

MODERNIDAD INDÍGENA, 'INDIGENEIDAD' E INNOVACIÓN SOCIAL DESDE LA PERSPECTIVA DEL GÉNERO

Gemma Celigueta
Gemma Orobitg
Pedro Pitarch
(coords.)



UBe

MODERNIDAD INDÍGENA,
'INDIGENEIDAD'
E INNOVACIÓN SOCIAL
DESDE LA PERSPECTIVA
DEL GÉNERO

MODERNIDAD INDÍGENA, 'INDIGENEIDAD' E INNOVACIÓN SOCIAL DESDE LA PERSPECTIVA DEL GÉNERO

Gemma Celigueta
Gemma Orobitg
Pedro Pitarch (coords.)



B Universitat de Barcelona

Publicacions i Edicions

© Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona
Adolf Florensa, s/n
08028 Barcelona
Tel.: 934 035 430
Fax: 934 035 531
comercial.edicions@ub.edu
www.publicacions.ub.edu

© Fotografía de cubierta: Sandra Sebastián
© De los textos: Creative Commons

ISBN 978-84-475-3779-2
DEPÓSITO LEGAL B-9.525-2014

Todos los derechos reservados. Queda rigurosamente prohibida, sin previa autorización escrita del titular del copyright, y, por lo tanto, penada con las sanciones establecidas por la ley, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, ya sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, incluida la reprografía y el tratamiento informático de cualquier tipo, así como la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamo público, y su traducción a cualquier otra lengua.

ÍNDICE

Presentación	9
 Masculino / femenino	
Relaciones de género, vestimenta y artesanías indígenas. El caso de la mola de los y las kunas en Panamá <i>Mónica Martínez Mauri</i>	13
‘Iñengue’. Transformarse en mujer en la sociedad mbya-Guaraní <i>Marilyn Cebolla Badie</i>	27
La memoria en el parto: un canto chamánico de nacimiento <i>Pedro Pitarch Ramon</i>	41
 Liderazgo y ciudadanía	
Liderazgos femeninos en la transición hacia una autonomía indígena: una reversión de poderes entre los Tupinambá de Olivença (Bahía, Brasil) <i>Susana de Matos Viegas</i>	63
Liderazgos femeninos en un barrio de autoconstrucción brasileño <i>Raúl Márquez Porras</i>	79
Aprender ciudadanía en Guatemala. Reflexiones a la luz de la experiencia de tres organizaciones de mujeres indígenas <i>Gemma Celigueta Comerma</i>	91

Empoderamiento y subalternidad

- Formas de la memoria: espectros de las experiencias
de las violencias en Inírida, noroeste amazónico colombiano 105
Carolina Borda Niño
- Mujeres indígenas rarámuri universitarias 125
Norma Luz González Rodríguez
- Despatriarcalización y descolonización. Una problematización
del discurso del 'chacha-warmi' en el contexto de la Bolivia
plurinacional 139
Pere Morell i Torra
Joan Roura Expósito

PRESENTACIÓN

Esta publicación es el resultado de un seminario de investigación, «Modernidad indígena, *indigeneidad* e innovación social desde la perspectiva de género», que tuvo lugar en la Universidad de Barcelona entre abril y junio de 2013. Este seminario, financiado por el Instituto de la Mujer y por la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona, fue coordinado por Gemma Celigueta, Gemma Orobitg y Pedro Pitarch, del Grupo de Estudios sobre Culturas Indígenas y Afroamericanas (CINAF, www.ub.edu/cinaf), como una acción complementaria al proyecto I+D+i «Los pueblos indígenas y la modernidad en América Latina» (HAR2011-25988).

El objetivo del seminario era reunir a investigadores, estudiantes y representantes de organizaciones no-gubernamentales y colectivos de mujeres para debatir sobre la emergencia cultural y política de los pueblos indígenas de América Latina en las tres últimas décadas, así como el impacto de esta modernidad indígena en los ámbitos local, nacional e internacional, poniendo especial énfasis en el rol protagonista de las mujeres indígenas en esta coyuntura. ¿Cómo las mujeres se implican, interpretan y gestionan la emergencia política y cultural indígena de las últimas décadas del siglo xx y los primeros años del siglo xxi? ¿Cuáles son sus proyectos de sociedad? ¿Qué experiencias orientan estos proyectos? ¿Cuáles son los principales problemas que afrontan? ¿Cómo ven su futuro, en tanto que mujeres, indígenas y ciudadanas en el contexto de la globalización?

