura, como si los cuerpos de las mujeres sólo fueran una máquina que produce trabajadoras y trabajadores.

Por su parte, Angela Davis amplía el análisis del feminismo marxista al incorporar las categorías de raza y clase en el estudio de la opresión de las mujeres. En su obra *Women, Race & Class*, Davis señala que las experiencias de las mujeres no pueden comprenderse de manera homogénea, ya que las condiciones de explotación y subordinación están atravesadas por múltiples relaciones de poder. En este sentido, sostiene que “la lucha por la liberación de las mujeres debe estar vinculada a la lucha contra el racismo y la explotación de clase” (Davis, 2005, p. 17). Esta argumentación ayuda a comprender que las desigualdades de género

se articulan con otras formas de opresión estructural que afectan de manera diferenciada a las mujeres según su posición social.

En América Latina, el feminismo marxista ha dialogado con las realidades de desigualdad social, colonialismo y explotación económica. Investigadoras como Mercedes Olivera (2019) han señalado que las relaciones entre patriarcado y capitalismo adquieren características específicas en contextos latinoamericanos, especialmente en la vida de mujeres indígenas y campesinas. Estas reflexiones permiten comprender que la opresión de género se articula con múltiples estructuras de poder en la región. En este sentido, Olivera (2004) sostiene que la subordinación de género se relaciona con las desigualdades de clase y etnia dentro del sistema capitalista.

Guenumanque comenta:

[...] el trabajar me daba independencia me daba total autonomía y que yo no necesitaba depender de nadie entonces este era un poco lo que me decían mis padres mi padre aun siendo de campo y un hombre este muy eh de otro tiempo él me decía que lo único que nos iba a salvar en la vida era el estudio y que las mujeres no teníamos que depender de nadie que teníamos que ser mujeres independientes y bueno totalmente así fue aquella vez pude salir adelante gracias a toda esa fuerza que tenía para seguir adelante primero con por mis hijas y la formación que tenía también mm contribuyo con mi sueldo a mi familia (Guenumanque, comunicación personal, el 23 de noviembre de 2024).

El testimonio de Guenumanque permite ver, por un lado, la relación entre campo y ciudad porque el padre de ella era de campo, pero, además, refuerza lo que ya se ha señalado: que las mujeres contribuyen no solo con el trabajo de cuidados sino también con el salario. Además, se puede observar cómo se cruzan la etnia y la clase porque ella es una mujer mapuche que tiene que trabajar doblemente (en el hogar y tener un laburo remunerado) como otras mujeres indígenas, y no deja de tener en cuenta que hay diferencias entre la vida rural y urbana.

En síntesis, el feminismo marxista propone que la emancipación de las mujeres requiere transformar las condiciones materiales que sostienen la explotación económica y la desigualdad social. Por ello, esta corriente no se limita a demandar igualdad formal entre hombres y mujeres, sino que plantea la necesidad de transformar las estructuras del capitalismo y del patriarcado que producen y reproducen dichas desigualdades.

3.2.2 Feminismos Decoloniales

María Lugones (2008), en su texto “Colonialidad y género”, para explicar la colonialidad del poder, se basa en el sociólogo peruano Aníbal Quijano y comenta que es la estructura que no se ve, pero organiza el mundo moderno a través de la idea de raza. Sostiene que no es sólo el control político de un territorio (colonialismo), sino un sistema en la mente y social que clasifica a mujeres y hombres en quienes son considerados superiores e inferiores, basándose en una supuesta biología, en síntesis, el mundo actual sigue organizado por jerarquías creadas en la época de la colonia, donde unos seres humanos valen más que otros según algunos conceptos como la raza, el género y la clase.

En otras palabras, la colonialidad del poder, según Lugones, es un sistema de poder que se hereda de la colonia y en la vida contemporánea organiza quién tiene poder y quién no, imponiendo jerarquías de raza y género.

Lugones argumenta que esta forma que estructura la sociedad e influye también en el modo en que pensamos las cosas y abona al análisis de que no todas las sociedades entendían el género como hoy. Fue la colonia la que impuso los roles para mujeres y hombres y estas jerarquías siguen afectando a mujeres indígenas como las zapatistas y mapuche.

Además, “ «Las hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres “sin género”, marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad»” (Lugones, 2008, p. 94). Es decir, se les negaba a las mujeres negras o morenas el estatus social de género y esto

justificaba que se les sometiera a trabajos físicos extremos y brutales, pues no era igual su feminidad a la de las mujeres blancas.

“«La colonialidad del género [...] ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica»” (Lugones, 2008, p. 83). Así, mientras a las mujeres blancas se les recluía en el hogar, a las otras se les trataba como esclavas; sufrían esterilización forzada o trabajos que las llevaban hasta la muerte. Por tanto, las mujeres colonizadas fueron despojadas de su identidad de género para hacer más fácil su explotación total.

Otro punto importante que abordó la filósofa y feminista Lugones (2008) es el análisis en la sociedad *Yoruba* y es que antes de la colonización occidental, este ordenamiento del género no era un aspecto que se tomara en cuenta. Desde esta perspectiva, el concepto de mujer no existía y los términos utilizados eran *obinrin* y *okunrin* cuya traducción adecuada es *anamacho* y *anahembra*, entonces, la categoría de mujer se inventó como algo subordinado para poder dominar, oprimir, o sea, ejercer poder por parte de lo masculino.

La argentina Lugones (2008) retoma el trabajo de Paula Gunn Allen, quien sostiene que muchas comunidades originarias de Nativos Americanos fueron matriarcales, como: *susquehanna*, *hurones*, *iroqueses*, *cherokee*, *narragansett*, *algonquinos de la costa*, *montagnais*. Allen indica que reconocían de modo favorable la homosexualidad y comprendían el género en términos igualitarios. En síntesis, existían sociedad ginécraticas.

María Lugones utilizó el trabajo de Allen para demostrar cómo el sistema colonial destruyó estas estructuras de igualdad para imponer un sistema patriarcal, asimismo, “[...] Allen está interesada en la colaboración entre hombres indígenas y hombres blancos para debilitar el poder de las mujeres” (Lugones, 2008, p.90). De este modo, los hombres colonizados dominaron a las mujeres, aunque antes no fuera así, y fueron cómplices de los hombres blancos, aunque ellos también hubieran sido oprimidos.

Sumando a la perspectiva decolonial, Catherine Moore Torres (2018), en su artículo “Feminismos del Sur, abriendo horizontes de descolonización. Los feminismos indígenas y los feminismos comunitarios”, analiza y dialoga con argumentos de María Lugones, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Silvia Rivera Cusicanqui y Rita Segato, entre otros autores y autoras, así como con el feminismo indígena y comunitario. Uno de los conceptos que utiliza es el desprendimiento epistémico, que significa construir alternativas de vida, de ser, de sentir y pensar alejadas de las lógicas eurocéntricas. Todo esto no sólo es una crítica a las teorías feministas occidentales sino también una alternativa política y de vida que se localiza por fuera del universo eurocéntrico.

El objetivo, según Moore (2018), es utilizar otros principios para pensar, comprender, sentir y vivir que no sean los impuestos desde siempre. Se trata de recuperar la historicidad de los pueblos indígenas que la razón eurocéntrica calificó como no existentes o folclóricos. Es reconocer que el sujeto mujer indígena tiene pensamiento político propio y no necesita ser validado por otros.

En resumen, el desprendimiento epistémico es dejar de pedir permiso a los y las teóricas occidentales para explicarse a sí mismas e iniciar la construcción de proyectos de vida y políticos desde la epistemología propia de los mundos indígenas y comunitarios. Todo esto es un acto de autonomía intelectual y política abriendo horizontes de descolonización desde los feminismos del sur.

En suma, “para Allen, la inferiorización de las mujeres indígenas está íntimamente ligada con la dominación y transformación de la vida tribal” (Lugones, 2008, p. 90).

3.2.3 Feminismos Indígenas

El surgimiento de los feminismos indígenas en Abya Yala no puede entenderse como un evento espontáneo y aislado, sino que corresponde a un largo proceso en que el movimiento ha madurado política y organizativamente, por tanto, no tiene un único lugar y momento específicos sino un proceso histórico de

resistencia por parte de mujeres indígenas que tienen la necesidad de nombrar sus propias opresiones, las cuales son distintas a las de las mujeres de Occidente o mujeres urbanas.

El feminismo denominado indígena emerge de países como México, Bolivia, Guatemala y Perú principalmente, aunque ha habido aportaciones teóricas desde otras latitudes de Latinoamérica como Argentina, Chile o Colombia. Todo ello ha dado lugar a que emerja un nuevo discurso de mujeres.

En el caso de México, este feminismo se fortaleció con movimientos indígenas, campesinos y agrarios en contra del extractivismo y de procesos de lucha política como el levantamiento zapatista en 1994, cuyos objetivos fueron la liberación de las mujeres indígenas, la crítica a estructuras del capitalismo, el patriarcado, el racismo y el proceso de colonización, ya que todo esto había ejercido poder sobre ellas, oprimiéndolas. Y es que “[...] el incipiente discurso del feminismo indígena sería incomprensible sin el movimiento que se desarrolla luego del alzamiento zapatista de 1994. Inscrito en una novedosa propuesta de izquierda” (Espinoza, 2009, p. 232).

Según Espinoza (2009), las raíces del malestar indígena y del levantamiento zapatista se encuentran antes de 1982, remontándose cuando menos al Congreso indígena de 1974. La teología de la liberación es otro movimiento que ha aportado sustancialmente con su trabajo político y algunas vertientes de este movimiento realizaron y realizan labor en Chiapas con toda la comunidad, pero también con grupos exclusivos de mujeres.

[...] el 8 de marzo de 2001, en el evento organizado en Milpa Alta para recibir a la Marcha del Color de la Tierra, hubo acuerdo entre los organizadores para que fueran mujeres indígenas quienes condujeran el acto en el que estarían presentes los zapatistas. Tomasa Sandoval, dirigente purépecha e integrante de la Conami, tomó la palabra y defendió la propuesta de Cocopa pero también aludió a las

“malas costumbres” y planteó la necesidad de un cambio cultural de los pueblos indios (Espinosa,2009. p.274).

Tomasa Sandoval, dirigente purépecha, junto con las zapatistas, ha señalado las “malas costumbres” de los pueblos indígenas que, como sostiene Espinosa (2009), están enraizadas en la cultura (como el machismo) y es necesario combatirlas. Esas costumbres específicas incluyen la venta de las mujeres, los matrimonios pactados y la falta de autonomía de las mujeres sobre sus cuerpos, especialmente en lo que respecta a decidir cuántos hijos e hijas quieren tener, además de las violaciones ejercidas físicamente sobre ellas.

Es por lo anterior que no hay que dejar de señalar para no perpetuar estas prácticas; sin embargo, hay mucho que rescatar del feminismo indígena, como sus procesos organizativos, comunitarios, la autonomía y cómo conciben la espiritualidad (indígena) de un modo armónico que vincula a las mujeres con la naturaleza y promueve el respeto de su entorno. Además, lucha por derechos colectivos, sobre todo de la tierra o el territorio y busca construir alternativas de vida cuyas bases sean el apoyo mutuo y el vivir bien.

Otro aspecto importante de los feminismos indígenas es que no devienen, ni son adaptación de los feminismos de Occidente, sino una propuesta epistemológica propia que reconceptualiza y resignifica, por ejemplo, el cuerpo, territorio, comunidad y autonomía.

El movimiento de las mujeres zapatistas tiene varios postulados, características que pueden ser consideradas dentro de los feminismos indígenas, pero Espinosa (2009) argumenta que, aunque muchos feminismos indígenas se inspiraron en este, sobre todo en su Ley Revolucionaria de Mujeres, no fue el caso de todos los feminismos indígenas.

Los feminismos indígenas reconocen la diversidad de las mujeres, sus cosmovisiones: “Y es que, si bien la multiculturalidad existe desde tiempos precolombinos, ninguno de los proyectos políticos del feminismo mexicano que

precedieron al proceso del feminismo indígena tomó en sus manos ese reto” (Espinosa, 2009, p. 283).

Aunado a lo anterior, resulta importante mencionar que las mujeres campesinas e indígenas no sólo participan en los movimientos agrarios y defensa del territorio, sino que reconfiguran los movimientos e incorporan nuevas demandas vinculadas a la reproducción de la vida, los cuidados, el territorio, la autonomía y las formas de resistencia, ampliando el horizonte político de las luchas rurales.

3.2.4 Feminismos Comunitarios

Es necesaria la paciencia, hilar fino y saber manejar

los conflictos de manera que alimenten y no nos destruyan.

Julieta Paredes y Adriana Guzmán

El feminismo comunitario es una vertiente del feminismo que nace en América Latina, principalmente en Bolivia y Guatemala. Existen varias teóricas que se han incorporado a este movimiento, pero entre las principales teóricas se encuentran Julieta Paredes y Lorena Cabnal. Otras mujeres que aportan, como Adriana Guzmán y Aura Cumes, se consideran intelectuales que dialogan con esta corriente.

Se considera que los inicios de este movimiento político y teórico surgen del activismo de la Comunidad Mujeres Creando Comunidad, cuya fundadora es la activista aymara Julieta Paredes. Las principales posturas que defiende son las de las mujeres, pero en el marco de la comunidad y en su territorio.

Julieta Paredes y Adriana Guzmán (2014) *El tejido de la rebeldía: ¿Qué es el feminismo comunitario?* En este libro hablan de una propuesta política y epistémica que realizan desde la realidad boliviana. El texto cuestiona el patriarcado, el colonialismo, el neoliberalismo y el mismo concepto de género; propone una metodología propia, retomando la sabiduría ancestral del pueblo, con la intención de transformar el territorio de Abya Yala.

Paredes, J., y Guzmán, A. (2014) comentan que el feminismo comunitario viene de dos procesos sociales históricos del pueblo boliviano y de dos organizaciones sociales feministas de Bolivia, y estas son las cuatro vertientes de origen, y definen este feminismo también como una teoría social en la cual también hay que ser autoras las mujeres, porque la titularidad de las teorías desde siempre se la han llevado los hombres. Las feministas comunitarias bolivianas argumentan que por metodología del feminismo comunitario debe entenderse un camino circular que lleva a vivir bien en comunidad y que invita a reflexionar sobre de dónde se viene y a dónde se va. Es un camino de responsabilidad y memoria, que cuenta con apachetas, es decir, lugares y momentos guías vitales del camino.

Julieta y Adriana sostienen que “El feminismo para el feminismo comunitario, es la lucha de cualquier mujer, en cualquier tiempo de la historia, en cualquier parte del mundo, que lucha o sea rebelde ante un patriarcado que la oprime o la quiere oprimir” (Paredes C. y Guzmán A., 2014, p. 69). Así, la comunidad es para este movimiento una de sus categorías más importantes, una categoría política para la acción, de inspiración y propuesta.

“No es que se trate de obligar a ser feministas a nadie, pero se trata de respeto, de reconocer que quienes no lo son lo son por ignorancia, miedo, prejuicio, desinformación o por cobardía de enfrentar al patriarcado en todas sus manifestaciones” (Paredes C. y Guzmán A., 2014, p. 70).

Cabnal (2010) propone una cosmovisión liberadora que tiene que ver con el modo de vivir y relacionarse para alcanzar una libertad. Los puntos fundamentales que la definen son:

- La equidad cosmogónica: es decir, una igualdad de todas las dimensiones de la vida tanto en los cuerpos sexuados como en la naturaleza.
- Espacios de revitalización: donde las mujeres se conecten con energías pensantes y sintientes.
- Recuperar la femealogía: esto es, rescatar la sabiduría y las resistencias de las ancestras para fortalecer las luchas actuales.
- La sanación como acto político: que la protesta no sea el único modo de lucha; también el arte, el ocio, el descanso, la creación y la alegría como actos de sanación.
- Carácter dinámico: una propuesta abierta, construida y deconstruida, según las necesidades de las mujeres y sus comunidades.

En síntesis, el feminismo comunitario para Cabnal es una herramienta para construir una vida en plenitud.

Cabnal, L. (2010) en el apartado que nombra “Hilando de colores desde donde estemos”, refiere a la cooperación y diálogo entre diferentes tipos de movimientos y mujeres, habla de tejer con las otras proponiendo que las mujeres indígenas y las mujeres occidentales se escuchen con respeto, el objetivo es juntar hilos construir alternativas, también a dialogar sinceramente y reconocer las diferencias, pero los enemigos en común como el machismo y el racismo. También invita a los varones (indígenas y occidentales) a revisar sus conductas y decidir si quieren ayudar a transformar esas opresiones.

Lorena Cabnal (s.f.) plantea una crítica a la construcción contemporánea del Buen Vivir, señalando que, aunque se presenta como una alternativa basada en la armonía y la plenitud, en la práctica invisibiliza las relaciones de dominación sobre las mujeres.

Según Cabnal (s.f.), es una construcción mayoritariamente masculina, cuestiona si hubo injerencia de las abuelas y madres en la creación de este modelo, los que explican son hombres y no se toma en cuenta las necesidades de las mujeres; encubre el machismo indígena bajo la tradición, en nombre del Buen Vivir se justifican usos y costumbres que mantienen a las mujeres en desventaja, por ejemplo, se le impide ocupar cargos de autoridad porque se considera siempre ha sido cosa de hombres. Asimismo, rechaza la idea de que los pueblos originarios eran totalmente pacíficos, pues sostiene que existe un patriarcado ancestral originario. En este sentido, las mujeres se encuentran en una posición de subordinación, sin poder real, limitadas a “acompañar” la palabra del hombre. En resumen, para ella no hay descolonización sin despatriarcalización

3.3 Las mujeres indígenas y los liderazgos en América Latina

En América Latina, la mayoría de las mujeres indígenas comparten elementos identitarios fundados en el arraigo a sus tradiciones, manifestados en dimensiones como la indumentaria, la alimentación y la medicina ancestral. No obstante, presentan formas particulares de organización y de praxis política; tal es el caso de las mujeres mapuche en Argentina y de las zapatistas en México. La presente investigación delimita su análisis a las mujeres que habitan los estados de Neuquén y Chiapas, respectivamente. Al igual que en otros contextos regionales, estas poblaciones enfrentan procesos históricos y contemporáneos de discriminación, así como las violencias interseccionales derivadas de las categorías de clase, género, etnia y raza.

Luisa y Ailín quienes son mujeres indígenas confirman este supuesto que surge de la consulta bibliográfica y ellas en la práctica confirman “[...]en principio ser mujer es difícil porque las mujeres a lo largo de la historia han sufrido un montón mi abuela lo sufrió, mi mamá lo sufrió, yo también sufrí discriminación quizás no por ser mujer sino por ser mapuche [...]” (Ailín, comunicación personal, 21 de noviembre de 2024).

Luisa de 48 años y su hija quien también ha sido longko (líder de la comunidad) lo reafirma:

[...] porque como dicen ellos uno, como mapuche muchas veces es muy discriminado criticado y por ahí duele, duele mucho en un eh decir que eh duele cuando te critican que eh vos sos mapuche, tenés que andar en tu lugar, no acá, no metido con *los wingkas* eso duele mucho cuando es criticado uno yo fui también como ellos también fui muy criticada porque los *wingka* muchas veces te dicen indio, a dónde andar trayendo la pluma [...] (Ailín, comunicación personal, 21 de noviembre de 2024).

En los pueblos indígenas la relación con la naturaleza como un modo de practicar la espiritualidad y cuidado de ella es otra de las características importantes, “[...]estar en conectividad, conectados con la naturaleza que conocemos, creemos mucho en la naturaleza en el ser vivo, en todos los lugares que tienen vida, y la verdad que es un orgullo ser mapuche para mí [...]” (Silvana, 39 años de la comunidad Curruhuinca).

Las mujeres indígenas tienen otras formas ser y andar, por ejemplo:

[...] eh la mujer mapuche es quien tiene una gran responsabilidad en el hogar, tiene una gran responsabilidad en la familia, y es, primero que nada, antes que ser docente afuera de la casa es docente adentro de la casa, con sus hijos, con su familia eh, y la portadora del conocimiento y de guiar y de guía para toda su familia (Guenumanque, 52 años de la comunidad Curruhuinca).

Hay mujeres mapuche que se dedican exclusivamente al hogar; sin embargo, hay otras, como en el caso de Guenumanque, que además ejercen una profesión, como la docencia. En estos casos, deben cumplir roles tanto en el ámbito doméstico —este es el primer lugar—, donde guían, enseñan y lideran; asimismo, afuera de su trabajo y con su comunidad. Dicho de otro modo, las mujeres mapuche articulan una doble o incluso triple jornada, en la que convergen

responsabilidades domésticas, comunitarias y profesionales, lo que evidencia la complejidad de sus roles en contextos contemporáneos.

Piren sostiene:

no existe la mujer pura mapuche, porque está atravesada por este mundo occidental capitalista patriarcal estamos atravesadas todas, no hay forma, aunque te aísles, no, aunque decidas bueno yo me voy a ir a vivir una comunidad, no quiero saber nada con este mundo, ya pasaste por este mundo esto ya está en tu sangre, en tus venas, en tu eh ya sabes de qué se trata y puedes elegir no estar en este mundo, eh capitalista, pero eh son decisiones que se van tomando (Piren, comunicación personal, 28 de noviembre de 2024).

El testimonio de Piren es fundamental para comprender cómo conceptualmente se define un tipo de mujer mapuche, pero en la realidad las mujeres tienen muchas especificidades, intersecciones que las hacen diferentes unas de otras, es decir, únicas, porque han pensado y vivido de modo distinto. Sin embargo, al mismo tiempo, están atravesadas por cuestiones estructurales similares como el capitalismo, los procesos de despojo y violencias a sus pueblos por ser indígenas, mujeres, pobres y en algunos casos por sus tonos de piel. En resumen, no hay una mujer mapuche “pura”, entendida como aquella que solo posee ciertas características y carece de otras, o que no esté moldeada por las prácticas capitalistas, ya que, de algún modo, todas están inmersas en este modelo económico y no escapan a este, aunque sí cambia el grado según el tipo de mujer de la que se hable.

Otro tema importante cuando se habla de las mujeres y que ha cobrado relevancia en asuntos de género y feminismos es de los liderazgos y se ha cuestionado si existen mujeres indígenas líderes, por qué son importantes y cómo se construyen porque algo que se ha hecho hincapié por algunos feminismos principalmente el latinoamericano, indígena y comunitario es que estos liderazgos de las mujeres indígenas no se forman igual que otros liderazgos

construidos desde los feminismos occidentales sino que los liderazgos de las mujeres indígenas tienen otras características, otros modo de tomar acción, de participar, decidir, organizarse y hacer política.

