

Sección Horizontes

PUEBLOS INDÍGENAS EN VÍAS DE PARTICIPACIÓN EN LA INSTITUCIONALIDAD PÚBLICA Y COMUNITARIA: LOS CASOS DE MUJERES ATACAMEÑAS (LICKANANTAY) Y AIMARAS

*INDIGENOUS PEOPLES IN THE PROCESS OF PARTICIPATING
IN PUBLIC AND COMMUNITY INSTITUTIONS: THE CASES OF
ATACAMEÑA (LICKANANTAY) AND AIMARA WOMEN'S*

Autora

ANDREA IBACACHE-CORANTE

ANDREA IBACACHE-CORANTE

Chilena, periodista. Magíster en Ciencias Sociales por la Universidad de Antofagasta. Doctora (c) en Estudios Americanos, especialidad Estudios Sociales y Políticos; Instituto de Estudios Avanzados, Facultad de Humanidades, Universidad de Santiago de Chile. Becaria ANID.

Correo electrónico: andrea.ibacache.c@usach.cl

ORCID: 0000-0001-9836-5494

**El presente artículo corresponde a una propuesta de investigación para optar al grado de Doctora en Estudios Americanos, especialidad Estudios Sociales y Políticos de la Universidad de Santiago de Chile, aprobada en el formato de Examen de Calificación. La investigación cuenta con el apoyo de ANID.*

*Artículo recibido el 19 de agosto de 2020
aceptado el 3 de noviembre de 2020*

Resumen

El presente texto presenta una propuesta de investigación que analiza los mecanismos de participación de las comunidades aimaras y atacameñas (lickanantay) en Chile, principalmente sus mujeres en la institucionalidad pública; como también los casos de mujeres en la organización comunitaria, buscando aproximarse a concepciones de género y formas de comprensión política.

Se considera una revisión bibliográfica considerando conceptos claves relacionados con la emergencia indígena, colonialidad, autonomía y autodeterminación, interseccionalidad, etnogénesis, entre otros. Se busca conocer cómo el género puede incidir o no en las dinámicas internas de las comunidades, así como su interés en participar en la institucionalidad pública.

En este marco conceptual previo, se busca comparar la experiencia y cosmovisión de ambos pueblos andinos, considerando sus similitudes al ser parte de Tahuantinsuyo, distinción geográfica que prevalece en lo simbólico, a pesar de ser pueblos emplazados en los actuales territorios de Chile y Bolivia*.

PALABRAS CLAVE

autonomía, participación indígena, género, institucionalidad, organización comunitaria

Abstract

The present text presents a research proposal that analyzes the participation mechanisms of the Aimara and Atacameña (lickanantay) communities in Chile, mainly their women in public institutions; as well as the cases of women in community organization, seeking to approach gender conceptions and forms of political understanding.

It is considered a bibliographical review considering key concepts related to the indigenous emergency, coloniality, autonomy and self-determination, intersectionality, ethnogenesis, among others. It seeks to understand how gender can or cannot influence the internal dynamics of communities, as well as their interest in participating in public institutions.

In this previous conceptual framework, the aim is to compare the experience and world view of both Andean peoples, considering their similarities in being part of Tahuantinsuyo, a geographical distinction that prevails in the symbolic, despite being peoples located in the current territories of Chile and Bolivia

KEYS WORDS

Artistic Mediation - Cultural, Social Work, Performing Arts, Older Adults, Audience Training, Social Transformation.

1. INTRODUCCIÓN AL CONTEXTO DE MUJERES INDÍGENAS ASUMIENDO CARGOS DE REPRESENTATIVIDAD

El 11 de diciembre de 2018 fue histórico pero desde lo simbólico; ese día la parlamentaria mapuche-huilliche Emilia Nuyado Ancapichún interpelaba al ministro del Interior, Andrés Chadwick Piñera, por el asesinato del comunero mapuche Camilo Catrillanca Marín. La diputada comenzaba su discurso saludando en mapuzungún, lengua que no es hablada por un 57% de quienes se reconocen como mapuches (ELRI, 2019). La participación de la parlamentaria no solo era de gran importancia por interpelar al ministro y cuestionar el actuar del Estado chileno con Catrillanca, sino también la presencia poco usual de una mujer indígena y todas las representaciones que por sí misma significa.

Gracias a la reaparición con fuerza de los movimientos feministas en la agenda, cabe preguntar: ¿qué pasa con las mujeres indígenas en la representatividad institucional pública y la representatividad comunitaria? ¿Por qué no nos cuestionamos la participación de la mujer indígena? ¿Desean las mujeres incorporarse en las lógicas estatales? La inserción de indígenas y de sus demandas en la política institucional no es algo nuevo; el debate normativo y la importancia de la representación se sustenta, entre otros puntos, en que la diversidad social debe quedar reflejada en las instituciones para un debate democrático. Sin embargo, incorporar a la población indígena corresponde más bien a “contribuir a remediar las desigualdades de poder presentes en los sistemas políticos” (Fuentes y Sánchez, 2018).

Para que las propuestas de las mujeres que representan tengan impacto deben ir acompañadas de una agenda de género, priorizando una conciencia feminista. En Latinoamérica podemos ver diversos casos de mujeres que han llegado a altos cargos de representatividad política en sus países; sin embargo, no han sido acompañadas por propuestas feministas desde sus candidaturas. La validación de las mujeres en cargos de poder o de representatividad es compleja, implica considerar otros conceptos, como condiciones económicas y el hecho de que la raza, a pesar de la abolición de este concepto, no anulan las demandas de igualdad de derechos (Davis, 2005). Al respecto, surgen términos relacionados con la *masculinización de la mujer* y otras ideas que se originan en el sistema patriarcal. Precisamente superar el machismo de la institucionalidad, además de ciertos temores al momento de asumir liderazgos, se convierten en desafíos. Sin embargo, no se puede olvidar la concepción de género que manejan comunidades indígenas, donde las mujeres participan activamente en política, pero con otras dinámicas.

Como lo señala la antropóloga Sonia Montecino (2008), hay organizaciones pequeñas, espacios colectivos, no solo desde el poder central.