El fuerte compromiso político de los colectivos indígenas con los que el CINAF está trabajando en distintos países de América Latina (Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Guatemala, México, Perú, Puerto Rico y Venezuela) estimuló la organización temática del seminario de manera que se fomentara el debate entre la investigación académica, la militancia social y política y el público que asistió a estas sesiones. Para ello se tuvieron en cuenta dos criterios principales. En primer lugar, se recogieron contextos latinoamericanos con procesos de institucionalización diversos en lo referente a las relaciones entre el Estado y las minorías indígenas. En segundo lugar, se puso especial atención en reunir una amplia variedad de ámbitos en los que las mujeres se encuentran fuertemente implicadas, como la salud, la educación, la expresión artística, la organización política, las iniciativas frente a las situaciones de violencia y marginación, etc. Se trataba no solo de constatar el grado de discriminación de las mujeres indígenas —tanto en la sociedad nacional como en el interior de la misma sociedad indígena—, sino también de plantear algunas de las iniciativas que resultan de su propia experiencia de discriminación y que dan como resultado la asunción de posiciones de fuerte empoderamiento o, al menos, de reconocimiento.

Los textos que constituyen este volumen son el resultado de estas sesiones de debate. Su publicación se ha realizado con el objetivo de proporcionar un documento de trabajo que permita seguir indagando sobre el constatado doble rol de las mujeres indígenas, quienes, por un lado, son garantes de la tradición, y, por otro lado, gestoras —al menos en un primer momento del proceso— de los cambios sociales y políticos de sus comunidades y grupos.

Finalmente, debemos añadir que ni este debate ni esta publicación hubieran sido posibles sin la implicación de los ponentes y del público asistente. A todos ellos nuestro sincero agradecimiento.

LIDERAZGOS FEMENINOS EN LA TRANSICIÓN HACIA UNA AUTONOMÍA INDÍGENA: UNA REVERSIÓN DE PODERES ENTRE LOS TUPINAMBÁ DE OLIVENÇA (BAHÍA, BRASIL)

Susana de Matos Viegas
Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa

Inicio este texto con una aparente paradoja sobre las relaciones de género entre los indios de las Tierras Bajas que viven en Brasil. De hecho, en la literatura sobre las personas que ejercen funciones de poder como líderes indígenas en las Tierras Bajas de América del Sur, no se hace mucha referencia a las figuras femeninas. Esto podría significar que nos encontramos ante un contexto de gran desigualdad de género. Pero no es así. Las etnografías sobre las relaciones de género en contextos amerindios en las Tierras Bajas de América del Sur han señalado la relativa igualdad entre los géneros. Comparativamente, hay más complementariedad que jerarquía y desigualdad (Gow, 1989, 1991; McCallum, 2001). Partiendo de esta paradoja, me propongo debatir el modo en que los atributos del género femenino entre los Tupinambá de Olivença, que viven en el sur de Bahía, se transformaron cuando fueron reconocidos como «asimilados». Así, se valoraron a las mujeres y se les ofrecieron papeles de relieve y liderazgo que hasta hoy en día son muy raros en el panorama brasileño de liderazgos indígenas.

La Fundación Nacional del Indio (FUNAI) —organismo del Estado brasileño responsable de todos los asuntos relativos a los indígenas en Brasil— no tiene el número exacto de estos líderes oficialmente llamados «caciques» y que representan las cuestiones políticas de cada tierra indígena frente a la FUNAI. Sin embargo, es posible estimar su existencia en cerca de mil en todo Brasil. Parte de la prensa brasileña ha destacado a las mujeres indíge-

nas que asumen cargos de liderazgo. Así, en enero de 2014 hizo pública una información recogida por la FUNAI según la cual hay apenas once mujeres caciques en todo el país.¹

La historia de los líderes indígenas del Brasil que se convierten en figuras públicas acentúa, igualmente, la masculinidad de los caciques. Son ejemplos incontestables de importantes líderes indígenas casos como el de Alvaro Tukano, que en la década de 1970 fue a representar a los indios del Brasil al Tribunal Internacional sobre Crímenes de Guerra en Europa en un proceso de violencia de los Derechos Humanos; Payakã, que en la década de 1980 se le conoció por importantes intervenciones sobre los derechos territoriales; Raoni Kayapó, que en el inicio de la década de 1990 protagonizó la lucha de los Kayapó contra la construcción de la hidroeléctrica en Belo Monte y, más recientemente, Davi Kopenawa Yanomami, que se convirtió en la primera gran voz de los indígenas sobre la degradante situación ambiental en el mundo y los problemas de la civilización Occidental (Albert e Kopenawa, 2010; Ramos, 1998). En el panorama actual, juzgo que apenas Eliane Potiguara destaca como mujer indígena, y aún así su actuación resulta menos visible que la de sus compañeros masculinos. Eliane Potiguara dedica sus publicaciones al sufrimiento de sus antecesoras mujeres y explica la devastación que supusieron las políticas indígenas coloniales y las del periodo anterior al reconocimiento constitucional de la diversidad de 1988, particularmente en el Nordeste brasileño (Potiguara, 2004).

