

### Begoña Dorronsoro Villanueva

*Máster Universitario de Estudio Feministas y de Género,  
Universidad del País Vasco*

*ilargine@yahoo.es*

*Las mujeres indígenas y originarias se apropian de las identidades asignadas por los invasores, dotándolas de nuevos significados y simbolizaciones articuladas desde el pasado, para subvertir el orden establecido y avanzar hacia el futuro.*

**P**uede resultar curiosa la reivindicación de una identidad no propia como elemento de autoidentificación y propuesta de autorepresentación; el caso de los pueblos indígenas es el más notorio. En 1492, cuando se inicia la invasión española de las *Américas*, colisionan dos formas de ver, entender, situar y situarse en el mundo. En ese instante millones de mujeres y hombres del continente americano pasan a ser designados como indígenas, ocultando la realidad de unos pueblos muy diferentes entre sí, pero aún más diferentes con respecto a la fuerza invasora. Dentro de su realidad como pueblos, las mujeres indígenas y originarias llevan adelante ese proceso de autoidentificación y autorepresentación de una forma particular, ante los mayores impactos que la colonización tuvo en sus vidas.

### Mujeres apropiadas: Mujeres indígenas e identidades asignadas

En el contexto de la colonización, las mujeres indígenas sufrieron la invasión de los colonizadores de un modo particular. Verena Stolcke habla de ellas como las "mujeres invadidas". A mí me evoca hablar de "mujeres apropiadas"; los colonos no sólo llegaron y ocuparon, sino que también robaron, usurparon y se impusieron.

Los pueblos indígenas han resistido ante la apropiación de sus tierras y territorios; la apropiación de sus recursos; la apropiación de sus saberes y conocimientos; la apropiación de sus mentes y pensamientos, y la apropiación de sus cuerpos por parte de los colonizadores. Pero mientras la apropiación de los cuerpos de los hombres indígenas se produjo sobre todo como carga de fuerza laboral, la apropiación de los cuerpos de las mujeres fue además con fines sexuales, "el cuerpo permite el encuentro, la comunicación y la relación íntima con otros, pero también se convierte, por su misma exposición, en objeto privilegiado de la des-

Mientras la apropiación de los cuerpos de los hombres indígenas se produjo sobre todo como carga de fuerza laboral, la apropiación de los cuerpos de las mujeres fue además con fines sexuales

A veces se corre el riesgo de idealizar o magnificar un pasado más armonioso entre hombres y mujeres indígenas del que seguramente fue, pero también es cierto que se constatan evidencias que para las mujeres de diferentes pueblos indígenas, la colonización supuso un retroceso en su condición, así como también en su posición como mujeres indígenas dentro de sus propias comunidades

humanización, a través de la racialización, la diferenciación sexual y el género” (Maldonado-Torres, 2007: 155). Si bien es cierto que las mujeres se llevan la peor parte, los cuerpos de los hombres indígenas no se libran de una sexualización secundaria feminizada, “la colonialidad es un orden de cosas que coloca a la gente de color bajo la observación asesina y violadora de un ego vigilante. El objeto privilegiado de la violación es la mujer. Pero los hombres de color también son vistos con estos lentes. Ellos son feminizados y se convierten para el *ego conquiro* en sujetos fundamentalmente penetrables” (*Ibidem*: 138).

Pero me quiero fijar en ellas y analizar algunos de los impactos que, primero durante la colonización (de la mano de la Iglesia) y luego bajo el imperialismo (con la connivencia de la ciencia), han experimentado las mujeres indígenas; así como las simbolizaciones que de ellas se elaboran en ambos periodos, con la ayuda de unos pocos ejemplos.

### Impactos de la colonización en las mujeres indígenas

Las mujeres indígenas sufrieron aún más los impactos de la colonización, pues, además de soportar todas las vejaciones y violencia a la que fueron sometidos los pueblos indígenas, su condición de mujeres las hacía más vulnerables frente a unos colonizadores hombres, provenientes de una cultura patriarcal y machista. En palabras de Maldonado-Torres “la racialización opera a través de un manejo peculiar del género y el sexo, y que el *ego conquiro* es constitutivamente un *ego fálico* también” (*Ibidem*: 138). La apropiación de los cuerpos de las mujeres indígenas a través de su sexualidad por parte de los colonizadores fue uno de los impactos más importantes y diferenciados con respecto a los hombres indígenas. En palabras de Silverblatt, “frente a la realidad de un contacto con la mujer no mediado por una cultura común, el conquistador elige dos opciones: la violencia y la asimilación. No son opciones excluyentes sino complementarias: la violencia es el modo y la estrategia de elección para lograr la asimilación” (1993: 281-282). A veces se corre el riesgo de idealizar o magnificar un pasado más armonioso entre hombres y mujeres indígenas del que seguramente fue, pero también es cierto que se constatan evidencias que para las mujeres de diferentes pueblos indígenas, la colonización supuso un retroceso en su condición, así como también en su posición como mujeres indígenas dentro de sus propias comunidades.

