



# Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes

Rosalva Aida Hernandez Andrew Canessa Pamela Calla Ortega Patricia Chavez

Dunia Mokrani Tania Quiroz Esther Lopez Patrcia Oliart Aura Cumes Rachel Sieder

Morna Macleod Rolando Chacach Maria Teresa Sierra Felicitas Martínez Paula Silva Florentino

Rufina Villa Hernandez Martha Sanchez Angela Ixquic Duarte Bastian Amalia Mendoza Romay

Liliana Vianey Vargas Carolina María Vasquez García Alejandro Cerda García



# **Complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes**

R. Aída Hernández y Andrew Canessa  
(editores)

**IWGIA (Serie Testimonios)**

## **Complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes**

**Copyright:** Los autores, Abya-Yala y el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA)

**Editores:** R. Aída Hernández y Andrew Canessa

Producción editorial: Alejandro Parellada

**Diseño interior:** Fernando H. Gauna

**Foto de tapa:** representantes de la juventud indígena en el Enlace Continental de Mujeres Indígenas. Luz Aguirre (Colombia), Ana Karina Gómez (México), Tania Edith Pariona (Perú) - Foto: Richard Cisneros López

---

### **CATALOGACIÓN HURIDOCS (CIP)**

**Título:** Complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes

**Autores:** Rosalva Aída Hernández Castillo, Andrew Canessa, Pamela Calla Ortega, Patricia Chávez, Dunia Mokrani, Tania Quiroz, Esther López, Patricia Oliart, Aura Cumes, Rachel Sieder, Morna Macleod, Rolando Chacach, María Teresa Sierra, Felicitas Martínez, Paula Silva Florentino, Rufina Villa Hernández, Martha Sanchez, Ángela Ixkic Duarte Bastian, Amalia Mendoza Romay, Liliana Vianey Vargas, Carolina María Vásquez García y Alejandro Cerda García

**Número de páginas:** 352

**ISBN:** 978-87-92786-11-1

**Idioma:** castellano

**Index:** 1. Pueblos indígenas – 2. Mesoamérica y Andes – 3. Mujeres indígenas

**Área geográfica:** Mesoamérica y Andes

**Editorial:** IWGIA

**Fecha de publicación:** febrero de 2012

**Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú** N° 2012-02434

**Impresión:** Tarea Asociación Gráfica Educativa. Pasaje María Auxiliadora 156, Breña. Lima - Perú

---



### **Editorial Universitaria Abya -Yala**

Av. 12 de Octubre N23-116 y Wilson – Casilla: 17-12-719 – Quito – Ecuador

Tel: (593) 25 06 247 / 25 06 251 – Fax: (593) 25 06 255

editorial@abyayala.org – www.abayala.org



### **The UK's National Academy for the Humanities and Social Science**

10-11 Carlton House Terrace – London SW1Y 5AH – Reino Unido

Tel: (44) 020 7969 5200 – Fax: (44) 020 7969 5300



### **Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas**

Classensgade 11 E – DK 2100 – Copenhagen – Dinamarca

Tel: (45) 35 27 05 00 – Fax: (45) 35 27 05 07

iwgia@iwgia.org – www.iwgia.org

## Agradecimientos

Queremos agradecer el apoyo de la Academia Británica de la Ciencia que a través de la beca Latin America and the Caribbean Link Programme, facilitó los diálogos entre académicos de América Latina y del Reino Unido, que dieron como resultado este libro. También a nuestras instituciones académicas: la Universidad de Essex y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), que nos dieron el apoyo logístico y de infraestructura para la realización de los talleres internacionales que nos permitieron avanzar en nuestros debates teóricos y metodológicos.

Nuestro agradecimiento a Meztli Rodríguez, Blanca Garrido y Yacotzin Bravo por su apoyo en el desarrollo del proyecto en México y un especial reconocimiento a Mercedes Pisoni, que nos ayudó en la organización del segundo taller y se encargó de la transcripción y revisión de las ponencias de las intelectuales indígenas y de la integración del manuscrito final. Asimismo, a Alejandro Parellada, Coordinador del Programa de América del Sur y Central del Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA por sus siglas en inglés), por su apoyo a la publicación de este libro y por su solidaridad incondicional en múltiples luchas a lo largo de casi veinte años de colaboración. A Anabel Castillo, directora editorial de Abya-Yala por creer en este proyecto, nuestro reconocimiento por el apoyo que ha dado a la divulgación del pensamiento indígena en las Américas

A nuestras colegas Sarah Radcliffe, Maxine Molyneux, Olivia Harris, Emma Chirix, y Margara Millán, que estuvieron como invitadas en nuestros talleres y aportaron con su experiencia y conocimiento a nuestras discusiones.

A todos y todas las autoras de este libro, con la convicción de que sus trabajos son ya una contribución a los diálogos y puentes entre la academia y el activismo, y entre el norte y el sur de nuestros continentes.

A todas las organizaciones y comunidades indígenas con quienes hemos trabajado, y a las que pertenecen algunas de las autoras de este libro, nuestro agradecimiento por todo el conocimiento compartido.

Dedicamos este libro a la memoria de Olivia Harris quien nos acompañó en el taller en Essex y hubiera estado también en el de México si no hubiera sido por su muerte inesperada. El trabajo de Olivia ha tenido una gran in-

fluencia no sólo sobre la antropología andina sino también sobre la antropología de género. Con una actitud siempre abierta al diálogo y al debate nunca evitó las controversias o los temas polémicos, sobre todo cuando se trataba de violencia y conflicto y fue un gran apoyo para generaciones de antropólogos y antropólogas a quienes logro introducir y apasionar con nuestra disciplina. La echaremos de menos por sus ideas y por su persona.

Andrew Canessa y R. Aída Hernández

# Contenido

## INTRODUCCIÓN

### **Identidades indígenas y relaciones de género en Mesoamérica y la Región Andina**

*Rosalva Aída Hernández y Andrew Canessa* ..... 10

## CAPÍTULO 1

### **Luchas legales y política de las calles en torno al racismo:**

decentrando la patriarcalidad del Estado Plurinacional de Bolivia

*Pamela Calla* ..... 43

## CAPÍTULO 2

### **Despatriarcalizar para descolonizar.**

### **Descolonizar para despatriarcalizar**

*Patricia Chávez León, Dunia Mokrani Chávez,*

*Tania Quiroz Mendieta*..... 61

## CAPÍTULO 3

### **“Hay familias que tienen un poco más”:**

La pertenencia a las elites y su relevancia respecto al liderazgo de las mujeres en las comunidades tacanas de la Amazonía de Bolivia

*Esther López*..... 81

## CAPÍTULO 4

### **Soñando con los padres:**

### **Fausto Reinaga y el masculinismo indígena**

*Andrew Canessa*..... 99

## CAPÍTULO 5

### **Las organizaciones de mujeres indígenas en Perú**

### **y los discursos de los derechos indígenas**

### **y la equidad de género**

*Patricia Oliart* ..... 117

|             |  |
|-------------|--|
| CAPÍTULO 6  |  |
|             | <b>“Sufrimos vergüenza”</b>  |
|             | Mujeres k’iche frente a la justicia comunitaria de Guatemala   |
|             | <i>Aura Cumes Simón</i> ..... 146  |
| CAPÍTULO 7  |  |
|             | <b>Género, Derecho y Cosmovisión Maya en Guatemala</b>   |
|             | <i>Rachel Sieder &amp; Morna Macleod</i> ..... 170   |
| CAPÍTULO 8  |  |
|             | <b>Encuentros y desencuentros entre el mayanismo,<br/>feminismo e identidades masculinas</b>                     |
|             | <i>Rolando Chacach</i> ..... 201   |
| CAPÍTULO 9  |  |
|             | <b>Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria</b>  |
|             | Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos   |
|             | <i>María Teresa Sierra</i> ..... 210   |
| CAPÍTULO 10 |  |
|             | <b>La experiencia de las mujeres en<br/>la Policía Comunitaria de Guerrero</b>                                   |
|             | <i>Felicita Martínez y Paula Silva Florentino</i> ..... 234  |
| CAPÍTULO 11 |  |
|             | <b>Las mujeres nahuas y su experiencia<br/>del Juzgado Indígena de Cuetzalan, Puebla</b>                         |
|             | <i>Rufina Villa Hernández</i> ..... 245  |
| CAPÍTULO 12 |  |
|             | <b>Los retos de los liderazgos femeninos en el movimiento<br/>indígena de México: la experiencia de la ANIPA</b> |
|             | <i>Martha Sánchez</i> ..... 254  |
| CAPÍTULO 13 |  |
|             | <b>Identidades étnicas y organizaciones sociales</b>   |
|             | Mujeres nahuas que transforman y conservan la cultura<br>en Veracruz, México                                     |
|             | <i>Ángela Ixkic Duarte Bastian</i> ..... 274   |



CAPÍTULO 14

**Experiencia de las mujeres nahuas en la DPO**

*Amalia Romay* .....294

CAPÍTULO 15

**Las mujeres de Tlahuitoltepec Mixe**

Frente a la impartición de la justicia local y  
el uso del derecho internacional (2000-2008)

*Liliana Vianey Varga*.....302

CAPÍTULO 16

**Miradas de las mujeres ayuujk**

Nuestra experiencia de vida comunitaria  
en la construcción del género

*Carolina María Vásquez García*.....319

CAPÍTULO 17

**Paradojas de la violencia estatal de género**

Mujeres zapatistas en los espacios autónomos

*Alejandro Cerda García*.....329

PRESENTACIÓN DE LOS AUTORES.....342

## INTRODUCCIÓN

# Identidades indígenas y relaciones de género en Mesoamérica y la Región Andina

R. Aída Hernández y Andrew Canessa

Este libro es parte de los diálogos académicos derivados de dos talleres auspiciados por la Academia Británica de la Ciencia y la beca Caribbean Link Programme, cuyo propósito es facilitar el diálogo entre académicos de América Latina y el Reino Unido. Tanto en los talleres como en el libro, hemos intentado ampliar este diálogo para incluir a representantes de varios grupos y organizaciones indígenas: académicos británicos y latinoamericanos; los que trabajan en la Región Andina (principalmente Bolivia y Perú) y la Región Mesoamericana (principalmente México y Guatemala), y entre activistas indígenas y académicos universitarios, muchos de ellos con un pie en la academia y otro en el activismo. Dado que ninguno de estos grupos es homogéneo, las conversaciones estuvieron atravesadas por varios ejes y fueron sumamente fructíferas e iluminadoras. Pocas veces los análisis de las relaciones de género en la Región Andina se habían puesto en diálogo con las reflexiones sobre las realidades mesoamericanas y, menos aún, se había logrado crear un espacio en el que académicos y activistas indígenas pudieran compartir experiencias y reflexiones sobre los retos que implica la descolonización y la despatriarcalización de nuestros países.

