

# Nacionalismo tribal y sexismo

## Reflexiones desde las mujeres nativo-americanas de Estados Unidos\*

*Renya Ramírez*

Este artículo analiza la resistencia del movimiento nativo-americano a reconocer y enfrentar el problema del sexismo al interior de las propias comunidades indígenas, y plantea la importancia de apoyar y desarrollar una agenda feminista nativa, como parte de las estrategias de descolonización de los pueblos originarios en Estados Unidos. La autora señala que, con mucha frecuencia, en las comunidades nativas se da por sentado que las mujeres indígenas deben defender un nacionalismo tribal que haga caso omiso del sexismo en aras de la sobrevivencia como mujeres y de la liberación de los pueblos originarios ante el colonialismo. Por el contrario, en este ensayo se afirma que las categorías de análisis *raza*, *nación tribal* y *género* deben ligarse de manera no jerarquizada con el fin de abarcar la extensión de la opresión de las mujeres indígenas.

PALABRAS CLAVE: movimiento nativo-americano, nacionalismos tribales, conciencia nativo/feminista, descolonización, sexismo

► 35

### **Tribal Nationalism and Sexism: Reflections by Native American Women**

This paper analyzes the resistance of the Native American Movement to recognize and confront the problem of sexism within their own communities; it also suggests the importance of supporting and developing a Native American feminist agenda as part of their decolonization strategies. The author points out that Native American communities frequently assume that women must defend a kind of tribal nationalism that ignores sexism in order to ensure women's survival and attain Native American freedom from colonialism. On the contrary, this essay maintains that the analytical categories of race, tribal nation and gender must be linked in a non hierarchical way that includes the oppression of Native American women.

KEY WORDS: Native American Movement, tribal nationalisms, native american/feminist conscience, decolonization, sexism

---

RENYA RAMÍREZ: Universidad de California, Santa Cruz, Estados Unidos <renya@ucsc.edu>

Traducción: Héctor Ortiz Elizondo

\* Algunas secciones de este artículo fueron publicadas previamente en la revista *Meridians. Feminism, Race, Transnationalism*, vol. 7, núm. 2, 2007, pp. 22-40. La versión que aquí se presenta ha sido retrabajada y ampliada para un público hispanoparlante.

*Desacatos*, núm. 31, septiembre-diciembre 2009, pp. 35-50

Recepción: 12 de febrero de 2009 / Aceptación: 20 de abril de 2009

En este artículo me propongo reflexionar críticamente sobre la manera en que los nacionalismos tribales<sup>1</sup> en Estados Unidos han rechazado cualquier crítica al sexismo prevaleciente en nuestras comunidades en nombre de una causa común a favor de la soberanía. El silenciamiento de las voces críticas ha contribuido a reforzar las exclusiones de las mujeres nativo-americanas y a reproducir la violencia de género.

Estas posturas, bastante hegemónicas entre activistas e intelectuales nativo-americanos, dan por sentado que las mujeres indígenas debemos defender un nacionalismo tribal ignorando el sexismo en aras de lograr nuestra liberación del colonialismo. Paralelamente, han planteado que el feminismo es una construcción de las mujeres blancas que contribuye a dividir nuestras comunidades.

En contraste con estas perspectivas, considero que una conciencia nativo-feminista no tiene necesariamente que crear conflictos, sino que es un elemento fundamental para que académicos y activistas indígenas confrontemos el sexismo. Asumir la lucha contra el sexismo como fundamental en la agenda de los movimientos nativo-americanos es un asunto de sobrevivencia para las mujeres, ya que en Estados Unidos las mujeres nativas mueren a causa de la violencia doméstica en una relación de dos a una comparadas con el resto de las mujeres (Rennison, 2001; Smith, 2005). Por eso en este ensayo pretendo demostrar que las categorías de análisis *raza*, *nación tribal* y *género* deben relacionarse de manera no jerarquizada, con el fin de que cubran todo lo ancho de nuestra opresión y nos permitan entender el potencial de nuestra liberación. La esperanza es que algún día podamos ser integrantes con derecho pleno de nuestros hogares, comunidades y naciones tribales<sup>2</sup>. De hecho, tanto las mujeres como los

hombres indígenas deberían desarrollar una conciencia nativo-feminista basada en la convicción de que la lucha por la autonomía social no incluirá nunca más la negación de los intereses de género ni de los derechos de las mujeres nativas.

Mi lectura de los escritos de mujeres de color en Estados Unidos y de feministas del llamado Tercer Mundo me ha enseñado la importancia del análisis interseccional que enfatiza la relación entre etnicidad, género, sexualidad, clase y nación<sup>3</sup>. Las discusiones de estas académicas acerca de la naturaleza interrelacionada de los diferentes ejes de exclusión y su crítica a las nociones universalistas sobre “las mujeres” me han permitido complejizar el análisis de la subordinación de las mujeres nativo-americanas.

En las siguientes líneas habré de situarme primero como mujer nativa; después discutiré las exclusiones que se han hecho del activismo de las mujeres nativas como una estrategia más para silenciar nuestras luchas y demandas; posteriormente hablaré de la forma en que los académicos nativos han privilegiado la raza y la nación tribal sobre el género, para finalmente examinar la manera en que el activismo de Andrea Smith (cherokee) y Luana Ross (salish) en temas de violencia sexual y doméstica han unificado las

nación, sino también por una variedad de comunidades religiosas, migrantes y locales (Benmayor y Flores, 1997; Yuval-Davis, 1999). En vez de concentrarme en cómo harán los nativo-americanos para pertenecer a un solo Estado-nación, destaco sus relaciones con múltiples comunidades sociales y políticas. Lok Siu (2002) señala el error en la forma en que el Proyecto de Ciudadanía Cultural Latina y la propuesta de Aihwa Ong (1996) enmarcan sus discursos sobre ciudadanía cultural en la idea de un solo Estado-nación, dejando de lado las experiencias de la diáspora china. De la misma forma, sostengo que las nociones nativas de pertenencia deben ser redefinidas para que incluyan la membresía de los nativo-americanos en múltiples comunidades, en particular sus tribus. Expongo la lucha de los pueblos nativos por una membresía plena en las naciones tribales, comunidades, hogares y en sus Estados-nación, señalando además que algunos nativo-americanos no quieren pertenecer a ningún Estado-nación pues están más interesados en concentrar su lucha en sus derechos de soberanía como ciudadanos tribales. Considero que la membresía plena no sólo debe incorporar el derecho a ser tratado con dignidad y respeto considerando las dimensiones de raza, clase, género, sexualidad y edad, al igual que otras diferencias, sino además debe incluir las garantías legales. Por ende, para los nativo-americanos la ciudadanía puede significar derechos, pero no se reduce a esos privilegios; de ahí las luchas recientes de pertenencia multifocales y estratificadas (Ramírez, 2002; 2004b; 2007).

<sup>3</sup> Véase Kimberly Crenshaw, 1993; Chandra Mohanty y Jacqui Alexander, 1996; Gloria Anzaldúa, 1987; Angela Davis, 1981; Gender and Cultural Citizenship Working Group, inédito.

<sup>1</sup> A lo largo del texto se utilizan los términos *tribu* y *nativo* respetando el texto original. De hecho, el término más común para referirse a los descendientes de los pueblos originarios del territorio continental de Estados Unidos es el de nativos. La antropología estadounidense retoma el concepto de tribu para referir a la organización social de los pueblos originarios. N. del T.

<sup>2</sup> Debo reconocer la influencia del concepto de *ciudadanía cultural* de Renato Rosaldo, el cual implica descubrir las propias nociones vernáculos de los grupos subordinados sobre ciudadanía y pertenencia, y del concepto de *ciudadanía estratificada* de Yuval-Davis, que implica que los derechos del ciudadano no sólo se ven afectados por el Estado-

René F. Granaada



Chimeneas navajo en mi patio trasero.

categorías de raza, nación tribal y género, para así redefinir nacionalismo, soberanía y género desde un enfoque nativo y feminista.