En este panorama, el caso de los Tupinambá de Olivença parece muy singular. El mismo artículo de prensa al que he hecho referencia indica los nombres y orígenes de las once mujeres caciques, y registra que dos de ellas son de Tupinambá Olivença. Este breve panorama significa, en síntesis, que de los mil caciques, apenas once serían mujeres, y de estas once, dos son de Tupinambá de Olivença. Así, un tema que marcó mi trabajo en la década de 1990 no ha dejado de estar vigente: el protagonismo de

1. Estos datos fueron publicados en la prensa el 15 de enero del 2014 en un artículo sobre la emergencia de más de un liderazgo (cacique) femenino. www.ndonline.com.br/florianopolis/plural/32429-revolucao-feminina-na-aldeia-do-morro-dos-cavalo-eunice-antunes-e-a-primeira-mulher-cacique.html

las mujeres entre los Tupinamba de Olivença en contraste con el resto de contextos indígenas y, al mismo tiempo, la relación de este fenómeno con el pasado y el proceso de transformación vivido a partir de 1998 como consecuencia de la lucha política por su identificación como indios (Viegas 2007, 2008). Como mostraré, esta lucha fue un éxito en varios frentes, casi todos marcados por la presencia femenina.

En este contexto, argumento que, en la dinámica histórica que tuvo lugar entre las décadas de 1940 y 1990, las mujeres circulaban entre las áreas de residencia de los indios en la selva atlántica y las ciudades, donde iban a estudiar y servir como empleadas domésticas. Ese tránsito supuso que se les diera atributos de género ligados a la movilidad y a la idea de *fugir* (huir). Estos eran atributos considerados negativos, por más que los ideales feministas los consideren positivos (por ejemplo, cuando en una separación conyugal son las mujeres quienes «abandonan» a los maridos). Entre 1997 y 2000 asistí a la transformación de esos mismos valores. Eran las mujeres las que tenían la educación escolar necesaria para entender el lenguaje altamente burocratizado de las reuniones, y eran ellas las que tenían experiencia en el tránsito entre la ciudad y la selva o las haciendas de la zona rural. Esta transformación no ocurre, sin embargo, de un mundo negativo a un mundo positivo, sino que, por el contrario, está presa de fuertes tensiones emocionales que serán también foco de atención en este texto.

Liderazgos indígenas y caciques en Brasil

Comencemos por esclarecer a qué tipo de liderazgos nos estamos refiriendo. Los líderes llamados por el Estado brasileño «caciques» corresponden a lo que Michael Brown (1993) denominó «líderes camaleón», líderes que desarrollan necesariamente sus cualidades en relaciones interculturales. Entre sus cualidades se encuentran el bilingüismo (cuando se aplica), el alfabetismo y, principalmente, la capacidad de moverse entre múltiples mundos sociales y políticos (Brown, 1993: 311). Brown recurre así a la

distinción de Andrew Gray entre «líderes de comunidad» y «líderes de mediación» (*boundary leaders*), siendo estos últimos personas que negocian con no indígenas y funcionan como una suerte de «intermediarios» (*go-between*) (Brown, 1993: 311). De modo muy general, saber moverse entre el área indígena y las instancias burocráticas o las ciudades muchas veces hostiles a la presencia de los indios es, entonces, un atributo de estos líderes camaleón.

La viabilidad de la movilidad, o hasta su valoración, es significativa cuando nos interrogamos sobre los liderazgos indígenas femeninos en Brasil. Así, por ejemplo, cuando Aparecida Vilaça trata la relación de los indios Wari de Rondonia con los blancos, explica que, entre las varias descripciones que los Wari hacen de los primeros momentos de contacto en la década de 1950, destaca la idea de que hasta ese momento las mujeres no habían visto nunca a un blanco:

Los primeros contactos con los blancos se dieron, de hecho, en los episodios de pacificación, y fue solo en ese momento cuando muchas personas, especialmente mujeres y niños, vieron por primera vez ejemplares vivos de ese enemigo, del cual conocían apenas partes del cuerpo, que los guerreros habían llevado hacia las aldeas para que fueran asadas y comidas (Vilaça, 2006: 35).

