

La sangre, la lengua y el apellido
Mujeres indígenas y estados nacionales

Yásnaya Elena A. Gil

Palabras como preguntas

Aprender una segunda lengua es un proceso inacabable como el proceso mismo de adquisición de nuestra lengua materna. Aún sigo adquiriendo léxico en mixe, mi primera lengua, elementos léxicos que a primeras luces me parecen extraños pero que iluminan un campo de la cognición y del mundo que antes me permanecían sombreados por inefables. Lo mismo sucede con los hablantes nativos del castellano, o ¿hay alguien que hablando esta lengua tenga en su inventario mental todas, absolutamente todas, las palabras existentes de este idioma? En contextos coloniales y racistas, el aprendizaje de una segunda lengua hegemónica tiene implicaciones complejas en el proceso identitario de las personas, el aprendizaje de determinadas palabras de ese idioma plantea retos más allá de aprender la pronunciación adecuada o el manejo de su significado elemental.

Ciertas palabras del castellano siempre se erigieron ante mí como preguntas abiertas sobre mi posición respecto de ellas, sobre mi identidad tejida en una nueva red léxica y sus implicaciones. “Indígena” y “feminismo” han sido dos palabras que, aún después de aprender suficiente sobre su significado como para no confundirlas con otras, seguían apareciendo siempre cómo elementos léxicos incómodos: no sabía cómo posicionarme con respecto de ellos, de lo que significaban y del entramado social en el que estaban imbuidos. Su aparición constante, muy a mi pesar, era un recordatorio de que mi relación no estaba resuelta.

En muchas de las lenguas indígenas, como en el caso de mi lengua materna, la palabra “indígena” no tiene un equivalente, los elementos léxicos con respecto de otro colectivo se configuran mediante otra diferencia: ser mixe y no serlo; ser ayuujk jä’äy o ser akäts. La extensión de la palabra akäts cubre entonces el continuo diverso de no ser mixe y todo el universo de personas, muchas veces contrastantes, que no lo son: una persona indígena sami de Noruega, una persona zapoteca o una canadiense angloparlante son akäts por igual, no mixes. Haber crecido en una época y en un lugar donde el castellano no tenía un papel fundamental, en una comunidad

rodeada de otras comunidades mixes y zapotecas, hacía que la palabra “indígena” no llegara ser más que un elemento léxico pronunciado por algún funcionario en alguna visita oficial. Hasta que llegué a la ciudad fue que, sin pretenderlo me volví “indígena” y tuve que plantarme ante esa palabra. Narro, cada que tengo oportunidad, cómo es que, ante una pregunta expresa, mi abuela, hablante de mixe, negó ser indígena: soy mixe, no indígena. Esa palabra no se manifestaba ante ella, inquiriéndola, en una lengua que no habla.

Desde mi rechazo inicial a ser catalogada como indígena y de mi negación a usarla ha pasado tiempo. Ahora me relaciono con ella de una manera distinta, pero es innegable que la construcción de esta relación fue difícil. Entiendo “indígena” como una palabra que nombra a naciones, personas y comunidades que sufrieron procesos de colonización y que además en los procesos de conformación de los estados nacionales modernos, las naciones indígenas quedaron por fuerza dentro de estas entidades jurídicas; estos estados han combatido su existencia y se relacionan con ellos mediante la opresión. Los pueblos indígenas son naciones sin estado. Entiendo ahora que la palabra “indígena” nombra una categoría política, no una categoría cultural ni racial (aunque sí racializada). Entendí también que no bastaba con negar y dejar de usar la palabra “indígena” para que la categoría dejara de operar sobre mí. Me di cuenta de que es posible usarla como herramienta política para subvertir las estructuras que las sustentan con el riesgo siempre presente de caer en los ríos de la folclorización y la esencialización.

De la otra palabra aún no puedo sacar conclusiones rotundas. Me encuentro todavía danzando en torno, angustiada a veces. Desde que la aprendí, me he relacionado con ella de diversas formas que van desde el rechazo abierto hasta el entusiasmo sin plantarme de manera definitiva. Además de “indígena” soy mujer, el sistema patriarcal o los sistemas patriarcales me atraviesan y el feminismo propone subvertir las categorías de opresión de este sistema. No hay manera de que la palabra no me convoque, aunque me convoque de manera incómoda. Pronto me di cuenta que este posicionamiento complejo respecto del feminismo era compartido por muchas mujeres indígenas en lucha en diferentes lugares del mundo.