Me centraré en estas dos activistas y académicas nativas no sólo porque son defensoras de la soberanía tribal<sup>4</sup>, sino porque además dan un lugar preponderante a los temas de género en su trabajo como intelectuales y activistas. En particular, me concentro en ellas porque se identifican como feministas nativas. De hecho, este ensayo busca contribuir a la construcción de un *corpus* de pensamiento nativo-feminista.

<sup>4</sup> Desde 1831 en “Cherokee Nation v. Georgia”, la Suprema Corte de Estados Unidos inició un debate sobre la soberanía de las tribus nativas partiendo del concepto de “naciones internas dependientes”. Hoy en día, se reconoce la soberanía de las tribus oficialmente reconocidas por la Unión Americana. N. del T.

## DESDE DÓNDE HABLO

Soy integrante registrada de la tribu winnebago de Nebraska y académica<sup>5</sup>. Soy profesora de la cátedra de estudios nativo-americanos en la Universidad de California, plantel Santa Cruz. Como mujer indígena he tenido que enfrentar el sexismo toda mi vida. Desde niña me rehusé a asumir un papel servil frente a los hombres y he creído que todas las mujeres nativo-americanas deben ser tratadas como integrantes de pleno derecho de nuestros hogares, comunidades y naciones tribales. De hecho, fui influenciada por el activismo de mi madre, Woesha

<sup>5</sup> Desde la segunda mitad del siglo XIX en Estados Unidos la pertenencia a un pueblo indígena requiere del registro oficial individual en el padrón de miembros. N. del T.

Cloud North, de origen winnebago y ojibwe, cofundadora del Native Women's Action Council (Consejo de Acción de las Mujeres Nativas, NWAC, por sus siglas en inglés) de San Francisco, quien después fue también profesora de estudios nativo-americanos. Siguiendo los pasos de mi madre, estudié el doctorado. Asistí a la Universidad de Stanford, donde discutí sobre las difíciles y complejas relaciones entre el feminismo y las mujeres nativo-americanas con otras mujeres de mi generación, como Victoria Bomberry (muscogee), Verna St. Denis (cree/metis), Mishauha Goeman (séneca) y Tina Pierce-Fragoso (nanticoke/lenni-lenape).

Como mujeres indígenas discutimos si debíamos incorporar el feminismo como espacio intelectual con el fin de confrontar nuestras inquietudes de género y otros problemas que nos afectaban, como los altos índices de violencia que sufrimos en nuestras comunidades. Verna St. Denis enfatizaba sobre los altos índices de violencia registrados contra las mujeres de naciones originarias en Canadá, y sostenía la necesidad de retomar el feminismo desde una perspectiva de mujeres nativas. Reconozco su influencia, en especial en mi desarrollo como feminista nativa. Durante ese tiempo también leí muchos escritos de mujeres afrodescendientes y nativas. Fueron especialmente importantes el ensayo de 1984 de Kate Shanley "Thoughts on Indian Feminism" y el libro *I am a Woman*, de Lee Maracle (1996), dos escritoras que reivindicaron el término "feministas". De mis lecturas y las conversaciones con mis colegas nativas aprendí que la soberanía tribal debía ser el eje en nuestras discusiones sobre feminismo, pues es sin duda una preocupación política clave en territorio indio. Kate Shanley, por ejemplo, sostiene que "la palabra feminismo toma un significado diferente para las mujeres indígenas, incluso la idea de promover la continuidad de la tradición y, por consecuencia, aspirar al reconocimiento de la soberanía tribal" (1984: 215). Para que los nativo-americanos podamos sobrevivir material y culturalmente debemos esforzarnos y luchar por la soberanía tribal y el nacionalismo, para poder gobernarnos de acuerdo con nuestras instituciones y visión del mundo.

## LOS SILENCIOS EN TORNO AL ACTIVISMO DE LAS MUJERES NATIVAS

Como mujer winnebago/ojibwe, me empecé a interesar desde la infancia en el activismo de las mujeres nativo-americanas. Mi madre, Woesha Cloud North, vivió durante seis meses en la isla de Alcatraz durante su ocupación por parte de un movimiento de resistencia nativo-americano. El movimiento ocupó la isla del 20 de noviembre de 1969 al 11 de junio de 1971, con el propósito de despertar la conciencia de los estadounidenses sobre las luchas y demandas de autodeterminación de los pueblos nativo-americanos. Durante la ocupación de Alcatraz se eligió un Consejo y todos los participantes asumieron distintas responsabilidades, como seguridad, sanidad, cuidado de los niños, educación, cocina y lavandería (Johnson, 1996). Mi madre se ofreció como voluntaria y se convirtió en maestra de los niños. Yo solía contestar el teléfono y apuntar los mensajes de sus amigas, que eran activistas nativo-americanas. Después me presentó a Linda Arana ydo, Lou Trudell, Rosalie Willie y muchas otras mujeres, todas parte de la lucha de Alcatraz. Esas experiencias tempranas despertaron mi pasión por documentar las luchas de las mujeres activistas nativo-americanas y fueron la semilla de una conciencia feminista que desarrollaría con los años.

En mis estudios de posgrado en la Universidad de Stanford en California leí muchos textos en la cátedra de estudios nativo-americanos, pero pronto me di cuenta que esos escritos no abordaban las luchas y vidas de las mujeres activistas de forma adecuada. Por ejemplo, en "American Indian Women: At the Center of Indigenous Resistance in North America" [Mujeres nativo-americanas: al centro de la resistencia indígena en América del Norte], Annette Jaimes, una investigadora nativa, cita a Lorelei DeCora Means, una minneconjou/lakota miembro del American Indian Movement [Movimiento Indio Americano], quien argumenta que las mujeres nativas deben mantenerse solidarias con sus hombres para pelear contra el colonialismo. Dice: "somos americanas, nativas y mujeres, en ese orden. Estamos oprimidas, sobre todo, como nativo-americanos, como pueblos colonizados por Estados Unidos de América, y no como mujeres" (Jaimes y Halsey, 1992: 314).

Estas perspectivas han dado fundamento a muchas de

las posturas políticas dentro de los movimientos nativo-americanos que niegan la importancia del sexismo como una fuente de opresión hacia las mujeres. Al ignorar las experiencias diferenciadas por el género en las comunidades nativas y al privilegiar un nacionalismo que efectivamente silencia el tema de la desigualdad entre hombres y mujeres, se desconoce el activismo de las mujeres indígenas contra el sexismo, situación que se da con mucha frecuencia (Jaimes y Halsey, 1992: 331)<sup>6</sup>. Otros académicos nativos, como Paul Smith y Robert Warrior en *Like a Hurricane* [Como un huracán], escriben sobre el activismo indio en la toma de Alcatraz sin analizar el activismo de las mujeres indígenas y sus contribuciones intelectuales a los sucesos en los cuales se involucraron (Smith y Warrior, 1996).

A diferencia de estas narrativas, mi madre me contó sobre la ocupación de Alcatraz desde el punto de vista de las mujeres. Habló de su experiencia como profesora en la escuela durante la ocupación, y también del resurgimiento del orgullo y de la autoestima en las mujeres nativo-americanas, tanto a partir de las experiencias de otras mujeres como de las suyas propias. Su activismo y apoyo mutuo les hizo sentir finalmente como seres humanos. A mi madre, ese sentimiento personal de mayor autoestima y respeto por sí misma la impulsó a retomar los estudios de posgrado cuando tenía más de cincuenta años y a concretar su sueño de convertirse en profesora de estudios nativo-americanos.

Después de estas conversaciones con mi madre, empecé a entender que las activistas nativas en la isla de Alcatraz vivieron experiencias muy frustrantes que tenían que ver con el tema de género. Por ejemplo, los medios de comunicación centraron su atención en las actividades de los hombres nativo-americanos y no en el trabajo o los aportes intelectuales de las mujeres indígenas. Recuerdo cómo las cámaras de televisión y la prensa siempre se enfocaban en John Trudell y Richard Oakes, dos líderes de la ocupación de Alcatraz. Mi madre y sus amigas activistas, así como su trabajo educativo con los niños, en la cocina, en la provisión de servicios de salud y sus diversas

formas de liderazgo nunca resultaron de interés para los medios.