Los temas tratados en este libro vienen a darle continuidad a una serie de iniciativas por incluir en nuestros diálogos académicos y políticos las voces de los actores sociales, con quienes venimos trabajando por más de una década, para abordar sus experiencias frente a la justicia comunitaria. El análisis de las tensiones entre los derechos de los pueblos y los derechos de las mujeres ha sido fundamental tanto en la agenda política de las mujeres indígenas organizadas como en nuestras investigaciones colaborativas. El impulso por considerar estos temas en nuestro libro surge, por un lado, de las tensiones entre grupos académicos, feministas y de izquierda y, por otro, de las organizaciones indígenas –tanto de mujeres como de hombres– que consideraron la retórica de igualdad de género, basada en un concepto liberal del ser individual, como una “imposición externa” que no correspondía a las

preocupaciones más sentidas de las mujeres indígenas. Los discursos liberales de derechos han sido muchas veces denunciados como nuevas formas de colonialismo, como lo fue la imposición del cristianismo y otras éticas occidentales.

En este libro asumimos un debate más amplio entre los derechos liberales del ser individual y los derechos de grupos culturales. En su trabajo, que ha tenido una amplia influencia en los debates sobre multiculturalismo, Will Kymlicka (1995) plantea la necesidad de un modelo multicultural que permita reconocer los derechos de grupos distintos, sobre todo de las minorías étnicas dentro del Estado-nación, y que a la vez respete los derechos individuales de las personas. Sin embargo, la perspectiva de Kymlicka ha sido ampliamente cuestionada por quienes plantean que en el fondo los derechos comunitarios son aceptados o no con base en una visión liberal occidental de los derechos individuales (Díaz Polanco 2006).

Desde otra perspectiva, Susan Moller Okin (1999), en su artículo *Is multiculturalism bad for women?* (¿El multiculturalismo perjudica a la mujer?), cuestiona el análisis de Kymlicka y los modelos que propone, argumentando que pueden funcionar como un escudo para la opresión de las mujeres. Para ella no cabe duda de que los principios del feminismo son prioritarios frente a los derechos culturales, hasta el punto que sugiere:

No queda claro, desde el punto de vista feminista, que los derechos de grupos minoritarios sean “parte de la solución.” Pues pueden más bien exacerbar el problema. En el caso de una cultura patriarcal minoritaria en el contexto de una cultura mayoritaria menos patriarcal, no podemos plantear ningún argumento basado en la autoestima o en la libertad de las mujeres que exprese un interés claro en la preservación de su cultura. De hecho, quizá hubiese sido mejor que la cultura en que nacieron se extinguiera (para que sus miembros sean asimilados dentro de la cultura menos machista que les circunda) o preferiblemente, que se anime a la cultura a cambiar, a reforzar la equidad de la mujer –por lo menos hasta el punto que lo reconoce la cultura mayoritaria. (Traducción nuestra; véase también Burman, 2011).

La posición de Moller Okin es coherente con sus perspectivas liberales de los derechos de las mujeres: “¿Por qué reconocer los derechos culturales si perjudican a la mujer?” En otros textos (Hernández Castillo 2003, 2005) ya hemos cuestionado los argumentos de esta autora señalando que este feminismo etnocéntrico no problematiza la relación entre liberalismo y feminismo, asumiendo por principio que el liberalismo les ha dado a las mujeres mayor equidad que esas culturas “minoritarias” en las que las mujeres siguen siendo víctimas del matrimonio forzado, la poligamia, la mutilación genital, la segregación, el velo, la exclusión política, por nombrar algunas de las

prácticas “atrasadas” que la autora homologa como mecanismos de control y opresión de las mujeres.

Autoras como Chandra Mohanty (2008 [1991]) han respondido ante representaciones como las de Moller Okin señalando que presentar a las mujeres del Tercer Mundo como meras víctimas del patriarcado es una forma de colonialismo discursivo que niega los espacios que las mujeres se han abierto en el marco de sus propias dinámicas culturales. En la crítica feminista al multiculturalismo se asume, por un lado, que la cultura de las “minorías” es aquella reivindicada por los sectores hegemónicos al interior de estas, sin reconocer que las prácticas y los discursos contestatarios de las mujeres son también parte de esas culturas para las que se pide respeto. Por otro lado, que se sabe cómo funciona la desigualdad de género en todas las sociedades, sin importar los contextos e historias específicas, y a partir de este supuesto conocimiento se cree tener la clave para la liberación de sus “hermanas” del llamado Tercer Mundo.

Otro problema con el planteamiento de Moller Okin es que asume parámetros preestablecidos para medir la existencia de culturas más o menos machistas, sin sospechar que las mujeres que tienen opiniones contrarias a los valores liberales pueden estar siendo manipuladas por intereses patriarcales. El diálogo intercultural tiene que ser eso: un *diálogo*, y no estrategias más o menos sofisticadas para convencer a otros y otras de que nuestra perspectiva del mundo es “la correcta”. Es también importante reconocer que estas conversaciones se dan en contextos marcados por la desigualdad y las relaciones de poder.

Volvamos al tema de las perspectivas jerarquizadoras de las sociedades como más o menos machistas. En julio de 2010 Argentina aprobó una ley reconociendo el derecho de los homosexuales a casarse. Sin embargo, Argentina no tiene fama de ser un paraíso de la equidad de género en el ámbito mundial; en muchos países liberales del Norte las mujeres todavía renuncian a sus apellidos al casarse, pero no lo hacen en muchos países latinoamericanos, supuestamente menos liberales. Y hay culturas indígenas americanas, como la de los aymaras, en las que la salud de la mujer es priorizada sobre la del bebé, en caso de parto, y más apreciada por su valor productivo que reproductivo o sexual. Sin decir que la cultura aymara es un edén feminista, podemos argumentar que esta reconoce un papel y un estatus a la mujer similar al que proponen y por el que han luchado muchas feministas occidentales por décadas. Si reconocemos esto, podemos considerar que el concepto de diálogo puede cambiar también profundamente: de ser un foro para la concienciación de indígenas a un diálogo verdaderamente intercultural, que propone un intercambio de valores en el que todas las personas entramos a conversar

abiertos al interaprendizaje. Una de las autoras de esta colección, Carolina María Vásquez, *ayuujk* del Municipio de Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, subraya la importancia de conocer los modos de pensar de grupos distintos: “Es interesante conocer la construcción de género desde las mujeres y los hombres mixes, porque desde allí se puede plasmar un aproximado de cómo queremos construir la equidad de género y desde dónde y con qué metodologías se puede trabajar en las comunidades”. En su capítulo de este libro, esta autora describe la interrelación entre el género como principio organizativo de la cosmología y el género entendido como las prácticas cotidianas de las relaciones entre hombres y mujeres.

Este comentario nos sugiere una multiplicidad de modos de llegar a una sociedad justa caracterizada por la equidad de género, pero no implica en sí una igualdad formal entre hombres y mujeres. Como se ha comentado ampliamente, muchas comunidades indígenas conciben las relaciones de género (a nivel simbólico y cotidiano) como complementarias. Esta característica de complementariedad no implica relaciones igualitarias –puede haber complementariedad entre un esclavo y su amo–, sino más bien un modelo que se basa en la diferencia y no en la igualdad. Reconocemos, sin embargo, que la complementariedad puede tender a relaciones igualitarias, pero también se puede dar en el marco de relaciones jerárquicas (véase p.e. Harris 1985; Sallnow 1987, entre otros). Claramente muchos indígenas, mujeres y hombres, ven un valor profundo en la complementariedad, ya sea simbolizada como un valor general de su cultura o bien concebida como un punto de partida para desarrollar una ideología de género más equitativa, como un ideal a alcanzar.

Aunque reconocemos la importancia simbólica que el discurso sobre la complementariedad tiene tanto en las culturas andinas como en las mesoamericanas, varias de las autoras de este libro nos recuerdan que el discurso de la complementariedad también ha funcionado para cerrar el debate en torno a temas que las propias mujeres indígenas han apuntado como preocupaciones sentidas ante la necesidad de construir una vida más justa para ellas y para sus hijas. En el V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU) realizado en Quito, Ecuador, en 2004, varias intelectuales indígenas pusieron esta tensión en la mesa del debate, cuestionando perspectivas esencialistas de sus propios compañeros indígenas, pero confrontando también algunas perspectivas idealizadas de las culturas indígenas que prevalecen en la academia. En esa ocasión dirigentes indígenas de Chile, Guatemala, Bolivia, México y Ecuador expresaron diferentes perspectivas en torno a la manera en que entendían la tensión entre los derechos colectivos de sus pueblos y sus derechos específicos como mujeres. La sistematización de estos debates fue editada por una de las autoras de este libro, la líder amuz-

ga Martha Sánchez, bajo el título *La Doble Mirada: Voces e Historias de Mujeres Indígenas Latinoamericanas*. Lo que quedó claro en esa ocasión, y que se pone de manifiesto en esta colección, es que no existe una sola postura de “las mujeres indígenas” en torno a los derechos específicos de género ni en torno a los derechos colectivos.