Para algunas, las luchas de las mujeres indígenas no deben equipararse al feminismo o, es más, ni siquiera llamarse feminismo. Para otras, por lo menos deben

replantearse el término de manera que dé cuenta de experiencias propias y capture una red de opresiones más compleja. En una entrevista, la activista quechua Tarcila Rivera declaraba que “nos ha costado a las mujeres indígenas entender el feminismo desde las otras y entender si nosotras somos o no feministas. Entonces llegamos a la conclusión de que tenemos que construir nuestro propio concepto de feminismo, desde nuestras propias referencias”¹. En diferentes pláticas sostenidas con la activista zapoteca-mixe Sofía Robles y la politóloga mixe Tajëew Díaz Robles fui comprendiendo cómo muchas mujeres indígenas compartían estas inquietudes y las diversas respuestas que estaban dando a la interpelación que “feminismo”, un concepto y una palabra desde el castellano, nos planteaba constantemente. La situación es compleja también porque nos sitúa ante el reto de cuestionar el feminismo sin hacer eco de los cuestionamientos desde el sistema patriarcal y evitando que nuestras preguntas sean capturadas y utilizadas contra el movimiento feminista.

En esta búsqueda, las palabras de la escritora kaqchikel Aura Cumes² me aportaron certezas en cuanto al origen de esta difícil relación entre feminismo y mujeres indígenas. Ella propone que el sistema patriarcal, en el caso de las mujeres indígenas, no se puede explicar sin la colonización, y la colonización sin la opresión patriarcal. De este modo, explica que las condiciones de género se crean no sólo frente a un patriarcado occidental, sino frente a un sistema colonial en donde se establecen relaciones de poder; en el caso del patriarcado se trata de relaciones de poder con respecto de los hombres y en el caso de la dominación colonial con respecto de mujeres no indígenas, mujeres occidentales. Para Cumes, estas relaciones de colonialidad con las mujeres blancas se actualizan muchas veces en el interior de las organizaciones feministas en donde las mujeres indígenas no son tratadas de manera horizontal. Es frecuente que desde estos espacios del feminismo occidental se generen discursos que refuerzan la idea de que las condiciones de las

¹ Consultado en <https://www.elsaltodiario.com/feminismos/tarcila-rivera-zea-mujeres-indigenas-construir-nuestro-propio-concepto-feminismo>

² Consulté su tesis titulada *La "india" como "sirvienta". Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala* que presentó para obtener el doctorado en el CIESAS en 2014 y el artículo “Multiculturalismo, género y feminismos: Mujeres diversas, luchas complejas” que aparece dentro del libro *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes* compilado por Andrea Pequeño y publicado por el FLACSO Ecuador en 2009.

mujeres indígenas se deben a que la cultura a la que pertenecen es intrínsecamente más machista y por lo tanto se trata de un asunto “entre indígenas” que nunca toca el sistema colonial, un sistema que une a mujeres blancas y hombres blancos mediante algo que Cumes llama “pacto racial”, de modo que, aunque los alejan las relaciones patriarcales, los unen los privilegios de raza. Sin embargo, Cumes enfatiza que es justamente esta encrucijada de opresiones lo que hace que la lucha, y el planteamiento de soluciones de las mujeres indígenas sea tan potente y cuestione fuertemente el orden social, su voz se alza desde diversos lugares de opresión, no de uno solo.

Estas reflexiones de Aura Cumes le dieron forma y llenaron de palabras la incomodidad con que me relacionaba con el feminismo, es la relación colonial que se atraviesa empapando también las relaciones patriarcales, es la asimetría colonial la que media mi relación con el feminismo. Si las mujeres no indígenas se relacionan de manera compleja con el feminismo y sus acepciones e implicaciones, para las mujeres indígenas la jerarquía colonial complejiza radicalmente la situación y explica, creo yo, las muy diversas respuestas y vasos comunicantes que establecen las mujeres indígenas con el feminismo. Es un asunto estructural.

A la luz de estas ideas quisiera plantear entonces algunas reflexiones sobre la manera en la que algunas mujeres indígenas responden a este lugar doblemente articulado operando sobre los deseos, las reflexiones y las respuestas: como indígenas desde una categoría política y como mujeres atravesadas por categorías patriarcales, ambos aspectos totalmente imbricados y no solo adicionados.

Las experiencias de las mujeres indígenas, de mujeres concretas, pueden explicarse desde aspectos culturales; en ese sentido, la categoría indígena se desdibuja y surgen múltiples identidades y aspectos culturales contrastantes. La experiencia de una mujer mixe de una comunidad concreta será muy distinta a la de otra mujer del pueblo ainu de Japón o al de una mujer sami de Finlandia. La historia y la cultura del pueblo mixe puede rastrearse a través de miles de años antes del colonialismo y del establecimiento de los estados nacionales y de esa historia y de esa cultura en constante cambio y movimiento abrevamos las mujeres mixes. Sin el patriarcado y el colonialismo del que habla Cumes, éstas podrían tener un papel

fundamental en la explicación y en las narraciones que hacemos de nuestras experiencias vitales; sin embargo, no es así. Al menos, no del todo así.