Silverblatt nos aporta algún ejemplo: “la legislación y las prácticas tributarias hispanas socavaron las estructuras indígenas de organización social, reguladas por los principios de la descendencia paralela. La solución española a la exogamia terminó fortaleciendo los vínculos patrilineales y patrilocales, a costa de las relaciones sociales expresadas a través de la filiación matrilineal y la residencia matrilocal. Así, la ley española tendió a erosionar las estructuras de descendencia y los patrones de herencia de la preconquista que habían unido a las mujeres” (*Ibidem*: 53). Pero hay un elemento más en esa apropiación de las mujeres indígenas y de sus cuerpos por parte de los colonizadores, y es la simbolización que se hizo de ellas, a través de representaciones elaboradas desde su visión androcéntrica, etnocéntrica y eurocéntrica.

El siglo XIX es, para algunos historiadores, el momento en que las teorías científicas y la expansión del imperialismo crean las condiciones para

lo que se ha identificado como racismo moderno. Las teorías racistas, amparadas en un *biologicismo mal entendido*, derivaron en el darwinismo social y la eugenesia, teorías que *construían* a las mujeres y a los indígenas como etapas menos evolucionadas de la especie humana, y, por lo tanto, más aproximados a la animalidad. En la modernidad es la “*raza* lo que justifica, ya no la temporal, sino la perpetua servidumbre, esclavitud y violación corporal de los sujetos racializados” (Maldonado-Torres, 2007: 140). Como explica Boaventura de Sousa Santos, “el pensamiento moderno occidental avanza operando sobre líneas abismales que dividen lo humano de lo subhumano de tal modo que los principios humanos no quedan comprometidos por prácticas inhumanas” (De Sousa Santos, 2009: 168).

Esa animalización incluyó una simbolización sexual aún más marcada en el caso de las mujeres indígenas. Esta sexualización creada en el ojo de quien detenta el poder (hombre, blanco, heterosexual y machista) convierte a las mujeres indígenas en *objeto* para el disfrute sexual de quienes las posean. Como dice Stolcke, “con frecuencia se han atribuido los excesos sexuales de los conquistadores con las mujeres indígenas y posteriormente también con las africanas a las carencias sexuales y afectivas de que padecían por la escasez de españolas en las colonias. Pero en realidad se trataba de una manifestación más de la prepotencia de los conquistadores y colonizadores, que vieron en las mujeres indígenas y africanas presas fáciles para su gratificación sexual” (1993: 37).

En la Europa de donde provenían los invasores, a las mujeres se las comparaba y relacionaba con la naturaleza, a diferencia de los hombres que en esa comparación eran relacionados con la razón; en el caso de las mujeres indígenas, eran asimiladas directamente como parte de la naturaleza

## Simbolizaciones de mujeres indígenas

En la Europa de donde provenían los invasores, a las mujeres se las comparaba y relacionaba con la naturaleza, a diferencia de los hombres que en esa comparación eran relacionados con la razón; en el caso de las mujeres indígenas, los invasores las asimilaban directamente como parte de la naturaleza, y la naturaleza asusta en su aspecto salvaje e indómito, por lo que tratan de domesticarla por todos los medios. Así las simbolizaciones que los invasores hacen de las mujeres indígenas se decantan entre ambos extremos, pero sea cual sea la etiqueta impuesta por los colonizadores, las mujeres indígenas las están resimbolizando partiendo desde su realidad pasada y presente, para transgredir el orden que las discrimina y oprime.

### Mujeres indígenas “domesticadas”

#### *La Malinche*

Malinche, cuyo nombre real unos dicen que era Malinal y otros Malitzin, era una mujer indígena maya que, cuando los conquistadores desembarcaron en 1519, fue una de las jóvenes que los jefes indígenas de la costa ofrecieron como regalo. “Hernán Cortés recibió a Malinche, hija de la pareja que gobernaba la ciudad maya de Paynalá. Su madre viuda y su padrastro ya la habían entregado antes a un grupo de indígenas xicalango para privarla de su herencia tras el nacimiento de un hijo varón; los xicalango la cedieron a los indios tabasco cuando

*La Malinche* subraya la interseccionalidad que las feministas posmodernas buscan a la hora de analizar el sexismo

fueron conquistados por estos y finalmente pasó a manos de Cortés" (Nash, 1993: 18). La Malinche es considerada como la mayor traidora en la historia de México, y hasta hoy en día, el término *malinchismo* designa a quienes aprecian más lo venido de fuera que lo propiamente mexicano, y es sinónimo, cuando menos, de *vendepatrias*. Esta es la visión que nos ha llegado de Malitzin, la visión androcéntrica simbolizada en una *Malinche* que "se presenta como la oferta conciliadora de un cacique indígena a Cortés. Su trayectoria antes y después de su bautismo confirma su carácter de objeto que va de mano en mano según los deseos del amo de turno: padraastro, cacique, Cortés, Puertocarrero, Xaramillo" (Pastor Bodmer, 1999: 287).