No es posible hablar de un discurso homogéneo sobre lo que “piensan las mujeres indígenas”, y en muchas regiones de América las críticas a las relaciones de poder entre hombres y mujeres surgen de procesos endógenos que tienen sus dinámicas propias, por lo que no es válido seguir culpando a “fuerzas externas desestabilizadoras” de cualquier crítica que se haga al derecho indígena.

Las distintas genealogías políticas e historias personales de las mujeres indígenas organizadas de América Latina han marcado la manera en que ellas y sus organizaciones priorizan o no las demandas de género y/o las demandas colectivas de sus pueblos. Tan solo en las dos regiones en las que se centra este libro: la Mesoamericana y la Andina, existen multiplicidad de perspectivas entre las mujeres indígenas alrededor de sus derechos y sus estrategias de lucha para la construcción de una vida más justa. Para muchas de ellas, los discursos sobre derechos de las mujeres son una nueva imposición colonial, mientras que para otras representan una nueva herramienta para confrontar la violencia cotidiana y la exclusión. Las diferencias de clase, las genealogías políticas, las ubicaciones geográficas, las relaciones históricas con los Estados-nación, son determinantes en la manera en que se imaginan los futuros posibles.

La gran diversidad interna del movimiento continental de mujeres indígenas, que se ve expresada en los capítulos escritos por dirigentes e intelectuales indígenas para este libro, es a la vez su fortaleza y su debilidad. Llegar a consensos o plantear demandas generales ha implicado negociar perspectivas políticas en torno a cómo se vive y se conceptualiza la cultura, los derechos y las relaciones entre hombres y mujeres. Estas tensiones son especialmente evidentes dentro del movimiento maya guatemalteco en donde las mujeres indígenas han debatido ampliamente temas como las tensiones entre género y cultura, entre derechos indígenas y derechos de las mujeres, entre cosmovisión y relaciones de poder, siendo pioneras en el continente en la sistematización de sus reflexiones sobre el tema (ver los trabajos de Carmen Álvarez 2005; Aura Cumes 2007a, 2007b; Emma Delfina Chirix 2003; Calixta Gabriel Xiquín 2004; los libros del Grupo de Mujeres Mayas Kaqla’ 2000 y 2004; Alma López 2005; Velásquez Nimatuj, Irma Alicia 2003, entre otros).

Ante la diversidad de voces que surgen de las organizaciones de mujeres indígenas es fácil caer en la tentación de legitimar unas y silenciar otras,

representando como “auténticas” aquellas que reivindican la cosmovisión indígena como espacio de resistencia y descalificando como “aculturadas” aquellas que plantean la existencia de un feminismo indígena; o en el otro extremo, etiquetar de “esencialistas y conservadoras” a las que rechazan a los feminismos desde los movimientos étnico-políticos y legitimar o abrir espacio en los debates políticos y académicos solo a aquellas que se acercan más a la agenda del feminismo urbano y occidental. Ambas perspectivas pueden resultar en nuevas estrategias de *colonialismo discursivo*, que nieguen la complejidad y riqueza de estas nuevas identidades políticas.

### **Colonialismos históricos y discursivos**

Llevamos casi dos décadas de resurgimiento de los movimientos indígenas en América Latina, inspirados por el V Centenario de la llegada de los europeos a América e impulsados por la apertura de espacios democráticos en algunos países. Estos movimientos han sido alentados por el contexto de cambios económicos y de profundización de la pobreza a raíz de las reformas estructurales neoliberales, así como por la frustración ante el racismo y marginalización económica y política que experimenta la población indígena en todo el continente. Después de más de quinientos años de colonización, y a pesar de que en muchos países los pueblos indígenas solo existían en las tinieblas de la historia, hemos sido testigos de un fortalecimiento de las identidades indígenas y una mayor presencia de estos pueblos en el imaginario público de los países latinoamericanos.

En algunos casos, como en México y Ecuador, las esperanzas y avances de los años noventa parecen haber sido traicionados por gobiernos que no priorizaron en sus agendas políticas los derechos culturales y políticos de los pueblos indígenas. En otros, estos avances nunca se dieron y la población indígena sigue luchando contra un Estado hostil, por ejemplo el pueblo Mapuche en Chile, que ha sido criminalizado como terrorista por legislaciones que atentan contra sus derechos territoriales. El caso de Bolivia es tal vez, de momento, el más positivo en lo que respecta a la participación política del pueblo indígena y sus derechos de ciudadanía, ya que un indígena, Evo Morales, ha sido elegido Presidente de la República dos veces y cuenta con una mayoría indígena tanto en su gabinete como en el congreso.

A pesar de estas diferencias, podemos encontrar algunos denominadores comunes en las luchas indígenas del continente. El género juega un papel clave dentro de los movimientos: a nivel simbólico y a nivel de las relaciones prácticas y cotidianas entre hombres y mujeres. La conquista de América y



los largos procesos de colonización hasta la actualidad tuvieron su aspecto de género (Canessa 2006, Mason 1990, Silverblatt 1987); es decir, la conquista fue experimentada como un evento masculinizador, en el que los conquistadores españoles conscientemente marcaron a los indios derrotados en el estatus moral y jurídico de mujeres; a la vez tomaron a las mujeres indias como botín de guerra. En las crónicas de la Conquista y del proyecto colonial de los pueblos indígenas son evidentes las representaciones de los hombres indígenas como deficientes en su masculinidad, mansos, asexuales e incapaces a defender a sus mujeres de los avances de los mestizos y criollos; las mujeres indias son representadas como sexualmente accesibles (véase Weismantel 2001, para el caso de Ecuador; Canessa 2008, para Bolivia; y Nelson 1999, para Guatemala). El género simbólico –relaciones abstractas de poder– y el género cotidiano –relaciones reales de poder– se fundamentan en una larga historia en la que la identidad indígena se caracteriza por su carencia de poder; más aún, desde el punto de vista de los colonizadores o mestizos-criollos después de la Independencia los indígenas en general fueron considerados feminizados y femeninos (Canessa 2006, Mason 1990, Pagden 1982, Silverblatt 1987).

En consecuencia, esta larga historia de colonialismo en América ha creado una tendencia por parte de los mestizos-criollos –tanto los conservadores como los progresistas– de pensar y representar al pueblo indígena como un ente menor o víctima perpetua que necesita la ayuda de sus mayores. Esta supuesta incapacidad judicial está claramente visible en los ejemplos que nos ofrece Aura Cumes sobre los reportajes de los periódicos guatemaltecos cuando tratan el tema de la justicia indígena. Nunca leemos que la justicia indígena tiene mayor éxito en integrar a quienes han sido condenados por delitos en sus comunidades, o que la encarcelación en la justicia penal occidental despoja a las personas condenadas de sus formas de subsistencia y quiebra sus relaciones sociales, impulsándolas a una carrera criminal. Más bien, como nos indica Aura Cumes, los reportajes se enfocan en acontecimientos que pueden ser fácilmente descritos en términos de lo salvaje que son los indios. “Lo que se genera dentro de las comunidades indígenas es expresión de su ‘indolencia’ y de una manera de ser *salvaje*. De esta forma, el mismo Estado buscará desentenderse de su responsabilidad en la generación de las condiciones que viven las comunidades indígenas”. Estos ejemplos que nos ofrece Aura Cumes pueden suceder en todos los países donde el Estado reconoce de una forma u otra la justicia indígena. Vemos que el Estado neoliberal multicultural gana en dos frentes: se desentiende de sus responsabilidades sociales con un sector de la ciudadanía y, a la vez, confirma su posición de superioridad “civilizadora” en contraste con la “barbarie” indígena.



Los discursos coloniales en torno a “la incapacidad moral de los indios” se ponen en evidencia en el famoso debate entre Fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, en Valladolid en los años 1550-1551, cuando Sepúlveda arguyó con pasión que el indio se caracterizaba por su debilidad moral y que en esto se parecía a una mujer: ambos necesitaban el control cariñoso de su amo para realizarse. En este pensamiento “lo indígena” es visto por una lente de género que lo asimila a lo femenino; por lo tanto, hay muchos ejemplos en los que la mujer indígena encarna en sí la identidad de su pueblo (De la Cadena 1999, Canessa 2005, Nelson 1999) mientras que los hombres tienen más oportunidad, si no la obligación, de aproximarse a la cultura dominante mestiza.

Esta corriente dentro del pensamiento de los poderes hegemónicos tiene implicaciones para las políticas emancipadoras de los movimientos indígenas que, por lo tanto, tienen que enfrentar la cuestión de género tanto a nivel simbólico como práctico y, aunque es importante por razones heurísticas mantener la distinción, en la práctica frecuentemente son plenamente fundidas. En algunos casos la defensa de la cultura indígena se convierte en un control de las supuestas reproductoras de la cultura y, a veces, en una mayor opresión (Picq 2008). Los movimientos étnicos emancipatorios no necesariamente incorporan en sus agendas políticas las demandas de las mujeres; en este sentido, no están necesariamente a favor de la emancipación en todos los niveles (Canessa, este volumen).