En el presente texto se parte mencionando a las mujeres indígenas y sus múltiples vivencias y opresiones; en el apartado n.º 3 se presenta el contexto teórico entre género y autonomía, tensionando la pertinencia étnica con el *ser* mujer; en el apartado cuatro se menciona a la participación indígena desde la institucionalidad pública y desde la organización comunitaria; en el cinco se menciona a dos pueblos indígenas andinos y aproximaciones a sus experiencia con la representatividad; y en el último apartado se entregan ideas principales y propuestas para abordar estos temas.

Para el análisis se consideran las siguiente preguntas de investigación: ¿son las mujeres un factor clave para la participación indígena?, mediante la institucionalidad pública u organización comunitaria, ¿logran las mujeres representar a sus pueblos indígenas de origen?, ¿cuáles podrían ser las tensiones por las que atraviesan las mujeres para acceder a la representación? Responder estas preguntas requiere considerar sus propias percepciones de género, las cuales no siempre coinciden con las nociones occidentales contemporáneas.

En relación con los aspectos metodológicos, los lineamientos teóricos presentados fueron investigados mediante pesquisa documental con fuentes primarias, secundarias y terciarias; además de repositorios, catálogos, bibliotecas virtuales, bases de datos y archivos digitales disponibles en formato digital en el contexto de pandemia mundial por el Covid-19. Diversos textos buscan contextualizar la participación de la población indígena en la actualidad, posicionándolos como sujetos de derecho. En cuanto a la investigación, esta será de carácter cualitativo con entrevistas a sujetos claves con experiencia en cargos representativos o con opinión al pertenecer a comunidades indígenas.

2. MUJERES INDÍGENAS Y LA CONCEPCIÓN DE GÉNERO

Diversos autores han evidenciado las desigualdades de raza y clase bajo las cuales están sujetas las mujeres indígenas; siendo una de las prioridades abordar estas temáticas desde miradas negras e indígenas, por sobre teorías eurocéntricas. La urgencia es crear y proponer nuevas formas de abordar a la mujer desde teorías decoloniales, aportando al debate desde el sistema moderno colonial de género, que considera las limitaciones y opresiones bajo las cuales se encuentra la mujer en sociedades que continúan en un

permanente estado de colonialidad. Estas vivencias particulares son desconocidas por el feminismo clásico, por lo que se propone un trabajo que emerja desde Latinoamérica (Espinosa, 2014).

No se puede separar el género de intersecciones políticas y culturales; no hay una identidad única de *ser mujer* ni tampoco hay un patriarcado universal (Butler, 2007). Kimberlé Crenshaw (1995) habla de la interseccionalidad, donde diversas situaciones discriminatorias se cruzan y crean la interseccionalidad. Este concepto, que nos habla de opresión, también aporta en otras características propias de las mujeres racializadas, como la priorización fluida; por ejemplo, para Sylvia Marcos (2017) las mujeres indígenas no ponen en el mismo orden de importancia las demandas feministas, pareciera que ciertas demandas podrían calzar con una propuesta de integración afro e indígenas.

Si bien el presente trabajo no pretende ahondar en el feminismo, sí parece necesario resaltar la reapropiación de conceptos para que la mujer indígena no sea subalternizada. Una propuesta decolonial interesante es el feminismo comunitario, cuya principal bandera de lucha es la violencia ancestral-patriarcal originaria y occidental. Una de sus pensadoras, Lorena Cabnal (2016), propone la idea de la recuperación y defensa de nuestro primer territorio: nuestro cuerpo, visualizando la violencia ancestral a la que han sido expuestos los cuerpos de las mujeres indígenas. De la mano con estas ideas también se acoge el concepto de despatriarcalizar, como una acción que termina con estructuras jerárquicas, deteniendo la subordinación, discriminación y exclusión, prácticas y simbólicas de las mujeres por los hombres (Gargallo, 2014). Estas ideas también implican desafiar al feminismo académico, en vías de una decolonización más auténtica al abordar el género, buscando pensar/crear nuevas formas de pertenencia más equitativas (Forbis y Richards, 2016).

Las diversas categorías que se insertan en el *ser una mujer indígena*, permiten entender la variedad de opresiones, pero también dejar entrever las reales intensiones que pudiesen tener las mujeres indígenas por participar representando a sus comunidades. Al interior de sus comunidades, en el caso andino, la organización social se expresa mediante *ayllus*, donde la mujer también cumple importantes funciones acorde a su edad y, contrario a las visiones occidentales del género, parecieran no generar grandes conflictos (Vega, 2014). Es decir, las mujeres sí participan activamente en sus organizaciones comunitarias. Se podría deducir entonces, que al articular las complejidades de la participación y representación de la mujer indígena, se comienza considerando criterios occidentales y academizados, que no siempre forman parte del lenguaje comunitario. Ante una nueva *ola feminista*, se reconsidera a las mujeres indígenas representando a sus comunidades;

pero esta vez teniendo más visibilidad en la institucionalidad pública, incluso aportando en la discusión indígena sobre autonomía, reconocimiento constitucional, entre otros debates propios donde las comunidades buscan dialogar con los Estados latinoamericanos.

3. MARCO CONCEPTUAL: GÉNERO Y AUTONOMÍA

Existe una corriente de pensadoras de Latinoamérica y de Estados Unidos que plantean que los códigos culturales se reflejan en construcciones raciales y en la biologización del respeto a la tierra, donde ambas características son relacionadas con las comunidades indígenas (Mora, 2018). En relación con ello, se destacan las propuestas de algunos autores y autoras:

Según Carrasco y Gavilán (2014) el género es un principio organizativo fundamental de la vida de las comunidades indígenas, donde se debe considerar la edad y los roles sociales y económicos, tal como pasa con las comunidades aimaras. Considerar estos puntos permite generar un nuevo pensar en torno a las relaciones sociales. Adicionalmente, se revela la necesidad de la construcción simbólica del género desde la mirada indígena, entregando importantes referencias de visión de mundo. Desde este contexto, surge la pregunta sobre la relación entre feminismos y pueblos indígenas, sobre la identificación que asigna cada mujer con las luchas de sus comunidades y desde su género. La priorización en la lucha de las mujeres no siempre es el género, pero eventualmente sirve como estrategia en un escenario moderno que comienza a comprender la emergencia indígena.