De manera similar, la activista y académica Andrea Smith discute su propia experiencia con el sexismo en los medios de comunicación cuando trabajaba con una sección de Women of All Red Nations [Mujeres de Todas las Naciones Rojas, WARN, por sus siglas en inglés], que ella había ayudado a fundar a finales de la década de 1980 en la ciudad de Chicago. WARN es una organización de activistas nativo-americanos creada por Madonna Thunderhawk y Lorelei Means en 1974 para trabajar a favor de la descolonización y de las luchas por la tierra de las comunidades nativas. Smith cuenta cómo WARN organizó muchas manifestaciones en Chicago, pero pocas veces recibió el crédito por haberlo hecho. Por ejemplo, un hombre de la sección del American Indian Movement (AIM) de Kentucky viajó hasta Chicago para apoyar su acción. Los medios reportaron que AIM, y no WARN, había organizado la manifestación, aunque AIM no tenía una sección en Chicago en ese momento. Cita otro ejemplo: cuando la activista menominee Roxy Grignon lideró una lucha exitosa para cerrar un sitio de entierro nativo en Dickson, Illinois<sup>7</sup>, la prensa dio el crédito a dos hombres de una sección del AIM y no a ella. Smith mantiene que la culpa de ignorar a las mujeres nativas no necesariamente la tienen los hombres nativos, pero igual esto evidencia la decisión de los medios de ignorar el liderazgo y el activismo de las mujeres nativo-americanas (A. Smith, 2002). Smith también cita a Madonna Thunderhawk, quien sostiene que los medios en la sociedad dominante siempre se han negado a reconocer el liderazgo de mujeres nativas en el movimiento nativo-americano (A. Smith, 2002).

Esta misma autora observa también que no se levantan registros del activismo de las mujeres nativas porque no es algo dramático, como lo son los papeles de activistas que ocupan los hombres. Mantiene que Smith y Warrior, en su libro *Like a Hurricane*, no discuten mucho del trabajo crítico hecho por mujeres indígenas después de la década de 1960 porque no era algo que llegaba a los titu-

<sup>6</sup> Es importante señalar que Annette Jaimes Guerrero cambió su postura en sus escritos posteriores y ya no privilegia la raza y la nación por encima del género. Véase Jaimes, 1997.

<sup>7</sup> Se trata de un lugar de entierro tradicional que fue abierto por la gente blanca para estudios arqueológicos y para atracción del público, por eso fue un logro clausurar el lugar y cerrarlo.





Remya Ramirez

Laverne K. Roberts, intelectual, poeta y activista nativo-americana de la tribu yerington paiute.

lares de la prensa, como las ocupaciones y manifestaciones de la época de Wounded Knee<sup>8</sup>. Pero durante este periodo, mujeres nativas crearon WARN y la Indigenous Women's Network [Red de Mujeres Indígenas, IWN, por sus siglas en inglés]. Estas organizaciones lucharon para hacer público el abuso de la esterilización de mujeres nativas, para construir un movimiento indígena global y para llamar la atención sobre el racismo ambiental (A. Smith, 2002: 303)<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> La masacre de Wounded Knee fue la última de las grandes confrontaciones entre los indios lakota y las fuerzas militares de Estados Unidos. Tuvo lugar el 29 de diciembre de 1890 y dejó como resultado 135 lakotas muertos, incluyendo 75 mujeres.

<sup>9</sup> El racismo ambiental es definido como una violación de los derechos

Esta manera de silenciar el activismo político de las mujeres indígenas debe ser entendida en el contexto de una sociedad patriarcal que supone que la esfera pública está controlada por los hombres blancos. Por ejemplo, las divisiones entre las esferas pública y privada, o entre la acción política y no política deriva en modelos androcéntricos de organización política. Estas relaciones dicotómicas suponen una oposición entre la mujer no política y doméstica, y el hombre político y público<sup>10</sup>. En esta sociedad, las mujeres que cruzan la frontera entre lo privado y lo público y entran en la esfera pública son vistas como excepcionales o como una anomalía. De hecho, Theda Purdue mantiene que las comunidades nativo-americanas aprendieron el sexismo cuando el poder colonial rehusó reconocer el liderazgo femenino de las tribus y negociar con ellas (Purdue, 1999), y Andrea Smith (2002) argumenta que el resultado fue que las naciones nativas empezaron a devaluar a sus líderes mujeres y dejaron de respetarlas.

## RAZA, NACIÓN TRIBAL Y GÉNERO EN LOS ESTUDIOS NATIVO-AMERICANOS

Desafortunadamente, tratar de conjuntar raza, nación tribal y género como categorías de análisis importantes para los estudios nativo-americanos ha sido visto como divisionista y contrario a la soberanía tribal. Inclusive autoras como Annette Jaimes y Theresa Halsey (1992) han llegado a señalar que el feminismo es un proyecto imperial fincado en el ulterior control del gobierno federal sobre las naciones tribales. En palabras de las autoras:

Aquellas que se han identificado abiertamente como feministas tienden a ser las más claramente asimiladas entre las activistas indias y las que aceptan de la ideología colonial que las naciones indígenas son ya fracciones legítimas del *corpus* geopolítico estadounidense en vez de naciones

humanos y es una forma de discriminación causada por gobiernos y políticas del sector privado, prácticas, acciones o inacciones que, intencionalmente o no, agreden el ambiente, la salud, la biodiversidad, la economía local, la calidad de vida y la seguridad de comunidades, trabajadores, grupos e individuos con base en la raza, la clase, el color, el género, la casta, la etnicidad y/o su origen nacional.

<sup>10</sup> Véase Young, 1990.

independientes, que los indígenas somos ya una minoría dentro de la población general en vez de ciudadanos de nuestra propia y distinta nación. Por lo mismo, se interesan más por los derechos civiles que por la liberación misma [...] Las mujeres nativo-americanas más inclinadas por la soberanía han demostrado mayor cautela frente al potencial que ofrecen las políticas y alianzas feministas (Jaimes y Halsey, 1992: 330-331).

Una variedad de factores contribuyeron a que éstas y otras académicas nativas decidieran criticar la conciencia feminista entre las mujeres nativas<sup>11</sup>. Primero, vieron el sexismo como un tema racialmente divisionista. En otras palabras, la conciencia feminista podía causar conflicto entre hombres y mujeres indígenas. En segundo lugar, fueron influidas por el sexismo prevaleciente en el movimiento indio estadounidense. Las mujeres indígenas fueron colocadas en papeles serviles, como cocineras y ayudantes, e incluso se esperaba de ellas que atendieran las necesidades sexuales de los líderes del movimiento. En concreto, las mujeres nativas aprendieron que los hombres deben tener el control (Crow Dog y Erdoes, 1991; A. Smith, 2002). En este contexto, las mujeres indígenas debían defender un nacionalismo nativo que ignoraba su propia necesidad de liberarse de la misoginia y el sexismo.

Desde estas perspectivas no es posible ser nativa y feminista a la vez pues el feminismo procede, en última instancia, de la cultura blanca. Aceptan el discurso dominante sobre la aculturación según el cual la cultura del grupo dominante termina por sobreponerse a la cultura subordinada, por lo que cualquier entrecruzamiento de ambas significa la ulterior asimilación del grupo subordinado y su pérdida de identidad. Por ende, el feminismo no puede ser apropiado o redefinido desde la perspectiva de las mujeres indígenas, a pesar de que algunas académicas nativas, como Lee Maracle (1996), afirman que apropiarse de la identidad feminista e involucrarse en el movimiento feminista las empodera<sup>12</sup>.