A pesar de esto y con el transcurso de los años, en el ámbito nacional vemos que cada vez hay más mujeres indígenas en posiciones públicas de poder dentro de las organizaciones y movimientos indígenas. Sin embargo, en muchos casos la existencia de mujeres como Rigoberta Menchú y Nina Pacari, alabadas a nivel internacional, oculta la marginación de muchas otras. A veces la presencia de mujeres es simplemente simbólica. Silvia Lazarte sí fue presidenta de la Asamblea Constituyente en Bolivia, pero este papel fue criticado por ser simplemente simbólico, ya que su nombramiento no implicó una redistribución del poder masculino. Este simbolismo además opera a nivel personal. Amalia Romay, integrante de la organización Defensa Popular de Oteapan, nos comenta en su capítulo cómo fue inspirada por la Comandante Ramona del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN): “Si ella está allá: ¿por qué yo no puedo estar también ahí...?”

La presencia de mujeres indígenas en posiciones públicas tiene efectos mucho más allá que la inspiración de otras. La presencia de Silvia Lazarte expuso el fuerte racismo de un sector de la sociedad boliviana como nos demuestra Pamela Calla en su contribución para este libro. En su texto vemos cómo la oposición contra la Asamblea Constituyente se enfocaba en un

odio violento hacia las mujeres indígenas. Ellas encarnaban el polo opuesto de un modelo de ejercicio de poder racional, occidental y masculino. En las palabras de Pamela Calla, aquí vemos como la “colonialidad del género” se funde con la “colonialidad del poder”. Reconociendo que la colonialidad del poder siempre fue articulada por un lenguaje de género que opuso la racionalidad masculina/blanca a la irracionalidad femenina/india y que, además, el ejercicio del poder colonial se efectuó y se reprodujo tanto en las relaciones íntimas como en las instituciones (Stoler 1995, 2001); veremos cómo la descolonización siempre implicará una descolonización de género. En Sucre este nexo de género y poder colonial se hizo público y se puso en evidencia en las calles: los opositores feminizaban a los líderes del gobierno y reducían a la Asamblea Constitucional a una “chola ignorante”, según los términos despectivos reproducidos por la prensa boliviana; o sea, utilizaron la metáfora más alejada del ejercicio legítimo del poder que pudieron imaginar.

El camino hacia la vida pública política es sumamente difícil para muchas mujeres que tienen que enfrentar no solo un racismo marcado por el género, como en el caso de la Asamblea Constitucional boliviana, sino también otras exclusiones de género en el ámbito comunitario y personal. Tanto en el capítulo de Amalia Romay como en el de Esther López sobre el Oriente boliviano se comenta sobre los chismes que funcionan como un modo de crítica y control sobre las mujeres que intentan seguir una vida política. Un problema que enfrentan las mujeres que tienen una participación política muy activa es el de los chismes que, en su mayoría, tratan de la conducta sexual de las mujeres. Aquí podemos dar ejemplos que suceden en toda América. Los hombres que pasan meses o años en las ciudades no reciben las mismas críticas, ni siquiera cuando se sospecha o se sabe que tienen otra pareja. El chisme funciona para controlar a las mujeres o, en otros casos, para impedirles ejercer posiciones de liderazgo, como nos muestran los casos de Paula Silva Florentina y Felicitas Martínez, Promotoras de Justicia en Guerrero. En estos casos el chisme funciona para socavar la posición de las mujeres, así en las preguntas que dirigieron a Paula Silva en una asamblea: “¿Ustedes qué están haciendo aquí, por qué no se quedaron en la casa cuidando gallinas y haciendo atole para los maridos cuando regresen de la reunión?”; estas interrogantes pueden reproducirse en otros contextos, y no cabe duda que va a haber resistencia cuando las mujeres quieran participar en asambleas o sencillamente efectuar un cambio dentro de sus comunidades; pero las cosas sí cambian. Como nos comenta Paula Silva, a pesar de toda la resistencia contra la figura de Promotoras de Justicia ella fue elegida a la Asamblea General con una mayoría de votos que venía de los hombres. Las cosas cambian y el impulso para cambiar puede venir desde adentro de las comunidades y no solo impuesto desde afuera.

## Las luchas de las mujeres en el contexto de la multiculturalización del Estado

Un tema central en esta colección es también la experiencia de mujeres indígenas organizadas que han optado por incluir en su agenda política la transformación de la justicia comunitaria, para que en estos espacios se consideren sus necesidades específicas como mujeres. En varias regiones de los estados de Chiapas, Puebla, Oaxaca y Guerrero, en México; entre los pueblos mayas de Guatemala, y en las regiones Andina y Amazónica de Bolivia y Perú, las mujeres indígenas se han apropiado de los discursos globales en torno a los derechos de las mujeres, pero a la vez están defendiendo el derecho de sus pueblos a mantener sus propios espacios de justicia comunitaria y, en un sentido más amplio, sus derechos a una autonomía política y territorial.

Uno de los elementos de análisis que hemos venido desarrollando varias de las autoras de este libro es el impacto que la multiculturalización de los Estados latinoamericanos ha tenido en la vida de hombres y mujeres indígenas. En la arena política nos ha tocado debatir con perspectivas liberales que, en nombre de un discurso de igualdad de derechos, rechazan cualquier política de reconocimiento cultural. Estas perspectivas liberales siguen reivindicando la formación de un Estado mono-cultural, sin reconocer la larga historia de exclusiones que ha implicado el integracionismo desarrollista de los Estados latinoamericanos, y que parecen estar tomando fuerza en las presentes administraciones.

En el contexto de las recientes reformas constitucionales sobre derechos indígenas que se han dado en todo el continente, los defensores de la ciudadanía universal han alzado sus voces para rechazar o limitar el alcance de dichas reformas, tratando de aislar la dimensión cultural de la dimensión territorial o política de las mismas. Separar las políticas de reconocimiento de las políticas de redistribución ha sido la estrategia de los Estados-neoliberales latinoamericanos para atenuar la radicalidad de las demandas indígenas.

Como es ampliamente conocido, no todas las críticas a las reformas multiculturales han venido del igualitarismo liberal, sino de otras voces que han cuestionado las políticas multiculturales denunciando la manera en que estas han sido utilizadas por los gobiernos neoliberales como una nueva estrategia de control y regulación. Estas perspectivas plantean que las reformas multiculturales, al dejar en las manos de los pueblos y comunidades indígenas responsabilidades que antes recaían en el Estado, responden a la necesidad de la agenda neoliberal por descentralizar y promover una sociedad civil más participativa, abonando la construcción de lo que se ha definido como regímenes de ciudadanía neoliberales (Yashar 2005). El ajuste social que necesita

el modelo neoliberal incluye la construcción de un Estado pluralista en el que participe toda la gente, lo que puede coincidir con la agenda política de los pueblos indígenas que demandan mayor autonomía y mayores espacios de participación. Dentro de estas perspectivas, Charles Hale (2002) ha popularizado el concepto de *multiculturalismo neoliberal* para referirse a los usos que los Estados neoliberales han hecho de las políticas de reconocimiento multicultural como una estrategia para silenciar o desplazar demandas más radicales del movimiento indígena.

Estas críticas se han popularizado mucho en las academias latinoamericanas, llegando a ignorar a veces los espacios de resistencia o emancipación que hombres y mujeres indígenas se han abierto en el marco de estos procesos de multiculturalización. Es sobre esta tensión entre “regulación y emancipación”, para retomar los conceptos de Boaventura de Souza Santos, que venimos investigando desde hace varios años en el ámbito de la justicia y los derechos de los pueblos indígenas. En especial nos ha interesado explorar la manera en que las mujeres indígenas se han apropiado de estos nuevos espacios multiculturales para debatir o replantear la forma en que se entiende la cultura y la tradición. El nuevo contexto de reconocimiento del carácter “multicultural de la nación” ha influido en una tendencia creciente entre pueblos indígenas, sobre todo entre la intelectualidad orgánica de sus movimientos, de reflexionar sobre sus prácticas culturales –que antes eran concebidas simplemente como la vida misma– y de sistematizar, teorizar y filosofar sobre ellas. En el proceso de “nombrar” la cultura se están dando negociaciones entre los géneros por la definición de la misma. Estos procesos de “creatividad política” parecen confrontar las críticas que desde el feminismo se han hecho a las políticas del reconocimiento cultural.

Existe una amplia literatura desde la teoría feminista que ha señalado que tanto los nacionalismos oficiales como los étnicos han tendido a utilizar los cuerpos de las mujeres como materia prima en la construcción de sus proyectos políticos (Yuval Davis 1997, Gutiérrez Chong 2004). Desde estas perspectivas se ha afirmado que el énfasis en las políticas del reconocimiento ha llevado a un fortalecimiento de esencialismos culturales que muchas veces sirven a los intereses patriarcales al interior de los colectivos identitarios. Las representaciones ahistóricas de las culturas como entidades homogéneas de valores y costumbres compartidas, al margen de las relaciones de poder, da pie a fundamentalismos culturales que ven en cualquier intento de las mujeres por transformar prácticas que afectan sus vidas una amenaza para la identidad colectiva del grupo. Ante estas posturas esencialistas, en nuestros trabajos alrededor de las prácticas políticas de las mujeres indígenas y sobre su participación en los espacios de justicia hemos venido señalando la ne-

cesidad de historizar las prácticas culturales para demostrar que muchas de las prácticas que afectan y violentan las vidas de las mujeres han cambiado con el tiempo, que muchas veces tienen su origen en contextos coloniales y neocoloniales, y que su modificación o desaparición no afecta la continuidad identitaria del grupo. Subrayamos la importancia de reconocer que las culturas indígenas son sociedades dinámicas que cambian con el tiempo. Sugerir que “lo indígena” es algo inmutable y definido por una herencia directa de las culturas precolombinas, aparte de ser absurdo, les niega a los pueblos indígenas su vitalidad cultural y su historia. La tendencia a presentar a las culturas indígenas como atávicas es distintiva de un racismo que les relega a la historia antigua y no les reconoce su relevancia actual. Las culturas indígenas no son ni más ni menos “tradicionales” que las culturas occidentales, y en muchos casos las primeras son mucho más abiertas al cambio social. El “peso de la tradición” es un espejismo que supone que no hay y que nunca hubo debate y conflicto dentro de las comunidades. Como hemos señalado en otros trabajos, aun en comunidades pequeñas la tradición es muy debatida, incluso cuando se trata de relaciones de género y de los preceptos que las deberían guiar (Canessa 1997, Hernández Castillo 1998).