El colonialismo, actualizado y ejercido por los estados nacionales también, nos coloca bajo la categoría indígena, categoría política insisto, y desde ahí se ejercen las resistencias, pero también se corre el riesgo de articular nuestra narrativa esencializando esa categoría como si se tratara de un rasgo cultural. Culturalmente soy mixe, políticamente mujer indígena mixe. Los riesgos de asumir la categoría sin ponerla en entre dicho tiene como consecuencias aceptar los rasgos asociados que los estados nacionales pretenden imponer. Enunciarse indígena puede por un lado significar posicionarse desde la resistencia política al colonialismo y al estado reconociendo las luchas de todas las mujeres que pertenecen a naciones sin estado como luchas articuladas por una misma raíz o por otro lado podemos enunciar nos indígenas reproduciendo, no siempre de manera voluntaria, la narrativa de los estados nacionales que son siempre despolitizadas, folclorizantes y reproductoras de la sujeción. Estas dos caras de la relación que podemos establecer y de hecho establecemos muchas veces de manera involuntaria producen preocupaciones concretas y angustias particulares.

La sangre

Estas preocupaciones y angustias me parecieron impactantemente evidentes al leer, hace muchos años, sobre la experiencia de una mujer indígena en Canadá que, en un blog personal que no he podido hallar de nuevo en la red, hablaba de su vida amorosa y los inconvenientes al respecto. El estado canadiense certifica que una persona es indígena estableciendo una cuota de sangre, si la madre y el padre de una persona determinada son reconocidos como indígenas, se dice que esta persona es 100% indígena, si solo el padre es reconocido como indígena, entonces esta persona será 50% indígena y así la proporción de la cuota de sangre va disminuyendo. El estado canadiense reconoce los derechos de las naciones y de las personas indígenas con base en esta proporción que ha ido cambiando con el tiempo. Desde el siglo XIX, el estado comenzó a llevar un registro de indígenas que incluía y excluía, en ese entonces, si una mujer indígena se casaba con un hombre no indígena (con estatuto legal), ella era excluida del registro y dejaba de ser indígena legalmente hablando.

Hasta antes de 1960, si un indígena quería votar en las elecciones tenía que renunciar a su estatus legal como indígena.

Las implicaciones y los requisitos para ser considerado indígena han ido cambiando con el tiempo y aun cuando los requerimientos se han suavizado es evidente que es el estado el que sigue ejerciendo ese control. Todavía en 2016, el Tribunal Supremo canadiense reconoció a aproximadamente 200 mil métis (mestizos) con cierta “cuota de sangre nativa” como indígenas con estatuto. Con el paso del tiempo, estos requerimientos legales se han vuelto parte importante de la narrativa de las personas indígenas y, en muchos casos, los pueblos indígenas reproducen este reconocimiento del estado que al final impacta profundamente en los discursos y experiencias identitarias de mujeres concretas. Es posible escuchar que alguien se defina a sí misma como 100% o 50% indígena. El número de indígenas por tribu tiene serias repercusiones para la defensa del territorio y acceso a derechos. En este contexto, puedo comprender que la vida amorosa de una mujer indígena canadiense, algo tan íntimo y personal, esté atravesada por la manera en la que el estado sanciona lo que es indígena y lo que no lo es. La mujer del blog hablaba del deseo que ella tenía de tener descendencia que fuera reconocida como indígena, 100% indígena de ser posible, de manera que su comunidad pudiera contar con la población suficiente para acceder a determinados derechos.

La lucha de esta mujer se articulaba desde su género, pero también desde su deseo de plantarse como indígena ante el estado y mantener la tierra de su tribu. Las angustias a la hora de decidir con quién salir en una cita amorosa, un hombre blanco o un hombre con cierta cuota de sangre indígena licenciada por el gobierno, evidencian la encrucijada que el estado canadiense le plantea: aceptar la definición estatal por un lado y por otro utilizar esa misma categorización para luchar por desarticular las prácticas que despojan a los pueblos indígenas de sus territorios. Mantener las cuotas de sangre podría leerse como imposición estatal y como resistencia al mismo tiempo. La categorización política y las maneras en las que se manifiesta tenía repercusiones concretas y determinantes en aspectos aparentemente personales como la elección de una cita amorosa.