Kolli Nawel en la entrevista sobre los liderazgos, define cómo tienen que ser los y las líderes de las comunidades mapuche y dice:

[...] he tenido oportunidad de entrevistar a grandes longkos, grandes líderes varones, eh, por ejemplo, Ernesto Antriao, que es un amigo, ya falleció, que era un longko de la comunidad Paicil Antriao de Villa La Angostura. Cuando conversamos con él, como longko, nos decía: «Un longko es una cabeza». Eso significa longko un guía necesita un cuerpo entonces nadie puede estar solamente cabeza sola no funciona, necesita escuchar, eh respetar la voluntad de toda esa popularidad, entonces quienes lidera en realidad son los encuentros, los encuentros circulares, donde se toman decisiones eh entre todos el longko va a decidir cuando hay quizá, eh dificultades para tomar una decisión eh quizá, la palabra última, pero siempre sobre la base de decisiones circulares (Kolli Nawel, comunicación personal, 7 de noviembre de 2024).

Según el mapudungun, longko significa “cabeza” y, en la cultura mapuche, puede traducirse como jefe comunitario o líder. Este término no tiene género, ya que se utiliza para hombres y mujeres. Según Kolli Nawel, si el longko es la cabeza, el cuerpo es la comunidad y, para tomar decisiones, se ocupa de toda la comunidad; es el o la longko quien puede proponer el tema y tener quizás la última palabra, pero cada una de las situaciones que surgen y preocupan al mapuche se comentó en círculo. Al hablar de “círculo”. Kolli Nawel da a entender que nadie está por encima de nadie, todas las opiniones y comentarios importan.

Aunque el termino longko se usa de modo indistinto varias mujeres mapuche reconocen que las mujeres tienen un modo distinto de ser longko o líder “[...] la verdad que hay cosas que uno como mujer puede ver más allá que un hombre a mí me parece, por ejemplo, el maltrato hacia las mujeres porque eso existe y

muchas veces un hombre eso no lo hace visible” (Silvana, comunicación personal, 18 de noviembre de 2024).

Una de las cuestiones que percibe una mujer líder y un hombre no es la violencia que sufren varias mujeres indígenas tanto por su propia experiencia como por la relación con otras mujeres indígenas y no indígenas, y esto puede ser un punto que haga que tomen decisiones distintas.

Por otra parte, quizás una de las notables diferencias entre los liderazgos occidentales y los de los pueblos indígenas de varios lugares de América Latina, en este caso del pueblo mapuche, radica en la importancia de la dimensión espiritual. “[...] a mí me han enseñado que dentro del pueblo mapuche tenemos diferentes roles y nosotros hablamos de que, si uno tiene camino o no, si uno tiene camino va a ser, va a llegar [...]” (Viviana, comunicación personal, 20 de noviembre de 2024).

El testimonio sostiene que cada ser humano ya tiene trazado un destino, es decir, aquello que vino a hacer en esta vida, lo que facilita que las situaciones se desarrollen de modo más natural. Viviana también comenta que ese plano espiritual es el que les brinda las energías para hacer lo que tienen que hacer; esas energías se encuentran en la naturaleza y en el universo.

Los liderazgos de las mujeres indígenas son importantes por varios aspectos, por ejemplo:

[...] considero que son importantes los liderazgos en la medida en que sean, sobre todo, en la medida en la que sean equitativos. No, no comulgo con que los líderes siempre sean varones, eh, porque creo que eso es la invasión cultural que ha tenido el pueblo mapuche: la imposición de la cultura. Eh del sistema capitalista, heteronormativo, colonialista, racista, entonces yo creo que hoy eh hay que darle mucha importancia a los liderazgos en la medida en que también puedan ser ocupados por las mujeres de hecho considero que las mujeres son líderes naturales porque el rol de organizar, de coordinar, de tomar decisiones siempre

ha sido de las mujeres, pero la historia ha sido escrita siempre eh haciendo hincapié en los hombres [...] (Kolli Nawel, comunicación personal, 7 de noviembre de 2024).

Desde la perspectiva de Kolli Nawel los liderazgos de las mujeres dan la pauta para que se tomen las decisiones se tomen de modo distinto y se escuchen otras voces, que, a lo largo de la historia, han sido subordinadas por discursos marcados por varias categorías que haya nombra, como capitalista, lo occidental y racismo, Además, las mujeres desde siempre han sido líderes desde siempre, ya que han organizado sus familias y, en algunos casos, sus comunidades. Alvina cometa:

[...] líder que venimos casi todas, porque siempre tenemos cosas que hacer para nosotros, para los demás, somos líderes, casi todas [...] porque la familia se ayuda, unos con otros, que vecina que no tenía, otro no tenía se ayudaba, así que así las mujeres, muy así, si yo tengo que ayudarle a alguien lo ayudo, puedo le ayudo en lo que sea (Alvina, comunicación personal, 21 de noviembre de 2024).

Kolli Nawel y Alvina pertenecen a comunidades distintas, pero coinciden en que las mujeres desde siempre han sido líderes porque han organizado y administrado desde su hogar hasta su entorno. Asimismo, este tipo de mujeres líderes son las que se ayudan unas a otras o con otros. Es un liderazgo comunitario, de apoyo, donde el/la otro/a importa tanto como uno/a. Son lazos de solidaridad los que sostienen estas prácticas, y que, en muchos casos, se han heredado por las generaciones siguientes.

3.4 Cuerpo y Territorio como eje político y epistémico

El cuerpo no siempre se ha entendido como un territorio. Desde la geografía crítica tradicional, el concepto de espacio se ha interpretado como un lugar neutral, alejado de las relaciones sociales que le dan significado y sentido. Sin embargo, a partir de la década de 1970, las geógrafas Linda McDowell y Doreen Massey comenzaron a estudiar y cuestionar estas interpretaciones e

incorporaron la categoría de cuerpo como territorio. Desde esta perspectiva, el espacio deja de ser un lugar imparcial, por el que se reproducen relaciones de poder que atraviesan los cuerpos y refuerzan las desigualdades de género.

En este sentido, el cuerpo puede ser una escala primordial para comprender las desigualdades que existen en los territorios, como plantea Bourdieu, mujeres y hombres habitan sus cuerpos de modo diferente, según el espacio social que ocupan. En otras palabras, no todos los cuerpos significan lo mismo en los territorios; por ello, es fundamental analizar la vida cotidiana para comprender el lugar que ocupa el cuerpo de las mujeres dentro de las comunidades (Cruz Hernández, 2020).

3.4.1 La colonización del cuerpo y producción de cuerpos violentados

Márgara Millán en su texto *Des-ordenando el género ¿Des-centrando la nación? El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias* (2014) argumentó que la nación mexicana se desarrolló a través de la apropiación simbólica y física de la mujer indígena. Ella señaló que el cuerpo de las mujeres es un potente símbolo para los nacionalismos y es a través de la conquista de la mujer-territorio-tierra que se mezcla lo indio con lo blanco.

En otras palabras, “el cuerpo que da a luz”, que tiene hijos e hijas, es parte del ser mujer según la óptica del mexicano y la mexicana, y se convierte en un elemento de identidad nacional: la maternidad. Además, el cuerpo de la mujer fue colonizado al mismo tiempo que el territorio; por tanto, el colonizador (varón) aplica la misma lógica de dominio para el cuerpo y el territorio.

El cuerpo de las mujeres es, entonces, colonizado, dominado, oprimido y violentado, al igual que sus territorios y sus comunidades. Las mujeres indígenas zapatistas en México, como las mujeres mapuche en Argentina, están profundamente arraigadas a su territorio; para ellas ambos términos son indisociables. Lo que ocurre en territorio (su tierra) les afecta directamente, y lo que sucede en su cuerpo (físico) forma parte de lo que acontece en el territorio.

En el caso de las mujeres zapatistas, éstas exigen el respeto de su cuerpo, ya no sólo de sus tierras donde viven.

No tiene derecho a pegarnos. Si nuestro marido nos golpea, no es justo y por eso tenemos que aprender nuestro derecho. Hay que hablar, porque los hombres piensan que tienen mucho derecho, y si ellos nos quieren, que nos quieran como si fuera su cuerpo de ellos. La ley zapatista lo dice, se trata de que todo sea parejo (Citado en Millán, 2014, p. 252).

Las costumbres de los pueblos en los que el hombre manda y decide incluso sobre lo que debe hacerse con un cuerpo que no es suyo, en este caso el de su mujer, cambiaron principalmente a partir de la Ley Revolucionaria de Mujeres emitida por el EZLN el 31 de diciembre de 1993⁴. Las mujeres de muchas comunidades de Chiapas se hicieron conscientes de que su cuerpo merece respeto y de que tienen derechos sobre sus propios cuerpos. Por ejemplo:

“En los puntos sobre el derecho a elegir con quién casarse, a no poder ser dada en matrimonio sin consentimiento, y a decidir cuántos hijos tener, lo que se articula es el principio de la autodeterminación sobre el propio cuerpo, ese cuerpo que ya fue enunciado como sujeto de derechos” (Millán, 2014, p. 257).

Tal y como se menciona, las mujeres indígenas hacen consciente su derecho a su sexualidad, a decidir si quieren tener hijos o no y, en caso de afirmación, el número de ellos, asimismo, reivindican su derecho a la salud de sus cuerpos, así como al bienestar de sus hijos/as y sus familias. En síntesis, con la Ley Revolucionaria de Mujeres se da paso a la soberanía sobre su territorio, o sea, sobre su propio cuerpo.

⁴ Para mayor información consulte: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/03/08/palabras-a-nombre-de-las-mujeres-zapatistas-al-inicio-del-primer-encuentro-internacional-politico-artistico-deportivo-y-cultural-de-mujeres-que-luchan/>

Las mujeres zapatistas nombran de modo claro la violencia estructural que atraviesa sus cuerpos. En palabras de la Insurgenta Erika, “[...] lo vemos que hizo bosque a las mujeres de todo el mundo con su violencia y su muerte que tienen la cara, el cuerpo y la cabeza pendeja del patriarcado [...]” (Mujeres Zapatistas, 2018, párr. 86).

Erika, al decir que “hizo bosque a las mujeres de todo el mundo”, da a entender que no importa qué tipo de árbol sea (es decir, qué tipo de mujer), de todas maneras, todas son violentadas, ese es el rasgo en común, lo que las hace iguales, que todas son atravesadas por el capitalismo y el patriarcado, los cuales se constituyen como enemigos comunes. Ambos conceptos, capitalismo y patriarcado, están estrechamente vinculados, por lo que acuerdan luchar juntas. Se trata de un sistema que cosifica a las mujeres, basado en ideas absurdas que consideran a la mujer un ser inferior.

Los cuerpos de las mujeres zapatistas son violentados "porque viví el desprecio, la humillación, las burlas, las violencias, los golpes, las muertes por ser mujer, por ser indígena, por ser pobre [...]" (Mujeres Zapatistas, 2018, párr. 41).

Pues los cuerpos de las mujeres zapatistas son cuerpos que enferman por precariedad, por violencia política y social “[...] viendo cómo morían de enfermedades curables niñas, jóvenes, adultos, ancianos y ancianas. Y todo por falta de atención médica, de buena alimentación, de educación. Pero también moríamos por ser mujeres y moríamos más” (Mujeres Zapatistas, 2018, párrs. 26-28).

Los cuerpos de las mujeres zapatistas son cuerpos también en combate, que resisten, que luchan y que defienden. Las mujeres zapatistas, al salvar su espacio, también salvan sus cuerpos. La lucha de las mujeres zapatistas consiste en recuperar el territorio para construir en él clínicas y escuelas autónomas y al gestionar su propio lugar donde viven, ellas logran que esos cuerpos, que antes

morían por enfermedades curables y falta de alimentación, ahora puedan vivir, porque la lucha es por la vida.

En otras palabras, se lucha y se resiste por la construcción de un territorio rebelde que dé garantía al cuerpo de la mujer indígena, deje de ser un territorio violentado y despreciado, y esta lucha y organización se conviertan en una alternativa de vida. Así, las mujeres zapatistas llevan a cabo una transformación política y militar dentro del movimiento, pasando de ser víctimas de violencia a sujetos políticos con autoridad.

Y este proceso de mujeres como sujetos políticos indígenas no es sólo en el discurso o en la teoría, sino también práctico "[...]en verdad tomamos las armas y peleamos contra el enemigo, y en verdad tomamos el mando y dirigimos combates con mayoría de hombres en nuestras tropas" (Mujeres Zapatistas, 2018, párr. 38).

Al tomar las armas, el cuerpo se vuelve el primer instrumento de defensa del territorio frente al "enemigo". La defensa del territorio (la tierra) requirió una reapropiación del cuerpo (asumiendo el mando y las armas), permitiendo que las mujeres zapatistas pasaran de ser cuerpos violentados y humillados a la construcción de su propia libertad.

Por tanto, el cuerpo de las mujeres zapatistas es un cuerpo autónomo, digno, resistente, y en proceso de recuperación, un cuerpo que se reafirma como mujer indígena organizada; un cuerpo combatiente, un cuerpo que acuerpa a otros cuerpos.

3.4.2 El cuerpo colectivo y la metáfora del monte

Otro punto importante por retomar del *Primer Encuentro de Mujeres que Luchan*, en relación con el territorio, es el siguiente:

Y vemos por ejemplo esos árboles que están allá y que ustedes dicen que es bosque y nosotras le decimos monte. Bueno, pero sabemos que, en ese bosque,

en ese monte, hay muchos árboles que son diferentes. [...] Lo sabemos, sí, pero cuando vemos así decimos que es un bosque, o que es un monte. Bueno, aquí estamos como un bosque o como un monte. Todas somos mujeres (Mujeres Zapatistas, 2018, párrs. 72-78).

Es una metáfora central para entender la organización política zapatista y la profunda conexión entre el cuerpo colectivo y el territorio, que también reivindica la diversidad dentro de la lucha que comparten; es decir, existe también una identidad compartida y reconocimiento de la diferencia, hay un arraigo a la tierra, un vínculo que no se disuelve entre el cuerpo y la geografía física. "Aquí nacimos, aquí crecimos, aquí luchamos, aquí morimos".

En conclusión, la cita del monte enseña que el territorio (el monte) y el cuerpo (las mujeres) son una sola entidad en resistencia; no se puede defender la vida de una mujer sin defender simultáneamente la tierra donde esa vida echa raíces. Las mujeres indígenas zapatistas están arraigadas a su territorio (los Caracoles en Chiapas) y no lo perciben como algo separado de su cuerpo (territorio propio), sino como, ya se ha mencionado, un vínculo indisoluble.

3.4.3 El cuerpo como territorio de control de políticas estatales y despojo

El cuerpo de las mujeres se ha convertido en el blanco de las políticas de Estado y el proceso de mestizaje y de modernización no dejó de lado que se tomaran decisiones sobre sus cuerpos. "Sobre ese cuerpo [de la mujer indígena] se establecen las 'políticas de blanquitud' implícitas en el mestizaje como ideologema estatal" (Millán, 2014, p. 99).

De esta manera, con la intervención paternalista del Estado, se aplican políticas de planificación familiar y un discurso moderno y blanqueado sobre cuántos hijos tener, y que las mujeres pobres deben tener menos hijos; es decir, a algunas mujeres indígenas se les somete a procesos de esterilización forzada, controlando su capacidad reproductiva e impidiéndoles decidir sobre sus propios cuerpos.

Aunado a lo anterior, las mujeres zapatistas intervienen políticamente al defender su derecho a definir su propia vida: "[...] participan de la lucha por definir la vida, por definir sus derechos, incidiendo de esta manera en la dinámica de la bio-política" (Millán, 2014, p. 114). Dejan de ser objetos gestados por el Estado o la tradición para convertirse en sujetos políticos que deciden cómo deben vivir, si se quieren ser madres o no, cómo se debe parir, cómo se debe maternar y cómo organizar la existencia dentro y fuera de las comunidades.

Lo cual implica que las mujeres dentro de las comunidades defienden sus derechos como mujeres y también hacia afuera cuando se organizan frente al Estado por cuestiones de género, aunque hay momentos en los cuales, como organización y movimiento de resistencia lo hacen junto a los hombres, por ejemplo, frente a políticas de despojo del Estado, del capital u otros actores sociales, porque el despojo territorial en el caso de las comunidades zapatistas y mapuche ha sido impulsado históricamente por el Estado, en articulación con intereses privados, tal es el caso de las acciones emprendidas en la llamada Campaña del Desierto en las comunidades mapuche y las políticas neoliberales por parte de los gobiernos tecnocráticos, ambos sucesos significaron la pérdida de las tierras por parte de los pueblos indígenas.

Por otra parte, si se entiende que el cuerpo es el primer territorio y encarnar el territorio es la relación intrínseca entre el cuerpo y territorio como espacio, y el territorio social, y que hay analogías de reciprocidad, donde el accionar externo (del Estado, el capital u actores sociales) de despojo o desposesión afecta, no sólo el espacio físico sino los cuerpos físicos contrayendo enfermedades y la subjetividad de quienes habitan esos lugares, entonces, el poder patriarcal jerarquiza lo masculino sobre lo femenino y la naturaleza (Cruz Hernández, 2020).

3.4.4 Autoconocimiento y sanación en el cuerpo-territorio

Finalmente, el cuerpo-territorio puede entenderse, también, como autoconciencia y sanación, o sea, asumir la corporalidad como territorio propio fortalece la conciencia y el cuidado de sí misma, una identidad femenina, y también una conciencia política y social de cómo el patriarcado ha afectado la historia personal.

En espacios como el Centro Comunitario *At'el Antsetik*⁵, se utiliza este concepto de autoconciencia y sanación para que las mujeres indígenas reconozcan sus límites, capacidades, fortalezas, y protejan su cuerpo como un espacio valioso de memoria y vida (Hernández Vázquez, L.,2024).

Otro aspecto importante fue que las parteras y curanderas estuvieron históricamente vinculadas al cuidado del cuerpo, especialmente en comunidades indígenas y rurales de América Latina; ambas combinaron saberes y plantas ancestrales para atender la salud física, emocional y espiritual de las personas. Desde una visión indígena, como la de las mujeres mapuches y zapatistas, el cuerpo no se entendió de forma separada de la naturaleza, la comunidad ni la espiritualidad.

Este capítulo sostuvo que existió un diálogo con diversos feminismos y, aunque muchas mujeres zapatistas y mapuche no se autodenominan feministas, en su práctica dialogaron con corrientes marxistas, decoloniales, comunitarias e indígenas y reconocieron y buscaron combatir prácticas de violencia y discriminación de género dentro y fuera de sus comunidades. Otro punto fue el reconocimiento de liderazgos horizontales, alejados de modelos de poder

⁵ El nombre del centro, At'el Antsetik, así como la frase completa At'el Antsetik Pas Lekil Kuxlejal, pertenecen a la lengua tseltal. Esta expresión significa "Mujeres Trabajadoras Hacedoras del Buen Vivir". El Centro Comunitario At'el Antsetik se localiza en la franja periférica de la zona norte de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

jerárquico y autoritario de Occidente. También se resaltó la necesidad de un desprendimiento epistémico, que consistió en construir proyectos de vida y políticos desde la epistemología propia de los pueblos indígenas, sin buscar permiso o validación de teorías de Occidente.

En suma, este capítulo ayudó a comprender el vínculo indisoluble entre Cuerpo-Territorio, concluyendo que el cuerpo físico y el territorio geográfico estuvieron íntimamente conectados. Por tanto, la defensa de la corporalidad estuvo ligada a la defensa de la tierra y del lugar que las mujeres zapatistas y mapuche habitaban. Asimismo, se argumentó que las parteras y curanderas contribuyeron históricamente al cuidado del cuerpo y tuvieron una labor importante para las mujeres indígenas, debido a que el elemento espiritual en ambas fue importante. De esta manera, la sanación pudo ser interpretada como acto político, como una medicina natural, los rituales o círculos de mujeres constituyeron modos de sanar la memoria histórica colectiva y personal, lo cual fortaleció la resistencia política.

Capítulo IV. La práctica política como identidad y poder de las mujeres zapatistas y mapuche: autonomía y formas de resistencia.

Este capítulo abordó la praxis política como una forma de poder y de identidad que fue parte sustancial de las mujeres zapatistas y mapuche en sus procesos de autonomía y organización. Se mostraron discursos de las mujeres indígenas para conocer y comprender su realidad, cómo se construyó su identidad y la importancia de la política en su vida cotidiana. De igual modo, se expusieron concepciones de identidad desde sus perspectivas y se comentaron algunas teorías sobre estas temáticas y la identidad de género. Se estudiaron y analizaron sus propuestas para tejer la política, tanto del zapatismo como de las mujeres mapuches, con la intención de comprender que en su discurso existieron una propuesta y una alternativa, no solo para su militancia, roles sociales y articulación de luchas, sino para la vida misma.

4.1 Mujeres líderes: Identidad Política

Chilko mujer mapuche cuando se le pregunta sobre si son importantes los liderazgos ella responde:

[...] creo que sí pero desde una construcción comunitaria y ahí está lo difícil porque muchas veces trasponemos como lógicas wingkas o lógicas occidentales, a las experiencias entonces pareciera que cuando hay una sola persona que maneja las cosas eh están funcionando bien, pero en realidad no es así yo creo que el pueblo mapuche antes y ahora tiene que recuperarlo se basaba mucho en el diálogo en tomar las decisiones en comunidad eh ,entonces, si bien había alguien que ejercía un rol específico como puede ser un longko ese rol siempre estaba acompañado de lo comunitario es como que no podía hacer algo o tomar una decisión por sobre el resto y yo veo que ahora un poco nos pasa que se generan liderazgos y se generan referencias y quizás no están tan acompañadas de lo comunitario y entonces ahí es en donde hacemos como aguas porque eh se

generan conflictos porque si uno no respeta lo comunitario eso después lo comunitario te lo demanda [...] entonces sí son importantes los liderazgos sí, son importantes nuestros roles ancestrales que tienen que ver, también, con un entendimiento filosófico que tiene el pueblo mapuche (Chilko, comunicación personal, 6 de noviembre de 2024).

De igual modo, cuando se le pregunta por los liderazgos de las mujeres, ella comenta:

[...] también lo mismo, que si no están sustentados en o sea no ves hay diferencia eso aplica para los varones y para las mujeres porque lamentablemente muchas veces eh también sucede que hay mujeres que toman un liderazgo o un o un rol de referencia pero que no están acompañados por lo comunitario entonces es vacío su palabra no vale o su palabra no tiene el mismo peso que podría llegar a tener si estuviera acompañado por eso pero le llamas comunitario [...] como tenemos un presidente y el presidente hace y deshace por decirlo de alguna manera o un rey ,por ejemplo, que el rey hace y deshace porque la otra lógica sería que no estuviera y que todo fuera de manera horizontal (Chilko, comunicación personal, 6 de noviembre de 2024).