La mayor circunscripción de las mujeres al área de residencia indígena como factor que explica su escasa presencia como líderes indígenas en Brasil es, entonces, un factor significativo en la comprensión de la aparente paradoja con la que inicié este texto, y que ha sido considerada en otras reflexiones sobre el tema. Así, por ejemplo, en una comparación entre el poder que las mujeres Bakairí tenían a inicios del siglo xx y el que tienen en períodos más recientes, cuando se relacionan con la FUNAI en el Parque Indígena de Xingu, Debra Picci (2003) señaló la disminución de su capacidad de intervención en el espacio público, porque, en el periodo anterior a los contactos con las agencias del Estado, salir de la aldea no era condición para tener mayor poder. De hecho, en las relaciones internas de la aldea, las mujeres tenían más poder

que los líderes tradicionales masculinos, que apenas daban consejos y nunca tomaban decisiones (Picchi, 2003: 28). En cambio, a partir de su relación con la FUNAI, el poder femenino disminuye, porque las mujeres no salen del área indígena, no hablan portugués y no tienen acceso a la vida escolar:

Al contrario que los hombres, [las mujeres] perdieron la oportunidad de estudiar fuera de la reserva indígena en las escuelas religiosas o de viajar frecuentemente por la región en el coche de la FUNAI, sin vivir, por lo tanto, lo que Michelle Rosaldo (1980) designó como «aventuras» que podían convertirse en prestigio y poder en sus comunidades (Picchi, 2003: 31).

Estos dos argumentos de Vilaça y Picchi tienen una significativa conexión con lo que desarrollaré aquí en relación a los Tupinambá de Olivença, aunque precisamente en el sentido inverso. Habiendo vivido una profunda articulación con el régimen agrario de la región en el pasado, las mujeres viajaban, y esa movilidad les dio un poder inesperado en el momento de relacionarse como indígenas con el Estado.

Mujeres protagonistas del movimiento indígena

En 1997, cuando llegué a Olivença, conocí y acompañé diariamente la vida de una mujer de sesenta años que, dentro del ámbito de las acciones de la Iglesia católica con la infancia rural, articuló a entidades públicas y otras ligadas al movimiento de defensa de los derechos indígenas con las diferentes comunidades que ella conocía de la región rural del interior de la selva de Olivença, donde vivían sus parientes indios. Ella visitaba todas las semanas una comunidad diferente y, mientras pesaba a los niños para combatir la desnutrición, hablaba con las madres y con algunas autoridades masculinas sobre la importancia de la identidad indígena de estas poblaciones, e intentaba movilizar a algunas personas para que participasen en reuniones organizadas por otros pueblos indígenas en la región sur de Bahía.

Esta mujer desempeñó un papel central en el proceso efectivo de articulación de los indios de Olivença con los movimientos indígenas de la región. En 2000 fue portada en el suplemento de cultura de uno de los periódicos más importantes de Brasil, la *Folha de São Paulo*, y respondió con coraje al desafío de los periodistas, que le preguntaban sobre su reacción al ver un manto Tupinambá del siglo XVI en una exposición relacionada con la conmemoración de los 500 años de la fundación de Brasil. En el 2001, su hija fue la primera cacique electa por los ya reconocidos Tupinambá de Olivença.

En un segundo frente, una mujer joven que había vivido gran parte de su vida en la ciudad, donde había estudiado en la universidad, volvió a Olivença y en 2000 movilizó a muchas personas para que participaran en un encuentro nacional (al cual me refiriré más adelante). Su papel en este encuentro resultó fundamental en la decisión final sobre el etnónimo que los «indios de Olivença» acabarían por reivindicar como propio el de Tupinambá de Olivença.

En un tercer frente, a partir de 1997 comencé a acompañar a los representantes de los indios de Olivença (en ese momento todavía identificados como *caboclos* o indios mezclados) a las reuniones y encuentros regionales en el sur de Bahía. En estas reuniones, donde participaban normalmente entre catorce y veinte líderes de la región, solo los de Olivença eran mujeres. Una de esas experiencias, en noviembre de 1997, puede servir aquí de ejemplo. Se trataba de la reunión del Consejo Local de Salud de los Pueblos Indígenas del Bajo Sur, Sur y Extremo Sur, realizada en Eunápolis, una ciudad situada aproximadamente a 300 kilómetros de Olivença. Participaron unas treinta personas, entre las cuales estaba el administrador de la delegación regional de la FUNAI, varios representantes municipales y provinciales de los órganos de salud, doce líderes indígenas Pataxó y las dos líderes indígenas de Olivença. Durante los tres días hubo largas y formales discusiones muy burocratizadas. Las representantes de los «indios de Olivença», que eran dos mujeres jóvenes, manifestaron alguna dificultad para seguir el primer día de trabajo, pero en poco tiempo pudieron tomar notas de lo que se decía e intervenir