Si pudiéramos ir a la fuente de la historia, ¿sería esta la narración que de sí misma nos haría Malinal o Malitzin? Con 14 años es entregada a Cortés, después de haber pasado por otras dos experiencias previas de entrega o trueque, y no hay que olvidar, como apunta June Nash que "los aztecas eran enemigos de las tribus del sur, de las que procedía Malinche, y su propia experiencia le indicaba que poco apoyo podía esperar de su grupo de origen o de las tribus que la habían recibido como botín. El desarrollo del sentimiento panindígena es posterior a la independencia y sólo llegó a constituir una fuerza política durante la revolución mexicana" (Nash, 1993: 18). ¿Era una traidora o una superviviente? Con el paso del tiempo, los símbolos pueden reforzarse, pero también pueden ser reinterpretados y resignificados con la suficiente perspectiva como para poder servir como fuente de inspiración o de representación transgresora. En el caso de *la Malinche*, esa resimbolización se está dando en los últimos años, desde autoras feministas de los Estudios Chicanos/as y Latinas/as en Estados Unidos. En palabras de Andrea Nolacea, "*la Malinche* nos ha obligado a analizar críticamente la interacción y la interdependencia entre raza, clase y género. Ella exige que descolonicemos todas las facetas de su legado y que desmontemos y reconstruyamos los conceptos de nación, comunidad, agencia, subjetividad y activismo social [...] nos lleva más allá del aislamiento de las agendas en los estudios latinos (chicano/chicana), proponiendo que dejemos de mirar al feminismo, al marxismo y a la raza como perspectivas críticas antitéticas"<sup>1</sup> (Nolacea Harris, 2005: IX). *La Malinche* subraya la interseccionalidad que las feministas posmodernas buscan a la hora de analizar el sexismo; de ese modo "el estudio de *la Malinche* nos permite deconstruir la separación entre esferas. Estudiar personajes que nos obligan a abordar el sexismo y el racismo al mismo tiempo nos lleva a mirar más allá denunciando la cultura dominante y a desarrollar una mirada crítica sobre nuestras formas de autoconstrucción"<sup>2</sup> (*Ibidem*: X).

Gloria Anzaldúa, otra de las principales feministas chicanas, reivindica su poder transgresor: "no fui yo quien vendió a mi gente sino ellos a mí. *Malinali Tenepat, Malintzin*, ha pasado a ser conocida como *la Chingada –the fucked one*. Se ha convertido en una palabrota que sale de boca de los chicanos una docena de veces al día. Puta, prostituta, la mujer que vendió a su gente a los españoles son epítetos que los chicanos escupen con desprecio. El peor tipo de traición reside en hacernos creer que la mujer india en nosotras es la traidora" (2004: 79-80). Pero las propuestas de resimbolización han ido mucho más allá. Rolando Romero cita a Moraga y la escuela de *la Malinche*, "el grupo, que contribuyó a la colección *This Bridge Called My Back (Este puente llamado mi espalda)*, ha convertido a *la Malinche* no sólo en una

1. Traducción de la autora.  
2. Traducción de la autora.

figura de identidad cultural chicana sino también en un símbolo de identidad homosexual femenina” (Romero, 1994: 217). En su revisión de Moraga, aprecia que “la identificación con *la Malinche* surge a partir de la identificación con la madre y la aceptación del lesbianismo. Esta teoría, que Cherríe Moraga desarrolla en el ensayo *A Long Line of Vendidas*, tiene su deuda con Gloria Anzaldúa, quien postuló su concepto de nuevo mestizaje para referirse a la mujer que supuestamente vuelve la espalda a la cultura chicana al expresar su propia preferencia sexual” (*Ibidem*: 218).

Pero resulta curioso que la resignificación que hace Moraga del símbolo de *la Malinche* no sea completo. Romero aprecia que “aunque Moraga ha tratado de evaluar las acciones de *la Malinche* bajo una perspectiva positiva, ella misma cae en la trampa de la supuesta traición cultural de doña Marina. Moraga cree que la psicología del mexicano/chicano permite desconfiar de la mujer a quien la cultura machista acusa de traidora. Moraga convierte a *la Malinche* en una madre simbólica. Aunque la autora escoge la cultura mexicana de la madre, su texto *Giving Up the Ghost* demuestra una rara ambivalencia en la masculinización de la cultura mexicana. Parece, por lo tanto, haber una contradicción ya que la autora intenta establecer una línea matriarcal hacia México (y, por lo tanto, hacia sus propias raíces como chicana) mientras rechaza esa cultura mexicana por estar centrada en el hombre” (*Ibidem*: 218).