Chilko, al igual que muchas otras mujeres mapuche, estuvo de acuerdo con la existencia de los liderazgos, tanto masculinos como femeninos. Sin embargo, para el pueblo mapuche existieron diferencias entre el concepto de líder, el cual poseía un significado cercano a una lógica occidental o wingka, como ellos y ellas lo nombran, y el longko. Este último representó una autoridad vinculada con lo comunitario que no estuvo por encima de la colectividad, sino que la representaba. Estas interpretaciones, como la de Chilko, constituyeron una crítica a las estructuras de liderazgo tradicionales de Occidente, pues se les consideró patriarcales, independientemente de que fueran hombres o mujeres los que se encontraran al mando. El tipo de liderazgo más acorde al modo de pensar de los pueblos originarios, en este caso, al pueblo mapuche, fue un liderazgo horizontal.

Así, se planteó que: “Los Longko, tienen una fuerza que les otorga capacidad para organizar, conducir y ordenar el mundo espiritual, orientar en lo político y aconsejar en lo social, en su lof” (Millán, 2024, p .42-43). Asimismo, fue importante señalar que una de las características de este tipo de liderazgo mapuche fue su relación con lo espiritual. El líder mapuche escuchó la naturaleza, su territorio y a los ancestros y las ancestras para que abrieran camino, como ellas lo denominaron. Para el pueblo mapuche, cada ser humano vino a hacer algo en este mundo, y el longko también tuvo que escuchar y conectar con la naturaleza, con esas voces, con esa espiritualidad para lograr un mejor desempeño como autoridad, para ser un buen guía y aconsejar al pueblo.

Sin embargo, fue necesario aclarar que, según algunas mujeres mapuche como Kolli Nawel, no siempre se tomaron en cuenta las cuestiones relacionadas con el género. La misma Moira Millán, considerada líder indígena mapuche por algunas investigadoras comentó:

El negacionismo de los supuestos líderes indígenas sobre el importante rol de las mujeres, así como de la discriminación sexual y de género muy presente aún en las comunidades de casi todos los Pueblos Indígenas, empuja a una disgregación de la unidad. Las consignas emancipatorias de nuestros hombres indígenas no contienen la anhelada justicia y libertad para nosotras y las diversidades sexuales y de género (Millán, 2024, p 88).

En este sentido, no se tomó en cuenta la importancia de que existiera una mujer longko, ni tampoco las demandas de muchas mujeres mapuche, como la discriminación sexual y de género, que vivieron dentro y fuera de la comunidad. Esta situación no condujo a la justicia ni a la libertad y, desafortunadamente, contribuyó a que se fragmentaran las luchas. El objetivo consistió en visibilizar las opresiones que sufrieron aún muchas mujeres indígenas, no sólo en Argentina o Chile, que es donde se asienta esta etnia, sino en muchos pueblos de América Latina, porque siguió siendo una constante, tal como lo remarcó

Moirá Millán.

Por su parte, Rosalía Barra, primera longko mujer de la Comunidad Mapuche Puel en Neuquén, sostuvo que las mujeres líderes mapuche mostraron mayor determinación y firmeza al momento de tomar decisiones, especialmente en situaciones de conflicto. Asimismo, planteó que estas líderes poseyeron un enfoque colaborativo que se alejó del modelo autoritario; fueron resilientes, valientes y tuvieron una fuerza ética. Una característica central fue el compromiso con la defensa de otras mujeres que sufrieron maltratos y humillaciones dentro de la comunidad. Un liderazgo femenino busca transformar las estructuras machistas y erradicar la violencia de género. Además, busca la complementariedad ancestral. Intenta recuperar la complementariedad entre géneros que existió antes de la llegada del ejército, pues se argumentó que esta problemática no fue un fenómeno meramente social, sino un legado colonial (Berbel Sánchez, S., 2014).

Por otro lado, los liderazgos, desde la perspectiva de Gladys Tzul Tzul, socióloga maya quiché, pudieron interpretarse como no liberales. En este marco, el feminismo liberal centrado en la inserción en instituciones estatales, como cargos de representación política o funciones públicas, no fue compartido por esta visión. Por lo contrario, se privilegió una perspectiva vinculada a lo comunal, orientada a horizontes de realización colectiva, al apoyo mutuo y al fortalecimiento de prácticas cimentadas en la propia genealogía y en la lucha histórica. Asimismo, se destacó la capacidad de resistencia estratégica con el objetivo de preservar las formas de vida comunitarias frente a las amenazas externas (Castro Buzón, 2020).

4.1.1 Horizontes de liberación no liberal

Otros rasgos distintivos de las líderes zapatistas fueron la capacidad de mando y el conocimiento estratégico. Figuras como la mayor Ana María explicaron que su rango no fue un regalo, sino el resultado de haber aprendido en los combates en

el campo. Líderes como Maribel mostraron la capacidad de definir estrategias y de realizar el trabajo político organizativo. Asimismo, en las líderes se observó claridad y liderazgo simbólico, como la comandanta Ramona, quien fue descrita como una figura con gran claridad, que poseía dulzura y determinación, o la comandanta Trini, quien ejerció un liderazgo basado en una voz que surgió del mismo corazón de la resistencia. Las líderes zapatistas han superado el alfabetismo y el aislamiento, además, defienden una doble lucha hacia adentro y hacia afuera, o sea, contra el gobierno y hacia el interior de su organización, transformando la cultura para exigir a los hombres que respeten su nuevo rol político. Ellas redefinieron lo que significa no sólo ser una líder, sino ser una mujer indígena en Chiapas (Rovira, 1997).

En resumen, según Rovira, G. (1997), los liderazgos de las mujeres zapatistas se caracterizaron por un mando militar estratégico, legitimidad comunitaria, conciencia social y una defensa de los derechos de las mujeres, forjada a través del trabajo de organización colectiva. Además, estas líderes mantuvieron las reivindicaciones indígenas en su vestimenta, lengua y costumbres mientras ejercieron funciones de mando, y ser líder también constituyó un modo de promoción personal y colectiva que les permitió salir del ámbito doméstico y participar en los asuntos públicos.

En suma, los liderazgos de las mujeres zapatistas se caracterizaron por lo que, en la Ciencia Política se denominó legitimidad; es decir, más allá de la legalidad formal, fueron reconocidos como legítimos en la medida en que contaron con el respaldo y apoyo del pueblo. En este caso fue la comunidad, particularmente las mujeres y las organizaciones, la que reconoció, respetó y sostuvo el mando de las mujeres zapatistas, debido a su trabajo organizativo, estratégico y en algunos casos militar, así como a sus conocimientos prácticos y teóricos.

También existieron liderazgos que revalorizaron las dimensiones emocionales sin considerarlas una debilidad, ni por parte de ellas mismas ni por parte de su entorno. Tal fue el caso de la comandanta Ramona, quien representó una forma

de liderazgo femenino que no intentó mimetizar las actitudes asociadas a lo varonil; por el contrario, su aparente fragilidad radicó en una fuente de fortaleza y poder.

4.1.2 El poder y el poderío vital en las mujeres

La filósofa y psicóloga social especialista en liderazgo y género Berbel Sánchez (2014) insistió en la importancia de que las mujeres tomaran el poder. Esta postura se concedió con una tendencia mayoritaria, defendida por intelectuales como Amelia Valcárcel y Celia Amorós; dicha perspectiva consideró que renunciar al poder implicaba condenar a las mujeres al fracaso y recluirlas en el ámbito doméstico y privado. Asimismo, se argumentó que dicha renuncia las mantenía en un entorno de segundo sexo, por lo que las autoras sugirieron construir una teoría política en torno al poder y la participación de las mujeres en espacios de decisión. Lo anterior tuvo como fin lograr cambios reales y alcanzar la paridad en ámbitos políticos y académicos, aunque no únicamente en estos.

Lagarde (2000) propuso el concepto de poderío vital como una alternativa al ejercicio tradicional del poder, el cual resultó fundamental para transformar las capacidades de actuación de las mujeres líderes, y consistió en el desarrollo personal y colectivo de estas. Se trató de una fuerza política y personal que permitió a las mujeres pasar de una posición de “demandantes” (que pedían permiso) a una de negociadoras con autoridad propia, capaces de liderar su propia existencia y contribuir a su libertad, autonomía y a direccionar el lugar donde habitaban.

Por otra parte, para la antropóloga Marcela Lagarde (2000), el tipo de autoridad ideal es el liderazgo entrañable. Este término surgió de las entrañas, del corazón, y se basó en lo que las mujeres eran y en lo que querían ser. Algunas de sus características fueron que buscó que las mujeres resultaran convincentes en lugar de imponentes, que la ética anteciediera a la política; que promoviera la justicia, ética, así como la equivalencia entre mujeres y hombres, que fomentara

el sentido de autocuidado, que defendiera el derecho a la calidad de vida y a la salud, argumentando que no se puede liderar una causa de desarrollo humano si la propia mujer se encontraba deteriorada. Dicho liderazgo fomentó la solidaridad entre mujeres para eliminar misoginia y machismo; además, requirió que las mujeres desarrollaran una identidad política de género, recuperaran su genealogía y dejaran de ser huérfanas de género. En síntesis, se trató de un liderazgo de acción y transformación civilizatoria que buscó hacer viable la vida de las mujeres y la sociedad a través de poderes no opresivos

Tanto el poderío vital como el liderazgo entrañable compartieron rasgos que emanaron de la misma esencia y autenticidad de las mujeres y de la identidad femenina o de género, como lo nombró Marcela Lagarde. Se trató de un poder y un liderazgo que no se mimetizaron con lo masculino, sino que buscaron el modo propio de cada mujer para ejercerlo y potenciaron habilidades, éticas no autoritarias, así como el autocuidado de la líder con la intención de una transformación propia y colectiva.

Guimar Rovira (1997) también mencionó que una cualidad importante en las mujeres zapatistas y, por supuesto, en las líderes fue su dimensión espiritual profunda. El texto aludió a las creencias en los espíritus protectores (padres-madres) que guiaban a la comunidad, en las que las líderes se insertaban, eran guiadas y, a su vez, guiaban a su pueblo. En este sentido, para las mujeres mapuche, esta cualidad espiritual resultó importante y las mujeres longko también la consideraron parte de su autoridad. Solicitaron consejos a sus guías, así como protección y sabiduría para dirigir a su comunidad.

4.1.3 Identidad Política: género, teoría y construcción del sujeto.

El concepto de identidad tuvo varias acepciones y fue trabajado teóricamente también por varios autores y autoras; además, se utilizó con mayor amplitud en la Sociología y la Antropología. En el caso de la Ciencia Política, la importancia radicó principalmente en la identidad política, aunque no todos los politólogos y

politólogas que abordaron el tema de la identidad emplearon ambos conceptos. Es decir, fueron pocos los estudiosos y estudiosas que utilizaron el concepto de identidad política, entre los que se encontraron Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, por mencionar algunos y algunas.

Asimismo, algunas de sus interpretaciones, especialmente las de los primeros autores, fueron abordadas en este apartado, junto con las concepciones de las mujeres mapuche, a quienes se les preguntó qué significó para ellas este término, particularmente en lo relativo a la identidad, y qué elementos constituyeron la suya.

Silvana mujer mapuche comentó cómo identificaría a otra mujer mapuche:

[...] la identifico por su cara, por su pelo, se identifican por el color la forma eh de tanto de las comunidades mapuche como o alguna persona que perteneciera a un pueblo originario [...] la vestimenta [...] la forma de hablar [...] hay muchos mapuches que por ejemplo, si yo salgo de acá no sé si tuviste la posibilidad de irte a Junín nosotros en Junín ya tenemos como que la gente que es de una comunidad porque ellos hablan de una forma (Silvana, comunicación personal, 18 de noviembre de 2024).

El testimonio anterior dio cuenta principalmente de los rasgos físicos de una persona para poder identificarla como mapuche o integrante de una comunidad originaria, haciendo énfasis en la forma de hablar. Asimismo, Guenumanque identificó la lengua como parte de la identidad: “la identidad es la lengua, el idioma eso eh sobre todo cuando uno ve esta eh diferencia que tenemos con nuestras hermanas que lo han podido eh conservar eh y decimos “Wow hay diferencia y es parte de nuestro es parte de cada uno de nosotros [...]” (Guenumanque, comunicación personal, el 23 de noviembre de 2024).

El *mapudungun* fue el idioma utilizado por el pueblo mapuche; en contextos académicos, teóricos fue el término que más se utilizó, mientras que en las comunidades se le nombró con mayor frecuencia como *mapuzungun*, lo cual

constituyó un uso más coloquial. No obstante, ambas denominaciones se refirieron al mismo idioma y formaron parte de su identidad, como ya lo habían señalado Guenumanque, quien agregó:

[...] una cultura rica, eh, esta no la hemos perdido a pesar de toda la invasión y todo lo que hemos tenido que atravesar, principalmente nuestros abuelos. Nosotros hoy podemos decir que tenemos ventajas porque hoy lo podemos hablar, podemos salir a buscarla, podemos encontrarla, pero nuestros padres, nuestros abuelos, tuvieron pocas posibilidades. Entonces, hoy en nuestras manos está salir a recuperar esa cultura que nuestros abuelos la perdieron prácticamente por la aculturación que vivieron por el cristianismo y la argentinización[...] (Guenumanque, comunicación personal, el 23 de noviembre de 2024).

La lengua fue considerada parte de la cultura y Guenumanque señaló que esta se había perdido, haciendo referencia tanto al idioma que ya no era hablado por toda la población como a la misma cultura, y justo esa pérdida tuvo que ver con la colonización o aculturación, como ella lo nombró, así como con la instalación del Estado en la Argentina, es decir, con un proceso de argentinización.

Por su parte Chilko relató:

[...] porque mi abuela sigue renegando de su identidad por ejemplo y a ella no le gusta mucho que ande en cuestiones mapuche porque entiende también que hay una peligrosidad detrás de todo eso porque el genocidio no solo fue hace 100 años atrás con las matanzas sí lo sigue siendo lo sigue siendo porque hay gente que siguen matando digamos, entonces, quizás también eso es la negación que ellas tienen a que yo siga como este camino (Chilko, comunicación personal, 6 de noviembre de 2024).

El testimonio de Guenumanque y Chilko aludió a ese proceso que la colonia y el Estado llevaron a cabo para ocultar e imponer por la fuerza la identidad mapuche. No sólo resultó peligroso para la abuela de Chilko identificarse como mapuche, sino que, a pesar del paso del tiempo, para Chilko continuó siendo peligroso

identificarse como mapuche. Por ello, Guenumaque consideró que esa lengua, esa tradición lingüística, debía ser recuperada, ya que gran parte había sido borrada y silenciada, aun con la riqueza cultural que ella reconoció.

Aunado a lo anterior, Ailín comentó:

[...] en mi caso para mí la identidad es ser uno mismo reconocerse como persona, pero también, reconocerse en el caso nuestro como indígena mapuche y qué la conforma pues eh la historia misma, la historia de tus antepasados la historia que vos querés dejar, y la que vas a proyectar eso es lo que para mí nuestra identidad, los valores, [...] tus comportamientos dentro de un espacio, si sos buena persona, si sos mala persona, eh el actuar el día a día dentro de tanto en un territorio como afuera [...] (Ailín, comunicación personal, 21 de noviembre de 2024).

Ailín se reconoció como indígena, y ser indígena mapuche formó parte de su identidad, así como la historia de sus ancestros y aquella que se encontraba construyendo; además, agregó que los valores entendidos como un modo ético también conformaron su actuar.

Viviana agregó:

Para mí la identidad es la forma en la que vivimos, es la historia que nos heredaron, la identidad viene desde que estamos en el vientre de nuestra madre y nacemos, la identidad también es lo que vamos construyendo cada uno de nosotros. La memoria, los afectos, los proyectos, pero sobre todo la coherencia [...] Un punto importante que agregó Viviana fueron los afectos; la dimensión de las emociones también formó parte de esa identidad, en términos de cómo sentía y cómo expresaba cada mujer mapuche. También señaló la coherencia, haciendo referencia a la relación entre lo que se decía, y se hace, y señaló que eso identificaba a las personas (Viviana, comunicación personal, 20 de noviembre de 2024).

Desde la perspectiva de la identidad hay otro elemento que se consideró importante, según Kolli Nawel:

[...] el que me hizo conocer nuestra identidad, todo el camino siguiente de poder afirmarme en mi identidad, fue gracias a la tarea de las mujeres mapuches, de la generosidad de la amorosidad, de estas mujeres, a diferencia de los varones que, si bien tienen su forma de enseñar, siempre pongo en valor los círculos de mujeres, y bueno eso principalmente que no es imposible nuestra identidad, solamente lo podemos hacer de forma comunitaria, colectiva (Kolli Nawel, comunicación personal, 7 de noviembre de 2024).

El género, en el caso de Kolli Nawel, fue lo que la llevó a tener conciencia de quién era en sí misma, pero reconoció que esto fue algo que logró gracias a la labor de otras mujeres mapuche, porque la identidad era individual y colectiva. “La identidad es un derecho que tenemos las personas y los pueblos y creo que la identidad es colectiva y es individual y también eh se reconstruye permanentemente no es estática bien [...] y los elementos que hacen a mi identidad son elementos territoriales, espirituales, sociales, familiares, comunitarios” (Malen, comunicación personal, 6 de noviembre de 2024).

Malen, al igual que Kolli Nawel, compartió la postura en el entendido de que hay elementos con los que una se identificaba para sí misma y otros que compartía con otras personas y, por lo tanto, la identidad también era colectiva. Algo que agregó el último testimonio fueron los elementos espirituales y territoriales.

Y es que lo espiritual era parte de la identidad no sólo del pueblo mapuche, sino de muchas comunidades indígenas de América Latina, así como lo estaban ligadas a los lugares donde habitaban; es decir, el territorio como elemento indisoluble de su identidad.

Stuart Hall (2013), sociólogo jamaicano, conceptualizó las identidades políticas. Él, al igual que otros intelectuales, argumentó que la identidad en sí misma no estaba garantizada por la biología; es decir, nacer hombre o mujer o tener ciertos

rasgos físicos no necesariamente determinaba el actuar o la totalidad del ser del sujeto. Además, la clase social o una etnia específica no dictaba automáticamente que el sujeto fuera consciente de estos elementos o los integrara a su persona. En este sentido, las identidades no están dadas; incluso debían ser recuperadas, rastreadas.

Por ejemplo, en el caso argentino, se construyó una identidad nacional al conformarse el Estado; este proceso se intensificó, sobre todo, a raíz de las dictaduras que comenzaron en la década de 1970, y estuvo marcado por un racismo cultural que invisibilizó la presencia indígena. En este contexto, las mujeres mapuche lucharon por rastrear y recuperar las historias enterradas y ocultas, reinsertándolas en la narrativa del país, al tiempo que señalaron que la nación no las incluía, sino que había unificado las identidades.

Laclau, E., y Mouffe, C. (1987), ambos filósofos y teóricos políticos, plantearon que uno de sus aportes al tema de las identidades fue la ruptura con el determinismo económico, en el entendido de que ya no todas las luchas se constituían solo a partir de las clases sociales, sino que era a través de la práctica política que se desarrollaban nuevas identidades.

Por su parte, varias mujeres mapuche decidieron participar en la organización política de su comunidad como producto de una necesidad y demanda de su misma gente. A decir de ellas:

[...] así que, por necesidad de la gente y bueno, y porque pude decidir ser yo, ya que venía de muchos años de gestión” (Luisa, comunicación personal, 21 de noviembre de 2024). Ailín agregó: «[...] por una cuestión también de necesidad porque la comunidad no podía quedar sin un representante dentro frente al Estado, eh, y porque, bueno, me lo pidieron también”. (Ailín, comunicación personal, 21 de noviembre de 2024).

Ambas mujeres habían sido longko del lugar donde habitaban y comentaron que no todas las personas podían participar, principalmente por falta de tiempo, ya

sea por sus trabajos u hogares, y que la comunidad requería representatividad; además, se necesitaban la gestión y la ayuda. En su caso, fueron las circunstancias territoriales y, sobre todo, el pertenecer a una etnia, en este caso la mapuche, lo que les hizo ser conscientes de esa identidad indígena y, por tanto, conformar una identidad política que exigiera y defendiera sus derechos frente a otras organizaciones como el Estado.

Hall (2013) postuló que la identidad política se construía en relación con otra persona, o sea, saber qué éramos frente a quienes no éramos, por tanto, era un conocimiento que nos constituía como sujetos en lo particular y también de un modo complejo, porque se componía de varios elementos. Todo ello llevaba a la movilización política, en la cual había negociaciones continuas en el campo de poder.

Según Laclau, E., y Mouffe, C. (1987), la identidad política contenía una articulación de diferentes demandas y antagonismos que se unían para un fin común. En el caso de la identidad de las mujeres mapuche y zapatistas, estas articulaban diferentes identidades de territorio-tierra, género y etnia, así como se posicionaban ante un enemigo en común (que era el Estado o alguna transnacional) para un fin, como podía ser la defensa del territorio.

Además, Hall, S. (2013) explicó que se requería una clausura arbitraria, es decir, que para poder actuar y cambiar el mundo es importante tomar posición y establecer fronteras políticas, aunque estas fueran temporales, y que esto se comprendía como un posicionamiento estratégico. En otras palabras, era el lugar desde el cual, en este caso, las mujeres mapuche y zapatistas decidían hablar y actuar en un momento histórico y cultural determinado.

Aunado a ello, Fraser, N. (2025) mencionó que existían identidades de múltiples escalas; argumentó que no existía una identidad colectiva, sino que estas se vinculaban con el resto de las personas de modo afectivo en diferente medida o nivel. Agregó que existían identidades globales, como el género y las cuestiones

medioambientales, que podían entrar en este tipo, y otras como las identidades regionales o locales.

Fraser, N. (1997) también compartió la postura de que la identidad política no era estática ni unidimensional, sino que era plural, compleja, por ejemplo, ser mujer, indígena pobre y tener alguna discapacidad.

Mientras tanto, la activista guatemalteca Tzul Tzul, G. (2019) introdujo en la discusión un aspecto trascendente. Ella sostuvo que lo indígena era político y criticó las posturas que intentaban reducir lo indígena a lo étnico, a lo cultural o sólo a las costumbres y sostuvo que lo indígena había logrado estrategias, históricas y estructuras de gobierno que habían fracturado el sistema y la dominación colonial durante siglos. Asimismo, la autora indicó que las comunidades indígenas habían sido consideradas como poblaciones menores y, frente a esto, éstas habían sabido desplegar identidades políticas que decidían estratégicamente cuándo apelar a los derechos ante el Estado y cuándo ejercer su propia autoridad para evitar que el Estado se entrometiera en su vida cotidiana.

Algo parecido a lo que indicó Gladys Tzul Tzul, habían realizado las comunidades zapatistas, en el entendido de que, en su momento, habían asistido incluso al Congreso o a la Cámara de Diputados y habían reclamado que se les concedieran sus modos de organización; pero al mismo tiempo, realizaban eventos, encuentros y juntas, donde excluían al Estado y eran autónomos social y políticamente, como cuando elegían a sus representantes.