cuando les era solicitado. Los líderes indígenas Pataxó presentes en la reunión señalaron constantemente la presencia de aquellas mujeres indígenas, en una mezcla de fascinación y amenaza. Habitados a lidiar solo con hombres en estos eventos, se encontraban un poco incómodos con la situación.

A su regreso a Olivença, estas dos jóvenes indígenas organizaron otra reunión para sus parientes indios y para los residentes de la región rural de Olivença que llamaron «Reunión de los Indios». Allí comunicaron el resultado de aquel encuentro en Eunápoles. En resumen, desempeñaron el tipo de mediación cultural que se requiere a los líderes indígenas. En esta «Reunión de los Indios» consiguieron las firmas de sus parientes indios que enviaron a un miembro del Consejo de Salud vinculado a los órganos indigenistas brasileños. En ese momento comenzó un debate sobre quién sería el representante de Olivença (es decir, el líder indígena) para las próximas reuniones, y se llegó a la conclusión de que los líderes «tradicionales» —así reconocidos por su capacidad para atraer a los yernos a vivir con ellos (Viegas, 2007: 173-175)— no eran los más indicados para asumir ese papel. En ese momento, la decisión se mantuvo en suspense, pero en la práctica, entre 1997 y 2001, fueron siempre cuatro mujeres las que desempeñaron el papel de representantes de los indios de Olivença.

Entre 1997 y 1998 observé las frustradas tentativas de participación de los hombres en estas reuniones vinculadas al movimiento indígena en el sur de Bahía. Por ejemplo, un encuentro promovido por el organismo misionario católico Consejo Indigenista Misionario (CIMI) que agrupó a los «caciques» de tres estados (Bahía, Espírito Santo y Minas Gerais) a unos cien kilómetros de Olivença. La reunión debía durar tres días, pero los hombres de Olivença decidieron abandonarla al final del primer día, alegando que los asuntos allí debatidos les resultaban totalmente desconocidos y se encontraban radicalmente fuera de su horizonte de vida. Estos chicos trabajaban desde muy jóvenes como asalariados en el cultivo y la recogida de la yuca y la papaya para hacendados de la misma localidad donde habían nacido. Temas como la «auto-sostenibilidad y la lucha por la tierra», así como la discusión sobre si, una vez reconocida una «tierra indígena», se

debe implementar una política para fijar a los indios en ella, les resultaban totalmente extraños. Una de las mujeres que también fue a representar a Olivença en esta reunión me dijo que comprendía que esos chicos se fueran, y apuntaba como motivo una diferente aptitud caracterizada por el género, ya que a los chicos no les gustan las reuniones y principalmente no entienden nada de lo que se dice en ellas.

Tránsito y mujeres huidas: tensiones y atributos femeninos negativos hasta 1997

Durante el periodo de mi trabajo de campo entre 1997 y 1998, pude convivir y reconstruir la vida de las mujeres, integrándolas en la forma en que históricamente los indios de Olivença habían coexistido con la llegada de los hacenderos. La circulación territorial de las mujeres empezaba pronto en su ciclo de vida. Cuando estaban solteras muchas de ellas trabajaban en «casas de familia» (es decir, servicio doméstico en las ciudades), y, llegado el momento de la boda, eran ellas quienes iban a vivir al área de los padres de sus novios. Además, en caso de que la pareja se separase, normalmente eran ellas quienes abandonaban el lugar de residencia. Estos desplazamientos también explican que en las últimas décadas las mujeres hayan adquirido mayor escolaridad que los hombres.

Estas circunstancias de la vida, que en varios aspectos parecen valorar a las mujeres dándoles autonomía personal y escolaridad, no eran, sin embargo, vistas como atributos positivos, valorados en el ámbito de la dinámica social de los indios. Para exponer las tensiones que las mujeres vivían en esa situación presento el resumen de un estudio de caso que desarrollé anteriormente (Viegas 2007, 2008). Se trata de un caso que muestra el significado de las dinámicas afectivas implicadas en las idas y venidas de la selva a la ciudad, y en la descripción como «*fuga*» (huida) por parte de maridos y cuñadas del momento en que las muchachas dejan de trabajar en una casa en la ciudad y regresan con su familia, o cuando se establece la separación conyugal. Ve-

rificamos que, para las jóvenes de sexo femenino, el periodo de la adolescencia está muy marcado por un movimiento periódico entre la selva y la ciudad y los sentimientos ambivalentes que esa circulación les suscita.