Nos hemos encontrado con el hecho de que cuando las transformaciones de ciertas tradiciones afectan los intereses de los sectores en el poder es cuando se enarbolan los argumentos en torno a los peligros de la integridad cultural. Estas reflexiones nos han llevado a re-pensar las culturas indígenas desde perspectivas analíticas que incluyen los diálogos de poder que las constituyen. Deconstruir la manera en que ciertos rasgos son seleccionados (y no otros) como representativos de una cultura o integrales a una identidad nos permite develar las redes del poder que se ocultan detrás de la representación de la diferencia. La perspectiva histórica de las identidades indígenas hace posible apreciar la manera en que ciertos rasgos de una cultura cambian sin que nadie considere que esto pone en peligro la integridad cultural (al incorporar p. e. automóviles, tecnología agrícola, medios de comunicación...), mientras de manera selectiva se decide que otros cambios sí constituyen una pérdida cultural.

En el contexto latinoamericano algunos académicos defensores de los derechos indígenas han contribuido a hacer representaciones idealizadas de estos pueblos, sin dejar espacio a las voces y cuestionamientos de las mujeres al interior de estos. Estas representaciones han sido utilizadas por los grupos de poder de esos colectivos para legitimar sus privilegios. El otro extremo de esta perspectiva ha sido la de quienes descalifican, a partir de su origen colonial, todas las instituciones y prácticas de los pueblos indígenas, estereotipando sus culturas también a partir de una “etiquetación selectiva”.

Se trata de un debate en el que varias autoras y autores de este libro, desde la academia o desde el activismo, nos hemos visto políticamente involucrados, ya que en varios contextos hemos sido voces críticas al esencialismo del movimiento indígena que se niega a abordar el tema de las exclusiones de género y la violencia doméstica al interior de las comunidades indígenas; pero en otros contextos hemos defendido el derecho de los pueblos indígenas a la autonomía y el derecho de las mujeres indígenas a definir sus agendas emancipatorias en el marco de sus propias concepciones culturales.

## **Violencia de género dentro de las comunidades indígenas**

Dedicamos este libro a Olivia Harris, quien participó en el Primer Taller en Essex y fue parte fundamental de los diálogos y debates que se plasman en este libro, pero quien ya no tuvo la posibilidad de participar en el Segundo Taller, porque falleció inesperadamente unos días antes de su realización. Su contribución a la antropología andina ha sido fundamental y nos ha inspirado a muchos, no solo a aquellos que trabajan en los Andes, donde ella hizo su trabajo de campo, sino también a quienes nos beneficiamos de sus aportes teóricos que fueron muy importantes para realizar un análisis de género culturalmente situado.

Desde uno de sus primeros artículos: *Complementaridad y conflicto* (1985, salió originalmente en inglés en 1978), Olivia abordó temas controversiales con osadía e imaginación. Académica y políticamente feminista, ella nunca sacrificó sus convicciones a una lectura sencilla de la etnografía investigada; de hecho, dedicó una gran parte de su vida a entender la complejidad de las relaciones entre hombres y mujeres, complejidades que a veces desestabilizan nuestros análisis feministas convencionales.

Durante el Taller que tuvo lugar en la Universidad de Essex, en mayo de 2008, Olivia Harris hizo una presentación en la que puso en evidencia sus perspectivas complejas de las relaciones de género y de la violencia en comunidades indígenas. Habló basada en notas escritas a mano y, desgraciadamente, nunca llegó a plasmarlas en un documento acabado, por lo que lamentablemente sus contribuciones no han podido incluirse en este volumen. Por lo tanto, quisiéramos reproducir algunos de los argumentos que planteó, porque sus comentarios fueron sumamente enriquecedores para los temas centrales de este libro; o sea, la comparación entre Mesoamérica y la Región Andina en cuanto a las relaciones de género en las comunidades indígenas.

El tema de la violencia de género fue abordado varias veces en ambos talleres, tanto por las participantes académicas como por las activistas. En los testimonios y comentarios escuchamos varias veces cómo las mujeres in-



dígenas, en México y Guatemala, sufrieron abusos violentos motivados por celos o por el control patriarcal general. A Andrew Canessa le llamó mucho la atención que en estos contextos las mujeres no pudieran acudir a la ayuda de sus padres o hermanos porque, según su experiencia en Bolivia, eso es lo que hacen las mujeres cuando sufren problemas matrimoniales. Experiencias parecidas se han documentado en otras partes de América Latina, por ejemplo en Brasil (Fonseca 1991:151). La reacción por parte de las compañeras centroamericanas y mexicanas fue de incredulidad, pues, según sus experiencias, los padres y los hermanos casi siempre terminan apoyando al marido. Olivia Harris, por su parte, fue mucho más allá con su análisis y en su conferencia trató el tema detalladamente.

Ella planteó que existe una diferencia profunda entre Mesoamérica y los Andes. No es que los hombres no le peguen a sus cónyuges, y tampoco que las mujeres no lamenten el abuso físico, lo que ella argumentó fue que la violencia no es un ejemplo de control social sino de frustración masculina –algo que ha sugerido Weismantel para Ecuador también (1988:183)–. Es decir, según Harris, el propósito de la violencia no es cambiar el comportamiento de la mujer; no es un castigo. Añadiría que en los casos que conocemos (tanto en el área urbana como rural), los hombres les pegan a las mujeres cuando se emborrachan, y, sobre todo en el área rural, se emborrachan en ciertas fechas del año. Quienes participamos en los talleres, y hemos trabajado en la Región Andina, no encontramos ninguna experiencia en la que la violencia masculina hacia la pareja ocurriera fuera de la borrachera festival; o sea, la violencia no fue directamente producida como una reacción a un acto por parte de la mujer, aunque sí pudo estar relacionada con una frustración más generalizada acerca de lo que simboliza una mujer indígena (Canessa 2008). Olivia Harris, con mucha más experiencia en Bolivia sobre el tema que los demás, anotó que en ningún caso observó que el comportamiento de la mujer cambiara después de un acto violento: la mujer no se volvió más sumisa, más obediente, o restringió sus movimientos, cosas que sí suceden en los contextos mesoamericanos donde, por ejemplo, los maridos impiden a sus mujeres salir a la calle. Carolina María Vásquez nos comenta que entre los ayuujk, tradicionalmente, las mujeres “no podían salir solas a la calle, a la iglesia o la plaza”. Esto sería impensable en muchas de las comunidades andinas bolivianas, no solo porque en muchos casos no existen calles sino tampoco esa división entre lo privado y lo público, que parece estar tan marcado en algunas sociedades mesoamericanas contemporáneas. Incluso en los pueblos con calles y plazas no existe la idea de que el espacio público no sea apropiado para las mujeres. Al contrario, en muchos casos las mujeres visual y físicamente dominan estos espacios: se las ve compran-

do y vendiendo en las calles y las plazas con sus polleras amplias y llenas de colores brillantes, y sus voces resuenan a todo lo ancho y largo de los pueblos. En general, las mujeres indígenas en los Andes no son ni calladas (Spedding 1993) ni invisibles en espacios públicos (p.e. Lazar 2008, Seligmann 2000).

¿Por qué una diferencia tan marcada? Es obviamente difícil llegar a una conclusión y como mínimo nos recuerda que hay muchas diferencias entre las culturas indígenas de las Américas. Sin embargo, quisiéramos sugerir que el patrón que observamos en la Región Mesoamericana es muy parecido al modelo mediterráneo, sobre todo en el aspecto del uso del espacio público y del control patriarcal que los padres ejercen sobre sus hijas y los maridos sobre sus esposas. No queremos decir que el mundo andino sea un paraíso de igualdad entre los géneros, más bien que el carácter del patriarcado es distinto. Tampoco quisiéramos sugerir, como hace mucha militancia indígena andina, que toda la desigualdad y la violencia entre los sexos tiene sus orígenes en la colonización. Pero sí parece ser cierto que en las comunidades indígenas mexicanas y guatemaltecas las relaciones de género se parecen mucho más a los patrones mediterráneos que a los que rigen en los Andes. Tal vez esta diferencia haya influido en que los discursos sobre derechos de las mujeres y los feminismos rurales hayan encontrado una mejor acogida entre las indígenas organizadas de México y Guatemala que entre las mujeres de la Región Andina, que han tendido a organizarse más bien en torno a las demandas colectivas de sus pueblos.

Este debate sobre la violencia entre hombres y mujeres no se solucionó en Essex y tampoco se cerró en el Taller de México; seguramente seguiremos debatiéndolo en el futuro, por eso estamos en deuda con Olivia Harris que nos propuso debatir este tema complicado y sensible.

Varias de las intelectuales-activistas indígenas y no indígenas que participan en esta colección han trabajado en algún momento de sus vidas en contra de la violencia sexual y doméstica, lo que las ha llevado a confrontar tanto los discursos idealizadores de la cultura indígena de un importante sector de la academia como el etnocentrismo de una parte del feminismo liberal. En un contexto polarizado en el que los derechos de las mujeres se han presentado como contrapuestos a los derechos colectivos de los pueblos ha sido difícil reivindicar perspectivas más matizadas sobre las culturas indígenas, que reconocen los diálogos de poder que las constituyen y, a la vez, reivindican el derecho a una cultura propia y a la autodeterminación de los pueblos indígenas.