Por otra parte, cuando se les preguntó a las mujeres mapuche si es importante que las mujeres participen en las organizaciones políticas, ellas respondieron:

[...] sí para mí es importante en principio para empezar a romper ese estereotipo de que la mujer solamente nació para estar en la casa, de cría, para que la sociedad en general eh rompa ese estereotipo que se vino inculcando y sobre todo en las comunidades, cuando fuimos invadidos porque ancestralmente las

comunidades no se manejaban así, eh pero en principio eso para visibilizar el rol de la mujer como mujer, por ser un ser humano, y que también para sí, para romper ese esquema que la sociedad wingka nos vino a inculcar de que nacimos para tal cosa y que podemos dar mucho más de nosotros como mujeres (Ailín, comunicación personal, 21 de noviembre de 2024).

En el caso de Ailín no sólo se reconocía como mujer indígena mapuche, sino también como mujer. Algo interesante de su argumentación es que era parecida a lo que planteó María Lugones (2008), en el entendido de que ancestralmente las comunidades eran más equitativas que en ese momento y que la colonialidad había introducido la cuestión de las mujeres, viéndolas como menores al varón, es decir, entre las cuestiones que se habían aprendido de lo occidental estaba la inferiorización de las mujeres. En este sentido, Ailín subrayó que era necesario romper ese esquema de sociedad porque las mujeres podían dar más: “[...] es como que uno como mujer puede, eh, puede mucho más de lo que uno piensa” (Elsa, comunicación personal, 21 de noviembre de 2024).

No todas las mujeres mapuche nombraron la identidad de género o el reconocerse como mujeres, pero sí algunas, como Ailín y Elsa, pertenecientes a la misma comunidad, coinciden en identificarse como mujeres y en que este aspecto es parte de esa identidad política.

Hacer política es posicionarse ante las relaciones de poder asumiendo el cuerpo que tenemos, que es desde donde nos paramos ante las relaciones de poder a este asumirse así la llamamos identidad. Entonces, la identidad de una persona es siempre una identidad política porque es pararse con el cuerpo ante las relaciones de poder (Paredes C. y Guzmán A., 2014, p. 89).

Las feministas comunitarias Paredes y Guzmán argumentan que toda identidad es en sí misma política, ya que implica posicionar el cuerpo propio y el del compañero/a frente al poder.

[...] sí creo que existe una identidad política hoy nuestra identidad política está firmada en eso en la tarea de las mujeres en la fuerza de las mujeres en el conocimiento de las mujeres la entrega de las mujeres hay una identidad política que estamos también transitando y generando nosotras también eh más allá de que nuestro pueblo es dual complementario hay que recuperar y sanar todo el daño que se le hecho a las mujeres también además de toda esta herida que tenemos como pueblo (Kolli Nawel, comunicación personal, 7 de noviembre de 2024).

Kolli Nawel también es una mujer mapuche de otra comunidad, pero de la misma provincia de Neuquén, y compartió que la identidad es política, como una identidad de mujer con la que se reconoce a sí misma, pero que articula demandas con otras mujeres y también reconoce que existe un daño a sus compañeras por pertenecer a este género.

Fraser (1997), que se reconoce como feminista, dice que son importantes los espacios alternativos donde se luche, pero también donde las mujeres inventen nuevos lenguajes, para nombrar su realidad y desafiar la hegemonía cultural. También reconoce que la igualdad y la diferencia entre las mujeres son importantes, porque hay múltiples demandas y diversidad de mujeres.

Luisa es otra mujer que afirmó que es importante que las mujeres ocupen cargos en la comunidad:

[...] sí es importante una para visibilizar a la mujer que también somos que podemos llevar eh actividades o diligencia adelante, que somos capaces y que y también para dejarle el reconocimiento, o sea, que para dejarle algo a nuestros hijos que no solamente la mujer tiene que estar en la casa, cuidando la casa o criando hijos, también podemos ser líderes en organizaciones políticas comunidades (Luisa, comunicación personal, 21 de noviembre de 2024).

Las mujeres que tienen una identidad política basada en el género son diversas, aunque muchas de ellas siguen realizando el trabajo de cuidados, están a favor

de que las mujeres salgan de la esfera privada y participen activamente en la política, y ocupen cargos, por ejemplo, Luisa agregó:

Yo empecé con diferentes cargos tanto de werkén, kona, provisor de cuenta, eh después como longko, y después en como longko de la comodidad [...] eh porque siempre fuimos poca gente y la gente que vivía acá en paraje o poblador o integrante no le interesaba agarrar algún rol y sí o sí tienen que tener personas para tener un cargo para poder ser reconocido por personas jurídicas (Luisa, comunicación personal, 21 de noviembre de 2024).

Sin embargo, no todas las personas participan en la política, mucho menos todas las mujeres. Es necesario reconocer en sí mismas las capacidades que poseen y lo capaces que son de ocupar y realizar cargos en la organización comunitaria y política, así como que sus pueblos sean reconocidos como pueblo mapuche ante la ley, como ella indica. En ese entendido, también ella utiliza el concepto de reconocimiento que retoma Nancy Fraser. Reconocer la igualdad y las diferencias entre mujeres y las de su etnia mapuche.

En esta línea de la identidad política Millán (2014) narra como en las comunidades zapatistas se halla una nueva identidad política neozapatista y el lenguaje lo local suma para que se constituya, y agrega “[...] la identidad nacional se constituye en y a través de un lenguaje vernáculo (local, propio, doméstico) [...] posicionado en una lucha (cultural) por el sentido” (Millán, 2014, p. 304).

Así la identidad política del neozapatismo se compuso de hitos históricos, lo viejo y lo nuevo, memorias políticas, sociales, culturales, así como elementos en común que no dejaron de lado las luchas agrarias, campesinas, y de clase, pero no eran las únicas que la conforman, sino que ahora también incluía la etnia, el género (aunque no lo nombraran de ese modo) y las luchas medioambientales, creando nuevas estrategias y prácticas de defensa de la tierra.

4.2 Las mujeres en la cultura: autonomía y doble frente de lucha entre zapatistas y mapuche

Las mujeres de Chiapas, en el caso mexicano, como las mujeres de Neuquén, en la provincia de Argentina, presentan puntos de encuentro y desencuentro. En cuanto al primer aspecto, es importante recalcar que ambas mujeres pertenecen a grupos y organizaciones autónomas; cuentan con sus propios modos de hacer y ejercer la política, como elegir a sus autoridades y discutir en comunidad los asuntos que son de interés para su pueblo. Son un grupo de mujeres que procuran preservar la tradición, los cuidados de sus hijos e hijas y de sus familias, así como de su territorio, todo ello como un modo también de resistencia ante la vida moderna, fragmentada, dislocada, acelerada y rápida.

Por tanto, las mujeres zapatistas como las mujeres mapuche construyen su autonomía y resistencia con su lucha interna y externa; esto es, preservando la tradición, apostando a mejores condiciones de vida donde se respeten y se reconozcan sus modos de organización, y se les retribuya, y al exterior resistiendo frente al Estado en turno. Una resistencia que se ha construido históricamente.

Rita Segato (2016) destacó que la vida y lucha de las mujeres de Chiapas vinculadas al zapatismo, como las mismas zapatistas, lograron resolver con éxito dos frentes de lucha simultáneamente; 1) un frente externo, que consistió en la lucha por la autonomía y los derechos de los pueblos indígenas frente al Estado y el capital; y 2) un frente interno, que consistió en la exigencia y el ejercicio de derechos dentro de sus propias comunidades, por condiciones dignas para todas las mujeres. La antropóloga y feminista argentina fue enfática en mencionar que las zapatistas no postergaron las demandas de género en nombre de la cohesión comunitaria, ya que ellas lograron identificar un chantaje frecuente de las autoridades indígenas.

En el caso de las mujeres mapuche en Argentina, de igual modo, habían sostenido un intento constante interno y externo frente al Estado en turno y el capital que buscaba ocupar sus cuerpos-territorios, ya que muchas de ellas habían identificado las practicas machistas tanto de las autoridades comunitarias indígenas, los longkos varones, como de algunos de sus compañeros de la comunidad, pero continuaron luchando por una espiritualidad indígena simétrica, en la cual ambos mujeres como hombres forman parte de un todo y ninguno se superponía al otro género.

4.2.1 Participación en la comunidad

Las mujeres mapuche en sus territorios se involucraron en los asuntos de interés público; es decir, estuvieron al pendiente de lo que ocurría en su hogar, pero también fuera de este. Les interesó lo que pasa con sus vecinos y vecinas, así como con otros mapuche. Ellas manifestaron: “Bueno, yo vivo en la comunidad, por lo tanto, uno participa en muchas cosas, en las reuniones, en las actividades, en la ceremonia, eh, en todo en lo que se tenga que participar” (Viviana, comunicación personal, 20 de noviembre de 2024).

Vivir en comunidad fue un deber cívico que se asumió desde la niñez, ya que las infancias (niños y niñas) también participaron en la comunidad con tareas acordes a su edad, al igual que los adolescentes, los adultos y los ancianos/as. Todo el pueblo mapuche desempeñó una función para el bien común “[...] yo he participado así también como niña itinerante de la comunidad [...] el trabajo comunitario, todas esas cosas que se hacen en la comunidad” (Elsa, comunicación personal, 21 de noviembre de 2024).

Elsa da cuenta de que, desde la niñez, participó en labores y trabajos por y para la comunidad. Para ellas, esto pareció algo cotidiano y evidente, actividades que podían realizarse en cualquier horario y momento del día, debido a que habían sido realizadas a lo largo de toda su vida. En ese sentido, es importante señalar la responsabilidad social que se asumió dentro de la comunidad. Los otros y las

otras importaron, porque estuvo arraigado desde la infancia, ya que se aprendió en la práctica cotidiana.

Las reuniones comunitarias, las ceremonias, son parte de esa práctica, de la espiritualidad mapuche inherente en la cultura de las mujeres donde reproducen sus saberes ancestrales en el trabajo de cuidados, dentro y fuera de sus hogares, por ejemplo, en la crianza y cuidado propiamente de sus familias, como de sus vecinos.

Malen agrega “porque la comunidad representaba un espacio en el cual poder hacer, practicar lo que uno piensa, vive y siente que es ser mapuche y resistir ante todos los atropellos que vivimos como pueblo” (Malen, comunicación personal, 6 de noviembre de 2024).

Un aspecto importante para la cultura mapuche fue el equilibrio entre la mente, el cuerpo y el espíritu. Estar en armonía implicó mantener estos tres elementos equilibrados; por lo tanto, lo ideal para la cultura mapuche fue poder poner en práctica lo que se piensa como mapuche, como indígena, como pueblo y como comunidad, en este caso, como mujeres. Ese hacer estuvo acorde con lo que dictó el espíritu y con lo que se entendió como la voz de la madre naturaleza: el agua, las montañas, los cerros, el universo.

Así, vivir en comunidad también implicó resistir mediante la preservación de la tradición y la costumbre, oponerse a los ataques de otras poblaciones, del Estado y del capital. En síntesis, vivir y resistir ocurren al mismo tiempo.

4.2.2 Símbolos y tradiciones

Los símbolos fueron elementos distintivos, característicos y representativos de una nación, una provincia o una región, y, cuando se trató de los sujetos, constituyeron aquello que, en algunos casos, les dotó de identidad y pertenencia a mujeres o a hombres. Los símbolos pudieron generar lazos, uniones y fraternidades, pero también se reificaron, se estandarizaron y etiquetaron a las

personas. Fue posible hablar de símbolos femeninos, aunque no todas las mujeres se sintieron identificadas con ellos, especialmente en lo referido a una cuestión de género. Al respecto, Ailín comenta:

[...] no necesitamos un símbolo para que nos identifiquen por ejemplo, nosotros somos así listo nuestra organización como el pueblo mapuche tiene una simbología hoy por hoy se representa a través de la *wenufoye*, pero como mujeres no necesita la *wenufoye* y, la *wenufoye* es una bandera que representa ese es un símbolo, pero ese es del pueblo eso es un elemento que fue construido por el pueblo mapuche para el pueblo mapuche ese elemento representa el pueblo mapuche pero nosotros como mujeres no necesitamos de algún elemento [...] (Ailín, comunicación personal, 21 de noviembre de 2024).

Aunque en otro momento de la entrevista Ailín dio cuenta de su condición como mujer, del machismo y la subordinación en términos de género que vivieron las mujeres mapuche. Ella también comentó que se sintió más discriminada por ser indígena que por ser mujer. Por otra parte, cuando mencionó los símbolos con los cuales se sintió identificada, lo primero que nombró fue la *wenufoye*,⁶ que es la bandera mapuche y cuyo significado es canelo del cielo o planta del cielo (un árbol sagrado lleno de significado espiritual). El comentario de Ailín invitó a reflexionar sobre si ella se sintió identificada principalmente con la bandera porque ponderó una cuestión de etnia, o bien porque no se había construido o no fue consciente de los símbolos de las mujeres mapuche. Si las mujeres mapuche no se identificaron con los símbolos mapuche femeninos, resultó importante que ellas buscaran dentro de sí y reflexionaran para encontrar sus propios símbolos y lo que estos les significaron.

⁶ La *wenufoye* tiene cinco colores principales, el azul representa el cielo, el verde la naturaleza, el rojo la fuerza, el amarillo la renovación y el negro la historia del pueblo mapuche, también lleva símbolos como el cultrún que es un tambor sagrado.

Luisa agregó:

todos tenemos un rasgo en la cara característicos, o el apellido, pero también, el nombre, pero ahí también está el tema de que si se reconoce o no se reconoce la persona como mapuche. En mi caso, nosotros nos reconocemos mapuche porque vemos nuestros orígenes de nuestros padres y aceptarse a los mapuche reconocer tu origen. Hay gente que te habla mapundungun vive en territorio mapuche, tiene apellido mapuche, tiene nombre mapuche, y no reconoce su identidad. Nosotros por lo menos en mi caso, es así yo me reconozco ser mapuche por mis orígenes, de mis abuelos, mis abuelas, de diferentes lados tanto de mi mamá, tanto de mi papá (Luisa, comunicación personal, 21 de noviembre de 2024).

Si bien fue cierto que ciertos elementos o símbolos generaron identidad, también ocurrió que esos mismos símbolos no significaron lo mismo para todo el pueblo, aunque tuvieran apellido o rasgos físicos, porque no se sintieron ni se reconocieron como mapuche. Al respecto, Ailín agregó: “Yo creo que en principio conocer la historia, su propia historia, su historia familiar, sus raíces, creo que eso es lo fundamental porque si no lo conocés, entonces no vas a saber de dónde venís; si vos no sabés de dónde venís, no conocés la historia y tampoco vas a reconocer tus orígenes” (Ailín, comunicación personal, 21 de noviembre de 2024).

Ailín señaló que, para que un símbolo representara a alguien o para que el sujeto se sintiera identificado, resultó necesario reconocer la historia propia, familiar, las raíces, o sea, hacer conciencia de sí misma. Mientras tanto, Silvana encontró otros elementos como símbolos:

[...] la siembra, te enseñan porque hay abuelas que te enseñan la luna. cómo sembrar en qué luna qué puede sembrar, que no puede sembrar eso uno lo aprende de los abuelos, las comidas, comidas que si ellas no te enseñan cómo cocinarlas eso se va perdiendo, el idioma, más allá de que hay hombres también

que, pero uno aprende muchas cosas de los de las madres, eso el hablar, el cocinar, el hacer las cosas lo aprende de las mujeres (Silvana, comunicación personal, 18 de noviembre de 2024).

Para Silvana la siembra, la comida, y la preparación de los alimentos fueron símbolos importantes para las mujeres mapuche; estos conocimientos los aprendió de su abuela, de su abuelo y de su madre.

Viviana agregó:

para mí las ceremonias son importantes, un símbolo y que me cuesta mucho utilizar es eh usar es el pañuelo en la cabeza, el pañuelo en la cabeza porque el pañuelo tiene una cuestión de protección y es de protección de los pensamientos y me parece que ese fue un símbolo para mí importante y me es una pendiente para mí ,como utilizarlo y después las ceremonias diaria chiquita, de reconocer al sol, de reconocer a la tierra, el agua y después las ceremonias grandes los *kamarrukos* donde te encontrás con otras comunidades y duran tres días en la montaña y poder celebrar (Viviana, comunicación personal, 20 de noviembre de 2024).

Turner (1980) planteó que en los símbolos existió una polarización de sentido: el sensorial y el ideológico. El sensorial estuvo relacionado con fenómenos naturales y sentimientos; mientras que el ideológico se vinculó a las normas y valores sociales. Esto pudo aplicarse a cómo, en el caso de las mujeres mapuche y zapatistas, se salió a partir de lo sensorial (defensa del cuerpo, la alimentación y el territorio físico) para proyectarse hacia símbolos ideológicos (justicia social, autonomía, democracia). En la ceremonia o el ritual se expusieron emociones de alegría y éxtasis, pero también se unieron valores sociales como la solidaridad, la cooperación, y el apoyo mutuo, ambos símbolos diferentes (sensoriales e ideológicos) se conjugan en un momento o situación determinada.

De este modo, el testimonio de Viviana introdujo otro elemento importante para las mujeres mapuche: la ceremonia y el ritual. Estas prácticas normalmente se

realizaron en el territorio, en contacto con la naturaleza y en algunas ocasiones contaron con asistencia de la *Machi* (autoridad espiritual). Durante estos actos se tocaron instrumentos que sólo se utilizaron en la ceremonia o ritual de la cultura mapuche. Este encuentro pudo durar varios días y se llevó a cabo al aire libre, espacio en el que convivió toda la comunidad mapuche.

Para Malen, los símbolos representativos de la cultura mapuche fueron “[...] la medicina, la medicina natural [...] el tejido, sí, la vestimenta, todo lo que hace a la ropa” (Malen, comunicación personal, 6 de noviembre de 2024).

Viviana y Malen identificaron los accesorios y la vestimenta como símbolos que caracterizan a la cultura mapuche, además, incluyeron la medicina natural. La utilización de plantas medicinales se remontó a tiempos ancestrales y también se empleó en las ceremonias mapuche, como ya lo había señalado Malen. Elsa también da cuenta de la vestimenta en las mujeres mapuche:

importante para la mujer mapuche es de reconocer de a dónde viene la raíz que viene uno, eso es importante para uno, de a dónde viene, reconocer de dónde viene, y sembrar eso, de a dónde uno viene, no ocultar porque si nosotros lo ocultamos yo eh si voy así, al cómo me puse al pañuelo para que identifiquen, si voy así, a un al pueblo y van otro los *peñis* con *un trarilongko* entonces los winkas del pueblo los conocen que son mapuches o con los aros con las como *pincha* eh chapado en plata los collares, el traje no es por eso somos reconocidos muchas veces, en otro lado de la parte de winka, eh con la ropa mapuche y cuando vamos así no más, bueno todos lo conocen, mayoría de que son del campo ellos, son mapuche pero no perdiendo la raíz [...](Elsa, comunicación personal, 21 de noviembre de 2024).

La vestimenta en mujeres y hombres pudo construir un símbolo no sólo para ellos como pueblo, sino también para que el resto de la población no mapuche los reconociera; pero, aunque no siempre portaron la ropa o accesorios mapuche, muchas personas supieron que pertenecían al pueblo mapuche.

esto el pañuelo, el pañuelo que significa para eh para guardar que no se les olvide el no que uno muchas veces piensa el pensamiento, para tener el pensamiento resguardado y lo que uno quiere aprender, o lo que quiere hablar, representa la mujer mapuche, los trailongko a los varones también para que le dé fuerza y se esté para que el tacho le de fuerza bien eso bien es lo que yo me enseñó mi abuela Paula Cayun no perder nunca la tradición (Elsa, comunicación personal, 21 de noviembre de 2024).

Además, la ropa y los accesorios se utilizaron más allá de un vestuario o de la simple cobertura del cuerpo, tuvieron un significado místico, como el caso del pañuelo en la cabeza, que protegió los pensamientos, y el trailongko, que otorgó fuerza. Como ya se había señalado, los símbolos dotaron de identidad a muchos hombres y mujeres.

Sin embargo, existieron sujetos indígenas que no se sintieron identificados y ocultaron o reprimieron lo mapuche; por ello, Elsa comentó que era importante rastrear las raíces y los antepasados para reconocerse como mapuche. En este sentido, compartió la idea de Luisa y Ailín de retomar la historia para reconocer la identidad mapuche.

nosotros cuando éramos chicas nosotros, no lo prohibían cortar el cabello, el pelo cortar el pelo, teníamos que llevar trenza como hasta repilo atrás trenza y la ropa, la ropa [...] ellos, ellos decían que no permitían porque no sé eh el que tenía el pelo corto era los varones y no la mujer [...]también traer el cabello trenzado sí es para que vos tenga buen pensamiento, también, igual que el pañuelo es lo mismo la trenza [...] (Alvina, comunicación personal, 21 de noviembre de 2024).

A partir del comentario de Alvina, se pudo observar que algunas tradiciones o costumbres, como llevar el cabello largo en el caso de las mujeres, fueron consideradas sinónimos de feminidad en la cultura mapuche, lo cual pudo ser cuestionado desde una perspectiva feminista, bajo el entendido de que ciertos rasgos o aspectos físicos no definieron el ser mujer de un sujeto. A su vez, la

trenza larga mantuvo la función de proteger los pensamientos o de favorecer la claridad mental; así, cumplió una función similar a la del pañuelo que utilizaron las mujeres mapuche en la cabeza.

En síntesis, tanto la trenza como el pañuelo mantuvieron connotaciones místicas.

Turner (1980) ayudó a explicar cómo los símbolos pudieron presentar varias características, por ejemplo: a) la condensación de los símbolos y b) la polarización de sentido. Lo primero se entendió como la capacidad de representar muchas cosas y acciones en una sola forma; y lo segundo consistió en cómo se vincularon ideas y fenómenos diversos que pudieron ser totalmente distintos, pero que se unieron en una formación simbólica.

En el caso de la condensación de los símbolos en las mujeres zapatistas, el pasamontañas pudo significar seguridad y clandestinidad, así como la protección física contra la persecución del Estado. Asimismo, representó la identidad colectiva, en el sentido de que todos y todas fueron iguales al portar las mismas prendas, y la dignidad indígena; el taparse el rostro pudo significar ser vistos por un mundo que los ignoró, y el orgullo de ser quienes fueron, sin necesidad de cambiar para adaptarse a lo que no fue considerado indígena. Mientras que esos símbolos condensados en las mujeres mapuche se representaron también con el *trapelacucha*, un accesorio de plata que las mujeres mapuche se colocaron en el pecho. Esto pudo significar la conexión espiritual entre el mundo terrenal y el mundo celestial (*wenu mapu*); también historia y genealogía, pues las abuelas lo usaron y con ello se perpetuó la tradición. Además, funcionó como un amuleto que actuó como escudo espiritual para proteger el corazón y la energía vital (*nnewen*), lo cual para algunas mujeres significó un estatus relacionado con la comunidad y con la sabiduría que ellas poseían.