### **Pocahontas**

Si las referencias de *la Malinche* nos han llegado a través de los relatos de los historiadores y cronistas de la colonia hasta las interpretaciones de su simbolismo en el México actual por parte de escritores como Carlos Fuentes, Pocahontas, aunque presente en la literatura e iconografía anglosajona, nos ha llegado más recientemente de la mano del cine, en una edulcoradísima versión de cuento infantil firma de la factoría Disney, y de narración pretendidamente más adulta de la mano del director Terrence Malick<sup>3</sup>. Lástima que ambas tomaran como referencia el relato de John Smith, soldado de la colonia en Jamestown y *presunto enamorado* de Pocahontas.

Matoaka<sup>4</sup>, que era el verdadero nombre de Pocahontas, tenía 10 años cuando John Smith, que entonces contaba con 27, cayó en manos de una de las tribus del pueblo Powhatan a la que pertenecía Pocahontas; según él (único testigo aparte de los indígenas), fue salvado, cuando le iban a matar, por la muchacha, la cual se sentía atraída por él. Aunque este relato de la pasión entre dos jóvenes de mundos diferentes se sigue perpetuando incluso en las películas antes mencionadas, lo cierto es que los historiadores hace tiempo que pusieron en duda los relatos de John Smith, y presumían que se debían más a la imaginación, exageraciones y afán de notoriedad del aventurero inglés, que a una realidad que no mostraba ninguna evidencia de relación amorosa entre ambos, siquiera una mera amistad.

Los paralelismos entre las vidas de Malinche y Pocahontas son numerosos, como apreciamos en una obra reciente de Dagmar Wernitznig (2007):

Aunque este relato de la pasión entre dos jóvenes de mundos diferentes se sigue perpetuando incluso en las películas, lo cierto es que los historiadores hace tiempo que pusieron en duda los relatos de John Smith

3. *El nuevo mundo*, estrenada pocos años después de la versión Disney.

4. Matoka, en powhatan significa “flor entre dos arroyos”, pero por su carácter curioso y decidido, y en honor a su madre que murió al dar a luz, su padre la llamaba Pocahontas, que significa algo así como “traviesa, juguetona”.

El mito de las amazonas aparece recurrentemente desde la antigüedad, simbolizando el potencial de unas mujeres guerreras que pueden vivir de forma autónoma sin hombres

- Las vidas de ambas fueron contadas por hombres colonizadores.
- Les asignaron diferentes nombres a lo largo de su vida, ninguno de los cuales era el original.
- Ambas *quedaron en manos* de los colonizadores a muy temprana edad (Malinche a los 14, Pocahontas a los 17).
- Fueron convertidas a la religión de los colonizadores.
- Ambas fueron llevadas a la metrópolis, reconvertidas en *salvajes civilizadas* que se mostraban en Europa como logros de la colonización, en el caso de Pocahontas; además, había intereses transnacionales de la Virginia Company<sup>5</sup>, que se encargó de financiar el viaje de Pocahontas a Inglaterra.

La resimbolización de Pocahontas, en esta ocasión, se ha dado a través del esfuerzo de los descendientes de los Powhatan, quienes dicen haber mantenido durante varias generaciones el relato oral de lo que realmente le aconteció a Pocahontas. El Dr. Linwood "Little Bear" Custallow, y Angela L. Daniel "Silver Star" (Custallow & Daniel, 2007) son los autores del traslado a la escritura del relato oral, y apuntan a que el verdadero acto de amor de Pocahontas no fue la presunta salvación de John Smith cuando tenía 10 años; sino la salvación de su padre, jefe de la tribu Powhatan, y de su pueblo, cuando ella fue capturada por los colonos con 17 años, y tuvo que acceder a convertirse y a casarse con el colono John Rolfe para conseguir la llamada *paz de Pocahontas* entre indígenas y colonos.

## Mujeres indígenas "indómitas"

### Las amazonas

Los colonizadores a su llegada a las Américas se encuentran con unos pueblos con culturas y creencias completamente diferentes a las suyas, y con unas mujeres que a la vez les atraen y les asustan. En ese momento se da "una codificación particular de esa ansiedad frente a la alteridad que va condensando en una figura simbólica particular un doble miedo: a la erosión del poder masculino y a la irrupción del poder femenino. Es la figura de la amazona" (Pastor Bodmer, 1999: 266). El mito de las amazonas no nace en las Américas, ya que aparece recurrentemente desde la antigüedad, simbolizando el potencial de unas mujeres guerreras que pueden vivir de forma autónoma sin hombres, y que a lo largo de los siglos se tratan de ubicar en los más diversos lugares, a través de los relatos de viajeros y cronistas. Así, Antonio Pigafetta, marino y cronista italiano, que acompañó a la expedición de Magallanes en su viaje a las Molucas, recoge las noticias de una isla habitada solo por mujeres que "lleva el proceso de erosión del poder masculino hasta sus últimas consecuencias: la liquidación de la raza masculina y la instauración en la tierra del reino de las mujeres: mujeres que guerrear, mujeres que gobiernan, mujeres que conciben, paren y crían en un mundo sin hombres, que a ellas solas les pertenece" (*Ibidem*: 274).