La investigadora y feminista indígena Aura Estela Cumes (2012) relata que el lugar social de las mujeres indígenas es ser “sirvienta” y/o “objeto turístico”, siendo un imaginario profundo donde las prácticas que lo reproducen conviven con discursos que lo critican. Por ello, se dificulta comprender las diferencias entre las problemáticas femeninas y las vivencias de las mujeres indígenas. Esta convergencia también sirve como motivación para luchas políticas, en la cual las mujeres dan mayor preponderancia al hecho de ser indígenas o bien al hecho de ser mujer. Cumes (2012) apunta a la visión de la mujer indígena como productora de conocimiento desde experiencias múltiples. La autora maya indica que la cohesión de las mujeres es importante, pero solo en la medida que se desarrolle un diálogo que permita construir un “nosotras queremos ser”. Por ello, se contrapone a una imagen homogénea y folclorizante de la mujer indígena. Las luchas indígenas han sido condicionadas históricamente; prima la autoridad masculina, lo individual, los privilegios de poder. Autores proponen que las mujeres indígenas tienen un privilegio epistémico, donde su cosmovisión permite repensar el poder, la política y relaciones sociales. Para Silvia Rivera Cusicanqui (2010) los in-

dígenas no son piezas de museo, son contemporáneos y coetáneos, pueden pensar y ver el mundo conectando pasado, presente y futuro.

La apuesta es hacia una deliberación y creación de una historia diferente, con un pensamiento crítico. La deliberación constante de lo que quieren ser, según Rita Laura Segato (2003), desde una mirada antropológica, las mujeres pueden ser vistas como “guardianas de la cultura”, pero desde un contexto patriarcal, donde se refleja opresión. En todas estas estructuras que reflejan procesos sociales, pareciera que las mujeres indígenas quedan en el último lugar. Sin embargo, esta misma posición permite observar las maneras que se estructuran y operan las formas de dominación. Es así como el feminismo indígena ve a las mujeres como actoras sociales que pueden intervenir y decidir sobre su vida, es una búsqueda en la reivindicación de otras formas de vida, una lucha ante el racismo y formas coloniales de poder.

Kimberlé Crenshaw (1995) utiliza el concepto de interseccionalidad para representar las diversas unidades de dominación que se van sumando en la vida de las mujeres; por ejemplo, ser pobre y ser racializada. Esta idea se enmarca en el contexto de mujeres negras que sufrieron violencia de género en los años ochenta en Estados Unidos. Estas mujeres estaban en la disyuntiva entre denunciar casos de violencia y perjudicar al *movimiento negro*, que podía ser cuestionado. Estas experiencias solo son entendibles desde la intersección y coexistencia de situaciones de dominación, como el contexto indígena. Además, esta autora expone la *teoría crítica de la raza*.

Lorena Cabnal (2016) es una mujer xinka-maya que acoge el término de defender el territorio cuerpo-tierra bajo los postulados del feminismo comunitario, reformulando ideas clásicas de género, considerando a la mujer como parte del Buen Vivir. Para Cabnal (2016), esa idea va de la mano con una propuesta más profunda de interpretación de la vida: el cuerpo y la tierra es una sola cosa, en los cuales se alojan violencias ancestrales; tejer la vida implica rescatar pensamientos ancestrales, “somos energía vital en la red de la vida, somos cosmo-pensantes y cosmo-sintientes, y comprender al colonialismo como la cuna del racismo” (Canal UChile Indígena, 2016, 1m30s). Estas ideas, donde se visiona al cuerpo como parte de algo más grande, también consideran una manifestación contra el modelo neoliberal y patriarcal, reconociendo que este último ya existía en comunidades precoloniales. Este reconocimiento de las opresiones reconoce una raíz fundacional, que se conecta con otras opresiones, como el racismo y el capitalismo bajo miradas globalizantes y neoliberales.

En relación con la percepción de género que tienen las comunidades indígenas existen diversas propuestas. Preliminarmente se realiza una distinción entre el feminismo como una posición teórico-política y ser indígena como

pertenencia étnica (Vega, 2014). A partir de estas distinciones, se propone construir un feminismo situado en lo intercultural, como una propuesta descolonial. Por otra parte, el cuestionamiento sobre la subordinación de la mujer indígena y las exigencias de igualdad de representación tienen su origen en el *sumak kawsay* (origen kichwa) o *suma qamaña* (origen aimara); conceptos que representan normas y leyes andinas en un ambiente social donde se vive bien; existe equidad, sentido y respeto, existencia en movimiento, vida en realización, entre otros. Según la bibliografía indígena o autores como Silvia Vega (2014), aquí se acuña el término de *chacha-warmi*; es decir, hombres y mujeres casados que se complementan en una relación de reciprocidad. Bajo estas lógicas, la relación de género es complementaria y la mujer no aspiraría a tener más relevancia que un hombre, pues las labores de ambos géneros van de la mano y no permiten discrepancias.

Como respuesta al anterior término, desde el feminismo comunitario surgen críticas ante este concepto, develando un patriarcado originario; pues naturaliza la opresión de la mujer a partir de una complementariedad jerárquica con los hombres. También se rechaza la dualidad y se propone la reciprocidad y el *warmi-chacha* (Gargallo, 2014), donde la mujer pasa a ser un par político del hombre y existe una autonomía de los cuerpos femeninos.

En este trabajo se aborda al género como categoría que habita los cuerpos-territorios / cuerpos-sintientes de las mujeres indígenas, cuya construcción social implica una resignificación que propone cada mujer, considerando las situaciones de dominación a las que están sujetas. Considerando estas premisas, se desarrolla sobre su desenvolvimiento en la institucionalidad pública y comunitaria como contribución en la obtención de la autonomía.