Otros símbolos condensados fueron el huipil zapatista, que consistió en una vestimenta de uso común, pero que también representó historia, orígenes, etnia y una bandera de lucha política, o el *cultrún*, instrumento musical mapuche, que

estuvo relacionado con la cosmología y que fue, también, una herramienta de sanación física que se utilizó en la ceremonia *nguillatún* (o *ngillatun*).

La polarización de sentido que enfatizó Turner (1980) pudo explicarse en las mujeres mapuche también con la tierra (mapu), la cual tuvo diversas dimensiones. En primer lugar, presentó una lectura biológica; porque fue donde provinieron el alimento y las medicinas, las hierbas (lawen). En segundo lugar, se manifestó una lectura político-jurídica, porque la tierra siempre estuvo en disputa con el Estado y las transnacionales. Asimismo, se identificó una lectura espiritual; fue la madre tierra con la que se platicó, se pidió y se respetó, espacio en el que se encontraron otros elementos de la naturaleza y todo se unió cuando las mujeres mapuche defendieron el territorio-tierra. Finalmente, se observó una lectura de recurso natural y económico, porque se defendieron sus orígenes, su historia, sus ancestros y su salud física y espiritual.

También la polarización del sentido del que habló Turner pudo verse en el símbolo de la tierra, en la cual se fusionaron la ecología con la teología y la política, lo que dio lugar a lecturas y movimientos ecofeministas.

Turner (1980) expuso que los símbolos pudieron ser elementos que ayudaron a la movilización social, especialmente aquellos nombrados dominantes. Estos fueron aquellos en torno a los cuales los grupos, colectivos o comunidades se movilizaron, para celebrar cultos y realizar actividades; actuaron como un imán que unió a las personas. Por ejemplo, en el caso de las mujeres zapatistas y mapuche, ciertos elementos, como la vestimenta tradicional, el pañuelo que se colocó en la cabeza de las mujeres mapuche para guardar el pensamiento o el pasamontaña en el rostro por parte de la comunidad zapatista, actuaron como símbolos que generaron acción y movilizaron a los grupos. También los símbolos que se utilizan en la ceremonia mapuche presentaron estas características y aglutinaron ciertos grupos; en este caso, a la comunidad o pueblo mapuche. En resumen, estos símbolos funcionaron como centros de interacción que

fortalecieron la solidaridad del grupo, la fraternidad y la cooperación frente al exterior.

Finalmente, resultó importante agregar el análisis de Douglas (1988) en su libro *Símbolos naturales: Exploraciones en cosmología*. Ella fue enfática en sostener que los símbolos, además de dotar de identidad, fueron también una resistencia cultural y actuaron como fortalezas o murallas que protegieron la lealtad de un grupo. Por ejemplo, en el caso de las ceremonias o rituales del pueblo mapuche, estas reuniones tienen un fin religioso, pero sirvieron para marcar los límites del grupo frente al exterior, reafirmar la dignidad frente a la opresión y reforzar la resistencia cultural.

4.3 El discurso de poder de las mujeres zapatistas y mapuche

Las mujeres mapuche habitantes de la provincia de Neuquén tuvieron una participación en los asuntos públicos y en la política comunitaria. Varias de ellas ocuparon cargos tales como werkén, kona y longko. Esta participación en sus organizaciones como en otras en las cuales se relacionaron la llevó a cabo de modo consciente; por un lado, preservó la tradición en la participación que les concernió a todos, como el querer ayudar, cooperar o bien contribuir al bienestar común.

En el caso de las mujeres mapuche a las cuales se pudo entrevistar en la presente investigación, algunas se enmarcaron en el feminismo indígena, otras mostraron tendencias de los feminismos comunitarios y algunas de ellas dialogaron con estas propuestas de los feminismos decoloniales, aunque no necesariamente lo nombraron de este modo. Sin embargo, en el caso de Chilko, ella sí se pronunció como autonomista y agregó:

[...] me tiro un poco más por el lado del autonomismo, de la autodeterminación de un pueblo eh pensar en experiencias más cercanas a por ejemplo, el zapatismo se ha podido generar un propio gobierno, una propia organización, a pesar de estar en el eh involucrados en un gobierno y en un estado mayor que también

invadió sus tierras vamos al caso, porque en realidad creo que todo lo que es América fue invadido y todos esos estados nacionales modernos que se conformaron en esa invasión son los que hoy están oprimiendo a los pueblos originarios y que y que en muchos territorios todavía está esa resistencia (Chilko, comunicación personal, 6 de noviembre de 2024).

Chilko, mujer mapuche, se ubicó del lado del autonomismo al posicionarse políticamente; compaginó ideológicamente con este movimiento y propuesta política. Incluso criticó a los Estados nacionales modernos que se instauraron no sólo en Argentina y en México, sino en todo el territorio latinoamericano, porque oprimieron a los pueblos originarios. Ella también consideró que existían similitudes entre las mujeres zapatistas y las mujeres mapuche.

La primera similitud que se me ocurre es esto la presencia de un de un opresor, de un Estado de un gobierno que te oprime y que no te deja hacer que no te deja practicar tu cultura, que no te deja practicar tu medicina, usar tu vestimenta, esa por ahí es la primera y después la resistencia, el bueno está esto y yo qué hago con esto, me quedo triste y llorando porque no puedo usar mi vestimenta o me organizo y respondo con mayor fuerza y bueno el caso del zapatismo es eh es un ejemplo, creo que para muchos de los pueblos originarios que hoy nos encontramos resistiendo en relación a al grado de organización que han tenido “[...] el pueblo mapuche no tiene experiencias quizás de organización armada, pero lo que es el *gulumapu* el otro lado de Chile ahí sí digamos hay, hay organizaciones que han como tomado esa opción para poder recuperar las tierras” (Chilko, comunicación personal, 6 de noviembre de 2024).

Resultó sustancial lo enunciado por Chilko, porque fue enfática sobre las similitudes y las diferencias entre uno y otro movimiento. En cuanto a los puntos de encuentro entre el movimiento político de las mujeres zapatistas y las mujeres mapuche, encontró la presencia e instauración de ese Estado que no garantizó el bien común ni un Estado de derecho. Sostuvo que dicho Estado no fue ético en su accionar, sino que, por el contrario, oprimió, reprimió y unificó identidades,

violentando a todo lo que estuvo fuera de lo que el discurso del poder político había instaurado.

4.3.1 Tejer la política

La Ciencia Política, desde que se instauró como ciencia, se encargó de estudiar todo lo que concierne al poder, los partidos políticos, la democracia y los asuntos públicos. Incluso fue denominada ciencia residual o ciencia moderna, porque desde su fundación, el objetivo fue estudiar aquello que otras disciplinas dejaron de lado. Por tanto, uno de sus campos de estudio históricamente fue el Estado, cuyo concepto tuvo un desenvolvimiento, un devenir, cuyos principales estudios se remontaron a la Grecia e Italia clásicas.

La *polis* para los griegos, la *civitas* para los romanos, constituyeron antecedentes de lo que posteriormente se conoció como Estado, para la mayoría de los teóricos de la Ciencia Política y en distintos países.

El Estado, como lo concibió Hegel, fue el ámbito en el cual el ser humano alcanzó su libertad; además, resultó necesario para el desarrollo de la ética. Sin embargo, desde la instauración de los Estados modernos en varios países de Europa y de Latinoamérica, estos no salvaguardaron la integridad, la libertad ni las garantías individuales de los ciudadanos y las ciudadanas. En este sentido, resultó pertinente cuestionar si esta manera de concebir y pensar el Estado continuó siendo la ideal o la más adecuada para diversas geografías del mundo.

Los movimientos políticos y sociales alternativos señalaron que existió un colapso o que los Estados nacionales modernos se encargaron principalmente de violentar y oprimir a sus naciones. De este modo, dichos movimientos y organizaciones sociales alternativas plantearon otras formas de entender y hacer la política, como ocurrió con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el movimiento mapuche. El primero, como bien es sabido, se instauró en México, mientras que el segundo se desarrolló en Chile y Argentina. En estos dos

últimos países, existieron organizaciones políticas en algunas provincias por parte del pueblo mapuche.

Millán (2024), líder mapuche argentina, sostuvo que fue imprescindible hacer política para lograr la autodeterminación en todas las decisiones importantes con respecto a los derechos. Asimismo, se cuestionó si hacer política implicaba realizarla desde la cabecera de la macropolítica, dado que lo que ocurre en lo local podría entenderse como efecto de las decisiones globales. En este sentido, continuó interrogándose si existía el escenario para crear un Estado dentro de la lógica geopolítica actual.

Desde finales de la década de 1970 e inicios de 1980, en el plano internacional, se instauró el modelo de desarrollo neoliberal. A partir de entonces, se observó una creciente injerencia de organismos internacionales, como el Banco Mundial (BM), el Fondo Monetario Internacional (FMI), la Organización Mundial del Comercio (OMC) y otras corporaciones transnacionales, las cuales tomaron decisiones políticas cuyas consecuencias fueron padecidas por muchos de los países del Sur Global.

En este entendido, resultó lógico suponer que lo global permeó lo local, como ocurrió en diversas realidades a nivel mundial. Pese a ello, movimientos alternativos y organizaciones políticas radicales lograron construir formas de autonomía y organización.

Maira Millán agregó:

Tenemos que empezar a tomar decisiones. Las acciones políticas, que emplazan agenda, son aquellas que logran soportar el castigo y la represión para alcanzar derechos. No podemos temer a la ley, nuestro temor o cuidado debería ser la transgresión del orden cósmico. El orden institucional y su conjunto de leyes, surgidos desde los Estados coloniales, que están muy lejos de poner como centralidad a la justicia y el resguardo de la vida (Millán, 2024, p 170).

El argumento de la líder mapuche resultó trascendente ya que, desde su lógica, no se debió temer a esa ley, constitución o bien ese Estado de derecho, moderno, colonial. Lo que realmente debió atemorizar y a lo que correspondió dirigir la atención y el respeto fue no alterar el orden cósmico, no afectar la naturaleza ni violentar a la madre Tierra. No se dejó de hacer hincapié en que, para los pueblos originarios, la parte espiritual fue más importante que la parte política; de ahí que resultara más aterrador infringir este campo que cualquier institución, ley o estatuto.

Viviana observó que las mujeres zapatista y mapuche:

[...] hay algo compartido que en castellano se denomina rebeldía, creo que la rebeldía ,viene en la sangre, en el espíritu, en el ser, creo que la rebeldía es luchar por ser nosotros, cada uno, como es, sin que te vengan a oprimir sin que te vengan a amedrantar, avasallar, a violar a matar, entonces, los pueblos indígenas que resistimos a esa invasión, esa imposición, constante hoy en día somos rebeldes, nos dice y yo soy orgullosa de que seamos rebeldes, que luchemos, por ser y sí creo que eso compartimos [...] (Viviana, comunicación personal, 20 de noviembre de 2024).

Lo trascendente de lo que mencionó Viviana fue lo que aludió al espíritu, a una rebeldía que no surgió de lo superficial o del enojo, sino que devino de algo místico, sagrado, lo cual impulsó a la acción.

Otro punto que resultó pertinente analizar se relacionó con lo que enunció la líder y escritora mapuche Moira Millán: “El modo de hacer política que nos impusieron”. No nos ha servido para el Buen Vivir. Hay que arrebatarnos el monopolio de la democracia a los partidos políticos, democratizando el sistema de representación electoral” (Millán, 2024, pp. 170-171).

Aunque existieron grupos, organizaciones y movimientos alternativos radicales que se posicionaron en contra de la participación en el sistema de partidos, es decir, tener injerencia en este modo de representación y vida democrática,

también hubo posturas como la de Millán, quien consideró que era necesario ocupar esos espacios, ya que habían sido monopolizados por los mismos partidos políticos de siempre. “Basta de estar secuestrados en elecciones en las que sólo se nos permite elegir, al menos malo, al menos corrupto. Los movimientos sociales, indígenas, feministas y ecologistas deberían poner presente en su propia plataforma electoral con participación directa “(Millán, 2024, p .171).

Resultó relevante la propuesta de la activista Millán, en el sentido de que debían participar esos movimientos sociales y políticos cuyas protestas estuvieron enmarcadas en cuestiones indígenas, feministas o ecologistas.

El movimiento zapatista, en el 2016, anunció durante el Quinto Congreso Nacional Indígena su participación para las elecciones; pero fue hasta mayo del 2017 cuando se eligió a una mujer indígena como vocera para ser aspirante independiente para las elecciones presidenciales del 2018. En este contexto, se lanzó la candidatura independiente a María de Jesús Patricio Martínez, lo cual implicó considerar la participación por esa vía.

4.3.2 Mujeres en resistencia: el autonomismo aún como alternativa política.

Tzul Tzul, G. (2019) manifestó que la resistencia política de los pueblos originarios se aplicó de manera simultánea en varios frentes de lucha, como los siguientes: 1) mediante la autorregulación, al establecer normas propias, como la prohibición de la venta de alcohol para evitar el maltrato a mujeres y niñas (esto ya había sido aplicado en comunidades zapatistas); 2) mediante la defensa la legitimidad de las autoridades indígenas y las decisiones en la asamblea; 3) el trabajo comunal, que constituyó la columna vertebral de la resistencia; 4) la defensa de propiedad colectiva para evitar que el Estado o el capital privatizaran las tierras o bienes comunes; 5) la participación multigeneracional, en la cual la resistencia fue ejecutada por todos y todas, desde niños y niñas hasta ancianas y ancianos.

En esencia, la resistencia se aplicó mediante la toma de decisiones sobre lo que trabajar y el trabajo sobre lo que previamente se decidió; estos constituyeron actos de política autónoma en resistencia.

Mientras tanto, Malen expresó su opinión sobre las mujeres zapatistas: “y yo creo que igualmente la lucha como ha sido muy importante, sobre todo para mostrarle a la sociedad que otros mundos son posibles, y creo que su organización debería ser respetada y para que los demás, también incluso los otros pueblos originarios como nosotras mismas” (Malen, comunicación personal, 6 de noviembre de 2024).

Por lo tanto, muchos pueblos originarios, como en Argentina o Guatemala, optaron por formas de organización autónoma con características similares al zapatismo; incluso muchos de ellos se inspiraron en este movimiento surgido en México.

Por otro lado, se planteó no adoptar ni adaptar, sino aprender de la experiencia zapatista, es decir, aprender a tejer política por fuera, tanto en otras realidades mexicanas como en diversos contextos latinoamericanos. En este sentido, “[...] el camino opuesto: «domesticar la política», desburocratizarla, humanizarla en clave doméstica, de una domesticidad repolitizada. Los constantes fracasos de estrategia de tomar el Estado, por fuera o por elecciones, para reconducir la historia indican que ese podría no ser el camino” (Segato, 2016, p. 25).

Esto significó recuperar una política de cercanías, basada en relaciones cara a cara, la escucha directa, la responsabilidad y el apoyo mutuo, en contraposición a las distancias protocolares y a la abstracción burocrática de la esfera pública posmoderna. En otras palabras, se trató de trasladar la política a los hogares, a las colonias, a los barrios y a las comunidades, pues no sólo se situó en el Estado o en las instituciones estatales, sino también en la forma en que las personas se organizaron, resolvieron conflictos y tomaron decisiones colectivas.

Así las mujeres zapatistas y mapuche hicieron política de otro modo, desde sus territorios, a partir de los cuidados, los encuentros, sus modos de organización con sus familias, vecinos y vecinas, así como con otras organizaciones. Se trató de una política encarnada, no abstracta, no institucional y no por ello menos importante o intrascendente.

En resumen, "Retejer comunidad a partir de los fragmentos existentes sería entonces la consigna" (Segato, 2016, p. 27) implicó dejar de entender que la historia fue un proyecto que debió ser ejecutado por el Estado. La autora argumentó que el Estado tuvo una estructura patriarcal y colonial que secuestró la política; en consecuencia, propuso recuperar una politicidad propia que no dependió de la burocracia institucional, sino que se basó en la organización directa de mujeres y hombres.

Así, un tejido social vigoroso fue aquel que tuvo la capacidad de autotransformación, autoorganización y autodefensa para transformar la política cuyo objetivo último fue mitigar las violencias y las opresiones, así como constituirse en una alternativa de vida y de mundos posibles.

La experiencia zapatista siguió siendo un referente de lucha y propuesta política para muchos pueblos indígenas y no indígenas, tanto en distintos espacios de México como en otros países de América Latina. El zapatismo constituyó un referente de organización política, social, y económica, pero también de defensa de la dignidad de las mujeres.

Las mujeres zapatistas construyeron un discurso de poder para salir del anonimato y defender su integridad, tanto la propia como la de sus familias y camaradas. Lograron compartir su palabra con otros colectivos, organismos y organizaciones mexicanas e internacionales. Asimismo, consiguieron articular movimientos sociales en distintos momentos y, de manera continua, organizaron talleres, encuentros para aprender y compartir su experiencia política, la cual

funcionó como una alternativa de vida de que otros mundos son posibles, dirían las zapatistas.

Capítulo V. Obstáculos en la cultura para la promoción de las mujeres líderes: reflexiones sobre los liderazgos de mujeres indígenas en América Latina⁷

Cultural obstacles to the promotion of leader women: reflections on indigenous women's leadership in Latin America

Resumen

El objetivo del presente artículo es analizar en un primer momento los liderazgos de las mujeres por medio de algunos referentes teóricos y empíricos. La cultura tanto en Europa como en América Latina limita los liderazgos de las mujeres, y no se ha logrado una paridad no sólo en términos cuantitativos sino cualitativos, y es que la cultura no promueve, sino que limita los liderazgos femeninos y más si son indígenas. Además, se estudian los liderazgos de las mujeres desde la psicología, la biblia y la participación de la iglesia católica para impulsar estos principalmente en Chiapas, en México, también, se analizan algunos discursos de las zapatistas y las mapuche de estas últimas se incorporan dos entrevistas; Malen de 30 años de la comunidad de *Newen Mapu* ubicada en Neuquén y Piren de 57 años de la comunidad de Tambo Báez de la provincia de Río Negro ambos lugares de la nación Argentina y que abonan a comprender otros tipos de líderes desde los pueblos indígenas de América Latina. Algunas herramientas teóricas es la perspectiva de la Teología Ecofeminista Latinoamérica y el Feminismo Comunitario.

Se comprueba que la cultura dificulta los liderazgos de las mujeres y existe poca promoción para que surjan incluso en comunidades indígenas. Algunas características en común entre las mujeres líderes indígenas y las no indígenas son la confianza en sí mismas, alta autoestima, iniciativa, inteligencia e habilidad para comunicarse. Entre las diferencias de unas mujeres con otras está que los liderazgos de las mujeres indígenas son más horizontales.

⁷ Artículo adaptado en su redacción; publicado en *LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades* el 21 de marzo de 2026.

Palabras Claves

mujeres indígenas, zapatistas, mapuche, mujeres líderes, América Latina

Abstract

The article aims to initially analyze women's leadership through some theoretical and empirical references. Culture in both Europe and Latin America limits women's leadership, and parity has not been achieved not only in quantitative but also in qualitative terms, as culture does not promote but rather limits female leadership, especially if they are indigenous. In addition, psychological perspectives and the Bible were important to examine women's leadership, mainly in Chiapas, Mexico, as promoted by the Catholic Church. Some speeches by Zapatista and Mapuche women are also analyzed, as well as two interviews with the latter are included: Malen, 30, from the Newen Mapu community in Neuquén, and Piren, 57, from the Tambo Báez community in the province of Río Negro, both in Argentina, contribute to our understanding of other types of leaders from the indigenous peoples of Latin America. Some theoretical tools include the perspective of Latin American Ecofeminist Theology and Community Feminism.

It's known that culture hinders women's leadership and that there is little promotion for women to emerge as leaders, even in indigenous communities. Some characteristics that indigenous and non-indigenous women leaders have in common are self-confidence, high self-esteem, initiative, intelligence, and communication skills, among the differences between women are that leaderships on indigenous women are more horizontal.

Keywords

Indigenous women, Zapatistas, Mapuches, leadership women, Latin America

5.1 Introducción

Los problemas que aquejan a la sociedad mexicana, como a varios países de América Latina y Europa, son bastantes y diversos por sus contextos históricos y geográficos, así como por las diferencias en su economía, política, la complejidad, diversidad de pensamiento y actividades cotidianas en sus sociedades. Sin embargo, hay cuestiones que siguen afectando de modo global y a la vez son puntos de encuentro entre las muchas realidades de las naciones.

Una de esas problemáticas que enfrentan las sociedades latinoamericanas y europeas es la discriminación, y violencia hacia las mujeres. Dicho de otro modo, el machismo ha sido inherente en la cultura desde tiempos remotos, hasta la

actualidad y ha afectado de diversos modos las realidades de las mujeres. No es casualidad que hayan existido movimientos sociales y protestas en la lucha por los derechos sociales y políticos de las mujeres, tanto en varios países de Europa como en América Latina; con ello se ha logrado, a través de los años, que las féminas gocen de educación y tengan una participación más activa en los asuntos de interés público. No obstante, no ha sido suficiente para que se ocupen más cargos públicos, en puestos de toma de decisiones de los países y en los diferentes ámbitos de gobierno (federal, estatal y municipal).

Algunas académicas, intelectuales, escritoras y activistas han denunciado la falta de apoyo, y violencias físicas, económicas, y simbólicas por parte de sus parejas, compañeros de trabajo, el gobierno, instituciones públicas y en los procesos de lucha en los cuáles se les discrimina, se les considera inferiores, no se toma en cuenta su palabra o se descalifica lo que opinan en una reunión pública, todo esto movido y promovido por el machismo inherente en la cultura. Incluso hay algunas académicas, como Rosa Cobo (2005), en su texto “El género en las ciencias sociales”, argumentan cómo el mismo concepto de género se ha desvinculado del feminismo, pero todo ello esconde que se olvidan de los movimientos sociales feministas. Por eso hace un llamado a rescatar la memoria colectiva e histórica para construir una subjetividad política y hacer frente al dominio y a la sumisión patriarcal. Lo interesante, según Cobo (2005), es que la intención de separar los conceptos o de no usar el término feminismo es la fragmentación de las luchas; de lo que se trata es de recuperar la memoria de las mujeres que han luchado por derechos, espacios, oportunidades y sus ideales de bien común.

De este modo, se puede ver como algunos trabajos de investigación o agendas políticas pueden utilizar el concepto de género sin necesariamente usar el de feminismo todo esto ha abonado de modo desfavorable a que en la vida política de los países no se logre la paridad, equidad entre mujeres y hombres, es decir,

que aún no haya las suficientes mujeres en puestos, cargos, espacios de liderazgo tanto en México, Europa como el resto de América Latina.