Tiempo después, leí las declaraciones de Lisa Charleyboy, una mujer del pueblo indígena tsilhqot'in que expresaba en un artículo sobre cómo, siendo una

mujer indígena en Canadá, los temas como el matrimonio y las citas amorosas era un asunto bastante complicado pues buscaba relacionarse con parejas que tuvieran al menos el 25% de “sangre indígena”. Las cuotas de sangre la hacían sentir vulnerable y había comenzado a hablar sobre el tema con otras mujeres. Por fortuna, cada vez hay más cuestionamientos sobre estas cuotas y sobre cómo configuran la experiencia de ser una mujer indígena en Canadá.

Inicialmente reaccioné con sorpresa al leer estas historias o al escuchar otras de mujeres indígenas en Estados Unidos que se definían a sí mismas con base en el porcentaje de “sangre nativa”. Mi propia experiencia me sitúa muy lejos de esas preocupaciones y jamás habría pensado en las implicaciones de elegir como pareja a una persona no indígena o a una persona mestiza (en el caso de México). Aun siendo una mujer indígena como ellas, no compartía ni reconocía de ese modo esas preocupaciones. Esta diferencia me inquietó sobremanera y me di cuenta de algo evidente pero que de algún modo no había tomado relevancia en mis propias experiencias narrativas: todas las mujeres indígenas pertenecemos a naciones sin estado, es el rasgo que nos agrupa bajo la categoría indígena pero cada estado determina el modo en que ejerce esa categoría y actualiza la opresión. Muchas de las angustias, deseos y reflexiones como mujeres indígenas, aparentemente personales en extremo, se plantean como respuestas y reacciones a los modos específicos en los que cada estado nacional sanciona el “ser indígena”. No asumirse como tal tampoco desvanece la estructura, al menos no de manera individual.

La lengua

De este contraste inicial establecido por las preocupaciones de estas mujeres indígenas canadienses, me di cuenta que si bien no las compartía dejaba abierta una pregunta: ¿cuáles eran los mecanismos estatales aquí en México para ejercer la categoría indígena a las cuáles estoy respondiendo? El estado mexicano ha determinado legalmente que basta el criterio de autoadscripción para que una persona pueda ser considerada indígena; sin embargo, en los hechos este asunto funciona de una manera distinta. Durante décadas, el gobierno mexicano ha utilizado el criterio lingüístico para establecer con certeza la adscripción indígena. Mientras que rasgos como la vestimenta tradicional se fueron diluyendo en gran

parte por la empresa amestizadora del estado mexicano, la lengua ha sido utilizada como un rasgo para contabilizar y registrar el número de indígenas en México. Si bien, el número de la población indígena en México excede el número de población hablante de lengua indígena, el propio Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática señala el uso de la lengua como elemento determinante para calcular cuantas personas indígenas habita el país. Paradójicamente, han sido las políticas públicas del estado las que han provocado una pérdida acelerada de lenguas indígenas.

Esta conducta del estado mexicano tiene implicaciones en el imaginario de las personas indígenas, no hablar la lengua del pueblo indígena al que se pertenece muchas veces es interpretado como una pérdida que convierte a personas mixtes, zapotecas o mixtecas en medio-indígenas si no es que mestizos. La cuota de sangre aquí se actualiza como cuota de lengua. En este contexto, en la lucha del movimiento indígena y desde el discurso oficial por igual, muchas veces se asigna a las mujeres indígenas el papel de guardianas y responsables de la transmisión intergeneracional de la lengua, obviando el hecho de que la interrupción de dicha transmisión es una consecuencia del colonialismo y el racismo hacia la población indígena, al mismo tiempo que se esencializa la función de las mujeres. Las mujeres indígenas han jugado un papel fundamental en la transmisión de las lenguas indígenas y de incontables conocimientos tradicionales, la resistencia lingüística se ha articulado desde las mujeres en muchos casos, pero no es responsabilidad exclusivamente de ellas mantener la vitalidad de las lenguas indígenas. La solución implica desarticular las estructuras racistas que provocan que la transmisión intergeneracional de las lenguas indígenas cese y que los espacios de uso desaparezcan.