Para hablar de autonomía en los pueblos originarios latinoamericanos, la irrupción en 1994 en México del llamado Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), constituye un hecho histórico fundamental. Su conceptualización política aportó una nueva epistemología de raíz autóctona. Su lucha no busca el poder, sino la dignidad de los pueblos explotados por formas de dominación neoliberales; enfatizándola con la construcción de espacios autónomos de resistencia, construyendo proyectos alternativos (Harvey, 2016). Las comunidades autónomas zapatistas consideran que sus luchas son de largo aliento y su existencia no precisamente obedece a la obtención de la autonomía; comprenderlas implica considerar las experiencias comunitarias, considerando además la racialización de los cuerpos de quienes habitan estas propuestas, la intención de aspirar a una nueva forma de vida más digna, donde el acto de vivir no es bajo alguna forma de poder y donde los miembros de las comunidades se relacionan con la tierra bajo un sentido de territorio (Mora, 2018). La experiencia de los zapatistas permite comprender las implicancias de la autonomía, concepto que al

parecer sigue sin ser considerado adecuadamente por los estados, pues otras ideas contradictorias rodean a la posibilidad de pensar en Primeras Naciones Autónomas al interior de otro Estado Nación.

Autores como Zibechi apelan al concepto de territorios en resistencia, haciendo alusión a la autonomía como un modo de hacer que adoptan las comunidades en resistencia, donde la comunidad es la forma política que asumen los de abajo para cambiar el mundo (2014). Esta autonomía ejercida por pueblos indígenas busca dar ciertas libertades de acción para conseguir determinadas luchas y validar otras formas de convivir en un territorio. López y Rivas (2014) consideran que las autonomías son procesos de negociación entre los sujetos autónomos que, a raíz de las relaciones de dominación en las que se forma el Estado Nación, van adquiriendo conciencia de la necesidad de preservar sus identidades para reconstituir sus instituciones. En Chile, una apuesta de ejercicio de autonomía es la Coordinadora Arauco Malleco (CAM). El movimiento mapuche contemporáneo contiene diversos procesos sociales expresados en plataformas organizativas, coordinaciones, comunidades y proyectos (Pineda, 2014). Estos movimientos demandan independencia política e ideológica, autoafirmación identitaria y construcción de pensamiento propio (Llaitul y Marimán, 2016). Para reforzar esta idea, José Marimán (2012) explica la autonomía como un poder político, reproducción de un subestado con sus propios poderes Ejecutivo y Legislativo y su propia Constitución.

La autonomía también es considerada por el Convenio 169 de la OIT, uno de los principales instrumentos internacionales de apoyo y legislación de causas indígenas. Según José Aylwin (2013), al considerar el término se valida una reivindicación, a pesar de que los Estado Nación consideran como única alternativa la secesión para la autodeterminación; además, permite la especulación o investigación sobre nuevas formas de interpretación para la autonomía, y una serie de normas que debiesen promover su ejercicio. Sin embargo, la contención que se le entrega al término de autodeterminación implica solo el reconocimiento como pueblos indígenas, donde incluso se habla que su consideración podría alentar procesos separatistas.

Otro elemento muy importante de destacar es la relación intrínseca entre derechos territoriales y derechos autonómicos, tal como menciona Zibechi (2013); es decir, al abordar temas relacionados con el uso de recursos naturales en territorios indígenas, se debe considerar el derecho a la libre determinación.

Si buscamos referentes desde la academia cercanos al mundo indígena, encontramos al filósofo canadiense Will Kymlicka (como se citó en Stecher, 2004) quien sugiere la creación de derechos especiales de representación a

grupos desfavorecidos, derechos de autogobierno y derechos multiculturales. Con el concepto de autogobierno se reivindica que hay más de una comunidad política y que la autoridad del Estado en su conjunto no debe prevalecer sobre la autoridad de las comunidades nacionales que la constituyen. Las minorías afirman que hay más de un pueblo donde cada uno tiene derecho a gobernarse a sí mismo.

Gradualmente se ha aceptado la idea de que los pueblos indígenas existirán como sociedades distintas dentro de un país, donde se debiese considerar sus derechos territoriales, culturales y de autogobierno (Banting y Kymlicka, 2007). Todos estos planteamientos parecen encajar o respaldarse con la idea de *política salvaje* de Luis Tapia (2008), el cual propone la producción de un orden que implica un proceso de institucionalización. Una cultura es un orden social que produce sentidos aceptables y hechos sociales posibles, la cultura codifica la interpretación y experiencia de los hechos y palabras:

Un momento constitutivo es una gran articulación, la articulación de una novedad histórica, que consiste en un cambio de horizonte de sentido y de forma social. Se reorganizan las cosas y se sustituye la matriz de significación de los hechos sociales; sobre todo la dirección de éstos (Tapia, 2008, p. 113).

Un modelo político desde el subsuelo dirigido por mujeres también implica desarmar, quebrar y criticar la forma social preexistente para un proyecto de orden social alternativo o más bien paralelo.

En síntesis, entenderemos el concepto de autonomía no como un fin en sentido literal, sino como los procesos actuales de resistencia de diversas comunidades indígenas, donde planifican estrategias de articulación con los Estados y empresas. Al respecto, se habla de un debilitamiento del multiculturalismo estatal, pues mantiene una narrativa capitalista para abordar a indígenas y afrodescendientes, quienes no precisamente buscan alternativas revolucionarias, pero sí consideran estos conceptos en sus demandas por autonomía política y territorial (Zapata y Oliva, 2019). Al respecto, Charles Hale (2005) acuñó el término de *indio permitido*, de Silvia Rivera Cusicanqui, donde los gobiernos pueden generar divisiones al interior de las comunidades hasta incluso neutralizarlas: pues los beneficios estatales se entregan a un grupo de actores indígenas, donde las políticas públicas pueden entregar el mensaje de aprobación de ciertos derechos para que dejen de exigir otros derechos más controversiales.

No todos los pueblos aspiran a la independencia pero sí al reconocimiento de su existencia como Primeras Naciones que subsisten, opinan y participan, saliendo de encuadres folclóricos o multiculturales. Las reproducciones de subestados por parte de cada pueblo permiten que emerjan procesos de

etnopolítica o etnoburocracia, siempre dejando en evidencia la importancia de dialogar en la institucionalidad pública.

4. PARTICIPACIÓN INDÍGENA

En 1991 Ecuador se declara como Intercultural y Plurinacional. Tres años más tarde, en México ocurre el denominado Conflicto de Chiapas, donde surge el movimiento zapatista; donde el Estado mexicano no logra validar ni resolver sus demandas. En 2003, en Perú, las comunidades se manifiestan contra la explotación de recursos naturales y comienzan a articularse formas andinas de desarrollo comunitario. Todos estos procesos, y muchos más, van articulando nuevas formas de organización, resistencias e incidencia política (López y Rivas, 2014).