La argumentación expuesta en párrafos previos nos lleva a plantearnos en el presente escrito el siguiente supuesto: la cultura no sólo no promueve, sino que limita los liderazgos de las mujeres y más si son indígenas. Por tanto, el objetivo de la presente investigación es hablar sobre los liderazgos de las mujeres, haciendo un recorrido por algunas mujeres líderes conocidas en el plano internacional, para después analizar el tipo de liderazgo de las mujeres indígenas centrándonos en el estudio en el estado de Chiapas en México específicamente en la revisión teórica de algunas mujeres zapatistas y en la revisión empírica de algunas mujeres mapuche en Neuquén y Río Negro en Argentina.

Jean Shinoda Bolen (2008) será de ayuda con el objetivo de tener un primer acercamiento teórico e interpretar cómo se pudieran entender los liderazgos de las mujeres. También se nombrarán algunos ejemplos de liderazgos de mujeres en el contexto internacional y, posteriormente, el estudio se centrará en los liderazgos indígenas. Se mencionarán algunos testimonios de mujeres indígenas mapuche del estado de Neuquén en Argentina sobre su perspectiva en torno a estos temas.

5.2 Metodología

Las perspectivas teóricas que se sustenta en el presente artículo es el Feminismo, desde la perspectiva de varias intelectuales como Rosa Cobo Bedia(2005), Jean Shinoda Bolen (2008), la Teología Ecofeminista Latinoamérica de Marilú Rojas Salazar (2024) y el Feminismo Comunitario de Julieta Paredes (2013), todo esto para señalar cómo la cultura mexicana no sólo no promueve los liderazgos en mujeres, sino que los limita y más si son indígenas, sin embargo, se pueden encontrar algunos atisbos, senderos y reflexiones para mitigar y sembrar horizontes, mundos alternos, para que existan más mujeres líderes aquí, allá, hoy, mañana y en otras geografías.

El método etnográfico también será una herramienta dado que se agregan dos entrevistas de mujeres de la etnia mapuche; Malen de 30 años, nivel de estudios: secundario terminado, de la comunidad de *Newen Mapu* ubicada en Neuquén y Piren de 57 años; nivel de estudios: posgrado, de la comunidad de Tambo Báez de la provincia de Río Negro ambos lugares de la nación Argentina y que sustentan el pensamiento y la práctica de las Mujeres Indígenas Mapuche y abonan a comprender otros tipos de liderazgos desde los pueblos originarios de América Latina.

La técnica que se utilizará es la *Snowball Sampling* conocida como muestra de bola de nieve, que es una muestra no probabilística, según López-Roldán, Pedro y Fachelli, Sandra. (2015) se utiliza en investigaciones de tipo cuantitativo como en estudios cualitativos

En la muestra de bola de nieve a partir de un núcleo básico de muestra de pocos casos que reúne una serie de características de interés para el estudio, la muestra se edifica progresivamente y se va ampliando a partir de la relación existente o de la elección que un mismo miembro o unidad de la muestra inicial realiza en sugerir o vincularse con otros miembros, a medida que se incorpora un nuevo elemento relacionado con el anterior se construye un red de relaciones de las unidades muestrales que va creciendo, literalmente, como un bola de nieve (López y Fachelli ,2015,p.48).

Se procedió a utilizar esta técnica porque era complicado contactar a mujeres mapuche puesto que muchas de ellas no dicen abiertamente su identidad étnica, ni tampoco conceden entrevistas fácilmente dado que sus comunidades han recibido ataques de los gobiernos en turno.

A esta técnica de captación de información también se le nombra muestreo en cadena o muestreo en red. Nikolopoulou (2023) menciona que existen tres tipos de muestreo de bola de nieve: 1) Muestreo lineal en bola de nieve, 2) Muestreo exponencial no discriminativo de bola de nieve y 3) Muestreo discriminativo

exponencial de bola de nieve. En la presente investigación se opta por el primer tipo ya que a través de un contacto se logró establecer otro y también fue de ayuda el tipo dos, porque por medio del contacto sugerido se logró más de una entrevistada ya que estas mujeres dieron otras sugerencias de mujeres para entrevistar y no se descartó ninguna propuesta, sólo dependió de la disponibilidad que cada uno tuvo para brindar información y aceptar que ésta se llevara a cabo para los fines de la presente investigación.

En síntesis, la técnica de bola de nieve fue de ayuda porque la etnia mapuche es de difícil acceso, incluso para la población que vive cerca de sus comunidades, pero que no pertenece a la comunidad o etnia mapuche.

Otras herramientas metodológicas que se emplearán son el análisis documental y el análisis del discurso de algunos textos, comunicados de las mujeres zapatistas, así que se recurrirá a la utilización de bibliografía, hemerografía y algunos recursos electrónicos, y la entrevista, como ya se comentó, que también se utilizará.

El enfoque que será usado es el cualitativo, ya que se parte de la idea de estudiar, describir, analizar e interpretar todos los elementos que componen los liderazgos de las mujeres en algunas partes de Europa, América Latina, específicamente las mujeres mapuches en Argentina y las mujeres zapatistas en México.

5.3 Desarrollo

Bolen Jean, Shinoda (2008) en su libro *“Las diosas de cada mujer”* analiza las diosas griegas y las cualidades que éstas poseían con el objetivo de reconocer arquetipos que están en la psique de las mujeres. La escritora considera que todas las diosas se hallan en cada mujer, pero es cada una de las mujeres la que decide en su psique qué diosa potencializará según lo que las situaciones le demanden.

La antropología también es importante en los estudios de Jean Shinoda en el entendido de que la cultura puede suprimir o potencializar las cualidades de las mujeres, por ejemplo, algunas culturas del pasado negaron activamente la expresión de independencia, inteligencia, sexualidad y liderazgo de las mujeres.

Por lo tanto, es importante preguntarse si son los arquetipos que han seguido muchas mujeres de Europa y América Latina los adecuados o las adecuadas, si estos abonan a desarrollar y potencializar capacidades. Y es que cuando se haga de modo consciente la elección de arquetipos, hay que procurar que sean modelos que abonen y no reproduzcan estereotipos, sino, por el contrario, saquen lo mejor de cada mujer.

La propuesta de Shinoda sobre las diosas griegas (como arquetipos) es un faro para pensar a las mujeres (a nosotras mismas) y saber qué y cómo podemos potencializar las virtudes de las diosas griegas o romanas para vivir de un modo más libre, pleno, independiente, creativo, espiritual, sabio o bien potencializar a la líder que habita en cada una de las mujeres porque muchas de las diosas griegas fueron ejemplo de liderazgo.

Asimismo, Marcela Lagarde en su libro *“Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas”* (2003) argumenta sobre la importancia en la autoestima para fomentar liderazgos en mujeres indígenas y no indígenas y es que la seguridad en sí mismas, el reconocimiento de las propias capacidades y talentos es sustancial para el logro de objetivos y metas.

En suma, Jean Shinoda Bolen (2008) y Marcela Lagarde (2003) ayudan a pensar en la figura de la líder desde el plano de la psicología y la antropología, respectivamente, y desde la perspectiva feminista. Pensar en la importancia de la psique de las mujeres y los referentes femeninos que se toman en cuenta son de vital importancia para construirse a sí mismas, y son elementos que abonan para desarrollar liderazgos en las mujeres.

La literatura también nos ha mostrado un tipo de líder, por ejemplo, la novela de Arthur Koestler (1965) que lleva por nombre "*Espartaco la Rebelión de los Esclavos*". En este escrito, Espartaco (líder de los tracios) representa el tipo de líder que piensa, pero también hace, además, cuenta con varias habilidades. Por ejemplo, muchos personajes cercanos a él intentaron comprender qué tenía de especial y comentaron que sus ojos, su ingenio y algunas mujeres opinaban que era por la voz; los filósofos y eruditos decían que no se trataba de un solo rasgo, sino del todo. Y otros personajes aluden a que sus sugerencias eran simples y sensatas. Quizás, de todas las características que se utilizan para describirlo, la que llama más la atención es la que dice: tenía un talento particular que le permitía llevar a la práctica las ideas y las doctrinas.

En otro momento de la obra de Koestler (1965), un personaje comenta que cree que las circunstancias producen al héroe y no lo contrario, y que las circunstancias suelen elegir al ser humano adecuado. Este diálogo invita a reflexionar sobre cómo, en ciertos momentos de la historia, de algún país, ciudad, barrio o pueblo, ha habido héroes o líderes no porque posean habilidades, capacidades o talentos especiales, sino porque las circunstancias han sido tan avasalladoras que fueron justamente las que hicieron que el sujeto despertara, se organizara y movilizara a otros (as) , incluso en algunos casos el instinto de supervivencia.

Ahora bien, a lo largo de la historia son pocos los referentes de mujeres líderes a nivel mundial, pero quizás valdría la pena mencionar algunos como Cleopatra en Egipto, Juana de Arco en Francia, Margaret Thatcher en Inglaterra, por mencionar algunas. Hasta hoy, en el siglo XXI, algunos organismos internacionales comentan que faltarán varias décadas para alcanzar la equidad de género a nivel mundial.

Centrándonos en el caso de América Latina, Mandujano y Castañeda, en su artículo (2022) "Liderazgo y participación de las mujeres en la política global", hablan de algunos liderazgos en la política global y latinoamericana, por ejemplo,

de Michelle Bachelet en Chile, Cristina Fernández de Kirchner en Argentina, Dilma Rousseff en Brasil y Laura Chinchilla en Costa Rica, todas ellas con características distintas en personalidades y en la manera de llevar adelante sus naciones.

Mandujano y Castañeda (2022) consideran que el poder todavía es machista, no sólo en términos cuantitativos, sino también cualitativos, y que no existe un liderazgo de género, único, cerrado, uniforme y con características inamovibles, y es complicado realizar incluso unas tipologías tanto de los liderazgos de algunas mujeres de Occidente como de América Latina; las líderes actuales ofrecen una visión novedosa del poder y empujan hacia liderazgos más sustantivos.

Mandujano y Castañeda (2022) argumentan que nadie cuestiona la presencia de mujeres en el mundo gobernado simbólicamente y que utilizar la palabra feminismo todavía escandaliza las fibras más íntimas del poder, comenta el caso de que algunas líderes se ven influenciadas por la forma clásica de ejercitar el poder, son orilladas a masculinizar su estilo de gobierno para dar la impresión de que lo hacen bien o ellas imitan ese estilo de gobernar y es que si pensamos en esto último, no hay tantos referentes de mujeres líderes en el mundo.

5.3.1 Los liderazgos de las mujeres desde la perspectiva de la psicología

Gardner, Howard, psicólogo y profesor de la Universidad de Harvard, en su libro “Mentes Líderes. Una anatomía del liderazgo” (1998), analiza algunos ejemplos de líderes a los que llama directos e indirectos: los primeros/as son conocidos/as de modo presencial o por los medios de comunicación y visualmente, mientras que los segundos/as sólo se conocen por sus ideas, pero influyen también en el público.

Gardner Howard (1998) agrega que los líderes directos tienen que sentirse simultáneamente cercanos, en comunicación con sus contemporáneos, y que requieren una adecuada inteligencia lingüística para persuadir. Él analiza dos

casos que son de interés para el presente escrito, uno es a la antropóloga estadounidense Margaret Mead a la que considera un tipo de líder indirecto en ella observa características de los grandes líderes como asumir riesgos y cuestionar la autoridad, con confianza en sí misma, la joven intelectual cuestionaba a través de la escritura, se parecía a un director que estaba en todo, fortalecía y capacitaba, tenía una alta responsabilidad que se ofrecía en situaciones tensas, para ser de utilidad. Howard (1998) sostiene que el liderazgo de Margaret Mead adoptó formas también directas y encarnó aquello que decía y escribía, y también logró ser admirada entre muchos de sus colegas.

El investigador Howard (1998) de la Universidad de Harvard también analiza el liderazgo de Margaret Thatcher en Inglaterra y resalta algunas de sus cualidades, como gran confianza en sí misma, capacidad para separar su pericia de sus instintos políticos, capacidad para derrotar a sus oponentes varones y mayor dureza y análisis cuando llegó la guerra. No en vano, después de pronunciar dos discursos beligerantes a mediados de los setenta, los rusos la apodaron la dama de hierro. El psicólogo de Harvard argumenta que Thatcher llegó a comentar en una entrevista que algunos hombres en política poseían las características que se les atribuían a las mujeres: vanidad, e incapacidad para tomar decisiones. Thatcher, según el investigador de Harvard, aparece como una eficaz líder directa, alteró los modos en que contemporáneos pensaban, sentían y actuaban a nivel nacional y mundial.

5.3.2 Los liderazgos de las mujeres en la Biblia

Otro ejemplo de mujeres líderes son Judit y Esther, que son de las pocas heroínas del pueblo judío que aparecen en el Antiguo Testamento. Según la Biblia (2005), el relato sobre Judit es uno de los escasos ejemplos en los cuales el héroe es una mujer; incluso llegó a molestar a algunos sacerdotes y doctores porque les llegó a quitar el monopolio de que sólo se hablara de hombres.

La mayoría de los estudiosos considera que el texto de Judit originalmente fue escrito en una lengua semítica, probablemente en hebreo. Un artículo publicado por Roiman (2015) le adjudica a Judit astucia y valentía por haber salvado al pueblo de Israel comandado por Holofernes, y el relato vale la pena dado el poco reconocimiento que ha tenido de generación en generación. Según la Biblia (2005), la victoria de Judit representa las esperanzas del pueblo judío de recuperar su independencia luego de muchos años de sometimientos y agravios.

La narración describe el tiempo en que la ciudad de Betulia está sitiada por el general Holofernes; Judit decide tomar la iniciativa para salvar a su pueblo. Se viste con sus mejores vestidos, se llena de adornos y se presenta ante Holofernes, quien queda cautivado por su belleza. Y en un momento de vulnerabilidad, la historia de la Biblia platica que Judith lo decapita, lo que provoca el miedo entre las tropas asirias y permite que los israelitas recuperen el control de la situación. De Judit se dice que “Es una mujer decidida y astuta que actúa por el pueblo, a quien sitúa por encima de los intereses personales, y por quien pone en peligro su propia vida y la de la sierva que la acompaña”. Como protagonista, es autónoma, tanto de pensamiento como de acciones, y su sabiduría, dignidad y virtudes la autorizan a hablar en público” (Yebra, 2020, p.254-255).

Algo también importante es que “Una vez obtenida la liberación de la ciudad, no busca la gloria, sino que regresa a Betulia, disfruta de su hacienda y antes de morir a una edad muy avanzada reparte sus bienes entre los parientes de su marido y los suyos. Judit es, sobre todo, una mujer libre y creyente que se convierte en mediadora de un pueblo para lograr su libertad y salvación” (Yebra,2020, p.255).

Además, los relatos sobre ella comentan que fue viuda durante toda su vida, es decir nunca más entabló relación con alguien más “[...]se presenta a Judit, de forma explícita o implícita, como un sujeto peligroso que pervierte o pone en riesgo al varón dominante y al orden social pudiendo llegar a proponerla como

femme fatale y, por lo tanto, haciendo de ella el antitipo de la Judit bíblica (Yebra, 2020, p.268).

Así, la historia de Judit es un relato de valentía, fe y la capacidad de una mujer de influir y liberar a su pueblo. El relato de Judit en la Biblia es poco utilizado en las investigaciones o estudios en ciencias sociales y sólo se retoma en algunos ámbitos del arte y la literatura, pero valdría la pena rescatar esta narrativa, ya que es un símbolo de fuerza, poder, resistencia y templanza.

En suma, los modos de ejercer el poder, tomar las decisiones son diversos en Europa, como en América Latina, pero quizás existen algunas características importantes que vale la pena resaltar, como la valentía, templanza, seguridad en sí mismas, y comunicadoras, por mencionar algunas, aunque se cree que hombres gobiernan o liderean de una manera y las mujeres de otra, lo cierto, es que mujeres y hombres tienen características que muchas veces no son necesariamente propias de lo que debería ser cada género, es decir, ambos tienen y pueden tener acciones de ser líder que se consideren propias o no ser hombre o mujer.

5.3.3 Los liderazgos de las mujeres en Chiapas impulsados por la iglesia

Desde otra perspectiva, “Las mujeres de México y de toda América Latina han ejercido un fuerte liderazgo en el acompañamiento a las pequeñas comunidades de fe” (Rojas, 2024, p.12). Es decir, a través de la Iglesia católica se ha impulsado a las mujeres líderes, especialmente indígenas. En Chiapas:

La religión mayoritaria es la católica, con un 58% de la población; el 20% es protestante o evangélico, el 8% profesa otra religión y un 12% no profesa religión. Hay que señalar que, a nivel nacional, el 83% de los habitantes del país se declaran católicos. El municipio con más católicos en Chiapas es Nicolás Ruiz, con un 94%, y el menor, Bejucal de Ocampo, con tan solo un 19% (Datos de Chiapas y México – Cedoz, s/f).

Por tanto, analizar los liderazgos desde la perspectiva de la religión es pertinente cuando gran parte de las personas del Estado de Chiapas profesan una. Y la religión católica conforma como mínimo la mitad de ese estado.

Estrada Saavedra en su libro “La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1930-2005) (2016)”. Escribe que en Chiapas las “Palabras de Dios”, por sí solas, eran insuficientes ante las problemáticas que aquejaban a las comunidades para crear poder popular y las organizaciones campesinas, ya que estas demandaban nuevas habilidades y aprendizajes intelectuales, lingüísticos, técnicos, políticos, comerciales. Además, en el texto se hace referencia de cómo muchos de los líderes contaban con más de 20 años cuando comenzaban a incursionar en las actividades de organización política campesina

De origen universitario, principalmente de centros de estudios superiores como la Escuela Nacional de Agricultura en Chapingo, la Universidad Autónoma de Nuevo León y la Universidad Nacional Autónoma de México y con experiencia en la actividad política izquierdista, los asesores de las organizaciones campesinas fungían como ideólogos, promotores de proyectos productivos y sociales y consultores especializados (Estrada,2016, p.293-294).

Estrada (2016) comenta que los líderes fundadores de las organizaciones campesinas entendían su liderazgo como responsabilidad para el servicio de sus “pueblos” y que estar al frente de una organización campesina demanda ciertas habilidades intelectuales, lingüísticas, técnicas, políticas, comerciales.

El autor anterior, aporta otras características de los liderazgos que son diferentes a las características enunciadas con anterioridad de las líderes de algunos países. Claro, se habla de países distintos y el caso de los líderes de organizaciones campesinas es muy diferente a los ya nombrados, empezando

porque los anteriores liderazgos son en ciudades y estos últimos en contextos rurales.

Además:

El análisis de los espacios religiosos como espacios de resistencia a diversos tipos de dominación ha sido uno de los temas prioritarios de la antropología y de la sociología de la religión durante las últimas décadas; estos trabajos nos han mostrado las falacias de las viejas premisas marxista: la “religión es el opio del pueblo”, al abordar la manera en que los espacios rituales permiten a los actores sociales rechazar, contestar o negociar con las estructuras de dominación que enmarcan sus vidas (Hernández, 2014,p.187-188).

La antropóloga Rosalva Aída Hernández (2014) argumenta que el estudio sobre la religión y las instituciones religiosas ayuda a comprender mejor lo que ocurre en los pueblos o comunidades porque varias mujeres indígenas se encuentran en estos ámbitos, y ha sido un medio para poder dirigir y encausar demandas sociales.

La Teología de la Liberación surge en Chiapas en la década 1960 y 1970 y se vuelve importante hablar de esta también porque “Muchos de los dirigentes indígenas que pasarían a formar parte no sólo del Ejército Zapatista, sino de la mayoría de las organizaciones que mantenían una presencia significativa en el estado de Chiapas, fueron incluidos y formados por las distintas iniciativas de la diócesis de San Cristóbal inspirada en la corriente latinoamericana de la Teología de la liberación” (Cerdeña, 2011,p. 61).

Esa Teología proponía una fe cristiana integrada por fundamentos del catolicismo y el protestantismo con gran compromiso y activismo puesto en el enfoque en los oprimidos, en los pobres, y uno de los más destacados en esta fue el obispo Samuel Ruíz y el trabajo se enfocó en los y las indígenas y campesinos (as) “la función de la Iglesia, de acuerdo con la Teología de la liberación, es evitar que

los cristianos caigan en un espiritualismo alienante, que se enfoque únicamente en la fe sin un compromiso social”. (Bautista, 2024, p.1).

El autor habla poco o casi nada de los liderazgos de las mujeres indígenas. Sin embargo, Rojas Salazar (2024), en su libro *Teología Ecofeminista Latinoamericana*, sostiene que no toda reflexión de las mujeres es feminista; tampoco toda reflexión teológica en América Latina es liberadora. Sostiene que en la Teología de la Liberación existe exclusión de las mujeres en el ejercicio del liderazgo político y religioso; por consiguiente, una teología del sufrimiento y de la cruz no siempre es una experiencia libertadora para las mujeres.

Todo lo anterior nos lleva a reflexionar sobre la cultura, en este caso, en México, específicamente en el caso de Chiapas, según algunas investigaciones, es profundamente machista y misógina. Vivar Arenas Josefina (2000) en la tesis *“Ley Revolucionaria de Mujeres. Su influencia en la vida de las mujeres de diez de abril, en Chiapas 1994-1998 (2000).”* Comenta:

Así, mientras más rápido sea abandonado el hogar paterno por parte de las mujeres, es mejor. La edad no importa y el amor tampoco. Muchas son las mujeres indígenas las que se vieron obligadas por sus familias a casarse con hombres a los que poco conocían o que poco les gustaban, incluso existen casos en los que la propia madre obliga a sus hijas a casarse por miedo a perder a su propio marido o para evitar las agresiones de éste hacia las hijas (Vivar, 2000, p.33).

Además, agrega que el trabajo doméstico no ha sido valorado nunca por las comunidades indígenas. Por su parte, Julieta Paredes en su libro *“Hilando Fino desde el Feminismo Comunitario”* (2013) comenta que las mujeres son absorbidas y devoradas por este tiempo patriarcalmente nombrado como “no importante” y agrega de modo textual “Cuando hablamos de comunidad queremos abarcar en su comprensión a todas las comunidades, no sólo estamos

hablando de las comunidades rurales o comunidades indígenas. Es otra manera de entender y organizar la sociedad y vivir la vida” (Paredes, 2013, p.86).

La perspectiva de Julieta Paredes es desde Latinoamérica, sin embargo Simone de Beauvoir en su libro *“El segundo sexo”* (2013) ya comentaba algunas cuestiones que siguen siendo vigentes en tiempos actuales y en la realidad latina, por ejemplo que se debe ser madre por elección no es un determinismo biológico y no por esto se deja de ser mujer y en la cultura indígena como la no indígena la maternidad se ve como valor social y hay que poner mucho cuidado con esta premisa, pues es un otro y no ella quien está eligiendo lo que debe ser una mujer, y no ella en sí misma, como ya indicaba en su momento la filósofa francesa.