Para Beatriz Pastor Bodmer, ese miedo de los colonizadores a las amazonas figuradas en las mujeres indígenas de las Américas, "esa aversión se codifica de maneras distintas –afición por la guerra, independencia, rechazo o exterminio de los hijos varones, etc.– pero

5. Virginia Company, sociedad anónima inglesa con intereses comerciales en las colonias del nuevo mundo, y en concreto en lo que con posterioridad sería conocido como el estado de Virginia.

proyecta siempre simbólicamente la liquidación posible de la autoridad y del poder masculino. Y, simultáneamente, inscribe en el centro de la figura utópica de América el terror al poder femenino y la posibilidad de un mundo sin hombres" (*Ibidem*: 268). Las Amazonas no existían "pero a lo largo de su búsqueda quimérica los conquistadores se toparon una y otra vez con la realidad irreductible de una presencia incuestionable: la mujer americana. En todas sus formas y en toda una diversidad que unificaba a los ojos de los conquistadores un solo rasgo: el de no ser europea, ni fácilmente asimilable a la tradición occidental" (*Ibidem*: 274). Es ese deseo de apropiación de las mujeres indígenas y su incapacidad de asimilarlas lo que se expresa en la recreación del mito de las Amazonas en diferentes comunidades indígenas, por parte de los colonizadores, como expresión de su miedo ante lo desconocido, las desconocidas, las nativas. "Los elementos de articulación son ligeramente diferentes: la figura de la Amazona se centra en la independencia, la fuerza física y la agresión; la de las nativas en el erotismo, la sexualidad y la maternidad. Pero Amazonas y nativas proyectan una misma amenaza e iluminan un mismo temor: la aniquilación del sujeto masculino. Como guerrero, como amante, como padre y patriarca, como sujeto de la historia" (*Ibidem*: 281).

### *Eréndira*

Curiosamente fue, en esta ocasión de nuevo, a través del cine como tomé contacto con este relato. Se estrenó en Bolivia en septiembre de 2008, en el marco del IX Festival Internacional de Cine y Video de los Pueblos Indígenas en La Paz, la película mexicana de 2007 *Eréndira Ikikunari*<sup>6</sup>. Y me llamó especialmente la atención, conversando con su director, Juan Mora, lo que se entremezcla de mito y de realidad. Eréndira<sup>7</sup> pertenecía a la clase noble tarasca, pueblo purépecha de lo que en la actualidad es el estado de Michoacán en México, y contaba con unos 16 años cuando llegaron los españoles. El relato, mito, realidad, que por primera vez aparece en el libro de Eduardo Ruiz (1891) *Michoacán, Paisajes, Tradiciones y Leyendas*, habla de una mujer que lideró la resistencia purépecha a los españoles, a lomos de un caballo que ella misma les arrebató. La fuerza de la simbolización que una figura así representa en comparación con la *domesticidad* y *domesticación* de la Malinche, y el hecho de que apenas se la haga referencia en contraste con esta última, puede causar cierta sorpresa siendo ambas figuras del contexto mexicano. Sin embargo, hay quienes ven en ella más de mito que de realidad, como apunta Ana Cristina Ramírez Barreto: "es probable que Ruiz se haya figurado a Eréndira como la imagen en negativo de *doña Marina*; aquella, dueña de sí, patriota, con ideas propias, casta y nulípara, en frontal contraste con la Malinche [...] Eréndira es una heroína sin sospecha, impecable, casi inverosímil" (Ramírez Barreto, 2005: 1).

Apenas hay menciones de algunas personalidades de "esta 'primera heroína' anticolonialista por quien el general Lázaro Cárdenas manifestó una fuerte inclinación, la cual se expresó en su voluntad de nombrar Eréndira a sitios muy queridos por él y en la existencia de algunos murales que representan a Eréndira a caballo" (*Ibidem*: 1-2). Recientemente "siendo gobernador de Michoacán el antropólogo Lázaro Cárdenas Batel (n. Jiquilpan 1962, nieto de Lázaro Cárdenas del Río), se reitera su difusión con énfasis épico, indigenista, feminis-

6. Ikikunari, en purépecha significa literalmente "la que no se deja, la indomable".

7. Eréndira, en purépecha significa "mañana risueña".

Eréndira nació como un personaje de ficción nacionalista, hija de varones liberales que trataron de elaborar una ficción feminista e indigenista a la altura de sus tiempos