El factor medioambiental ha sido un tema transversal para diversas comunidades indígenas. Su presencia no siempre implica el rechazo de la presencia transnacional, sino muchas veces la ruptura interna de las comunidades. La mujer, ante estos casos, figura con un importante rol conciliador y demandante, proponiendo alternativas. Si bien los cargos representativos y dirigenciales de las comunidades también son ocupados por hombres, las mujeres al acceder a estos cargos llegan con diversos simbolismos e interpretaciones sobre los recursos naturales y el vínculo entre territorio e identidad (Ulloa, 2016).

La participación indígena también es considerada como la expresión de una minoría. La opinión pública se identifica con diversas dimensiones en disyuntiva, como el género u origen étnico. De esta forma, se enriquece el debate democrático (Fuentes y Sánchez, 2018). Los movimientos indígenas son un nuevo actor social que desafía a las instituciones y políticas públicas. Estas últimas pueden acoger poderosos instrumentos claves de organización, a pesar del privilegio occidental que entregan los gobiernos incluyendo de forma precaria a las demandas indígenas. Al respecto, la académica mapuche Verónica Figueroa Huencho (2018) propone contar con enfoques dinámicos donde se quiebren las lógicas coloniales. Si bien en Chile la participación se materializa con el Convenio OIT 169, la Ley Indígena 19.253 y la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi); siguen existiendo diferencias o cabos sueltos entre las necesidades de los pueblos indígenas y la mirada estatal, muchas veces sesgada.

Un instrumento particular que emerge desde el Estado chileno es la creación de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, la cual no solo sintetiza la relación histórica entre indígenas y el Estado, sino también entrega sugerencias para cada pueblo acorde con sus necesidades. En Chile hasta el

momento se han presentado tres mociones en el Congreso Nacional para introducir escaños reservados; sin embargo, se operacionalizan con otros criterios. “Ninguna de estas propuestas ha sido exitosa y ninguna de ellas logró avanzar en el trámite legislativo. No han existido proyectos de ley en esta materia originadas ni desde el Senado ni desde el poder Ejecutivo” (Fuentes y Sánchez, 2018, p. 16). El debate considera tres dimensiones: el derecho a autodeterminarse (reconocido por el derecho internacional y por instrumentos de los cuales Chile forma parte), una representación descriptiva para reflejar la diversidad social y el vínculo entre representado y representantes.

El Estado no garantiza ciertos derechos y surge la dicotomía entre buscar nuevas formas autónomas de organización o buscar mayor incidencia política al interior de las instituciones. Al respecto el autor boliviano Luis Tapia hace referencia al concepto de Política Salvaje (2008), como una forma de desarmar y criticar la forma social existente sin necesariamente ser un proyecto de orden social alternativo. Estas formas de intervención salvaje son los motores de los cambios sociales, ya sea porque preexisten o porque son disfuncionales para el sistema político. Una vez que la política se ha separado de las comunidades humanas bajo la forma estatal, que resulta de la estructuración de nuevas desigualdades en su seno, los individuos y las colectividades han buscado el reconocimiento de una nueva igualdad a través de esa forma general de la política, pues nada en la vida social tiende a adquirir el carácter de lo general, sino a particularizarse (2008). La fluidez de los movimientos salvajes que alude Tapia son reformas progresivas que contienen prácticas de resistencia y rechazo a las formas de dominación y desigualdad política existentes sin tener un significado por alguien en particular, una ideología o una coalición. Es decir, muchas propuestas desde el subsuelo son en sí mismas *política salvaje*.

Los movimientos indígenas son un nuevo actor social que desafía a las instituciones y políticas públicas, ya que existe un debate al considerarlos parte de los nuevos movimientos sociales, o como organizaciones descoloniales o como la consecuencia de una larga historia dentro de las lógicas de los movimientos sociales clásicos. En paralelo, las políticas públicas pueden acoger poderosos instrumentos claves de organización, a pesar del privilegio occidental que entregan los gobiernos, incluyendo, de forma precaria, a las demandas indígenas. Ante esta situación, diversos autores apuntan a un giro decolonial; como Aníbal Quijano (2013), quien denomina *capitalismo global mundial* a la importancia de los ejes de dominación social, raza, género, etnicidad, explotación social, ejes que también considera como transversales. Lo decolonial critica al racismo que surge del neoliberalismo, se entrega una visión hegemónica que discrimina lo diverso.

Las demandas hacia el Estado Nación siguen vigentes en Latinoamérica, como también continúan las estrategias y formas de repensar la representatividad indígena para la incidencia política. Luis Tapia (2008), menciona que no hablamos de un nuevo bloque pero sí de política salvaje, donde la diversidad y la mutación de los movimientos son la pauta, se espera, por ejemplo, recuperar el valor de las interacciones sociales y las relaciones con la naturaleza. En el caso de Bolivia, Estado Plurinacional enfocado en derechos sociales y con la intención de contrarrestar la segregación racial del país, se pueden atribuir estas medidas por la existencia de 36 pueblos originarios, resultando un 62,2% de población indígenas (Fuentes y Sánchez, 2018). La autodeterminación de estos pueblos se expresa en el Artículo 2 de la Constitución:

Dada la existencia precolonial de naciones y pueblos indígenas originarios [...] se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales [...] (Figueroa, 2018, p. 10).

Este artículo se expresa en el reconocimiento de cuatro tipos de autonomías: departamental, regional, municipal e indígena, todos con sus respectivos órganos ejecutivos y capacidades legislativas y fiscalizadoras. Un detalle adicional es que diputados, senadores, concejales, etc., debe respetar por la ley de paridad y alternancia de género entre hombre y mujeres, expresado en el artículo 278 de la Constitución (Fuentes y Sánchez, 2018). En las formas de organización propias de las comunidades, la participación acorde con el género considera diversas articulaciones: la educación, las alianzas entre organizaciones y las luchas por la equidad en lo interno son en sí mismas estrategias para la autodeterminación; las autonomías deben construir relaciones de equidad o justicia de género, por ello son luchas que no pueden quedar ajenas a un proyecto autonómico (González; Burguete y Ortiz, 2010).