Rosa: añoranzas de la selva

Conocí a Rosa en febrero de 1998, en la villa de Olivença. Rosa había «huido» la madrugada anterior de una casa en Ilhéus, donde había ido a servir. Rosa dijo que, después de un mes, los patrones aún no le habían pagado, la alimentaban mal, y por eso «huyó». Salió de casa de los patrones disimuladamente, en el silencio de la noche, y vino a pie hasta la ciudad de Olivença (unos quince kilómetros). Desde entonces, Valda (una mujer de sesenta años conocida por haber tenido un papel importante en la articulación de un movimiento político) decidió que «criaría» a Rosa y la puso a estudiar en la escuela de la ciudad. Dos meses después, la apariencia de Rosa había cambiado. Se pintaba los labios y substituía la usual camiseta por una blusa blanca de tejido elástico, pegada al cuerpo. Parecía feliz. En esa época, me decía que, cuando iba a la selva, solo pensaba en volver a la ciudad. Estaba satisfecha con la escuela y su vida allí. Aún así, desde el principio pactó con Valda que cada quince días iría a «vestir a la madre». No obstante, cuatro meses después, Rosa mostró un cambio de humor. Durante las interminables horas en las que se preparan los frijoles para la comida, me confesó cuánto me envidiaba por vivir en la selva. Se quejaba de querer visitar a su madre y que Valda no la dejaba (lo que significa que no le daba dinero para el billete de autobús). Ahora sentía nostalgia de la selva, y su deseo era «volver a la selva». La misma semana en que me había confesado esos sentimientos, Rosa fue a «visitar a la madre», como tenía por costumbre, y no regresó. Ni siquiera vino a buscar sus pertenencias, sino que pidió a su padre que lo hiciera. En la región rural, se comentaba que no se había sentido bien en la ciudad.

Cuando volví a encontrarme con Rosa en la selva, me pareció muy contenta por haber regresado. Pero después de un mes en

casa de los padres, volvió de nuevo a la ciudad de Ilhéus para servir en otra «casa de familia». Un año después, cuando visité Olivença, me enteré, con sorpresa, de que Rosa vivía con Albertino —un hombre divorciado con dos hijos que me había expresado varias veces su deseo de «encontrar una mujer», pero que durante años no había tenido éxito—. La historia que se contaba era que Rosa, en uno de sus viajes selva-ciudad-selva, había decidido juntarse con él. Rosa vivió en casa de Albertino durante unos meses, pero la relación no acabó bien y ella lo dejó. Una de las personas que me habló del asunto fue la hermana de Albertino (cuñada de Rosa). Alegó que Rosa se fue a vivir con Albertino «porque quiso» y que, si después de tres meses se fue, es porque «no le gustó».

En mi visita a Sapucaeira en 2000 no encontré a Rosa. Supe, a través de Valda, que estaba embarazada y vivía con un hombre (era de la región, pero no indio) en la finca donde él trabajaba. Los viajes hacia la «casa de familia» habían acabado y Rosa tenía por ese entonces dieciocho años.

Los sentimientos de Rosa al respecto no difieren mucho de aquellos que marcan la vida de la mayoría de las adolescentes indias-caboclas que conocí en aquel periodo. Aún más, ella encarna esta idea de que las mujeres son capaces de circular entre la selva y la calle, y las remite, en este sentido, no hacia un exterior absoluto, sino hacia *una capacidad de movimiento entre modos de vida distintos*, como son los de la «casa de familia» en la ciudad y, en oposición, la casa en los «lugares» de la selva. En el transcurso de ese vaivén, las jóvenes prolongan aquello que ya iniciaron en su experiencia en la escuela: la capacidad de comprender, por lo menos más que los hombres, el mundo de la ciudad.

Las transformaciones del poder de transitar a partir de 1998

Como decía antes, a partir de 1997 comencé a observar cómo este tipo de dinámicas de género se enmarcaban en una nueva realidad en que eran las mujeres y no los hombres quienes represen-

taban a los indios de Olivença en las reuniones y encuentros regionales en el sur de Bahía. Como ocurre con la mayoría de las mujeres cuando están solteras —solteras sin hijos o de mediana edad—, se desplazaban con facilidad hacia la ciudad, y sus intervenciones en las reuniones iban ganando en calidad: hablaban de la situación vivida en Olivença y traían a la región informaciones sobre lo que estaba pasando en los movimientos indígenas regionales.