El rasgo lingüístico que utiliza el estado mexicano se actualiza en distintos comportamientos y requisitos de la burocracia estatal y aún de programas y personas aliadas. En una ocasión, realizando trámites para obtener una beca de posgrado para población indígena, los entrevistadores me pidieron que hablara mixte para constatar que efectivamente soy indígena. Tener que hablar enfrente de personas que no entienden lo que dices pero que pueden interpretar que aquello “suena” como lengua indígena me hizo sentir vulnerable, no lo entendí entonces pero ahora lo relaciono de algún modo con la vulnerabilidad de las mujeres indígenas de Canadá ante la

cuota de sangre: la vulnerabilidad de responder a los rasgos del estado que te valida como suficientemente indígena. No me inquieta que el padre de mi hipotética hija sea una persona no indígena, podría ser una persona nacida en Tokyo; siempre y cuando mi hija hable mixe y sea parte de mi comunidad será considerada mixe y, por lo tanto, indígena para el estado. En todo caso, mis inquietudes se relacionan con la idea de que tengo que garantizar esa transmisión pues desde esa lucha me enuncio. Imagino entonces que a Lisa Lisa Charleyboy, en Canadá, el tema de la lengua le implique menos preocupaciones que la búsqueda de una pareja reconocida como 100% indígena.

El apellido

Leyendo y conversando con la politóloga k'iche' Gladys Tzul³, supe del papel fundamental de las mujeres indígenas de Totonicapán (Guatemala), en la defensa de la propiedad comunal de sus tierras. La propiedad comunal de la tierra es fundamental en el planteamiento de resistencia ante el estado y base de lo que Tzul llama la reproducción de la vida. Para defender las tierras de la siempre inminente apropiación del estado, la tierra se mantiene mediante un régimen comunal a través de la transmisión de una serie de apellidos de manera patrilineal, de este modo el parentesco se utiliza como estrategia legal de la defensa de las tierras comunales, pues estos apellidos son reconocidos jurídicamente por el estado. Sobre el asunto, me expresa que una de las preguntas necesarias que se plantean las mujeres en este contexto es saber qué sucede con los hijos de las mujeres que deciden formar una familia con un hombre que no porta uno de los apellidos que resguardan la propiedad comunal de la tierra y cuál es el estatus político de las mujeres que no deciden formar una nueva unidad familiar. Aun estableciendo un vínculo con un hombre que posee alguno de los apellidos reconocidos las mujeres estarán también en una posición vulnerable precisamente por la doble articulación del lugar en el que se encuentran: por género o por resistencia al orden colonial como indígenas en defensa del territorio.

³ De Gladys Tzul leí *Sistemas de gobierno comunal indígena: mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'* publicado en Guatemala por la Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos en 2016.

Opresión y resistencia

Mientras que, para mí, ni el apellido ni la cuota de sangre representan fuentes de reflexiones e inquietudes para mi posición de enunciación como mujer indígena, muchas mujeres nativas de Canadá y mujeres indígenas de Totoncapán responden y generan alternativas desde esas otras preocupaciones.

Estas inquietudes y respuestas diferenciadas evidencian el poder del estado en la concreción de la categoría indígena. Sin embargo, esta afirmación me parece peligrosa pues si bien es cierto que el reconocimiento estatal influye en la determinación de quiénes son indígenas y motiva imaginarios asociados, también es cierto que las mujeres indígenas en su lucha no son pasivas, han convertido los requerimientos impuestos desde el estado en respuestas de resistencia de los pueblos indígenas a los que pertenecen, frente al estado mismo.

La ambivalencia de estas respuestas genera angustias personales potenciadas además por el cruce del sistema colonial y del sistema patriarcal del que habla Aura Cumes. Las respuestas, creativas siempre, a las cuotas de sangre, de lengua o al reconocimiento de apellidos se erigen como formas de subversión a la opresión ejercida desde los estados nacionales que en todos los casos apela además a la relación con el sistema patriarcal que también las atraviesa a estas mujeres indígenas. Si bien, el mero hecho de pertenecer a naciones sin estado nos hermana como indígenas, los estados nacionales en los que nuestras naciones quedaron encapsuladas nos dictan cómo ser “completamente” indígenas, 100% indígenas. Por fortuna, las respuestas tienen el potencial de convertirse en herramientas de resistencia de nuestros pueblos. Por fortuna, no es el estado el que licencia qué es ser una mujer tsilhqot'in, mixe o k'iche'.

Desde estos lugares de enunciación, la narrativa, muchas veces reproducida desde el feminismo occidental, que explica que la opresión por género de las mujeres indígenas tiene que ver con las sociedades indígenas y no con la categoría indígena, se pone en entredicho. Muchas mujeres indígenas en estados nacionales distintos como Canadá, México o Guatemala están respondiendo siempre desde un lugar complejo y atravesado por diferentes sistemas. Sus respuestas tienen siempre el potencial de convertir la imposición colonialista de los estados nacionales, la

vulnerabilidad inicial convertida en idea subversiva que cuestiona la categoría y la palabra “indígena” de raíz. Y en eso, radica al menos una de sus potencias.