5. LICKANANTAY Y AIMARAS, SIMILITUDES Y CONTRASTES EN LA ZONA ANDINA

La tensión se presenta con un desfase entre la tradición y las lógicas actuales donde se insertan las mujeres indígenas. Algunos autores señalan que las comunidades indígenas, y particularmente sus mujeres, pueden ser un factor importante de trabajo y cohesión de luchas. En lo cotidiano, las experiencias discriminatorias que vive una mujer indígena son difíciles de separar. Al mismo tiempo, surge la necesidad de validarse desde lo femenino o desde lo indígena, o incluso reivindicando ambos puntos.

Las comunidades lickanantay, también presentes en lo que hoy se denominan territorios argentinos (Jujuy, Catamarca, Santiago del Estero y Tucumán) y territorios chilenos (poblados de Alto Loa y Atacama La Grande), han sido claves para diversas investigaciones arqueológicas (Nielsen, 2017) en Chile por importantes hallazgos; San Pedro de Atacama, uno de los poblados más característicos de los lickanantay, también ha sido llamado como la capital arqueológica del Chile. Este arraigo arqueológico también va de la mano con la intervención del sacerdote Gustavo Le Paige, quien recolectó la actual colección arqueológica del pueblo, labor no siempre bienvenida por los atacameños o donde se visionan intenciones más profundas que un *hobby* arqueológico. El mundo de la arqueología juega un rol político en formas colectivas e individuales de la patrimonialización: “espacio en el cual disputan distintos tipos de capital con agentes estatales, indígenas, agencias multiculturales y científicos sociales” (Ayala, 2014, p. 69).

Sobre la cultura atacameña existen diversos planteamientos recientes que explican la formación y auge de términos identitarios. Autores como Morales (2014) sostienen que la condición étnica atacameña es un reto conceptual y metodológico, donde postula a la etnicidad atacameña como una relación social que se construye con otros grupos que coexisten en Atacama, siendo parte de una incipiente *etnogénesis*, la cual permite otros procesos y conceptos, como la *etnopolítica* y *etnoburocracia* atacameñas. Al respecto, Boccara y Bolados (2010) señalan cómo los representantes atacameños deben reconocerse como tales y comprender la razón del Estado, dando paso a una *burocracia indígena* que concuerda con las dinámicas políticas nacionales.

Otro factor que también posee un carácter político es la lengua indígena; en el caso lickanantay, los estudios lingüísticos la clasifican como una *lengua muerta*. Investigaciones realizadas por autores como Gilberto Sánchez (1998) relatan la pérdida de la lengua generación tras generación, donde sobreviven palabras sin léxicos o gramáticas, por lo que su diagnóstico sobre la revitalización no es favorable. Sin embargo, el Ministerio de Desarrollo Social y otras instituciones estatales han financiado proyectos de investigación para docentes, Consejos Lingüísticos y Academias de Lenguas; donde el kunza también forma parte. El Estado indica que el kunza “está en un incipiente proceso de recuperación de parte del Consejo de la Lengua Ckunza, en San Pedro de Atacama, Región de Antofagasta” (Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, s. f., p. 9).

El carácter político de la lengua se refleja en nuevos espacios de significación y entrega un carácter primordial en el mundo atacameño, tal como veremos en la investigación.

Resimbolizar la cotidianidad desde los significados de la lengua y la enseñanza acerca de cómo usarla, produce una dinámica de ida y vuelta entre lengua y modernidad, y expresa la voluntad de vincular lo que “viene de antes” con lo que se quiere hoy (Gargallo, 2014, p. 172).

El Estado chileno, mediante la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas (2008), sugiere al pueblo atacameño una serie de recomendaciones sobre 1) acceso y gestión de recursos hídricos, 2) protección y restauración medioambiental, 3) derechos culturales, 4) desarrollo y fomento económico y productivo, 5) infraestructura y servicios básicos, 6) salud y 7) educación.

El pueblo aimara es una comunidad con fuerte presencia en Bolivia (considerado el país con más alta demografía indígena en Latinoamérica). En Chile, esta comunidad es una de las más numerosas, con el 25,2% entre la población indígena (Aylwin, 2013). Aimaras, quechuas y lickanantay comparten un vasto territorio andino con un pasado salitrero y minero; sus similitudes desde la antropología permiten visionar en ellos una comparación cercana desde la historia, pero con perspectivas diferentes. Sobre el mundo aimara conocemos miradas historiográficas centradas en regiones con alta presencia indígena. En los años setenta surgieron diversas hipótesis que postulan la desintegración de lo cultural aimara como consecuencia del modelo de desarrollo económico y otros postulan la continuidad de tradiciones (Gundermann y González, 2009).

Los pueblos andinos también han sido sujetos de estudio a partir de su incorporación al territorio chileno, la presencia del Estado y la explotación de minerales. “En este contexto social y político es que el Estado fortalece su presencia en el norte, con obras de infraestructura, la escuela pública, y servicios de salud, aunque débil todavía en relación con otras zonas del país” (Zapata, 2004, p. 173), todo bajo un contexto de reforzar fronteras y promover la seguridad nacional. Sergio González define los límites fronterizos como demarcadores de la otredad y a las fronteras como producto de la globalización como medio para construir alianzas estratégicas (2016). Estos límites fronterizos están bien demarcados, pero no así en el imaginario de la población, donde las culturas y cosmovisiones no cuentan con delimitaciones.

En cuanto a su lengua, su delimitación sobrepasa fronteras geográficas actuales y se circunscribe en territorios andinos, contando con una cantidad de hablantes significativa.

La identificación de los aymaros como un grupo común, con su propio territorio siquiera lingüístico, fue en buena medida resultado de la nueva situación colonial, que “redujo” a los ayllus y comunidades en

torno a nuevos pueblos, para fines fiscales, cortando progresivamente sus vínculos con sus avanzadas en otras ecologías (Saignes 1978), y que fomentó determinadas “lenguas generales” o francas para facilitar la evangelización (Albo, 2000, p. 44).