Las mujeres en Chiapas, como en el resto de México tienen pobreza de tiempo, pues son absorbidas por las tareas del hogar, y en algunos pueblos, siguen si tomar decisiones, ni si-quiera en sus familias, y su mundo gira en torno a su esposo, sus hijas(os) y quehaceres de la casa, por tanto, no tienen tiempo para hablar con otras mujeres, que no pertenezcan a su familia, o acudir eventos con otros interés o fines que no sean los tradicionales.

Y es que según Vivar (2000), la familia es muy importante en las comunidades indígenas. No obstante, “No todas las costumbres son buenas hay unas que son malas “. Espinosa (2009) comparte esta perspectiva y considera que las féminas tienen que reflexionar sobre qué costumbres son buenas y seguir conservándose y cuáles son malas y deben desecharse o modificarse.

Desde la perspectiva de Julieta Paredes (2013), poeta y activista *aymara* boliviana, aún en lo comunitario existen patriarcado, machismo y misoginia y coincide con lo ya argumentado por Arenas Vivar.

5.3.4 Los liderazgos de las mujeres zapatistas

Por otro lado, es importante enunciar lo mucho que se ha logrado con las mujeres zapatistas a partir de la Ley Revolucionaria de Mujeres. Por ejemplo, “Ana María

es parte del aproximadamente 30 por ciento de las combatientes o insurgentes que renuncian voluntariamente a formar una familia para entregarse a la lucha armada” (*Comandanta Ramona y Mayor Ana María: Las demandas son las mismas de siempre: justicia, tierras, trabajo, educación e igualdad para las mujeres*, 1994). Aún en pleno siglo XXI sigue habiendo pocos casos de mujeres que no formen familia y que participen en grupos de esta índole. Qué tan vanguardistas fueron estas formas de vida en 1994 y, sobre todo, se comenzaba a trazar nuevos caminos de ser mujeres indígenas.

Algo también importante que se comenta en la entrevista a la comandanta Ramona y a la mayor Ana María es que leen libros políticos, estudian toda la historia y la lucha tanto de México como de otros países (*Comandanta Ramona y Mayor Ana María: Las demandas son las mismas de siempre: justicia, tierras, trabajo, educación e igualdad para las mujeres*, 1994).

También resulta importante el sentido de compromiso social de estas líderes, de estas mujeres, como lo dice la capitana Elisa, de no tener miedo y decir que, si les toca morir con tal de hacer algo por el pueblo, lo harán y no solo no morir por la enfermedad, sino morir por el pueblo, por salvar el pueblo, por defenderlo”. (*La situación de las mujeres*, 1994).

Según varias investigadoras como Hilary Klein (2024), el movimiento zapatista ha podido generar oportunidades de liderazgo para las mujeres, abriendo las puertas a más participación pública y política.

[...] el liderazgo de las mujeres al interior de la organización representa uno de los aspectos más cautivadores del movimiento zapatista. Las mujeres zapatistas se han desempeñado como insurgentes, lideresas políticas, promotoras de salud y educación e importantes agentes del desarrollo económico autónomo. La participación de las mujeres en el EZLN ha ayudado a moldear al movimiento zapatista, mientras este, a la vez ha abierto espacios nuevos para las mujeres que les permitieron experimentar cambios drásticos en su vida (Klein, 2024, p.15).

Klein (2024) realizó un seguimiento al EZLN, específicamente a los procesos organizativos de las Mujeres Zapatistas; pudo vivir en las comunidades y platicar con las zapatistas, dando cuenta de los avances en el movimiento en temas que tengan que ver con el género. La investigadora también da cuenta de que varias mujeres todavía se muestran reticentes a aceptar cargos públicos porque ellas creen que no saben nada, pero ellas mismas (las mujeres zapatistas) responden que si alguien les da un cargo es porque cree en ellas y que van aprendiendo en el día a día, en el camino, sobre la marcha.

El tipo de liderazgo que se construye dentro del zapatismo no excluye otros modos de lucha u organización; al contrario, está abierto a aprender de otros mundos y tiene una identidad comunitaria y un sentido de pertenencia. Porque si tuvieran falta de creación de una identidad comunitaria, asumirían estrategias individuales y perderían la confianza en la agrupación, acción política o movilización social, y no es así (Santos y Renard, 2006). Quizás esta identidad comunitaria es lo que les hace falta a algunas líderes en las ciudades o en otros países.

5.3.5 Los liderazgos de las mujeres mapuche

El feminismo comunitario propuesto por Julieta Paredes coincide con el modo de luchar y de organizarse de las mujeres zapatistas en el entendido de que es importante que las mujeres de una comunidad se relacionen con otras comunidades y quizá la diferencia radique en que la propuesta de Paredes abre la posibilidad de que las mujeres se relacionen también con las instituciones y sean más abiertos el movimiento, la comunicación, los intercambios.

En una entrevista llevada a cabo en la provincia de Neuquén 2024 se les preguntó a algunas mujeres mapuche sobre qué opinaban de las mujeres líderes y si había mujeres líderes en la comunidad, Malen de 30 años de la Comunidad de *Newen Mapu* responde:

Nosotros tratamos de construir ese concepto de lideresas, no queremos alimentar a ese concepto y también entendemos que un concepto de afuera y un concepto occidental, por lo tanto, si las hay o las hubieron eh significa que quizás hay cosas por cambiar, que deberían cambiar para que no sea así [...] concepto de líder o tener un líder son cuestiones idealizadas y son cuestiones también, heteronormadas machistas y que vienen quizás de otra concepción de otra manera de entender el mundo muy alejada a nuestra mirada propia como pueblo originario, como pueblos originarios (Malen, comunicación personal, 6 de noviembre de 2024).

Para Malen (2024) mujer indígena mapuche, el concepto de líder que comúnmente se usa está alejado de lo que se piensa, y se busca en comunidad y agrega “no eso de que responde a otra concepción, no a la mapuche o no a una mujer mapuche, o no a una autoridad mapuche porque no es circular, sino que hay algo que quiere ser tener más poder” (Malen, comunicación personal, 6 de noviembre de 2024). La perspectiva de Malen está más cercana a lo comunitario, donde todos y todas tienen voz, participación, y nadie está por encima, ni en la toma de decisiones, porque se construye en conjunto.

Por su parte Piren (2024) mujer indígena mapuche de 57 años de la comunidad de Tambo Báez también suma a la reflexión sobre los liderazgos de las mujeres específicamente mapuche considera que:

[...] son esas mujeres que son líderes y entonces las pienso, no y miro quiénes son y sí eh y son mujeres que no se diferencian mucho de otro tipo de mujeres y que tienen la convicción y salen al encuentro de otras, y que sabemos que, que no es sola pelea que es con otras y también hay algunas alguna, línea que por ahí para mí, es muy fuerte que tiene que ver con lo espiritual, no la mujer mapuche se fortalece cuando practica ceremonias eh y por eso me parece que en época donde podemos valorar la ceremonia como un espacio de fortalecimiento de del *Negüen* que yo creo que eso es lo que nos sostiene como pueblo también, la espiritualidad (Piren, comunicación personal, 28 de noviembre de 2024).

Quizás la perspectiva de Piren (2024) coincide mejor con lo que Malen (2024) comenta sobre el liderazgo, en el entendido de que la líder no se diferencia del resto; puede ser cualquier mujer; no está por arriba, sino que está en igualdad de condiciones con el resto de las mujeres. Otro aspecto que vale subrayar de lo que Piren comenta es la parte espiritual de las mujeres mapuche, que es lo que no sólo va a dar fuerza y empuje a la mujer mapuche sino al pueblo.

Además, Piren, da cuenta de las dificultades para ser una mujer líder mapuche y dice:

existen más dificultades en los liderazgos, más dificultades y bueno porque en la, en la diaria, la mujer ya está, con un montón de dificultades, que es la que sostiene, es la que sostiene la familia, eh la que nutre, la que limpia, la que higieniza, la que lleva a los chicos a la escuela, al médico, al cumpleaños y además, si es líder mapuche tiene que hacer el armado estratégico político, para salir por fuera de su comunidad y sostener también, otras cuestiones políticas, entonces imagínate, toda la carga que es, es una, una como una una sobredimensión de actividades, diarias que para poder acompañar a tu comunidad, a tu familia, sostener defender eh por eso muchas veces lo que vemos son vos mirás de las mujeres y están eh como cansadas eh, golpeadas (Piren, comunicación personal, 28 de noviembre de 2024).

Lo comentado por Piren da cuenta de las dificultades que enfrentan las mujeres indígenas mapuche para poder ser líderes, ya que tienen que cumplir con varias actividades diarias, teniendo poco tiempo para pensar en cuestiones públicas, políticas y llegar a estos espacios agotadas. A pesar de todo esto, hay ventajas de ser líder y “[...] es el cuidado que tenés de tu comunidad y el contacto con otros, y poder estar en tema y defender y siempre justamente eso fortalece, en el contacto con otros, esa es la ventaja con otras comunidades, con otras familias [...]” (Piren, comunicación personal, 28 de noviembre de 2024).

En suma, los liderazgos indígenas de las mujeres mapuche son parecidos a los liderazgos de las mujeres indígenas zapatistas, en el entendido de que se busca el bien común, se lucha conjuntamente, es decir, mujeres, hombres, niños, niñas, ancianos/as buscan soluciones ante las problemáticas que les afectan organizando reuniones comunitarias.

Algo que argumenta Rojas (2024) es que las zapatistas no necesariamente nombran feminismo a lo que ellas realizan, pero la doctora en Teología sostiene que el feminismo no excluye, sino que incluye a los hombres y los exhorta a un cambio de relaciones de equidad, y tiene una propuesta sí eclesial, pero también social, económica y política donde el beneficio no sólo es para las mujeres sino para todos/as.

Espinosa Damián (2009) es otra académica que estaría de acuerdo con estos argumentos en el entendido de que el feminismo es en sí mismo incluyente, y clasifica al feminismo zapatista dentro del feminismo indígena, aunque tanto las zapatistas como muchas mujeres indígenas no necesariamente se nombren feministas, pero lo son en su práctica.

5.4 Resultados y discusión

Para terminar este artículo, es importante comentar que el presente análisis muestra cómo conciben los liderazgos algunos/as intelectuales, académicos/as estudiosos/as y también indígenas y algunas activistas en torno a esta temática, que está presente en Europa y América Latina (como México y Argentina principalmente). Habrá que señalar que los tipos de liderazgo son diversos, dependiendo del autor o de la autora, del país, de la ciudad o de si es un ámbito urbano o rural, pero también cambiará si es abordada o no con perspectiva de género. Evidentemente hay otros factores que condicionan el tipo de líder, como la clase social y la etnia. Y aun con todo, se pueden resaltar características en común, como la valentía, el compromiso, la templanza, la seguridad en sí mismas o autoestima. Esto último sólo se consigue con la preparación teórica, es decir,

el conocimiento de ciertas áreas o disciplinas, pero también con la práctica: el estar ahí, en el espacio público. Una líder es una mujer de acción, de ejecución.

Algo que se puede observar de las identidades rurales a diferencia de las identidades en escenarios de las ciudades, es que las primeras en su mayoría tienen una identidad comunitaria, menos individualista, además, de que son grupos más pequeños y tradicionales.

El supuesto que se pretendió demostrar en el presente escrito se comprobó en el entendido de que la cultura (europea o latina) no sólo no promueve los liderazgos, sino que los limita, sean mujeres indígenas o no indígenas, y en lo comunitario también hay machismo.

En otros términos, lo comunitario no escapa de lo patriarcal, misógino o machista, aunque quizás sí haya más equidad que en otros tipos de sociedad. La poca participación de mujeres en la esfera pública se debe en gran parte a varias costumbres. Quizás es importante apostar por la educación desde las infancias, no sólo para formar líderes sino para poder potencializar mejor las habilidades de la niñez. Aunque en el caso de las niñas la poca apropiación del espacio público se ve desde estas edades, cuando ellas se sientan a las orillas o alrededor del patio en ciertas escuelas, mientras que los niños están en el centro. Frases que se usan en la cultura mexicana como “calladita te ves más bonita”, no ayudan en lo absoluto, pues fomentan una actitud de sumisión y poca actitud activa por parte de niñas o adolescentes.

Algunas recomendaciones o propuestas que da la feminista comunitaria Julieta Paredes (2013) son que las mujeres tengan tiempo para ellas, para otras mujeres, que se comparta el trabajo doméstico y que se monetice y valore este trabajo; que haya participación política de las mujeres y, sumando al tema del tiempo, tiempo para estudiar, para escribir, para maternar (si se elige serlo) y para descansar.

También es importante que se busquen referentes líderes mujeres que ayuden a potencializar las cualidades de las féminas o, como argumentaba Shinoda Jean Bolen, arquetipos de diosas que ayuden a potencializar las cualidades que se quieren trabajar para tenerlas.

Por otra parte, la maternidad es todo un tema de discusión en la sociedad y también se tiene que reflexionar teóricamente, pues este aspecto absorbe gran parte del tiempo de las mujeres, quedando poco para que se ocupen de otros asuntos; así ya lo sostenía Piren, mujer indígena mapuche de la provincia de Río Negro en Argentina.

En el presente escrito, se está de acuerdo con la académica y antropóloga Rosalva Aída Hernández, en el entendido de que no hay que idealizar a las culturas indígenas (o romantizarlas), o sea, que existe mucho que abona al feminismo indígena, por parte de los pueblos originarios, como es la autonomía y libertad de las mujeres, pero también hay cuestiones culturales que hay que mejorar.

Evidentemente, se forma un líder diferente cuando los contextos sociales, económicos, políticos y culturales no ayudan a desenvolverse. Quizás formen caracteres considerados socialmente más fuertes, pero también puede que se estén reprimiendo aspectos sensibles e importantes como la ternura, pues el mundo no abona para fomentar estas emociones.

Los liderazgos de las mujeres de Occidente tienen aspectos en común con las mujeres líderes indígenas como las mapuche y zapatistas, pero también puntos de desencuentro. En palabras llanas, algunas similitudes de ambas líderes (indígenas y no indígenas) son su confianza en sí mismas, su autoestima, su iniciativa, su inteligencia, su habilidad para comunicarse, pero según Malen y Piren, mujeres indígenas mapuches (de diferentes comunidades, pero ambas de Argentina) coinciden en que el tipo de liderazgo de la mujer indígena es más circular, comunitario, horizontal. Son mujeres que no se distinguen mucho del

resto de sus compañeras en comparación con una líder occidental como lo fue Margaret Thatcher, que, si bien posee, según algunos psicólogos, las características de una líder, también posee, según algunas feministas, características patriarcales o de una líder autoritaria que quiere estar por encima, como subrayó Malen.

En síntesis, el Feminismo Comunitario y la Teología Ecofeminista Latinoamericana abonan un poco hacia la equidad e igualdad tanto en la cultura como en la misma teología, ofrecen propuestas liberadoras para las mujeres no sólo indígenas sino también no indígenas.

Los testimonios de Judit y Esther que aparecen en la Biblia son un claro ejemplo de otros tipos de líderes de mujeres de Occidente que abonan a comprender cómo se construyen otros tipos de liderazgos desde el terreno religioso. Piren en la entrevista, comentó que también a las mujeres líderes mapuche les es importante la espiritualidad para darles fuerza en su hacer, en su pensar, y aunque las creencias son diferentes porque las primeras se inscriben en la tradición católica, las segundas creen en una espiritualidad ligada más a la naturaleza, lo cierto es que ambas líderes de Occidente y de América Latina la parte espiritual y religiosa es también, importante para sus liderazgos y es este aspecto dónde que se ha estudiado poco y habrá que seguir reflexionando al respecto.

En cuanto a las limitaciones del estudio que se presenta, las entrevistas realizadas, aunque pertenecen a un estudio más amplio de investigación que sigue en construcción son pocas y no pueden ser una muestra estadísticamente significativa de las mujeres del pueblo mapuche, pues los perfiles de las mapuche y del resto de mujeres indígenas del continente americano son heterogéneos, sin embargo, los pueblos indígenas dado el arraigo de sus tradiciones conservan características en común como pueblos originarios de América Latina y en este entendido las mujeres zapatistas ubicadas en la provincia el estado de Chiapas

en México y las mujeres Mapuche de la provincia de Neuquén y Río Negro en Argentina tienen semejanzas.

Finalmente, las mujeres zapatistas han logrado construir liderazgos sustantivos, también más circulares, horizontales en comunidad y defendiendo el bienestar de todos y todas, pero ellas también invitan a construir desde el lugar o geografía donde se encuentre cada ser humano y tanto los relatos de Occidente como los de las mujeres indígenas presentados se complementan. Hay que seguir rescatando, recuperando testimonios, escritos y vivencias de las mujeres en todos los ámbitos como un modo de memoria social, colectiva y de lucha.

6. CONCLUSIONES

La construcción del sujeto es un proceso complejo que ocurre a través de la praxis cotidiana, la participación en movimientos sociales y en cargos políticos, como en el caso de las mujeres mapuche y zapatistas que se manifiestan frente a las opresiones del Estado. Según la literatura consultada, como los testimonios, este proceso no es inmediato, sino que se configura a lo largo del tiempo mediante reuniones, organización, algunas movilizaciones y la búsqueda de reconocimiento de las mujeres por algunas instituciones sin perder su autonomía.

Algunos elementos clave que intervienen en esta construcción:

- La vida cotidiana: especialmente en contextos indígenas, se construye a través de la cotidianidad, las vivencias diarias, como las emociones (dolores o alegrías), y se manifiesta en la interacción constante con la familia, vecinos, vecinas y la organización comunitaria, como la articulación con otras luchas políticas.
- Participación en la movilidad social: los movimientos sociales modifican los imaginarios colectivos, porque se extienden las ideas y acciones de lo que es posible construir; transforman a los sujetos mujeres, permitiendo que cuestionen, se expresen, interactúen, escuchen y sean escuchadas; y generen identidades colectivas que aglutinan demandas, consignas con puntos de encuentro con el objetivo de tener justicia social, étnica y de género.
- Autoconstrucción y agencia: llegar a ser un sujeto político mujer indígena es un proceso de conciencia de sí, donde la mujer aprende, desaprende, se apropia de actos y se realiza a través de sus propios proyectos y del apoyo y la cooperación con otras causas políticas y sociales. Es importante que las mujeres indígenas zapatistas y mapuche se distancien de las costumbres que las discriminan y subordinan, sin perder la identidad cultural. Se trata de pasar de una invisibilidad histórica a ocupar, como lo han hecho las zapatistas y mapuche,

cargos políticos dentro de sus organizaciones que antes sólo eran exclusivos de los varones.

- Compromiso comunitario: tanto para las mujeres mapuche como para las zapatistas, la subjetividad política no es egocéntrica, sino que están comprometidas éticamente con sus comunidades. La política se entiende como una herramienta que transforma la realidad inmediata y logra un mejor vivir para todas sus organizaciones, vecindarios y hogares.
- Cargos políticos: la construcción de la mujer indígena como sujeto político también se consolida cuando las mujeres ocupan cargos de autoridad comunitaria; por ejemplo, comandanta, capitanas, longko o werken. La mayoría de las veces asumen estas responsabilidades por necesidad y sentido del deber, gestionando recursos, defendiendo el territorio y sus pueblos frente al Estado, lo que las posiciona como sujetos políticos, mujeres indígenas en construcción activa.

Esta tesis también tuvo como objetivo reconocer los feminismos en territorio latinoamericano, analizar el diálogo entre las académicas intelectuales y las mujeres indígenas principalmente las mujeres zapatistas y las mujeres mapuche, se observa que en el caso de las mujeres mapuche dialogan principalmente con el feminismo decolonial, comunitario e indígena, y aunque no todas se nombran feministas, todas reconocen las violencias y discriminaciones e historias de sus pueblos y comunidades no sólo por razón de clase y etnia sino también de género. Algunas se nombran directamente como autonomistas.

Las mujeres zapatistas y mapuche tienen puntos de encuentro entre su participación política, su espiritualidad y territorio como extensión de sí mismas y se pueden destacar otros puntos fundamentales:

- Desprendimiento epistémico: han tenido la necesidad de construir proyectos de vida y políticos desde la propia epistemología indígena, sin pedir permiso o validación a las teorías occidentales. Los feminismos indígenas no son

una adaptación de Occidente sino una propuesta propia que subraya los conceptos de comunidad y autonomía. Y aunque en el caso de las mujeres zapatistas como mapuche no se nombran a sí mismas como feministas indígenas, tienen varios elementos de este tipo.

- Descolonización y Despatriarcalización: no hay descolonización sin despatriarcalización. Las mujeres enfrentan enemigos comunes, como el capitalismo y el patriarcado que las violentan independientemente de su identidad, o tipo de árbol, según la metáfora del bosque nombrada por las mujeres zapatistas.
- Las mujeres como sujetos políticos: el capítulo II pone de relieve que las mujeres indígenas han pasado de ser víctimas de violencia y despojo a convertirse en sujetos políticos con autoridad propia. A través de herramientas como la Ley Revolucionaria de Mujeres, han reivindicado su derecho a la autonomía sobre sus cuerpos: decidir sobre su sexualidad y maternidad. Tener libertad para organizarse y participar en asuntos públicos.
- Vínculo indisoluble entre el cuerpo y el territorio: tanto las mujeres mapuche como las zapatistas sostienen que su cuerpo (físico) y el lugar donde habitan (territorio) están conectados. Las zapatistas ejemplifican con la metáfora del bosque, que significa que cada mujer es diferente (como distintos tipos de árboles), pero juntas se forman una unidad en resistencia para defender la vida y la tierra.

En otros términos, el cuerpo adquiere una dimensión trascendente y compleja ya que no sólo es atravesado por relaciones de género sino también por dinámicas coloniales raciales y territoriales. De este modo, el cuerpo resulta ser un espacio donde se quedan guardadas las violencias históricas, pero también es un lugar de resistencia. Así, la defensa del cuerpo no es disociada de la defensa del territorio; ambos se encuentran interrelacionados por experiencias en la vida diaria y política de las mujeres zapatistas y mapuche.

Los testimonios de mujeres como Piren, Silvana o Gunumanque enfatizaron la conectividad con el territorio y la naturaleza (lugar donde viven), incluso cómo a través de su cuerpo físico sienten la naturaleza y cuando algo no anda funcionando lo perciben a través del cuerpo.

La sanación como acto político: las mujeres que se inscriben en el feminismo indígena y comunitario reivindican la espiritualidad, círculos de mujeres, rituales, medicina natural para sanar la memoria histórica colectiva y personal para resistir y para seguir luchando en los asuntos que conciernen a todos y todas.

Sumado a lo anterior, se conoció y analizó el liderazgo de las mujeres indígenas en las comunidades donde radican, destacando sus modos de dirigir, por ejemplo, en la cultura mapuche, en la que nombran al longko para representar al líder que se interpreta como una cabeza, cuyo cuerpo es la comunidad. Esta autoridad se basa en las decisiones circulares, donde nadie está por encima de nadie. Las mujeres mapuche, también sostienen que ellas son líderes naturales porque siempre han organizado el hogar, como la comunidad, enfrentando en el día a día discriminaciones interseccionales por ser pobres, indígenas y mujeres. En síntesis, los liderazgos indígenas se configuran a partir de lógicas colectivas y praxis políticas que redefinen los modos de participación, organización y toma de decisiones en sus territorios.