Esta polarización de las posturas feministas e indianistas se profundizó en la última década a raíz de que movimientos indígenas en distintas partes



de América Latina plantearon la necesidad de reformas constitucionales que reconocieran los derechos autonómicos de los pueblos indígenas. En el contexto mexicano un sector importante del feminismo liberal hizo alianzas con los sectores liberales anti-autonómicos para advertir los peligros que representaría para las mujeres indígenas el reconocimiento de los derechos colectivos de sus pueblos. Repentinamente, varios académicos que nunca habían escrito una línea a favor de las mujeres indígenas empezaron a “preocuparse” por sus derechos e inclusive a citar fuera de contexto trabajos de algunas de las académicas feministas que habíamos escrito sobre violencia en regiones indígenas. Esta coyuntura cambió el contexto de interlocución de nuestro trabajo académico, planteándonos la necesidad de contextualizar nuestras reflexiones sobre la violencia doméstica más allá de los análisis culturales, incluyendo el análisis de la violencia de Estado y señalando la importancia del contexto estructural en el que esta violencia se presentaba.

En esta encrucijada política han sido las propias mujeres indígenas organizadas las que nos han dado pistas de cómo repensar las demandas indígenas desde una perspectiva no esencialista. Sus teorizaciones en torno a la cultura, la tradición y la equidad de género se plasmaron en documentos políticos, memorias de encuentros, discursos públicos. Las mujeres indígenas nunca pidieron esta “protección” de los intelectuales liberales ni del Estado para limitar la autonomía de sus pueblos. Contrariamente, han reivindicado el derecho a la autodeterminación y a la cultura propia, a la vez que luchan al interior del movimiento indígena por redefinir los términos en que se entiende la tradición y la costumbre y por participar activamente en la construcción de proyectos autonómicos.

## Feminismo y feminismos

Un sector importante del feminismo hegemónico en México ha levantado sus voces en defensa de los derechos liberales de igualdad sin problematizar la relación entre liberalismo y feminismo, asumiendo por principio que el liberalismo les ha dado a las mujeres mayor equidad<sup>1</sup> que las culturas indí-

1 Utilizamos el término *feminismo hegemónico* para referirnos al feminismo surgido en el centro del país, y teorizado desde la academia, en el que la lucha contra el aborto y por los derechos reproductivos ha sido central. Desde la formación de la Coalición de Mujeres Feministas en 1976, y posteriormente

con la creación del Frente Nacional por la Liberación y los Derechos de la Mujeres (FNALIDM) en 1979, la despenalización del aborto y la lucha contra la violencia doméstica fueron las demandas aglutinadoras de este feminismo. Este feminismo era hegemónico frente a otros feminismos populares y rurales

genas en las que las mujeres siguen siendo víctimas del matrimonio forzado, la poligamia, la segregación, la exclusión política, por nombrar algunas de las prácticas “atrasadas” que se mencionan como parte de las “culturas indígenas”. Esta tendencia se ha presentado también en otras regiones de América Latina en donde las feministas han mantenido posturas críticas ante el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. En varios debates hemos señalado que presentar a las mujeres indígenas como meras víctimas del patriarcado es una forma de *colonialismo discursivo* que niega los espacios que las mujeres se han abierto en el marco de sus propias dinámicas culturales.

En varios países, cuyas realidades analizamos en este libro, estas representaciones están siendo contestadas por movimientos indígenas de mujeres, que se han dado a la tarea de replantear las demandas de reconocimiento al carácter multicultural de la nación a partir de una definición más amplia de cultura que incluye no solo las voces y representaciones hegemónicas de la misma, sino la diversidad de voces y procesos contradictorios que dan sentido a la vida de un colectivo humano. Podríamos señalar que hemos sido testigos del surgimiento de una nueva identidad política, que no se diluye ni dentro de las identidades políticas de los movimientos indígenas ni dentro de las identidades de género de los movimientos feministas.

En Bolivia un sector del movimiento feminista, en el que se ubican varias de las autoras de este libro, ha planteado la necesidad de descolonizar y despatriarcalizar el Estado y la sociedad, como una vía para enfrentar la opresión de clase, raza y género que viven las mujeres indígenas y campesinas.

La pluralidad no solo de los movimientos sino también de los feminismos fue fuertemente debatida en el Taller en Essex, aunque nadie de quienes contribuyen a este volumen se opuso a la idea de un concepto múltiple del feminismo. No es necesario repasar en detalle el debate en estas páginas, pero es llamativo que quienes participamos en este libro partimos de un concepto de derechos y moralidad plural y rechazamos la idea de una ética o concepto de derechos uniforme y universal. Sin llegar a un relativismo que nos prive de cualquier conciencia crítica, la autoría representada aquí ocupa un espacio mucho más incómodo de lo que pudiéramos tener desde el punto de vista de un feminismo plenamente convencido de su universalismo. El espacio es incómodo porque nos obliga a reflexionar profundamente sobre las vidas de personas con unas experiencias culturales muy diferentes a las nuestras; sin embargo, este posicionamiento nos abre un espacio para el diálogo intercultural.

---

en los que las demandas de clase se vinculaban estrechamente a las demandas de género. (Para una historia del feminismo hegemónico

ver Tuñón 1997. Para una historia del feminismo popular y el carácter clasista de sus demandas ver Masolo 1992, Espinosa 2009).

tural y nos impulsa hacia unas reflexiones críticas necesarias para un compromiso político. Así podemos dejar de ver las culturas indígenas como atávicas y llegar a verlas como sociedades dinámicas e internamente diferenciadas.

No existe “una cultura indígena”, ni siquiera para una comunidad pequeña (Canessa, 2012); en todas las comunidades como en todas las culturas existen voces conservadoras y otras que buscan cambios. Tanto en las comunidades indígenas como en la jurisprudencia occidental los valores morales, las prácticas y las leyes son debatidas, discutidas y, muchas veces, confrontadas o rechazadas.

### **Las mujeres ante la justicia comunitaria**

Uno de los espacios en los que se está dando este replanteamiento de “las tradiciones y costumbres”, desde las mujeres, es en el de la justicia comunitaria. En diversas partes de América Latina, los procesos organizativos de las indígenas las han llevado a incidir y en algunos casos a participar de manera directa en los espacios de justicia comunitaria. Se trata de experiencias incipientes, cuyo análisis no podría ser generalizado para todas las regiones indígenas del continente, pero que sí están teniendo una importancia simbólica en los nuevos discursos e imaginarios en torno al derecho indígena.

En esta colección abordamos varias experiencias de las indígenas ante la justicia comunitaria: Rachel Sieder y Morna MacLeod nos hablan de la experiencia de las mujeres en la reconstitución del derecho maya; Aura Cumes, cuestiona las representaciones racistas que los medios de comunicación han hecho de la justicia comunitaria en Guatemala y contextualiza estas prácticas en el marco de procesos coloniales y poscoloniales más amplios. Teresa Sierra analiza de manera comparativa la experiencia del Juzgado Indígena de Cuetzalan, Puebla, y los espacios de justicia creados por la Policía Comunitaria en Guerrero; Liliana Vianey Vargas nos habla de las luchas de las mujeres mixes por incidir en la justicia comunitaria en Tlahuitoltepec, Oaxaca. Desde distintas perspectivas, todas estas autoras nos hablan de la manera en que las desigualdades de género se reproducen o se confrontan desde estos espacios de justicia.

En esta introducción quisiéramos detenernos en tres de estas experiencias, por considerar que son casos paradigmáticos sobre la manera en que las mujeres han logrado incidir en el replanteamiento del llamado derecho indígena. Se trata del caso de las Juntas del Buen Gobierno, en la región zapatista chiapaneca, analizado por Alejandro Cerda; el caso del Estatuto Comunitario de Tlahuitoltepec, Oaxaca, en la zona mixe, que abordan Liliana Vianey Vargas y Carolina María Vásquez; y el caso del Juzgado Indígena de Cuetzalan,

Puebla, en la zona nahua, analizado por María Teresa Sierra y Rufina Villa. Son tres experiencias muy disímiles en lo que respecta a la justicia comunitaria, pues en el primer caso tenemos un espacio totalmente autónomo y no reconocido por el Estado, en el que las bases de apoyo zapatistas están ejerciendo su propia justicia, sin ninguna intervención de las instituciones estatales. En el segundo caso, se trata de un espacio de justicia propia que ha sido reconocido por las reformas constitucionales que se han dado en Oaxaca en la última década, y finalmente tenemos el caso del Juzgado Indígena que fue creado por el Estado, en el marco de una serie de reformas judiciales que se proponía descentralizar la justicia y que ha sido re-apropiada por las organizaciones indígenas de la región.

Tal vez la experiencia que más impacto ha tenido en los debates de las organizaciones indígenas de mujeres alrededor de la justicia comunitaria ha sido la de las Juntas del Buen Gobierno en las regiones autónomas zapatistas.