La Constitución de Bolivia permite distintos niveles de ejercicio de la autonomía, especialmente en los pueblos indígenas campesinos, donde las comunidades comparten territorio, cultura, lengua, políticas sociales, entre otros. Sin embargo, el gobierno de Evo Morales disminuyó su popularidad debido a que los derechos de los pueblos indígenas reconocidos constitucionalmente se vieron en jaque con la construcción de carreteras u otros proyectos que atentan contra los territorios (Aylwin, 2013).

El Estado chileno, mediante la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas (2008), sugiere al pueblo aimara una serie de recomendaciones sobre: 1) acceso y gestión de los recursos hídricos, 2) desarrollo y fomento económico y productivo, 3) infraestructura y equipamiento y 4) derechos culturales.

6. SÍNTESIS Y PROPUESTAS

Tras el análisis de este marco conceptual previo, se proponen dos aproximaciones a conceptos para comprender las estrategias lickanantay y aimara:

Autonomía permitida multicultural

Aplicable para el contexto lickanantay en Chile. Las comunidades atacameñas, representadas mediante el Consejo de Pueblos Atacameños, plantean una relación de constante negociación con entidades gubernamentales o bien adhiriéndose a instrumentos estatales. En la actualidad cuentan con un equipo multidisciplinario enfocado en la defensa de territorios por parte de empresas extractivistas. Históricamente el Consejo, con diversas directivas a lo largo de los años, ha dialogado con empresas cupríferas y ahora litio-extractivistas presentes en la zona. Incluso en la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato Indígena se les aconseja mantener contacto con dichas transnacionales. Estas formas de dialogar con el Estado y con empresas permiten que el pueblo siga en sintonía con demandas de otras naciones indígenas en el territorio chileno, sin manifestar una confrontación constante. En los últimos años se vuelve llamativa la fuerte presencia de mujeres lideresas que representan a sus comunidades dentro del Consejo, además de la figura de Sandra Berna, alcaldesa de San Pedro de Atacama por más de veinte años.

Autonomía permitida dependiente

Aplicable para el contexto aimara en Bolivia. Las comunidades aimaras vecinas se encuentran insertas en un Estado Plurinacional; sin embargo, no siempre han manifestado estar conformes con las políticas públicas de algunos Estados como Bolivia. A pesar de las garantías que entrega el Estado boliviano en relación con el tratamiento de temas indígenas, las comunidades aimaras siguen emplazadas bajo dicho Estado, de lo contrario contarían con una autodeterminación radical, una nueva nación. Es decir, la plurinacionalidad no asegura la autonomía en su totalidad.

En relación con el género, los liderazgos son asumidos históricamente por hombres, mientras las mujeres se desenvuelven en contextos comunitarios, manifestando las lógicas de complementariedad de género, *chacha-warmi*, concepto transmitido por la lengua aimara. Se puede deducir que los mecanismos de diálogo con el Estado boliviano se enmarcan dentro de la cosmovisión aimara, donde tradicionalmente el hombre asume cargos de liderazgos públicamente o en la institucionalidad pública, no generando mayor debate en torno a la perspectiva de género. En el caso lickanantay se presenta presencia femenina en la institucionalidad pública y comunitaria, aunque aún incipiente, se visiona como una comunidad fuertemente interesada en el reconocimiento constitucional por parte del Estado chileno, además de su fuerte participación en diversos procesos que buscan frenar la presencia de la industria extractivista. La lengua juega un rol importante, probablemente desde su enseñanza las comunidades aimaras manejan más nociones de género vinculado con ayllus, demarcando el actuar de sus mujeres.

A pesar de ciertos contrastes, cada comunidad busca ser partícipe de procesos políticos y económicos, buscando representatividad y/o reconocimiento. Ante la apertura de un posible proceso constituyente en Chile, surge la posibilidad de materializar diálogos hacia la plurinacionalidad o multiculturalismo, además de la obtención de escaños reservados. El futuro se puede visionar como favorable para los pueblos indígenas, pero aún quedan etapas por analizar ante un proceso histórico donde las mujeres tendrán mucho que aportar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Albó, X. (2000). Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile. *Revista Estudios Atacameños*, (19), 43-73. Doi: <https://doi.org/10.22199/So7181043.2000.0019.00003>

Ayala, P. (2014). Patrimonialización y arqueología multicultural en San Pedro de Atacama (norte de Chile). *Revista Estudios Atacameños*, (49), 69-94. Recuperado de: <https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/47/42>

Aylwin, J. (coord.) (2013). *Los pueblos indígenas y el derecho*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Banting, K. y Kymlicka, W. (2007). *Derechos de las minorías y el Estado de Bienestar*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Bocara, G. y Bolados, P. (2010). ¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en el Chile Neoliberal. *Revista de Indias*, 70(250), 651-690. Doi: <https://doi.org/10.3989/revindias.2010.021>

Boitano, A. y Ramm, A. (comps.) (2015). *Rupturas e identidades, cuestionando la Nación y la Academia desde la etnia y el género*. Santiago de Chile: RIL Editores.

Butler, J. (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, España: Paidós.

Cabnal, L. [UChile Indígena] (14 de septiembre de 2016) Lorena Cabnal, feminista comunitaria indígena maya-xinka. Entrevista (parte 2). [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=87DqY-YIiSro&t=1s>

Carrasco Gutiérrez, A. y Gavilán Vega, V. (2014). Género y etnicidad: ser hombre y ser mujer entre lo aymara del altiplano chileno. *Diálogo Andino*, (45), 169-180. <http://dx.doi.org/10.4067/So719-26812014000300014>

Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio (s. f.). Recomendaciones para nombrar y escribir sobre Pueblos Indígenas y sus lenguas. Recuperado de: <https://www.cultura.gob.cl/publicaciones/recomendaciones-para-nombrar-y-escribir-sobre-pueblos-indigenas/>

Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas (ed.) (2008). Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas. Recuperado de: <https://bibliotecadigital.indh.cl/bitstream/handle/123456789/268/nuevo-trato-indigena.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Crenshaw, K. (1995). *Critical race theory, the key writings that formed the movement*. Nueva York, Estados Unidos: The New Press.