En 2000 presencié situaciones más complejas cuando las mujeres casadas y jóvenes también participaban en las reuniones. Se celebraban por aquel entonces las conmemoraciones de los «500 años de Brasil» en Porto Seguro, en el sur de Bahía. En Olivença, en el momento de decidir quién iría a pasar una semana entera en el «Seminario de los Pueblos Indígenas» en Porto Seguro —un encuentro de líderes indígenas provenientes de todo el país—, la gran mayoría de las mujeres (cerca de ocho) se adherieron a la idea. Los preparativos para el viaje se realizaron en medio del alboroto característico de un día de fiesta. Durante su semana de ausencia, las casas quedaron casi exclusivamente habitadas por hombres y algunos niños, pues hasta las jóvenes casadas que nunca habían participado en este tipo de eventos se desplazaron al «seminario indígena» en Porto Seguro. Para algunas de ellas fue el primer encuentro con indios que venían de todas las regiones de Brasil Nordeste, Sur y Amazonia.

Una semana después estaban de vuelta. El encuentro en Porto Seguro había quedado marcado por una terrible experiencia de brutalidad policial. La represión me fue descrita por la presencia continua (día y noche) de helicópteros sobrevolando el lugar donde pernoctaban. Finalmente, el enfrentamiento con la policía, en el desfile del último día, había provocado heridas leves en algunas chicas. Otras se habían quedado roncadas por el gas lacrimógeno lanzado por la policía; y algunas más, con fiebre, se dejaron caer el día entero en la hamaca de los porches de las casas. Mientras unas extrajeron de ese incidente un enorme sentimiento de revuelta y fuerza para proseguir en la lucha indígena, otras vieron una muestra de enfrentamientos y conflictos que las hacía recular.

En este contexto, las jóvenes esposas soportaron una tensión conyugal visible para cualquier persona presente. Los maridos paseaban, a veces ostentosamente, fingiendo indiferencia ante la agitación de las recién llegadas y lo que contaban sobre su semana de ausencia. Sus represalias eran silenciosas. En el caso que presencié más de cerca, la esposa procuraba convivir con las cuñadas que la habían acompañado y que, a pesar de ser solteras, tenían su misma edad (diecisiete años). Hacía eso para atenuar la tensión que vivía con el marido y que se manifestaba en el silencio de este. Las mujeres en edad madura hablaban con más confianza sobre lo que pasaba y volvían a las tareas domésticas tranquilamente.

El episodio se hace eco de muchas de las situaciones que presencié, poniendo fin a una cadena de observaciones sobre la participación de las mujeres Tupinambá en las reuniones regionales indígenas que tuvieron lugar en esa época. Excepto en este caso, era más común que fuesen las jóvenes solteras o las mujeres de mediana edad las que participaban en estos encuentros. Para ello «viajaban» hacia diferentes partes de Bahía, y así consolidaron, al poco tiempo, la relación de los Tupinambá de Olivença con el movimiento indígena.

La capacidad de estas mujeres para lidiar con situaciones políticas y administrativas es el resultado de la situación histórica descrita —la educación, el hecho de mudarse a los lugares donde vive el marido o de transitar entre la selva y las ciudades—. Fue esta capacidad la que permitió concretar, al final, la lucha que ganaron los Tupinambá en 2001, cuando consiguieron el reconocimiento del Estado como «Tupinambá de Olivença» y que empezara el proceso de reconocimiento de una área territorial indígena (tierra indígena) que está teniendo lugar desde 2003.

El valor de la transitoriedad y de la autonomía estaba anteriormente fundado en aspectos negativos —eran ellas quienes «huían» cuando, al separarse, tenían que dejar su lugar de residencia, y muchas veces otras mujeres las acusaban de hacerlo con demasiada facilidad—. Pero en la nueva coyuntura histórica, donde se valora el hecho de ser capaces de entender lo que pasa en las reuniones que articulan la vida local con las políticas indígenas del Estado, han sido ellas quienes han controlado la situa-

ción, convirtiéndose en las protagonistas de la reciente historia del reconocimiento étnico como Tupinambá de Olivença. Esa transformación implicó, así mismo —y esto quiero dejarlo igualmente claro—, la vivencia de complejas tensiones propias de un proceso de transformación de ciertos atributos femeninos vistos anteriormente como negativos hacia su valoración repentina.