De la misma forma, Haunani-Kay Trask argumenta que el feminismo se enfoca únicamente en el género, por lo que es incompatible con la lucha nacionalista hawaiana, y afirma que, en el fondo, no era más que una fabricación blanca (Trask, 1996). Trask usa “feminismo” y “feminismo blanco” como sinónimos, sin reconocer la teoría feminista desarrollada por mujeres afrodescendientes (Hall, 2006, y Kauanui, 2006), como Bell Hooks y Cherrie Moraga (Hooks, 1989, 1995; Moraga, 1993)<sup>13</sup>. En palabras suyas:

Me di cuenta de que la práctica del feminismo impedía que nuestra gente se organizara en las comunidades rurales. En el contexto de nuestro nacionalismo, el feminismo aparecía como otra intrusión haole [blanca] en el ya sitiado mundo hawaiano. Hacer hincapié en las mujeres dejaba de lado la histórica opresión de todos los hawaianos y el largo brazo del imperialismo. Ahora que trabajo para mi pueblo, veo que son demasiadas las limitaciones del enfoque feminista en la teoría y en la práctica. El feminismo que yo estudié era demasiado blanco, demasiado americano (Trask, 1996: 901).

Poco después, en el mismo artículo, sostiene que la soberanía de su pueblo es una meta más significativa que la equidad educativa o política entre mujeres y hombres en la nación hawaiana (Trask, 1996: 901). De esta forma privilegia la raza y la nación indígena frente a los temas de género.

En vez de considerar la conciencia nativo-feminista como una causa de conflicto interno o una fabricación blanca, debería distinguirse como una fuerza que hace avanzar una meta esencial de las comunidades indígenas: el combate al sexismo. Asimismo, privilegiar la raza y la nación tribal sobre el género, como hacen los académicos nativos, es problemático pues enajena a las mujeres simultáneamente por la raza y por el género (A. Smith, 2002, 2005)<sup>14</sup>. Como resultado, el sexismo es fácilmente pasado

► 41

<sup>11</sup> Véase también Terrelonge, 1995. Esta autora discute los factores que interfieren en el desarrollo de una conciencia feminista entre las mujeres afrodescendientes.

<sup>12</sup> Véase también Allen, 1986, quien sostiene que el feminismo blanco fue influido por las tradiciones matriarcales y matrilineales de las tribus.

<sup>13</sup> Véase también Grande, 2004. Esta autora también usa feminismo y feminismo blanco como sinónimos, pero reconociendo los aportes teóricos de las mujeres de color.

<sup>14</sup> Véase también Crenshaw, 1995, quien se opone a ver las dimensiones de raza y género de manera independiente al explorar las formas en que las mujeres de color viven la violencia. Véase, además, Yuval-Davis, 1997 y Yuval-Davis y Werbner, 1999.

por alto y deja de ser abordado por académicos y comunidades nativas.

En cambio, la activista académica *cherokee* Andrea Smith<sup>15</sup> sostiene que raza, género y nación tribal deben estar ligados para combatir la violencia sexual rampante que sufren las mujeres nativas (A. Smith, 2002). Con mucha frecuencia, las mujeres nativas que sufren violencia sexual deben enfrentar consejos tribales, autoridades y comunidades dominadas por hombres<sup>16</sup>. En consecuencia, la violencia sexual suele ser ignorada y, por lo mismo, no es enfrentada de manera adecuada. Con el fin de empezar a luchar en contra de la violencia que sufren las mujeres nativo-americanas en particular, pero todas las mujeres de color en general<sup>17</sup>, Smith organizó un congreso llamado “El color de la violencia: violencia contra las mujeres de color”. Este encuentro tuvo lugar los días 28 y 29 de abril del año 2000 en la Universidad de California, plantel Santa Cruz, y a partir de entonces se convirtió en un evento anual que se realiza en distintos puntos de Estados Unidos. También ahí se formó Incite!, una organización activista fundada para combatir la violencia que se ejerce en contra de las mujeres de color. Me abocaré al evento del año 2000 porque ilustra muy bien la forma en que las activistas nativas apoyan el nacionalismo tribal y la soberanía, al tiempo que trabajan para combatir la violencia contra las mujeres indígenas, así como sus aspectos subyacentes, como la misoginia y el sexismo.

Andrea Smith organizó el encuentro a causa de la decepción y la frustración que le había producido la tendencia del movimiento contra la violencia a marginar a las mujeres de color y rechazar los temas políticos (Yeung, 2000). Las mujeres de color sostenían que el discurso oficial del

movimiento contra la violencia con frecuencia ignoraba sus necesidades y a ellas mismas. Durante la década de 1980, quienes trabajaban en organizaciones dedicadas a combatir la violencia solían sólo proporcionar servicios dejando de lado la organización política frente al creciente involucramiento del gobierno federal en los temas de violencia contra las mujeres (Yeung, 2000). Los centros que atendían casos de violencia o violación fueron obligados a profesionalizarse para ser acreditados y recibir subsidios de las agencias gubernamentales. Así, se les obligó a contratar personal con documentos que avalaran su perfil laboral. En consecuencia, se les impidió ofrecer servicios basados en pares, un sistema que hasta entonces había fomentado la participación de las mujeres. Esto hizo que muchas mujeres no pudieran colaborar más, en particular las mujeres pobres y de color. A la larga, la organización política fue sustituida por los servicios profesionales, lo cual se convirtió en la meta de los centros dedicados a atender la violencia sexual y doméstica (A. Smith, 2000).

De hecho, la corriente dominante del movimiento contra la violencia se inclinó cada vez menos a lidiar con la violencia sexual y doméstica en contextos de inequidad y violencia institucional. Andrea Smith afirma que muchas coaliciones estatales creadas para combatir la violencia sexual y doméstica se rehusaron a cuestionar las leyes antiinmigrantes, bajo el argumento de que ese conflicto no estaba relacionado con la violencia sexual y doméstica. Sin embargo, de acuerdo con Smith, en la medida en que se intensifica la represión, aumenta el número de mujeres que se rehúsan a denunciar el maltrato por temor a ser deportadas (A. Smith, 2000). Esta forma de enfrentar la violencia resulta contraproducente, pues la violencia doméstica y sexual en las comunidades de color no se modificará a menos que se afecten las estructuras superiores de la violencia, como son la brutalidad policiaca, las violaciones a los tratados firmados con los pueblos nativos y a los derechos de los inmigrantes, el racismo institucional y el neocolonialismo económico (A. Smith, 2000). Por ejemplo, según la autora, para combatir la violencia interpersonal es necesario destacar y entender la conexión colonial. De igual manera, la violencia contra las mujeres de color es una forma particular de opresión, que puede entenderse a

<sup>15</sup> Andrea Smith es profesora asistente en estudios americanos y estudios de la mujer en la Universidad de Michigan. Ha sido organizadora comunitaria durante diecisiete años. Fue cofundadora de la rama de Chicago de Women of All Red Nations. Ha luchado, junto con otras comunidades de color, en temas como los derechos reproductivos, derechos ambientales, abolición de encarcelamiento, y violencia sexual y doméstica. Ha llegado a entender que las alianzas se forman a través del trabajo en equipo y que no hay lealtades o alianzas seguras entre mujeres de color. En consecuencia, es una firme defensora de la formación de coaliciones encaminadas a fortalecer el cambio social y político.

<sup>16</sup> Lo cual no implica que no existan tribus lideradas por mujeres.

<sup>17</sup> El concepto “mujeres de color” no refiere sólo a las afrodescendientes, sino a todas las mujeres no blancas. N. del T.



la luz de la larga historia de genocidio contra los pueblos nativos. Los colonizadores arremetieron contra las mujeres indígenas porque tienen hijos. No sólo mataron mujeres indígenas, también las mutilaron sexualmente y las violaron con la intención de controlar su capacidad reproductiva (A. Smith, 2000).

En este congreso, las preocupaciones de las mujeres constituyeron el tema central de las mujeres de color organizadas contra la violencia. Durante su discurso inaugural, Ángela Davis, académica y activista afrodescendiente, argumentó que la experiencia de las mujeres nativo-americanas demuestra la necesidad de enfatizar y destacar la prolongada e inexorable dominación y opresión colonial en contra de las naciones indígenas. Discutió las tribulaciones que implica usar los procesos legislativos y judiciales del Estado-nación, los cuales han causado tanto daño y problemas a las naciones tribales y a las comunidades. Habló de lo difícil que resulta esperar que el gobierno federal proporcione respuestas a los problemas de la violencia contra las mujeres cuando el Estado está férreamente entretejido con el dominio masculino, el racismo, el clasismo y la homofobia (Davis, 2000; Ramírez, 2007).