Los liderazgos también están ligados a la noción de camino o destino. Bajo este entendimiento, el liderazgo en la etnia mapuche no es sólo una posición de poder político, sino el cumplimiento de un propósito existencial derivado de la conexión con las energías de la naturaleza y el universo. Esta ontología espiritual dota a las mujeres longkos (líderes) de una fuente legítima y fuerza que trasciende otros modos de ser líder en Occidente, donde lo sagrado y lo místico no tienen lugar.

La identidad política es un elemento fundamental para las mujeres zapatistas y mapuche; la han construido en el largo proceso organizativo tanto dentro de su colectividad como frente a políticas de Estado o transnacionales que han querido

dañar su territorio. Las mujeres que narran sus testimonios pertenecieron a diferentes comunidades de Neuquén y Río Negro, sus profesiones y trabajos, así como los elementos que componen sus identidades son diversos y en algunos casos se entrecruzan, no siempre armonizan con otros elementos de su misma identidad, sin embargo, ellas han sabido construirse a sí mismas como sujetos y aunque entre las mismas mapuche hay diferencias todas, incluidas en las zapatistas tienen común el compromiso en asuntos de interés público, del bien común, de que se respeten sus formas de pensar y tener una vida digna para ellas mismas como para sus familias, agrupaciones y colectivos.

Las mujeres zapatistas y mapuche han reconocido también su identidad como mujeres, y que los asuntos que conciernen al género no deben dejarse para después, sino que se luchan a la par de las otras demandas de clase y etnia, porque, como han dicho las zapatistas, “ una cosa es ser pobres, otra indígena y otra muy distinta ser zapatista” y aunque los elementos que las intersecta son diferentes hay puntos de encuentro con otras mujeres porque todas están atravesadas, por el despojo, discriminación, violencias y machismo de la cultura.

Otro aspecto importante son los símbolos de lucha, como el pasamontaña zapatista, que puede interpretarse como identidad colectiva, protección, pero también dignidad y resistencia. En el caso de la cultura mapuche, el trarilonko o pañuelo en la cabeza puede ser acompañado por una trenza (en el caso de las mujeres), que tiene una connotación espiritual para dar fuerza, proteger o tener mejores pensamientos.

La resistencia de las mujeres mapuche no sólo ocurre con grandes movilizaciones, sino también preservando “las buenas tradiciones”, las que no las violentan ni las dominan; la propuesta de ellas constituye una política de cercanía. De igual modo, el autonomismo fue para ellas una alternativa; específicamente, en el caso zapatista ha servido de referente a otras experiencias de lucha, movilización y organización. Uno de sus principales objetivos es vivir bien, priorizando la armonía y el respeto al orden cósmico y a la naturaleza.

En síntesis, la mayoría de las mujeres indígenas de ambos movimientos han participado a través del tiempo en procesos organizativos y de militancia política, pero el levantamiento zapatista, como el movimiento mapuche, generó las condiciones para la emergencia del sujeto político mujer indígena, posibilitó discursos propios y propició y fortaleció liderazgos femeninos.

Finalmente, los liderazgos de las mujeres zapatistas y mapuche son diferentes a los de Occidente porque estos son horizontales y circulares procurando el bien común. Además, existen elementos espirituales en estos que las dotaron de fe, esperanza, fuerza y fortaleza para poder sostenerse a sí mismas y enfrentar los desafíos que la vida les presentó

7. LITERATURA CITADA

- Albertani, C., Rovira, G., & Modonesi, M. (2009). *La autonomía posible: La reinención de la política y la emancipación*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* (R. S. Carbó, Trad.). Paidós.
- Barrancos, D. (2022). *Los feminismos en América Latina*. El Colegio de México.
- Barrancos, D., y Buquet Corleto, A. G. (2022). *Mujeres movilizadas en América Latina* (1.^a ed.). CLACSO. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/169811/1/Mujeres-movilizadas.pdf>
- Bartra, E., Fernández P., A. M., & Lau, A. (2002). *Feminismo en México, ayer y hoy* (2.^a ed., pp. 12–41). Universidad Autónoma Metropolitana.
- Bautista, M. (2024, agosto 2). *La teología de la liberación, fuente de inspiración para guerrilleros del EZLN*. *El Sol de México*. <https://oem.com.mx/elsoldemexico/mexico/la-teologia-de-la-liberacion-en-chiapas-fue-una-fuerte-inspiracion-para-guerrilleros-del-ezln-13096551>
- Berbel Sánchez, S. (2014). *Liderazgo y género: Análisis de las divergencias conceptuales y sus efectos en la teoría y práctica feminista*. *Quaderns de Psicologia*, 16(1), 73–84. <https://doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1204>
- Bolen Jean, S. (2008). *Las diosas de cada mujer*. Kairós.
- Buquet Corleto, A. G. (2022). *Mujeres movilizadas en México y Centroamérica*. En D. Barrancos & A. G. Buquet Corleto (Eds.), *Mujeres movilizadas en América Latina* (pp. 11–46). CLACSO. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/169811/1/Mujeres-movilizadas.pdf>

- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En ACSUR-Las Segovias (Ed.), *Feminismos diversos: El feminismo comunitario* (pp. 11–64). ACSUR-Las Segovias.
- Cabnal, L. (s.f.). Documento en construcción para aportar a las reflexiones continentales desde el feminismo comunitario, al paradigma ancestral originario del “Sumak Kawsay” – Buen Vivir. AMISMAXAJ. <https://escuelamujerymineria.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/03/buen-vivir-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>
- Castro Buzón, N. (2020, abril 3). Gladys Tzul Tzul: “Las mujeres indígenas reivindicamos una larga memoria de lucha por la tierra”. *Revista Amazonas*. <https://www.revistaamazonas.com/2020/04/03/gladys-tzul-tzul-las-mujeres-indigenas-reivindicamos-una-larga-memoria-de-lucha-por-la-tierra/>
- Cerda García, A. (2011). Imaginando zapatismo. Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un municipio autónomo. UAM.
- Chossudovsky, M. (2003). Globalización de la pobreza y nuevo orden mundial. Siglo XXI.
- Cobo Bedia, R. (2005). *El género en las ciencias sociales*. Cuadernos de Trabajo Social.
- Comandanta Ramona & Mayor Ana María. (1994, marzo 8). *Las demandas son las mismas de siempre: justicia, tierras, trabajo, educación e igualdad para las mujeres. Enlace Zapatista*. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/03/07/comandanta-ramona-y-mayor-ana-maria-las-demandas-son-las-mismas-de-siempre-justicia-tierras-trabajo-educacion-e-igualdad-para-las-mujeres/>
- Cortés Carreño, J. C. J. (2006). *Marcos: Tras la construcción y búsqueda del sujeto indígena* [Tesis de maestría, Universidad Autónoma Chapingo].

- Cruz Hernández, D. T. (2020a). *Nosotras como mujeres que somos: entre la desposesión, la insubordinación y la defensa de los cuerpos-territorios* [Tesis de doctorado, CIESAS]. <https://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1015/1035/1/TE%20C.H.%202020%20Delmy%20Tania%20Cruz%20Hernandez.pdf>
- Cruz Hernández, D. T. (2020b). Mujeres, cuerpo y territorios: entre la defensa y la desposesión. En D. T. Cruz Hernández & M. Bayón Jiménez (Coords.), *Cuerpos, territorios y feminismos* (pp. 45–62). CLACSO. <https://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/21045/1/Cuerpos%2C%20territorios%2C%20feminismos%2C%20LBP%202019-II.pdf>
- Cuminao Rojo, C. (2009). Mujeres mapuche: voces y escritura de un posible feminismo indígena. En A. Pequeño (Comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes* (pp. 111–124). FLACSO, Sede Ecuador; Ministerio de Cultura del Ecuador. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/server/api/core/bitstreams/8f769124-19d4-4ef8-b58f-e836b73c2fcf/content>
- Datos de Chiapas y México – Cedoz. (s.f.). *Cedoz.org*. Recuperado el 3 de octubre de 2025 de <https://www.cedoz.org/datos-de-chiapas-y-mexico/>
- Davis, A. (2005). *Mujeres, raza y clase*. Akal.
- De Beauvoir, S. (2013). *El segundo sexo*. Debolsillo.
- De Miguel, A. (2011). *Los feminismos a través de la historia*. Proyecto Demófilo; Universidad de Alicante. <https://web.ua.es/es/sedealicante/documentos/programa-de-actividades/2018-2019/los-feminismos-a-traves-de-la-historia.pdf>
- Dinerstein, A. (Comp.). (2013). *Movimientos sociales y autonomía colectiva*. Capital Intelectual.
- Douglas, M. (1988). *Símbolos naturales: Exploraciones en cosmología* (C. Criado, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1970).

- Duquesnoy, M. (2015). El deseo de identidad: Estigma, proceder político y resiliencia en las mujeres mapuche williche de la comuna de Puyehue, Chile. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (22), 117-138. <https://doi.org/10.7440/antipoda22.2015.06>
- Eli, A. M., Fernández, P., & Lau, A. (2002). *Feminismo en México, ayer y hoy*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Espinosa Damián, G., & Jaiven, A. L. (Eds.). (2013). *Un fantasma recorre el siglo: Luchas feministas en México 1910-2010*. Editorial Itaca.
- Espinoza, D. G. (2009). Feminismo indígena. En *Cuatro vertientes del feminismo en México* (pp. 231–283). UAM.
- Espinoza, G. (2006). *Feminismo popular* [Tesis doctoral, Escuela Nacional de Antropología e Historia].
- Estrada Saavedra, M. (2016). *La comunidad armada rebelde y el EZLN*. El Colegio de México.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja*. Traficantes de Sueños.
- Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero*. Traficantes de Sueños.
- Federici, S. (2014). *Es un engaño que el trabajo asalariado sea la clave para liberar a las mujeres*. <https://marxismocritico.com/2014/06/02/es-un-engano/>
- Femenías, M. L. (2000). *Sobre sujeto y género: Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Catálogos.
- Ferreira, A. M. (2026, enero 16). *Marxismo y feminismo en Latinoamérica*. Goethe-Institut. <https://www.goethe.de/prj/hum/es/dos/mar/21249327.html>
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto*. FCE.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia interrupta*. Siglo del Hombre Editores; Universidad de los Andes.

- Fraser, N. (2009). *Fortunas del feminismo*. FCE.
- Fraser, N. (2025, marzo 16). *Sobre las alternativas al capitalismo*. *Kalewche*.
<https://kalewche.com/sobre-las-alternativas-al-capitalismo-entrevista-a-nancy-fraser/>
- Freud, S. (1921). *Psicología de masas y análisis del yo*. Amorrortu.
- Gardner, H., & Laskin, E. (1998). *Mentes líderes*. Paidós.
- Gargallo Celentani, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala*. Corte y Confección.
<https://rincondelectura.net/wp-content/uploads/Gargallo-Francesca-Feminismos-Desde-Abya-Yala.pdf>
- Geertz, C. (Comp.). (1998). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa.
- Hall, S. (2013). *Sin garantías*. Corporación Editora Nacional; Universidad Andina Simón Bolívar; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto de Estudios Peruanos.
<https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/7187/1/Hall%20S-Sin%20garantias.pdf>
- Hall, S., & Du Gay, P. (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu.
- Hernández Castillo, R. A. (2013). Movimientos de mujeres indígenas: repensando los derechos desde la diversidad. En G. Espinosa Damián y A. L. Jaiven (Eds.), *Un fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México 1910-2010* (pp.307-330). Editorial Ítaca.
- Hernández Castillo, R. A. (2014). Algunos aprendizajes en el difícil reto de descolonizar el feminismo. En L. Suárez Navaz & R. A. Hernández Castillo (Eds.), *Descolonizando el feminismo* (pp. 183–211). Cátedra.
- Hernández Vázquez, L. (2024). *Trayectorias formativas hacia el Pas Lekil Kuxlejal de mujeres integrantes del Centro Comunitario At'el Antsetik, en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas* [Tesis de maestría, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas]. Repositorio Institucional CESMECA.

<https://repositorio.cesmecha.mx/server/api/core/bitstreams/2525815a-71d2-4e01-abd5-df9b06af69f8/content>

Honneth, A. (2010). Reconocimiento y menosprecio. Katz.

Ketterer Romero, L. M., Arellano Obreque, A. E., y Ilabaca Díaz, C. (2011). Mujeres y política: Percepciones sobre la participación de las mujeres en el espacio público y local. *La Aljaba*, 15, 11–27.

Klein, H. (2024). Compañeras. Historia de mujeres zapatistas. Tinta Limón.

Koestler, A. (1965). *Espartaco: La rebelión de los esclavos*. <https://rebellion.org/docs/8640.pdf>

Kollontai, A. (1976). La nueva moral sexual y la clase trabajadora. Akal.

Kollontai, A. (1977). *La nueva mujer y la moral sexual*. Fontamara.

La Biblia. (2005). *Biblia Latinoamericana*. Verbo Divino.

La Comisión Sexta del EZLN. (2015). El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I. EZLN.

La situación de las mujeres. (1994, marzo 9). *Enlace Zapatista*. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/03/08/la-situacion-de-las-mujeres/>

La Tinta. (2017). *Mujeres rebeldes zapatistas*. <https://latinta.com.ar/2017/05/mujeres-zapatistas/>

Laclau, E., & Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Internet Archive.

Lagarde, M. (2000). Claves feministas para liderazgos entrañables. Puntos de Encuentro.

Lagarde, M. (2003). *Los cautiverios de las mujeres*. Traficantes de Sueños.

Lau Jaiven, A. (2001). El movimiento feminista en México: ¿Una liberación posible? *GénEros*, 8(23), 18–26.

<http://revistasacademicas.ucol.mx/index.php/generos/article/view/1251/pdf>

- Loncon, E. (2020). Las mujeres mapuche y el feminismo. *CIPER Chile*.
- López y Rivas, G. (2004). Autonomías: Democracia y contrainsurgencia. Era.
- López-Roldán, P., & Fachelli, S. (2015). *Metodología de la investigación cuantitativa*. UAB.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73–101.
- Mandujano Rubio, S., y Castañeda Rayas, N. S. (2022). Liderazgo y participación de las mujeres en la política global. *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, 22(22), 611–646. <https://doi.org/10.22201/ijj.24487872e.2022.22.16963>
- Marcos, S. (2014). Actualidad y cotidianidad: La Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN.
- McAdam, D., McCarthy, J. D., & Zald, M. N. (1999). *Movimientos sociales: Perspectivas comparadas*. Istmo.
- Millán, M. (2006). *Participación política de mujeres indígenas en América Latina: El movimiento zapatista en México*. INSTRAW & Agencia Española de Cooperación Internacional.
- Millán, M. (2014). *Des-ordenando el género / ¿Des-centrando la nación?* UNAM.
- Millán, M. (2018). Introducción. La construcción de la polivalencia del sujeto del feminismo. En N. N. García, M. Millán, & C. Pech (Coords.), *Cartografías del feminismo mexicano* (pp. 17–29). UACM.
- Millán, M. (2020). Interseccionalidad, descolonización y la transcrítica antisistémica: sujeto político de los feminismos y “las mujeres que luchan”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 65(240), 207–232. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2020.240.76628>
- Millán, M. (2024). *Terricidio*. Penguin Random House.

- Modonesi, M. (2023). *Gramsci y el sujeto político: Subalternidad, antagonismo y autonomía*. Akal.
- Molyneux, M. (2003). *Movimientos de mujeres en América Latina: Estudio teórico comparado*. Ediciones Cátedra.
- Mujeres Zapatistas. (2018, 8 de marzo). Palabras a nombre de las mujeres zapatistas al inicio del Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan. Enlace Zapatista. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/03/08/palabras-a-nombre-de-las-mujeres-zapatistas-al-inicio-del-primer-encuentro-internacional-politico-artistico-deportivo-y-cultural-de-mujeres-que-luchan/>
- Nahuelpán Moreno, H. (2013). Las 'zonas grises' de las historias mapuche: Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 17(1), 11–33. http://www.mapuche.info/wps_pdf/usach_130700.pdf
- Nikolopoulou, K. (2023, junio 22). What is snowball sampling? *Scribbr*.
- Olivera, M. (2004). De sumisiones, cambios y rebeldías. CIESAS.
- Olivera, M. (2019). Subordinación de género y organización social entre mujeres indígenas. UNAM/CIESAS.
- Padierna Jiménez, M. del P. (2012). *Educarse ciudadanas en los movimientos sociales*. Plaza y Valdés.
- Paredes, J. (2013). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Cooperativa El Rebozo.
- Paredes, J., & Guzmán, A. (2014). *El tejido de la rebeldía*. Comunidad Mujeres Creando Comunidad.
- Pequeño, A. (Comp.). (2009). Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina. FLACSO.

- Richards, P. (2003). Expanding women's citizenship? Mapuche women and Chile's National Women's Service. *Latin American Perspectives*, 30(2), 249–273. <https://doi.org/10.1177/0094582X02250627>
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. Piedra Rota.
- Roitman, A. (2015). El libro de Judit: ¿Una novela histórica o una historia novelada? *Cuadernos Judaicos*, (32), 237–248. <https://cuadernosjudaicos.uchile.cl/index.php/CJ/article/view/37756>
- Rojas Salazar, M. (2024). *Teología ecofeminista latinoamericana*. CUPSA.
- Rovira, G. (1997). *Mujeres de maíz*. Era.
- Rucht, D. (1999). El impacto de los contextos nacionales... En D. McAdam et al. (Eds.), *Movimientos sociales: Perspectivas comparadas*. Istmo.
- Sandín Esteban, M. P. (2003). *Investigación cualitativa en educación*. McGraw-Hill.
- Sandoval González, V., & Gallo, M. Á. (2003). *Del Estado oligárquico al neoliberal: Historia de México 2*. Ediciones Quinto Sol.
- Santos Chávez, V. M., y Renard Hubert, M. (2006). La relación identidad-cultura política: El caso de las mujeres del municipio de Tepoztlán, Morelos. *Ra Ximhai*, 2(1), 73–95. <http://www.revistas.uaim.edu.mx/index.php/raximhai/article/view/289/265>
- Schild, V. (2016). Feminismo y neoliberalismo en América Latina. *Nueva Sociedad*, (265). <https://nuso.org/articulo/feminismo-y-neoliberalismo-en-america-latina/>
- Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Stiglitz, J. E. (2008). *El malestar en la globalización*. Taurus.

- Telesur. (2018, enero 1). Hace 24 años el ejército zapatista reivindicó los derechos indígenas. <https://www.telesurtv.net/telesuragenda/22-anos-del-Ejercito-Zapatista-20141225-0008.html>
- Tilly, C., & Wood, L. J. (2010). *Los movimientos sociales, 1768–2008*. Crítica.
- Torres, C. (2018). Feminismos del Sur, abriendo horizontes de descolonización: Los feminismos indígenas y los feminismos comunitarios. *Estudios Políticos*, 53, 237–259. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n53a11>
- Tristán, F. (2003). *La unión obrera*. Cátedra. (Obra original publicada en 1843).
- Tuñón, E. (1997). Mujeres en escena: De la tramoya al protagonismo. El quehacer político del movimiento amplio de mujeres de México (1982–1994). Miguel Ángel Porrúa.
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos*. Siglo XXI
- Tzul Tzul, G. (2019). Sistemas de gobierno comunal indígena: La organización de la reproducción de la vida. En H. Salazar Lohman, G. Tzul Tzul, M. L. Navarro & L. Linsalata (Coords.), *Producir lo común: Entramados comunitarios y luchas por la vida* (pp. 171-181). Traficantes de Sueños.
- Urquiza, C., & Lucovas, J. (2026). Rosalía Barra, la primera *lonko* mujer de la comunidad mapuche Puel. *Portal Qué*. <https://que.fcc.unc.edu.ar/rosalia-barra-la-primera-lonko-mujer-en-la-comunidad-mapuche-puel/>
- Valles, M. S. (1999). Técnicas cualitativas de investigación social: Reflexión metodológica y práctica profesional. Síntesis.
- Van Dijk, T. A. (Comp.). (1997). *El discurso como interacción social*. Gedisa.
- Vitale, L. (1981). Historia y sociología de la mujer latinoamericana. Fontamara.
- Vivar Arenas, J. (2000). Ley Revolucionaria de Mujeres. Su influencia en la vida de las mujeres de Diez de Abril, Chiapas 1994–1998 [Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma Chapingo].
- Weber, M. (2008). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.

Wedgymar, A. O. (1994). Política económica de México 1982–1994: Dos sexenios neoliberales. *Nuestro Tiempo*.

Yebra Rovira, C. (2020). Judit, una heroína bíblica en el siglo XIX: Dama virtuosa, madre de la patria o mujer fatal. *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 26, 251–271.
https://doi.org/10.25267/cuad_ilus_romant.2020.i26.11

ANEXO

Guía de entrevista

-Nombre:

-Edad:

-Estado Civil:

-Escolaridad:

-Idioma:

-Identidad étnica:

-Comunidad a la que pertenece:

-No de hijas /hijos:

¿Has trabajo, de qué y de qué trabajas ahora?

¿Por qué quisiste trabajar?

¿Te gusta trabajar?

¿Qué ventajas y desventajas ves de laburar?

¿Contribuyes con tu sueldo a tu familia? ¿Quién mantiene el hogar?

¿Qué entiendes por política?

¿Has participado en política?

¿Has participado en alguna organización? ¿De qué modo has participado, por qué y desde qué periodo de tiempo?

¿Ha tenido cargos en la comunidad ¿Cuál? ¿Por qué decidiste participar?

¿De qué modo participas en la comunidad?

¿Crees que es importante que las mujeres participen en alguna organización política? ¿Por qué?

¿Qué significa ser mujer mapuche?

¿Hay mujeres líderes en la comunidad?

¿Qué opinas de los liderazgos de las mujeres mapuche?

¿Qué particularidades tienen esos liderazgos?

¿Existen dificultades o ventajas en la presencia de mujeres en lugares de liderazgo?

¿Qué opinas del feminismo y vos te consideras feminista?

¿Qué símbolos y tradiciones crees que son importantes en las mujeres mapuche?

¿Qué opinas de las mujeres zapatistas?

¿Crees que haya similitudes de las mujeres mapuche con las mujeres zapatistas? Explica

¿Qué entiendes por identidad y de qué elementos crees que este constituida la tuya?

¿Practicas alguna religión o espiritualidad? ¿Desde cuándo y por qué decidiste practicarla?

¿Cómo es la práctica de tu vida espiritual?

¿Cuándo tienes algún tipo de malestar emocional, qué haces para combatirlo?

¿Qué te gustaría agregar o resaltar de tu experiencia como mujer mapuche?