Conclusiones

Como he explicado en la introducción, en una comparación entre el poder que las mujeres Bakairí tenían a principios del siglo xx (antes de su relación continuada con la FUNAI en el Parque Indígena de Xingu) con su disminución de poder en períodos más recientes, la antropóloga Debra Picchi subrayó la decreciente capacidad de intervención de las mujeres en el espacio público, donde anteriormente ellas parecían detentar más poder que los «líderes tradicionales» (Picchi, 2003: 28). Según Picchi, uno de los factores que contribuyó a esta merma del poder femenino, especialmente a partir de su constante relación con la FUNAI, fue que las mujeres no viajaran fuera del área indígena, no hablaran portugués y no tuvieran acceso a la vida escolar.

Como he mostrado de modo resumido en este texto, existe una inversión simétrica entre estas observaciones de Picchi y lo que aquí he desarrollado en relación a los Tupinambá de Olivença. En el caso de éstos, he mostrado cómo su participación en el sistema de trabajo asalariado aportó a las mujeres la capacidad de moverse entre varios mundos, un atributo que era vivido con tensión y que era considerado como negativos (ellas «huían»). En la nueva coyuntura, teniendo en cuenta que lo que se exige a los líderes indígenas en Brasil son estos mismos atributos de mediación, esta capacidad de las mujeres fue súbitamente valorada.

En la medida en que las mujeres Tupinambá de Olivença han desempeñado el papel de líderes indígenas —en tanto que mediadoras con los movimientos indigenistas—, podemos decir que este atributo femenino de movilidad ha acabado por constituir, en esta otra situación sociohistórica, una forma no solo de dar po-

der a las mujeres, sino también de transformar un atributo femenino negativo en un valor social que engloba a todos los Tupinamba de Olivença. La capacidad de transitar entre el mundo rural de la Selva Atlántica del sur de Bahía y el mundo indígena ha pasado a ser fundamental en su existencia actual como indios en Brasil. Ha ocurrido aquí lo que los estudios de género en antropología indican al señalar los procesos de transformación hegemónica de los atributos de género (Almeida, 1995; Moore, 1994; Strathern, 1988, 1989). Los atributos femeninos de movilidad dejaron de ser particulares y negativos para ser valores sociales dominantes y positivos, ya que ganaron, por reversión histórica, un papel dinamizador de los objetivos sociales más amplios, colectivos y hasta utópicos de los Tupinamba de Olivença: ganar autonomía y ser un pueblo indígena plenamente reconocido por el Estado.

Bibliografía

- ALBERT, B. Y KOPINAWA, D. (2010). *La chute du ciel*. París: Plon.
- ALMEIDA, M. V. DE (1995). *Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Fim de Século.
- BROWN, M. (1993). «Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity». En: *L'Homme*. 126-128, Vol. XXXIII (2-4), pág. 307-326.
- GOW, P. (1989). «The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy». En: *Man*, v. 24, 4, pág. 567-582.
- (1991). *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- MCCALLUM, C. (2001). *Gender and Sociality in Amazonia: How Real People are Made*. Oxford: Berg.
- MOORE, H. (1994). «Understanding Sex and Gender». En: Ingold, T. (ed.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Londres: Routledge, pág. 813-830.
- PICCHI, D. (2003). «Unlike Amazons: Brazilian Indigenous Gender Constructs in a Modern Context». En: *History and Anthropology*. Vol. 14, n.º 1, pág. 23-39.
- POTIGUARA, E. (2004). *Metade cara, metade mascara*. São Paulo: Global Editora.

- RAMOS, A. R. (1998). *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- STRATHERN, M. (1988). *The Gender of the Gift: Problems With Women and Problems With Society in Melanesia*. Los Angeles: University of California Press.
- (1989 [1981]). «Self-interest and the Social Good: Some Implications of the Hagen Gender Imagery». En: Ortner, S. B. y Whitehead, H. (eds.). *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality*, pág. 166-191. Cambridge: Cambridge University Press.
- VIEGAS, SUSANA DE MATOS (2007). *Terra Calada: Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro/Coimbra: 7Letras/Almedina.
- (2008). «Mulheres transitivas: hegemonias de género em processos de mudança entre os Tupinambá de Olivença (Brasil)». En: Villaverde Cabral, M., Wall, K. Aboim, S. y Silva, F. Carreira da (comps.). *Itinerários. A investigação nos 25 anos do ICS*. Lisboa: Imprensa das Ciências Sociais.
- VILAÇA, A. (2006). *Quem somos nós: Os Wairi' encontram os brancos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.