Cumes, A. E. (2012). Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario Hojas de Warmi*, (17), 1-16. Recuperado de: <http://revistas.um.es/hojas-dewarmi/article/view/180291/151201>

Davis, A. (2005). *Mujeres, raza y clase* (2ª edición). Madrid, España: Akal S.A.

APF, Acnudh (2013). Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas: Manual para las instituciones nacionales de derechos humanos. Recuperado de: https://www.ohchr.org/Documents/Publications/UNDRIPManualForNHRIs_SP.pdf

Espinosa, Y. (2014). *Tejiendo de otro modo: feminismos, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.

ELRI (2019). Estudio longitudinal de relaciones interculturales, resultados segunda ola. Recuperado de: <http://www.elri.cl/wp-content/uploads/2019/08/Reporte-ELRI-Ola2-Agosto-2019.pdf>

Figueroa, V. (2018). Tierras y territorios indígenas: dimensiones complejas para las políticas públicas. El caso de la política “Acuerdo nacional por el desarrollo y la paz en la Araucanía-Plan Impulso Araucanía” en Chile. *Unidad de Políticas Públicas, CIIR, Serie Policy Papers*, (2). Recuperado de: https://www.ciir.cl/ciir_2019/wp-content/uploads/2018/12/policy-paper-UPP-n%C2%BA2-2018.pdf

Forbis, M. y Richards, P. (2016). Lecturas desde feminismos descentrados. Teoría y praxis de las mujeres indígenas: descolonización y los límites de la ciudadanía. En M. Painemal y A. Álvarez (comps.). *Mujeres y pueblos originarios, luchas y resistencias hacia la descolonización*. Pp. 83-94. Santiago de Chile: Pehuén Editores S.A.

Fuentes, C. y Sánchez, M. (2018). Asientos reservados para pueblos indígenas, experiencia comparada. *Unidad de Políticas Públicas, CIIR, Serie Policy Papers*, (1). Recuperado de: https://www.ciir.cl/ciir_2019/wp-content/uploads/2018/07/policy-paper-UPP-n%C2%BA1-2018-1.pdf

Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección.

González, S. (2016). *(Pay) Pampa. La presencia boliviana e indígena en la sociedad del nitrato en Chile*. Santiago de Chile: RIL editores - Universidad Arturo Prat.

González, M.; Burguete Cal y Mayor A., y Ortiz-T, P. (2010). *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito, Ecuador: Flacso.

Gundermann, H. y González, H. (2009). Sociedades indígenas y conocimiento antropológico. Aymaras y atacameños de los siglos XIX y XX. *Chungará, Revista de Antropología Chilena*, 41(1) 113-164. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562009000100008>

Hale, Ch. (2005). El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del “indio permitido”. En *Paz y Democracia en Guatemala: desafíos pendientes*. Pp. 51-66. Ciudad de Guatemala: Fundación Propaz, Minugua.

Harvey, N. (2016). Practicando la autonomía: el zapatismo y la liberación decolonial. *Revista El Cotidiano*, (200), 7-19. Recuperado de <https://biblat.unam.mx/hevila/ElCotidiano/2016/no200/1.pdf>

Marcos, S. (2017). *Cruzando fronteras. Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*. Santiago: Editorial Quimantú.

Marimán, J. (2012). *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Montecino, S. (comp.). (2008). *Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia*. Santiago de Chile: Catalonia.

Mora, M. (2018). *Política kuxlejal. Autonomía indígena, el Estado racial e investigación descolonizante en comunidades zapatistas*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Morales, H. (2014). Génesis, formación y desarrollo del movimiento atacameño (norte de Chile). *Revista de Estudios Atacameños*, (49), 111-128. Doi: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432014000300007>

Nielsen, A. (2017). Actualidad y potencial de la arqueología internodal surandina. *Revista de Estudios Atacameños*, (56), 299-317. Doi: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432017000300012>

López y Rivas, G. (2014). *Autonomías de los pueblos indios y zapatismo en México*. México: Ocean Sur.

Llaitul, H. y Marimán, J. (2016). Nutramkan o autodeterminación. Ponencia presentada en conversatorio en Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile.

Pineda, C. (2014). Mapuche: resistiendo al capital y al Estado. El caso de la Coordinadora Arauco Malleco en Chile. *Revista Latinoamérica*, (59), 99-128. Recuperado de: <http://www.scielo.org.mx/pdf/latinoam/n59/n59a5.pdf>

Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo chi`xi es posible*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.

Sánchez, G. (1998). Multilingüismo en el área de San Pedro de Atacama. Lenguas aborígenes atestiguadas por la fitonimia del área de San Pedro de Atacama. *Revista de Estudios Atacameños*, (16), 171-179. Doi: <https://doi.org/10.22199/S07181043.1998.0016.00004>

Segato, R. L. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.

Stecher Guzmán, A. (2004). *Los retos del multiculturalismo, reflexiones sobre el pensamiento de Will Kymlicka*. Tesis para optar al grado de magíster, Universidad de Chile. Santiago de Chile. Recuperado de: <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/108798/>

Tapia, L. (2008). *Política salvaje*. La Paz, Bolivia: Muela del diablo editores.

Tuhiwai Smith, L. (2016). *A decolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas*. Santiago de Chile: LOM ediciones.

Ulloa, A. (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, (45), 123-139. Doi: <https://doi.org/10.30578/nomadas.n45a8>

Vega, S. (2014). El orden de género en el *sumak kawsay* y el *suma qamaña*. Un vistazo a los debates actuales en Bolivia y Ecuador. *Íconos, revista de Ciencias Sociales*, (48), 73-91. Doi: <https://doi.org/10.17141/iconos.48.2014.1210>

Zapata, C. (2004). Atacameños y aymaras. El desafío de la “verdad histórica”. *Revista Estudios Atacameños*, (27), 169-187. Doi: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432004002700008>

Zapata, C. y Oliva, E. (2019). La segunda reunión de Barbados y el primer congreso de la cultura negra de las Américas: horizontes compartidos

entre indígenas y afrodescendientes en América Latina. *Revista de Humanidades*, (39), 319-347. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/jatsRepo/3212/321260114020/html/index.html>

Zibechi, R. (2014). *Vientos sobre el progresismo, cultivando el Sumak Kawsay*. Santiago de Chile: Quimantú.