Desde la aparición pública del EZLN, el primero de enero de 1994, llamó la atención la importancia numérica y política de las indígenas al interior de esa organización político-militar. Varias de ellas estuvieron al frente de la toma de presidencias municipales y los nombres de la Comandante Ramona, la Comandante Trini, la Comandante Andrea, la Teniente Ana María se convirtieron rápidamente en símbolo de la resistencia de las indígenas. Lo que desde un principio diferenció al zapatismo de los otros movimientos guerrilleros de América Latina fue la inclusión, dentro de su plataforma de lucha, de demandas de género a través de la llamada Ley Revolucionaria de Mujeres. La citada Ley consta de diez puntos entre los que se encuentran: el derecho de las indígenas a la participación política y a los puestos de dirección, el derecho a una vida libre de violencia sexual y doméstica, el derecho a decidir cuántos hijos tener y cuidar, el derecho a un salario justo, el derecho a elegir con quién casarse, a buenos servicios de salud y educación, entre otros. Aunque esta Ley no es conocida en detalle por todas las indígenas, su existencia se ha convertido en un símbolo de las posibilidades de una vida más justa para las mujeres. En cierto sentido ha ayudado a crear un “clima cultural” – como lo llama Karl-Werner Brand –, que permite desnaturalizar la desigualdad de las mujeres; es decir, la Ley de Mujeres Zapatistas es la expresión de una concepción del mundo en un periodo dado que “genera una sensibilidad específica para unos u otros problemas, estrecha o ensancha el horizonte de lo que parece social y políticamente viable; determina las pautas de comportamiento político y de estilo de vida; encausa las energías psicosociales hacia afuera, a la esfera pública, o hacia adentro, a la esfera privada” (1992:2).

Con la creación, en agosto de 2003, de las llamadas Juntas del Buen Gobierno, instancias colectivas de autoridad de las regiones autónomas zapatis-

tas, conocidas como *Caracoles*, la Ley Revolucionaria de Mujeres se convirtió en el principal referente para la resolución de conflictos comunitarios y domésticos que las involucraban. Las mujeres zapatistas se han apropiado de la citada Ley y, en los casos en los que las “conciliaciones comunitarias” de las autoridades autonómicas las ponen en situación de desventaja, no vacilan en recurrir a ella para pedir arreglos más equitativos. El capítulo de Alejandro Cerda en esta colección, así como los trabajos realizados por Margara Millán (2008) y Violeta Zylberberg (2008) en regiones zapatistas, tojolabal y tseltal, nos muestran las contradicciones que este replanteamiento de la justicia comunitaria está trayendo para aquellas autoridades cuyas perspectivas siguen marcadas por ideologías sexo-genéricas excluyentes.

Las relaciones entre hombres y mujeres en las comunidades zapatistas están siendo impactadas por esta nueva normatividad que, en muchos sentidos, se contrapone a la “costumbre”. El derecho indígena está siendo reformulado en muchas comunidades de Chiapas en diálogo con las nuevas leyes zapatistas y con el derecho nacional e internacional. Se trata de procesos difíciles y llenos de contradicciones, pero que nos hablan de la flexibilidad e historicidad de la justicia comunitaria y confrontan cualquier perspectiva esencialista del derecho indígena.

Este fenómeno de replanteamiento de la justicia comunitaria no es exclusivo de las regiones autónomas zapatistas. En el municipio mixe, o ayuujk, Santa María Tlahuitoltepec, en donde desde la década de los setenta del siglo pasado ha existido una efervescencia organizativa en torno a los derechos indígenas y la autonomía comunitaria, las mujeres no han estado al margen de los debates políticos en torno a los llamados “usos y costumbres”.

La larga historia de luchas contra los cacicazgos PRIístas<sup>2</sup> y por los derechos indígenas ha marcado las dinámicas políticas de esta región, en las que la intelectualidad mixe ha sido pionera en la teorización sobre la justicia comunitaria y la autonomía indígena. Adelantándose a los debates en torno a la autonomía que desarrollaría el movimiento indígena a nivel nacional en la década de los noventa del siglo XX, el intelectual mixe Floriberto Díaz escribió desde los años setenta sobre la autonomía comunitaria, convirtiéndose en el principal teórico de toda una corriente política que reivindica la *comunalidad* como uno de los valores principales de la democracia indígena.

Bajo la influencia de esta corriente de pensamiento se formó en esa época el Comité de Defensa de los Recursos Humanos y Culturales Mixes (CO-DREMI), que tendría continuidad en la Asamblea de Autoridades Mixes

2 El Partido Revolucionario Institucional (PRI) estuvo en el poder en México durante

70 años, y los cacicazgos PRIístas se extendieron en muchas regiones indígenas.

(ASAM) y la fundación de Servicios del Pueblo Mixe. A.C., en 1988, como instancia de apoyo, asesoría y gestión para autoridades municipales y comunales, así como para grupos de producción organizados, estos después se consolidarían en la Asamblea de Productores Mixes (ASAPROM).

Todas estas organizaciones han sido también escuelas de cuadros de mujeres mixes que han tenido una participación muy activa en las luchas políticas del municipio, y que han empezado a cuestionar las exclusiones de género que se dan en los espacios comunitarios. Carolina María Vásquez y Liliana Vianey Vargas, coautoras de este libro, son producto de esta larga tradición intelectual de Tlahuitoltepec.

Gracias a esta lucha, las mujeres mixes fueron incorporadas a las orquestas musicales del municipio y ahora se forman conjuntamente con los hombres en el conservatorio indígena más importante del país, el Centro de Capacitación Musical Mixe (CECAM), que tiene su sede en Tlahuitoltepec, y que es producto también de los logros alcanzados por el movimiento indígena en la región.

En esta región la justicia comunitaria ha estado siempre en manos de autoridades indígenas y ha funcionado con relativa independencia del derecho del Estado. La Asamblea Comunitaria ha sido el máximo órgano consultivo en la aplicación de la justicia, y el síndico, apoyado por los topiles y asesorado por el Consejo de Ancianos, ha sido quien ha tenido en sus manos la responsabilidad cotidiana de la resolución de conflictos comunitarios (Vianey 2008). Paradójicamente, esta relativa autonomía de la justicia comunitaria se ha acotado considerablemente a raíz de las reformas constitucionales que reconocen los llamados “sistemas de usos y costumbres”.<sup>3</sup>

La serie de modificaciones en la legislación local, que se empiezan a dar en el estado de Oaxaca desde 1990 con el reconocimiento de la “composición étnica plural” de la entidad (artículo 16) y que en 1998 se consolidan como Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca (*Periódico Oficial*, junio 1998), reconocen el derecho de las comunidades a sus propios sistemas normativos y formas de elección de gobiernos locales. Este reconocimiento ha tenido efectos contradictorios, pues, por un lado, ha reforzado los mecanismos de control de Estado sobre la justicia comunitaria, al incrementar la presencia de organismos estatales de derechos humanos, que son los encargados de “vigilar” que la justicia comunitaria no viole los derechos individuales; pero, por otro lado, se ha empezado a “tema-

3 El artículo 25 de la Constitución estatal establece que: “La ley protegerá las tradiciones y prácticas democráticas de las

comunidades indígenas que hasta ahora han utilizado para la elección de sus ayuntamientos”.

tizar” el derecho indígena, convirtiéndose en un tópico de discusión política al interior de la comunidad.

En este nuevo contexto político, las mujeres mixes han empezado a reflexionar sobre aquellos elementos de la justicia comunitaria que consideran que afectan sus vidas. Un espacio privilegiado para estas reflexiones se abrió en el 2009, el gobierno municipal propuso la elaboración de un Estatuto Comunitario que sistematice las principales normas y valores de la justicia mixe. A pesar de las contradicciones que puede implicar el que se plasme por escrito un derecho procesual, que ha sido de carácter eminentemente oral, los espacios de discusión colectiva que se han abierto en torno a este Estatuto han permitido que las distintas perspectivas en torno a la cultura y las tradiciones mixes se expresen y negocien en espacios públicos.

Liliana Vianey Vargas, estudiosa y partícipe de estos procesos de reflexión, describe este nuevo *clima cultural* en Tlahuitoltepec señalando que “Las voces de las mujeres indígenas, cuyo protagonismo ha ido en aumento a partir del levantamiento zapatista, han apuntado que tanto la justicia comunitaria indígena como la justicia del Estado tienen serias limitaciones para promover un desarrollo equitativo para las mujeres originarias debido a las desigualdades sociales, culturales y genéricas. Ahora, la importancia de los movimientos de mujeres indígenas es que vienen a cuestionar por un lado el sistema interno, pero al mismo tiempo intentan replantear las dinámicas con miras a un desarrollo colectivo, dignificando y resignificando la vida humana” (Vianey Vargas 2008:5).

Estas propuestas de “replanteamiento de la justicia comunitaria” han venido, por un lado, de mujeres mixes organizadas en la Red de Mujeres Mixes y en el Grupo de Mujeres en Acción con Palabra y Pensamiento Ayuujk, que han empezado a promover espacios de reflexión colectiva con mujeres de las comunidades para discutir sus derechos y sus experiencias frente a la justicia mixe. Por otro lado, de las mujeres del municipio no organizadas que están participando en los talleres de discusión sobre el Estatuto Comunitario, quienes han señalado: “Si la mujer no empieza a participar de manera conjunta en la asamblea comunitaria, va haber muchos vacíos (...) Como indígenas tenemos que ver cosas reales, si las cosas ya se dieron por años en el sentido de no reconocer la importancia de las mujeres, hoy las tenemos que cambiar” (cit. pos. Vianey 2008).

Se trata de un proceso incipiente que no cuenta con la estructura institucional de las Juntas del Buen Gobierno ni con la legitimación de una Ley Revolucionaria de Mujeres que permitan respaldar las demandas de las mujeres organizadas en la región mixe; sin embargo, es una experiencia que empieza a marcar ya la manera en la que se concibe y se debate la *comunalidad* mixe,



ampliando los sentidos de ciudadanía comunitaria con una mayor participación de las mujeres en la política y la justicia.

El tercer caso al que quisiéramos hacer referencia es el del Juzgado Indígena y la Casa de la Mujer Indígena, del municipio nahuat de Cuetzalan, en la Sierra Norte de Puebla, analizado por dos autoras de esta colección, María Teresa Sierra y Rufina Villa.