ta y anticolonialista: el Instituto Michoacano de la Mujer promovió en 2004 la creación de la Presea Eréndira para distinguir a mujeres y, al parecer, a varones por sus contribuciones en pro de la equidad" (*Ibidem*: 2-3). Ramírez Barreto resalta muy enfáticamente la creación mítica del personaje donde "la riqueza de versiones no sólo sobreviene por la laguna que dejaron las narrativas escritas, sino por algo fundamental en el relato mismo: Eréndira es un emblema de la voluntad de autonomía que no se cierra a la comprensión de lo que amenaza dicha autonomía; (...) Eréndira nació como un personaje de ficción nacionalista, hija de varones liberales que trataron de elaborar una ficción feminista e indigenista a la altura de sus tiempos: siglo XIX postintervención francesa, siglo XX posrevolucionario y siglo XXI de corrección política. En este sentido, no por ser mujer y de gran valía escapa Eréndira a la lógica del patriarcado androcéntrico; siguen siendo varones quienes la inventan, la pintan y la promueven aunque sean mujeres quienes la representan y viven con ese nombre" (*Ibidem*: 15-16). Además de por su construcción realizada de nuevo por hombres, Ramírez Barreto no concibe una simbolización positiva del relato, ya que "con algunas reservas, podemos afirmar que incluso la versión más chovinista y étnicamente esencialista de Eréndira fracasaría en su intento de proponerse implantar un *culto a la heroína* [...] con todas sus variantes el relato visual de una mujer indígena a caballo nos centra en la apertura básica que niega no sólo todo separatismo esencialista sino toda fijación en diferencias naturalizadas, sean atribuidas a indígenas, a mujeres o a bestias" (*Ibidem*: 16-17).

## Mujeres indígenas animalizadas e hipersexualizadas (imperialismo-siglo XIX)

### La Venus Hotentote: el caso de Saartjie Baartman

La primera vez que me crucé con la historia de Saartjie Baartman estaba cursando la carrera de Biología, y entre las muchas lecturas paralelas que hice de la obra del paleontólogo y divulgador científico Stephen Jay Gould, estaba el relato de su encuentro en el Musée de l'Homme de París con el sinnúmero de materiales diseccionados conservados en formol que alberga el museo; entre ellos había los genitales de una mujer indígena de Sudáfrica, a la que le pusieron el calificativo de *Venus Hotentote*. La historia de aquella Venus a la fuerza es uno de los relatos más espeluznantes y explícitos sobre los prejuicios racistas de la época hacia los pueblos indígenas y comunidades nativas; y hacia todo lo no blanco, no occidental, no *normal*, así como del papel de la ciencia en considerarles como perfectos "conejos de indias" con los que poder experimentar y que incluso una vez muertos seguían sirviendo a sus propósitos inquisitivos, siendo embalsamados, momificados, troceados y conservados en formol.

Como explica Gould, "en la escala racista del progreso humano, los bosquimanos y los hotentotes competían con los aborígenes australianos por el último puesto de la escala, inmediatamente por encima de los chimpancés y los orangutanes" (1987: 312). Así, en este sistema de creencias, la Venus Hotentote "Saartjie ejercía una sórdida fascinación, no como eslabón perdido en un posterior sentido evolutivo, sino como

una criatura a caballo sobre la temible frontera entre el ser humano y los animales que, por consiguiente, nos enseñaba algo acerca de un ser aún presente, si bien sumergido en las criaturas *superiores*" (*Ibidem*: 312). De Saartjie, se sabe poco en realidad, no se sabe ni su nombre real, ya que de niña fue capturada en el momento en que masacraron a su familia, y fue llevada como esclava a la granja de un colono holandés que fue quien le dio el nombre de Saartjie. Ella pertenecía al pueblo que hoy la antropología denomina como Khoisan, pero que en épocas anteriores se subdividía en hotentotes y bosquimanos<sup>8</sup>, ambos nombres asignados y de carácter despectivo hacia los indígenas.

Las mujeres indígenas Khoisan poseían de una forma aún más prominente en aquella época que en la actualidad, la denominada fisonomía esteatopígica, que consistía en un gran ensanchamiento de las caderas originado por tejido adiposo, y con unos genitales cuyos labios eran más grandes de lo habitual y sobresalían formando una especie de pliegue o manto, que los científicos denominaban *sinus pudoris* o *tablier hotentote*. Saartjie presentaba ambas características aún más acentuadas, y eso hizo que alguien viera la posibilidad de grandes beneficios económicos si la llevaba a Europa para ser exhibida como la nueva atracción de feria. "La Venus Hotentote obtuvo su fama como objeto sexual y la combinación de su supuesta bestialidad con la fascinación lasciva centraba la atención de hombres que podían así obtener a la vez un placer morboso y una prepotente confirmación de su superioridad" (*Ibidem*: 315). Saartjie fue exhibida en todo tipo de museos, gabinetes de rarezas e incluso en un circo en París alrededor de 1814. Sufrió todo tipo de vejaciones y humillaciones y murió apenas seis años después de su llegada a Europa, de una enfermedad pulmonar, pero ni siquiera entonces, ya cadáver, se salvó de la explotación. El anatomista George Cuvier, quien ya la había tratado de explorar en vida sin conseguirlo en su totalidad, se hizo con su cadáver y disecó y diseccionó parte de su anatomía. El esqueleto y el molde de yeso de su cuerpo fueron exhibidos en el Musée de l'Homme de París hasta 1974.