El congreso sirvió también para que las mujeres nativas discutieran el entramado estructural de poder que sostiene la violencia ejercida en su contra. Por ejemplo, Luana Ross argumentó, en otra conferencia magistral, que la consolidación del poder masculino en los consejos tribales y las comunidades ha creado una situación dentro de las tribus que fomenta la negligencia y la perpetuación de la violencia sexual contra las mujeres nativas (Ramírez, 2004b, 2007).

Lo que yo he encontrado en mi comunidad en el estado de Montana, las comunidades salish y kootenai, es que la violación es ignorada. ¿Por qué? Por las mismas razones mencionadas: los agresores son parte de la jerarquía en las comunidades nativas, son líderes culturales o consejeros tribales. Los hombres tienen el poder y, por lo mismo, se permite la continuación de la violencia<sup>18</sup>.

La consolidación del poder masculino en los consejos tribales puede llevar a los gobiernos de las tribus a ignorar

la creciente violencia de género, por ejemplo, al omitir el desarrollo de una legislación tribal que proteja a las mujeres indígenas de la violencia. En efecto, según Ross, nación tribal y género deben enlazarse para entender las causas por las cuales las comunidades indígenas ignoran la violencia contra las mujeres. Si falta este enlace, entonces se pueden ignorar los temas de género, como ocurre con la violencia sexual<sup>19</sup>. El fortalecimiento del poder masculino está inexorablemente ligado a una larga historia de poder colonial así como a políticas y legislaciones federales, como el caso de los internados indígenas en Canadá y Estados Unidos. El propósito de estos internados, por ejemplo, era insertar el patriarcado en las comunidades tribales y socializar a los menores en la convicción de las normas patriarcales de género (Wall, 1997). Como resultado, los miembros de los consejos tribales, influidos por las ideas patriarcales/coloniales, han ignorado los llamados a una justicia de género de las mujeres nativas, tal como ocurrió con la lucha para cambiar los aspectos sexistas del Acta India de Canadá (Silman, 1987).

Los indígenas nacionalistas que eligen desdeñar o ignorar el sexismo y la misoginia en general, y la violencia contra las mujeres nativas en particular, manifiestan su parecido con otros nacionalismos y otros proyectos, movimientos y agendas, en especial con las europeas y euro-americanas de los últimos doscientos años. Los nacionalistas europeos usaron la ideología del pundonor burgués para manejar y controlar relaciones de género apropiadas y decorosas. Esta ideología ayudó a la burguesía a crear y resguardar una esfera privada que integraba e incorporaba el ocio y la vida familiar. El nacionalismo y la respetabilidad se entretejieron para que el Estado-nación pudiera inmiscuirse e imponer sus normas de las relaciones de género aceptables. A través de las instituciones del Estado como las prisiones, las escuelas y las oficinas censales, la burguesía disciplinó y controló a la población (White, 1995). Así es como los nacionalismos eurocéntricos, el Acta India de 1876 en Canadá y el Acta de Reorganización India de 1934 en Estados Unidos impusieron sus normas patriarcales de género en las comunidades na-

<sup>18</sup> Notas de campo, 28 de abril de 2000.

<sup>19</sup> Véase diario de campo, Congreso "El color de la violencia", Universidad de California, Santa Cruz, 28-29 de abril de 2000.

tivas, alentando el sexismo y la misoginia, y su potencial de violencia contra las mujeres.

En respuesta a esta normalización de la violencia, Luana Ross, durante el Congreso “Los colores de la violencia”, destacó la importancia de enlazar la soberanía tribal y la violencia contra las mujeres para encontrar soluciones posibles. Puso énfasis en la importancia de redefinir las formas de abordar el combate a la violencia usando marcos indígenas de soberanía, en vez de depender de la ayuda gubernamental. Por ejemplo, Ross sostenía que se debía buscar una adecuada reparación del daño en casos de violencia contra las mujeres en los juzgados indígenas en vez de hacerlo en los federales. En otras palabras, abogaba por el derecho a la autodeterminación y la soberanía con perspectiva de género, al aplicar formas tradicionales de justicia para resolver la desmedida violencia sexual en las comunidades nativas<sup>20</sup>.

## REPLANTEAR LA SOBERANÍA TRIBAL

44 ◀

En resumen, las mujeres nativas deben ser protegidas de leyes potencialmente opresivas aprobadas por gobiernos tribales controlados por hombres, y la violencia no debe ser ni tolerada ni ignorada. Para lograr esto, la soberanía tribal debe ser replanteada desde la perspectiva de las mujeres nativas. En la cultura occidental, el significado más aceptado del concepto de autodeterminación es la noción de soberanía independiente y el estatus de Estado-nación. En este modelo, la autodeterminación significa que un gobierno tiene total y completo control y autoridad sobre lo que sucede en su jurisdicción, y ningún agente externo debe interferir o cuestionar su autoridad jurisdiccional. Estar libre de interferencias externas implica que las naciones soberanas deben quedar exentas de su necesidad de relaciones o acciones de otros (Young, 2001). Esta definición es peligrosa, pues entonces los gobiernos tendrían plena libertad para dominar a otros. No necesitarían tomar en serio los reclamos o los derechos individuales. En consecuencia, cuando se parte de esta definición de

soberanía tribal basada en aspectos selectivos del Estado-nación, los reclamos de las mujeres indígenas pueden ser ignorados fácilmente.

El académico mohawk Taiaiake Alfred (1999) afirma que, al ser de origen occidental, el concepto de soberanía es poco adecuado para hablar de la lucha de los pueblos indígenas por su liberación. Por ende, mientras los pueblos nativos utilicen nociones occidentales de soberanía para controlar sus actividades gubernamentales, seguirán colonizados bajo formas de poder occidental (A. Smith, 2002). Por el contrario, Craig Womack, académico muscogee, sostiene que la soberanía tribal es flexible y fluida, y que las necesidades de las naciones tribales pueden, en última instancia, influir en las prácticas de la soberanía tribal (1999). Al igual que Womack, Andrea Smith y Luana Ross afirman que la soberanía no es una noción occidental estática, sino que puede ser apropiada por los pueblos nativos (A. Smith, 2002). En consecuencia, replantear la soberanía desde la perspectiva de las mujeres nativas puede disminuir la tensión entre las nociones occidentales y tribales de soberanía y los derechos de género de las mujeres.

De hecho, las mujeres indígenas en México han alzado la voz con respecto a los derechos de género de las mujeres. En los acuerdos de San Andrés firmados por los zapatistas, por ejemplo, se defiende el derecho de las comunidades indígenas para elegir sus autoridades políticas y judiciales, para regirse por su propia organización política y para regularse por sus normas y formas de resolución de conflictos. Al mismo tiempo, se afirma que los derechos humanos de las mujeres indígenas deberán ser protegidos por las mismas comunidades (Collier, 2001). De la misma manera, en Estados Unidos debería haber mecanismos tribales que puedan articular las nociones de soberanía tribal con los derechos humanos y civiles de las mujeres nativo-americanas.

Por ejemplo, la filosofía lakota que encierra la frase “todas mis relaciones” ofrece una alternativa a la manera en que se entiende la soberanía tribal, que incluye la forma en que la gente está emparentada y se ubica en relaciones sociales con otras. Partiendo de este enfoque, todas las personas están interconectadas y son valoradas, a la vez que se espera de ellas que escuchen y respeten a quienes les

<sup>20</sup> Diario de campo, 28 de abril de 2000; Ramírez, 2002, 2004b, 2007.



Administración y librería de la Moravian N° 47 Indian Reserve. Ontario, Canadá.

circundan. Este concepto filosófico nativo, en lugar de jerarquizar los derechos individuales frente a los colectivos, supone la posibilidad de un intercambio respetuoso entre ambos. De esta forma, se puede incorporar este principio indígena como parte integral de los sistemas de juzgados tribales a fin de que la soberanía deje de ser privilegiada por encima de los aspectos de género, lográndose así que estos intereses sean tomados en cuenta y que sean atendidos. La soberanía no puede ser entendida como el derecho de los hombres nativos a controlar la vida de las mujeres. No puede significar únicamente separación e independencia. Debe también incluir respeto, interdependencia, responsabilidad, diálogo y compromiso frente a los derechos y reclamos de las mujeres. Al aplicar este concepto indígena, la raza y la nación tribal dejarán de ser privilegiados con relación a los temas de género. Los derechos de género de las mujeres deberán ser respetados y tomados en serio.

Tanto Andrea Smith como Luana Ross argumentan a favor de reelaborar los marcos nativos de nacionalismo y

soberanía con el fin de erradicar la violencia que se ejerce en contra de las mujeres. Cuestionan así la forma en que el nacionalismo y la soberanía, basados en ideas de dominación, contribuyen a la xenofobia, el faccionalismo y la violencia, como sucedió en los acontecimientos en Bosnia (A. Smith, 2002; Calhoun, 1994; Scheff, 1994). Por lo tanto, ellas están comprometidas con apoyar la lucha de las naciones tribales contra la influencia colonialista de Estados Unidos.

El activismo de estas autoras se asemeja al de feministas chicanas como Elisa Laura Pérez, quien a la vez cuestionaba el sexismo dentro del nacionalismo chicano y trabajaba en un movimiento chicano opuesto directamente a la ideología estadounidense que privilegia las normas culturales y políticas anglo-americanas (Pérez, 1999). Así, las mujeres indígenas, al igual que las chicanas, se suelen comprometer con el trabajo de base dentro de los movimientos nacionalistas nativos a favor de la libertad de *ambos*, mujeres y hombres.

## FEMINISMOS NATIVOS

Analizar lo que ocurre en los congresos anuales de “El color de la violencia” no sólo ayuda a replantear el nacionalismo tribal y la soberanía, sino también el feminismo desde una perspectiva de mujeres nativas. Las lecciones de los congresos, por ejemplo, pueden potencialmente empoderar a las mujeres nativas, y reivindicar el concepto de “feminismo nativo” puede ser parte de este despertar. Los feminismos nativos pueden estar basados en el activismo de las mujeres nativas en contra de una variedad de experiencias en temas que nos interesan, como el sexismo. De manera semejante, las mujeres de color, en general, enfrentan a sus comunidades étnicas para que tomen conciencia del sexismo. Cherrie Moraga, por ejemplo, discute el significado de hogar y comunidad. Nos cuenta que su feminismo la obligó a dejar su hogar. Huyó de su madre porque le decía que los hombres debían tener el control sobre las mujeres y que si ella no aceptaba que los hombres iban primero, entonces sería una traidora a su raza. También nos cuenta que se opuso a los argumentos de los nacionalistas chicanos, quienes afirmaban que traicionaría a su raza si cuestionaba o criticaba las relaciones de género inequitativas (Moraga, 1993)<sup>21</sup>. Es así como otras feministas de color, mujeres indígenas que alzan la voz, pueden influir en nuestros debates sobre los feminismos nativos (Hill-Collins, 1995; Hooks, 1995). Alzar la voz tiene el potencial de desarticular estereotipos negativos y otorgarnos la posibilidad de ser vistas como seres humanos completos con agencia social y con valor (Arredondo *et al.*, 2003).

En efecto, como mujeres nativas debemos decidir por nosotras mismas cuáles términos son los adecuados para describir nuestra lucha contra el sexismo y a favor de nuestra emancipación, así como subrayar la naturaleza debatable del término “feminismo”. Algunas indígenas, por ejemplo, eligen no usar la palabra “feminismo” porque no tiene traducción a su lengua vernácula (Tohe, 2000). Pero al mismo tiempo, el estudio realizado por Smith sobre las formas de organización de las mujeres nativas mues-

tra que el feminismo sí es importante para muchas de ellas (A. Smith, 2002). Algunas aseguran que la reticencia de las indígenas a reconocerse como feministas no sólo es resultado de diferencias teóricas o filosóficas con las feministas blancas, sino que demuestra la falta de voluntad de abocarse a y confrontar el sexismo y la discriminación de género (A. Smith, 2002). De hecho, elegí el término “feminismo nativo” con el fin de luchar en contra de la misoginia y la opresión de género. En mi caso, el término me ha empoderado para confrontar la omnipresente realidad de la violencia contra las mujeres indígenas y elegir escribir sobre este importante tema. Hacer mío el término también me ha empoderado para enseñar, en el contexto escolar, sobre sexismo en las comunidades nativo-americanas. Me ha fortalecido para denunciar la discriminación de género en mi vida cotidiana. También me ha motivado a imaginar un mundo donde el sexismo deje de causar daño a hombres y mujeres. Visto en su conjunto, el feminismo ha sido un tema fuertemente debatido en las comunidades indígenas y en la academia, como lo demuestran tanto los artículos de Jaimés y Halsey (1992) como el de Trask (1996). Con frecuencia, este candente debate se centra en la idea de que el “feminismo blanco” puede ser reducido al feminismo en general, como hemos visto. Otro argumento en contra de que las mujeres nativas adopten el término “feminista nativa” es el supuesto de que ningún término puede englobar la complejidad y diversidad de las experiencias de las mujeres nativas (Mihsuah, 2003)<sup>22</sup>. Pero precisamente por esta diversidad, considero necesario articular muchos feminismos nativos en vez de un solo feminismo<sup>23</sup>.

Si partimos de que las mujeres indígenas constituyen un grupo diverso, es importante basar cualquier teoría sobre el feminismo nativo en la forma en que las mujeres indígenas se imaginan a sí mismas en el mundo<sup>24</sup>. Las muje-

<sup>21</sup> Véase también White, 1995.

<sup>22</sup> Lo que Mihsuah no discute es cómo el feminismo de las mujeres de color se relaciona o no con las luchas de las mujeres nativas contra la opresión racial y de género.

<sup>23</sup> De manera semejante, las académicas chicanas discuten la necesidad de un feminismo chicano a fin de reflejar la naturaleza heterogénea y compleja de sus comunidades y experiencias. Véase Arredondo *et al.*, 2003.

<sup>24</sup> Igualmente, Zavella discute la diversidad dentro de la comunidad chicana (Zavella, 1994).

res nativas no sólo provienen de contextos tribales diversos, sino también de diferentes relaciones con sus respectivos Estados-nación. En Estados Unidos, por ejemplo, algunas pertenecen a tribus reconocidas por el gobierno federal y otras a tribus que luchan por el reconocimiento. Unas viven en reservaciones (Estados Unidos), otras en reservas (Canadá), otras en pueblos (México), y muchas otras residen lejos de sus comunidades de origen, en zonas rurales o urbanas. Estas experiencias de vida tan distintas influyen en cómo las mujeres indígenas percibimos el mundo y damos prioridad a nuestras necesidades. De hecho, la forma en que nos identificamos varía según la tribu, la geografía y el país de origen. En Canadá, las indígenas se autodenominan “primeras naciones” o “aborígenes”, mientras que en Estados Unidos nos identificamos como “nativo-americanas” o “indias americanas”. En México, las mujeres nativas suelen reconocerse como “indígenas”. Muchas otras mujeres se rehúsan a identificarse con dichos nombres y prefieren usar el nombre de sus propios pueblos. Yo utilizo el término “nativo” en el concepto de “feminismo nativo” para poder enfocar nuestras experiencias comunes a lo largo del continente<sup>25</sup>. Pero independientemente de que usemos “primeras naciones”, “indígena”, “nativa”, el nombre de nuestra tribu o cualquier otro, entender la heterogeneidad es fundamental para comprender nuestra experiencia global como mujeres indígenas<sup>26</sup>.