Cuando Nelson Mandela llegó al poder en Sudáfrica tras el apartheid prestó oídos a los descendientes Khoisan que recordaban la infausta aventura de Saartjie. En 1994 hizo ante el entonces presidente de Francia, François Mitterand, las primeras reclamaciones para la devolución de los restos a su comunidad de origen; pero aún tardó en llegar el acuerdo y no fue hasta el 9 de agosto de 2002 cuando su cuerpo fue devuelto y pudo ser enterrada en Hankey, cerca del río Gamtoos –donde Saartjie Baartman pudo haber nacido 213 años antes. Ese fue justo el momento en que me crucé con la historia de Saartjie Baartman por segunda vez, días después de la ceremonia de enterramiento. Su pueblo, el pueblo Khoisan, eran los anfitriones de la Pre-Cumbre Indígena que reunió en Kimberley a representantes indígenas y miembros de ONG de apoyo, para preparar la Cumbre de Río+10 que tendría lugar una semana después en Johannesburgo. La resimbolización que ellos y ellas han hecho de una mujer esclavizada, explotada y de la que se secuestró hasta su cadáver, y el papel de resignificación tan importante para las mujeres Khoisan en la recuperación de su dignidad como mujeres indígenas y como pueblo son ejemplos bien notorios de cómo incluso en los procesos de mayor aculturación y en riesgo de desaparición, los hombres y mujeres indígenas saben retomar lecciones del pasado para reinventarse caminos de futuro.

Saartjie sufrió todo tipo de vejaciones y humillaciones, y murió apenas seis años después de su llegada a Europa de una enfermedad pulmonar, pero ni siquiera entonces, ya cadáver, se salvó de la explotación

8. Hottentot, en boer, quiere decir tartamudeo y se burla así del complejo lenguaje khoisan que reproduce diferentes tipos de chasquidos, junto con los sonidos de las vocales y consonantes. En el término Bosmanneken, hay quien interpreta una traducción del orang-outan malayo que se refería al orangután como "hombre de la selva"; no hay que olvidar la influencia y presencia holandesa en Malasia e Indonesia, la misma procedencia de los colonos boer de Sudáfrica.

Uno de los elementos comunes en las vivencias de las mujeres indígenas es la invisibilización de la que han sido objeto; por eso es tan importante para ellas reivindicarse, autovalorarse para ser valoradas

## A modo de conclusión

A pesar de las diferencias notorias entre las diversas mujeres indígenas y originarias, así como de los diferentes pueblos que fueron bautizados como indígenas por los invasores, estas presentan notables similitudes; unas por sus particulares cosmovisiones y formas de entender y situarse en el mundo, que las aproximan, y otras, por las experiencias comunes de opresión a las que han resistido en diferentes formas de lucha. “Nos acercamos aquí al terreno donde se construye parte del poder de la insubordinación y la resistencia, el poder (o el empoderamiento) como capacidad de imponer sentido, de resignificar y resimbolizar las redes significativas que componen el mundo de lo humano” (Millán, 2001: 24).

Los casos que se han abordado en este texto suponen ejemplos de cómo se ha denominado y definido desde el invasor a las mujeres indígenas y originarias. En unos casos, ellas mismas han conseguido reapropiarse y resimbolizarse para transgredir el sistema colonial-capitalista-patriarcal (*la Malinche*, *Saartjie Baartman*); en otros, es su pueblo indígena quien las ha reivindicado (*Pocahontas*); y en otros la reivindicación ha sido externa, pero todos ellos contienen un potencial interesante como posibles fuentes de resimbolización (*Eréndira*). Haciendo frente a la premisa de que quien narra nombra, las mujeres indígenas desde sus narraciones-otras (incluso narradas de otra forma, no escrita sino oral) están dotando de verdad, experiencia, dignidad y razón la realidad de mujeres indígenas que fueron estigmatizadas por los invasores. Es importante entender que esta reapropiación de figuras históricas (algunas incluso más míticas) del pasado, no supone retroceder en el tiempo a unas condiciones previas a la colonia, que en realidad no se conocen en su totalidad. Para los pueblos indígenas, la tradición “no es intocable porque la definición de la identidad cultural indígena no radica en la inmutabilidad de sus tradiciones, sino en el afirmarse cambiándolas y actualizándolas” (*Ibidem*). Las mujeres y los hombres indígenas viven en la realidad del presente actual, no en la estaticidad de los museos y ruinas.

En esta reconstrucción de la memoria estamos siempre en el filo, pues la falta de constancia escrita de la historia de la mayor parte de estos pueblos puede llevar a una idealización del pasado previo a la conquista. En algunos casos, sin embargo, los testimonios indirectos de quienes fueron a colonizarles nos abren pequeños intersticios<sup>9</sup> a través de los cuales podemos llegar a apreciar, en ocasiones, transformaciones habidas en las sociedades indígenas antes y después de la colonización que ayuden en la búsqueda de nuevas subjetividades para transgredir el presente, hacia el futuro. Gloria Anzaldúa, feminista chicana, también reivindica que su “identidad chicana está forjada en la historia de la resistencia de la mujer india. Los rituales de luto de la mujer azteca eran ritos de desafío para protestar contra los cambios culturales que rompieron la igualdad y el equilibrio entre mujeres y varones, y protestar contra su desplazamiento a un estatus inferior, su denigración. Como *La Llorona*, el único medio de protesta de la mujer india era el lamento” (2004: 78).