De hecho, los feminismos nativos son muy diferentes del feminismo blanco. Según Andrea Smith (2002), las mujeres nativas consideran que los derechos tribales, la soberanía y el colonialismo forman parte de los temas del feminismo<sup>27</sup>. Afirma, por ejemplo, que si colocamos a las mujeres nativas en el centro de la historia feminista, deberíamos iniciar ésta en 1492, cuando las indígenas co-

menzaron a luchar en contra del colonialismo, y que esto significa que la lucha contra el colonialismo es el eje de la historia de los feminismos nativos. El movimiento feminista, por el contrario, sostiene Smith, suele dividir su historia en primera, segunda y tercera oleadas. La primera oleada incorpora el sufragio femenino del siglo XIX; la segunda, la lucha por el derecho al aborto, la creación de la Organización Nacional de Mujeres y la lucha por la enmienda por igualdad de derechos. La tercera oleada es la constituida por la lucha de las mujeres de color, a fines del siglo XX, para cambiar el feminismo de modo que incluya sus experiencias (A. Smith, 2002). Como resultado, Smith plantea que la historia del feminismo blanco margina a las mujeres de color al colocar la historia y la experiencia blanca en el centro<sup>28</sup>. De la misma forma, las mujeres indígenas debemos colocar nuestros temas, luchas y experiencias respecto a las formas de opresión racial, sexual, de género, de clase y otras en el centro de nuestro análisis a fin de crear un pensamiento y una práctica nativo-feminista coherente. Asimismo, el desarrollo de feminismos nativos debe estar ligado con la descolonización de las naciones indígenas, lo cual implica incorporar la memoria y la discusión sobre los sistemas de género igualitarios precoloniales. También debe incluir la forma en que ambos, las mujeres y los hombres indígenas, experimentan la opresión de género, sexual o cualquier otra.

► 47

## ¿FEMINISMOS NATIVOS Y NACIONALISMO?

En síntesis, el activismo de las indígenas que forman parte del congreso “El color de la violencia” nos invita a combinar género y nación para desarrollar una sensibilidad nativo-feminista nacionalista. Andrea Smith (2005), por ejemplo, discute la forma en que la soberanía tribal debe ligarse al tema nativo-feminista de la violencia que se ejerce contra las mujeres indígenas. Como feministas nativas, Luana Ross y Andrea Smith no sólo defienden una identidad separada de la de las feministas blancas, sino que recuperan los marcos indígenas de relaciones de género

<sup>25</sup> En este ensayo me aboco a las experiencias de las mujeres nativas en Estados Unidos y Canadá y no abordo el análisis o las experiencias de vida de las mujeres indígenas en México o más al sur del continente. Sin embargo, con la noción de feminismos nativos aspiro a abrir la posibilidad de diálogo con mujeres indígenas feministas y activistas que luchan contra el sexismo y cualquier otra forma de opresión.

<sup>26</sup> De la misma manera, las feministas chicanas discuten la diversidad de formas en que las mujeres de origen mexicano se identifican a sí mismas. Véase Arredondo *et al.*, 2003: 3.

<sup>27</sup> Véase además Justine Smith, 2002, quien discute la importancia de la soberanía para la sobrevivencia de las comunidades nativas.

<sup>28</sup> Véase también Trask, 1996, y Maracle, 1996.





respetuosas y no sexistas para desarrollar un nacionalismo nativo incluyente, encaminado a descolonizar las naciones nativas. De esta forma, a fin de combinar los feminismos nativos con el nacionalismo, las mujeres indígenas deben depender de experiencias concretas y valores filosóficos nativos. Además, necesitan imaginar un nacionalismo indígena que simultáneamente confronte el racismo y el sexismo<sup>29</sup>. De hecho, la conciencia nativo-feminista no sólo no es divisionista, sino que tiene el potencial para ayudar a los hombres y las mujeres indígenas a entender las causas subyacentes de muchos de los problemas que afectan a nuestras comunidades, como el alto nivel de desempleo masculino y los altos índices de mujeres y hombres indígenas encarcelados (Ross, 1995). Estos males sociales pueden ser atribuidos a la vigencia del sexismo en nuestras sociedades. Asimismo, la conciencia nativo-feminista

puede alentar a ambos sexos a deshacerse de las nociones predominantes de masculinidad y feminidad, al construir un sentido más fuerte de bienestar y, al mismo tiempo, fortalecer los lazos interpersonales erosionados por las nociones sexistas de cómo deben ser las relaciones de género. Más aún, una conciencia nativo-feminista podría contribuir a que ambos géneros se replanteen las acepciones dominantes de conceptos como nacionalismo, soberanía, masculinidad (que refieren al poder y el control) y feminidad (que refiere a la pasividad), que favorecen la violencia contra las mujeres indígenas.

Por ejemplo, a fin de estimular la conciencia feminista, los miembros de las comunidades nativas podrían montar exposiciones que muestren la forma en que el colonialismo ha modificado los roles de las mujeres indígenas y cómo antes prevalecían en muchas tribus las relaciones de género igualitarias (Allen, 1986). Hombres y mujeres deben participar en la organización de estas exposiciones para que todos tomen conciencia de las diversas fuerzas

<sup>29</sup> Véase además White, 1995, quien discute la forma en que las mujeres afroamericanas combinan el feminismo con el nacionalismo.

coloniales que han fomentado el sexismo y la misoginia. En 1996 se montó una exhibición de este tipo en San José California (Ramírez, 2004a), en la cual se discutió el papel del colonialismo como causa primaria de la violencia generalizada contra las mujeres nativo-americanas y se expusieron también las normas tradicionales che-rokee<sup>30</sup>. Desplegar las formas en que el colonialismo ha sido la causa de gran parte de la violencia dentro de las comunidades indígenas debe tomar el lugar central en los temas que abordan las feministas nativas.

## Bibliografía

- Alfred, Taiaiake (Gerald), 1999, *Peace, Power, Righteousness*, Oxford University Press, Oxford.
- Allen, Paula Gunn, 1986, *The Sacred Hoop*, Beacon Press, Boston.
- Anzaldúa, Gloria, 1987, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Aunt Lute Press, Spinsters.
- Arredondo, Gabriela *et al.*, 2003, "Introducción: Chicana Feminisms at the Crossroads: Disruptions in Dialogue", en Gabriela Arredondo *et al.*, *Chicana Feminisms: A Critical Reader*, Duke University Press, Durham, Carolina del Norte y Londres, pp. 1-19.
- Benmayor, Rina y William Flores (eds.), 1997, "Introducción", en Rina Benmayor y William Flores (eds.), *Latino Cultural Citizenship: Claiming Space, Identity, and Rights*, Beacon Press, Boston, pp. 1-27.
- Calhoun, Craig, 1994, "Nationalism and Civil Society: Democracy, Diversity and Self-Determination", en Craig Calhoun (ed.), *Social Theory and the Politics of Identity*, Blackwell Publishing, Malden, Minnesota, pp. 305-337.
- Collier, Jane, 2001, "Durkheim Revisited: Human Rights as the Moral Discourse for the Postcolonial, Post-Cold War World", en Austin Sarat y Thomas Kearns (eds.), *Human Rights: Concepts, Contests, and Contingencies*, University of Michigan Press, Ann Arbor, pp. 63-89.
- Crenshaw, Kimberly, 1993, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics", en D. Kelley Weisberg (ed.), *Feminist Legal Theory: Foundations*, Temple University Press, Philadelphia, 1993.
- , 1995, "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color", en Kimberly Crenshaw *et al.* (eds.), *Critical Race Theory*, New Press, Nueva York, pp. 357-383.
- Crow Dog, Mary y Richard Erdoes, 1991, *Lakota Woman*, Harper Perennial, Nueva York.
- Davis, Angela, 1981, *Women, Race, and Class*, Vintage Books, Nueva York.
- , 2000, "The Color of Violence against Women", *Colorlines*, núm. 3, 28-29 de abril, diario de campo Congreso "Color of Violence", University of California, Santa Cruz, pp. 4-8.
- Gender and Cultural Citizenship Working Group, inédito, "Introduction", en *Gender and Cultural Citizenship: Knowledge Production and Activism*.
- Grande, Sally, 2004, *Red Pedagogy: Native American Social and Political Thought*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Maryland.
- Hall, Lisa, 2006, "Navigating Our Own 'Sea of Islands': Hawaiian Women and the Limits of US Racialization", ponencia presentada en el simposio "Native Feminisms without Apology", 28 de abril, University of Illinois, Urbana-Champaign, pp. 1-30.
- Hill-Collins, Patricia, 1995, "The Social Construction of Black Feminist Thought", en Beverly Guy-Sheftall (ed.), *Words of Fire: An Anthology of African-American Feminist Thought*, New Press, Nueva York, pp. 338-359.
- Hooks, Bell, 1989, *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*, South End Press, Boston.
- , 1995, "Black Women: Shaping Feminist Theory", en Beverly Guy-Sheftall (ed.), *Words of Fire: An Anthology of African-American Feminist Thought*, New Press, Nueva York, pp. 270-283.
- Jaimes, Annette, 1997, "Civil Rights versus Sovereignty: Native American Women in Life and Land Struggles", en Chandra Mohanty y Jacqui Alexander (eds.), *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, Routledge, Nueva York, pp. 101-125.
- y Theresa Halsey, 1992, "American Indian Women: At the Center of Indigenous Resistance in North America", en Annette Jaimes (ed.), *The State of Native America. Genocide, Colonization, and Resistance*, South End Press, Boston, pp. 331-345.
- Johnson, Troy, 1996, *The Occupation of Alcatraz Island: Indian Self-Determination and the Rise of Indian Activism*, University of Illinois Press, Chicago.
- Kauanui, J. Kehaulani, 2006, "Essay Notes", ponencia presentada en el simposio "Native Feminisms without Apology", 28 de abril, University of Illinois, Urbana-Champaign.
- Maracle, Lee, 1996, *I Am Woman: A Native Perspective Synonymous on Sociology and Feminism*, Write-On Press, North Vancouver.