Uno de los elementos comunes en las vivencias de las mujeres indígenas es la invisibilización de la que han sido objeto; por eso es tan importante para ellas reivindicarse, autovalorarse para ser valoradas; “seguir viviendo como pueblos con identidad propia ha sido posible también, y sobre todo,

9. Comparto el concepto de *intersticios* que usa la tutora de mi investigación, Teresa del Valle: “espacios pequeños que median entre dos cuerpos o entre las partes de un todo y que son amplificadores ya que encierran en sí perspectivas más amplias de lo que en un principio se podría percibir” (Del Valle, 1995).

por las mujeres; de modo que hacerlas visibles, es reconocerlas y valorar su presencia: ellas, con sus miradas propias y femeninas han caminado junto a sus pueblos entregando y protegiendo la vida" (ONIC, 2008: 9).

La resimbolización de las figuras que una vez fueron apropiadas y estigmatizadas por los invasores es sólo una de las muchas prácticas y experiencias de lucha y resistencia ejercidas por las mujeres indígenas; prácticas y experiencias que cuentan además con el ejemplo a seguir de numerosas mujeres indígenas a lo largo de los siglos que fueron (y son) inapropiables para la colonialidad: Bartolina Sisa, la Cacica Gaitana, Dolores Cacuangó, la comandanta Ramona... por citar únicamente algunas de ellas.

La resimbolización de las figuras que una vez fueron apropiadas y estigmatizadas por los invasores es sólo una de las muchas prácticas y experiencias de lucha y resistencia ejercidas por las mujeres indígenas

## Referencias bibliográficas

ANZALDÚA, Gloria. *Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan en Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.

CUSTALLOW, Dr. Linwood "Little Bear" y DANIEL "Silver Star", Angela L. *The true story of Pocahontas: the other side of history*. Colorado: Fulcrum Publishing, 2007.

DE SOUSA Santos, Boaventura. *Una epistemología del sur: la reivindicación del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO, Siglo XXI Editores, 2009.

DEL VALLE, Teresa. "Metodología para la elaboración de la autobiografía". *Actas del Seminario Internacional "Género y trayectoria del profesorado universitario"*. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas-Universidad Complutense, 1995.

GOULD, S.J. *La sonrisa del flamenco*. Madrid: Hermann Blume, 1987.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto en El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.) Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

MILLÁN, Mária. "Las mujeres zapatistas del fin del milenio en el Zapatismo y los derechos de los pueblos indígenas". *OSAL, Observatorio Social de América Latina*. No. 4 (junio de 2001) México: OSAL- CLACSO.

NASH, June. "Mujeres aztecas: la transición de status a clase en el Imperio y la Colonia". En: Stolcke, Verena (ed.) *Mujeres Invasoras. La sangre de la Conquista de América*. Madrid: Horas y horas, 1993.

NOLACEA Harris, Andrea y ROMERO, Rolando. *Critical Introduction, La Malinche And Post-Movement Feminism*, 2005

ONIC, Organización Nacional Indígena de Colombia. *Mujeres indígenas sabias y resistentes. Voces y vivencias* AECID, UE, Colegio de Abogados de Bizkaia, 2008.

PASTOR BODMER, Beatriz. *El jardín y el peregrino: el pensamiento utópico en América Latina (1492-1695)*. México: UNAM, 1999.

RAMÍREZ BARRETO, Ana Cristina. *Eréndira a caballo Acoplamiento de cuerpos e historias en un relato de conquista y resistencia*. Presentada en la mesa redonda "Sexualidades y política: aproximaciones performativas", organizada por el Centro de Investigaciones Escénicas de Yucatán (CINEY) y Programa Universitario de Estudios del Género de la UNAM (PUEG), México, agosto de 2005.

ROMERO, R. "Materialismo, Feminismo y Postestructuralismo en la Teoría Crítica Chicana: Calibán, La Malinche y Cabeza De Vaca". *Actas Irvine-92* [Actas de XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas] Juan Villegas (coord.) Vol. 1 (1984) (*De historia, lingüísticas, retóricas y poéticas*). Asociación Internacional de Hispanistas. P. 214-222 (1994).

SILVERBLATT, Irene. *Mujeres del campesinado en el Alto Perú bajo el dominio español*. En: Stolcke, Verena (ed.) *Mujeres Invadidas. La sangre de la Conquista de América*. Madrid: Horas y horas, 1993.

STOLCKE, Verena. *Mujeres invadidas: La sangre de la Conquista de América en Mujeres. Invadidas*. Madrid: Horas y horas, 1993.

WERNITZNIG, D. *Europe's Indians, Indians in Europe: European perceptions and appropriations of native american cultures from Pocahontas to the present*. University Press of America, 2007.