<sup>30</sup> Para una discusión más profunda de estos temas véase Ramírez, 2004b.

- Mihesuah, Devon, 2003, *Indigenous American Women: Decolonization, Empowerment, Activism*, University of Nebraska Press, Lincoln.
- Mohanty, Chandra y Jacqui Alexander, 1996, *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, and Democratic Futures*, Routledge, Nueva York y Londres.
- Moraga, Cherrie, 1993, *Loving in the War Years. Lo que Nunca Pasa por sus Labios*, South End Press, Boston.
- Ong, Aihwa, 1996, "Cultural Citizenship as Subject-Making", *Current Anthropology*, vol. 37, núm. 5, pp. 737-762.
- Pérez, Laura Elisa, 1999, "El Desorden. Nationalism and Chicana/o Aesthetics", en Caren Kaplan et al. (eds.), *Between Woman and Nation: Nationalism, Transnational Feminisms and the State*, Duke University Press, Durham, pp. 19-47.
- Purdue, Theda, 1999, *Cherokee Women*, University of Nebraska Press, Lincoln.
- Ramírez, Renya, 2002, "Julia Sanchez's Story: An Indigenous Woman between Nations", *Frontiers: A Journal of Women's Studies*, vol. 23, núm. 2, pp. 65-83.
- , 2004a, "Healing, Violence and Native American Women", *Social Justice*, vol. 31, núm. 4, pp. 103-117.
- , 2004b, "Community Healing and Cultural Citizenship", en Thomas Biolsi (ed.), *A Companion to the Anthropology of American Indians*, Blackwell Publishing, Malden, Massachusetts, pp. 398-412.
- , 2007, *Native Hubs: Culture, Community and Belonging in Silicon Valley and Beyond*, Duke University Press, Durham.
- Rennison, Calle, 2001, *Violent Victimization and Race 1993-1998*, Bureau of Justice Statistics, Washington.
- Ross, Luana, 1995, *Inventing the Savage*, University of Texas Press, Austin.
- Scheff, Thomas, 1994, "Emotions and Identity: A Theory of Ethnic Nationalism", en Craig Calhoun (ed.), *Social Theory and the Politics of Identity*, Blackwell Publishing, Malden, Massachusetts, pp. 277-304.
- Shanley, Kate, 1984, "Thoughts on Indian Feminism", en Beth Brant (ed.), *A Gathering of Spirit: Writing and Art by North American Indian Women*, Sinister Wisdom Books, Rockland, pp. 213-216.
- Silman, Janet, 1987, *Enough is Enough: Aboriginal Women Speak Out*, Women's Press, Toronto.
- Siu, Lok, 2002, "Diasporic Cultural Citizenship: Chineseness and Belonging in Central America and Panama", *Social Text*, núm. 69, pp. 7-28.
- Smith, Andrea, 2000, "Colors of Violence", *Colorlines*, invierno, vol. 3, núm. 4, pp. 4-7.
- , 2002, *Bible, Gender and Nationalism in American Indian and Christian Right Activism*, tesis de doctorado, Departamento de Historia de la Conciencia, University of California, Santa Cruz.
- , 2005, "Native American Feminism, Sovereignty and Social Change", *Feminist Studies*, vol. 31, núm. 1, pp. 116-132.
- Smith, Justine, 2002, "Native Sovereignty and Social Justice: Moving Toward an Inclusive Social Justice Framework", en Jael Silliman e Ynestra King (eds.), *Dangerous Intersections: Feminist Perspectives on Population, Environment and Development*, South End Press, Cambridge, Massachusetts, pp. 202-214.
- Smith, Paul y Robert Warrior, 1996, *Like A Hurricane: The Indian Movement from Alcatraz to Wounded Knee*, New Press, Nueva York.
- Terrelonge, Pauline, 1995, "Feminist Consciousness and Black Women", en Beverly Guy-Sheftall (ed.), *Words of Fire: An Anthology of African-American Feminist Thought*, The New Press, Nueva York, pp. 489-503.
- Tohe, Laura, 2000, "There is No Word for Feminism in My Language", *Wicazo Sa Review*, vol. 15, núm. 2, pp. 103-110.
- Trask, Haunani-Kay, 1996, "Feminism and Indigenous Hawaiian Nationalism", *Signs: Journal of Women and Culture in Society*, vol. 21, núm. 4, pp. 906-916.
- Wall, Wendy, 1997, "Gender and the 'Citizen Indian'", en Elizabeth Jameson y Susan Armitage (eds.), *Writing on the Range. Race, Class, Culture in the Women's West*, University of Oklahoma Press, Norman, pp. 202-230.
- White, E. Francis, 1995, "Africa on my Mind: Gender, Counterdiscourse and African-American Nationalism", en Beverly Guy-Sheftall (ed.), *Words of Fire: An Anthology of African-American Feminist Thought*, The New Press, Nueva York, pp. 504-525.
- Womack, Craig, 1999, *Red on Red: Native American Literary Separatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Yeung, Bernice, 2000, "Fighting for the Many Faces of Violence", *Colorlines*, invierno, vol. 3, núm. 4, pp. 26-30.
- Young, Iris Marion, 1990, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton.
- , 2001, "Two Concepts of Self-Determination", en Austin Sarat y Thomas Kearns (eds.), *Human Rights: Concepts, Contests and Contingencies*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Yuval-Davis, Nira, 1997, *Gender and Nation*, Sage Publications, Londres.
- , 1999, "The 'Multi-Layered' Citizen: Citizenship in the Age of Globalization", *International Feminist Journal of Politics*, vol. 1, núm. 1, abril, pp. 119-136.
- y Pnina Werbner (eds.), 1999, *Women, Citizenship and Difference*, Zed Books, Londres.
- Zavella, Patricia, 1994, "Reflections on Diversity of Chicanas", en Steven Gregory y Roger Sanjek (eds.), *Race*, Rutgers University Press, Piscataway, New Jersey, pp. 199-212.