Se trata de uno de los procesos organizativos más antiguos y consolidados de las indígenas en torno a sus derechos específicos de género, desde una plataforma que reivindica, a la vez, los derechos colectivos de sus pueblos. Al igual que en el caso de Tlahuitoltepec, Cuetzalan se ha caracterizado por una larga historia de organización campesina e indígena en la que las mujeres han tenido un papel muy importante. Inicialmente, los procesos organizativos giraron alrededor de conseguir mejores condiciones de comercialización de los productos agrícolas (café, vainilla, frutas), jugando un papel muy importante la Sociedad Cooperativa Agropecuaria Regional *Tosepan* Titataniske, fundada en 1977. A partir de la década de los ochenta, y más claramente en la década de los noventa, la agenda de carácter más campesinista fue siendo complementada con una agenda política que reivindicaba derechos culturales y políticos como pueblos indígenas.

A mediados de los ochenta se da también una ruptura entre un grupo importante de mujeres de la Cooperativa *Tosepan* con los hombres dirigentes de esta, a partir de una crítica al machismo y a las prácticas antidemocráticas de los líderes, que tendían a centralizar las decisiones y las ganancias producidas por las mujeres artesanas. Este grupo pionero construyó un espacio paralelo de organización productiva que ha tenido como elemento central la reflexión colectiva sobre la participación de las mujeres y sus derechos específicos. Este es el origen de la organización de artesanas *Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij*, fundada en 1986, que se ha convertido a la fecha en una de las principales promotoras de los derechos de las mujeres en la región nahua.

A diferencia de los procesos en la región mixe, en la zona nahua la formulación de la agenda de género se ha dado en estrecho diálogo con organizaciones de feministas rurales, que durante décadas han trabajado en esta región indígena. Se trata de feminismos civiles centrados en el trabajo rural que entraron en diálogo con las organizaciones indígenas y campesinas y, de distintas maneras, contribuyeron a la formulación de una agenda de género desde las indígenas. Fue en el marco de las movilizaciones campesinas de la década de los setenta que militantes feministas empezaron a desarrollar su trabajo en el medio rural mexicano, combinando su apoyo a proyectos productivos para mujeres con un trabajo de reflexión para la promoción de una conciencia de género entre las indígenas. Muchas de estas mujeres venían



de una militancia de izquierda, vinculadas a la solidaridad con las luchas de liberación nacional en Centroamérica o con organizaciones políticas que desarrollaban su trabajo en sectores populares y campesinos en México.

En la región de Cuetzalan ha sido fundamental la organización feminista Comaletzin A.C., fundada en 1987, que se plantea como principales líneas de acción: “la capacitación, organización, educación, investigación con género como eje de análisis” (Currículum de Comaletzin, 1999). Esta organización juega un papel muy importante en la formación, en 1987, de la Red Nacional de Asesoras y Promotoras Rurales, a la que se integran organizaciones preocupadas por el género y el desarrollo en diversas regiones rurales de México. Susana Mejía, integrante del equipo de investigación, es una de las fundadoras de esta organización cuyo trabajo ha sido fundamental en el acompañamiento y asesoría de las mujeres nahuas.

Es importante señalar que a pesar de que estos diálogos entre feministas rurales y mujeres indígenas han sido muy importantes en la formulación de una agenda política indígena desde las mujeres no se trata de una “imposición” o “manipulación” desde fuera, sino de diálogos productivos en los que tanto las asesoras de Comaletzin como las mujeres nahuas de la Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij han ido reformulando sus visiones y perspectivas sobre la cultura y la justicia social. Dirigentas indígenas, como Rufina Villa, se han convertido en guías intelectuales y referentes morales de las feministas rurales y han influido en que Comaletzin replantee sus estrategias de trabajo buscando situar culturalmente sus reflexiones sobre las desigualdades de género.

Es esta efervescencia organizativa y esta larga historia de reflexión y movilización en torno a los derechos indígenas y derechos de las mujeres las que hacen posible que las mujeres y hombres de Cuetzalan puedan apropiarse e incidir en los espacios creados por el Estado mexicano como parte de las reformas multiculturales neoliberales. Este es el caso del Juzgado Indígena de Cuetzalan, creado en 2002, como parte de las reformas a la Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Pueblos y al Código Procesal Civil para incluir las prácticas, usos, costumbres y tradiciones de los pueblos indígenas como medios alternativos para coadyuvar a la justicia ordinaria.

Estas reformas judiciales pueden ser leídas como una respuesta a las demandas de derechos políticos y culturales del movimiento indígena, o como parte de las medidas de descentralización que necesita el sistema neoliberal para reducir las responsabilidades del Estado. Independientemente de la intencionalidad que hubiera detrás de las reformas, lo que ha sucedido es que en algunas regiones del país los espacios abiertos por las políticas multiculturales han permitido a los pueblos indígenas que se apropien y le den un nuevo sentido a estos espacios de justicia.

Una de las principales críticas que se ha hecho a los Juzgados Indígenas es que en lugar de que el Estado reconociera los espacios de justicia propios, como demandaban los zapatistas a través de los llamados Acuerdos de San Andrés (firmados y traicionados por el gobierno mexicano), se crearon espacios paralelos de justicia indígena, promovidos y en muchos casos controlados por el mismo Estado.

En el caso de la Sierra Norte de Puebla, cuando representantes del poder judicial del Estado proponen la creación del Juzgado Indígena de Cuetzalan, se encuentran con la respuesta organizada de hombres y mujeres nahuas que rechazan la imposición de un abogado indígena, como Juez local, y proponen la creación de un Consejo integrado por mujeres y hombres de “conocimiento”, con experiencia en cargos comunitarios. Es este Consejo el responsable de designar al Juez Indígena y a su suplente.<sup>4</sup> Las organizaciones locales, entre ellas las *Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij*, le han dado al Juzgado Indígena un nuevo sentido que no necesariamente responde a los objetivos originales de la Reforma Judicial. Adriana Terven describe los objetivos del Juzgado de Cuetzalan en los siguientes términos: “la revitalización de la figura del consejo de ancianos, tradición prácticamente en desuso en la región; el fortalecer la figura del Juez Indígena a través de los valores propios de la cultura nahua y la lengua materna; y la definición de las prácticas normativas. De manera significativa se ha preocupado por la defensa de la equidad de género en la práctica jurídica, este proceso en buena medida ha sido impulsado por las organizaciones de mujeres indígenas que, apoyadas por asesoras mestizas, han hecho un gran trabajo en diversas áreas, privilegiando la capacitación sobre derechos de la mujer”. Lo anterior ha impulsado la transformación de las relaciones sexo-genéricas a través de la práctica legal.

La incidencia de las mujeres organizadas en la Justicia Comunitaria se ha dado, por un lado, con la participación de integrantes de la *Maseualsiuamej* en el Consejo del Juzgado, entre ellas doña Rufina Villa, coautora de este libro e integrante destacada de dicho Consejo, quien ha tratado de incidir en la manera en la que se está replanteando el derecho nahua y los procesos conciliatorios dentro de este. Por otro lado, han creado desde 2003 la *Maseuasiuatkali* (Casa de la Mujer Indígena), en donde atienden a mujeres víctimas de violencia sexual y doméstica, y que trabaja de manera coordinada con el

4 Dentro del Consejo de Juzgado participa también asesoría mestiza que ha acompañado durante décadas los procesos organizativos de la región como integrantes de la Comisión Takachiualis y del CADEM

(Centro de Asesoría y Desarrollo entre Mujeres), formado por feministas de Co-maletzin. Para un análisis más detallado de este Juzgado Indígena ver Terven 2005.

Juzgado Indígena. En el área legal de este Casa han invitado a participar a dos abogados/as solidarios/as, con quienes se han planteado el reto de construir lo que han definido como “una estrategia de defensa intercultural con perspectiva de género”. Esta estrategia es explicada por unas de las integrantes de la Casa de la Mujer Indígena en los siguientes términos: “Se tomó la decisión de realizar una composición de métodos partiendo de ambos sistemas, positivo e indígena, para llegar a un método sistémico en la solución de conflictos relacionados a la violencia doméstica. Este método retoma del sistema indígena el método de conciliación a través del diálogo y la toma de acuerdos entre agresores y víctimas, buscando soluciones conjuntas a los problemas de la pareja que desembocan generalmente en la violencia doméstica” (Mejía Flores, Cruz y Rodríguez 2008). Esta estrategia de defensa combina los procesos de conciliación y mediación dentro de la Casa de la Mujer Indígena, que después son legitimados a través de Actas firmadas ante el Juzgado Indígena. Paralelamente, los grupos de Autoayuda, para las mujeres víctimas de violencia, y los de Masculinidades, para los agresores, reflexionan y confrontan las ideologías de género que hay detrás de la violencia doméstica. Estos grupos son coordinados por integrantes de la Casa de la Mujer y se proponen cambiar el sentido de la conciliación para que esta no termine por reforzar la subordinación de las mujeres.

En los tres casos antes descritos se trata de experiencias que reivindican la justicia comunitaria indígena y el derecho de los pueblos a la autodeterminación. Pero no se reivindica un “derecho indígena” estático de origen milenario, cuyos preceptos no se pueden modificar, sino un derecho propio de carácter procesual que ha ido cambiando con el tiempo y que es capaz de incorporar y enriquecerse con la experiencia y las reflexiones de las indígenas organizadas.

Paradójicamente, mientras hombres y mujeres indígenas reflexionan críticamente sobre sus prácticas de justicia y proponen nuevas estrategias para la resolución de los conflictos comunitarios, muchos antropólogos jurídicos siguen reproduciendo perspectivas esencialistas del derecho indígena y deslegitimando aquellas iniciativas que no responden a sus propias visiones ahistóricas de las costumbres y las tradiciones.

Este libro se propone abonar a los diálogos constructivos con mujeres y hombres indígenas que están trabajando en la reformulación de definiciones más incluyentes de la cultura y el derecho indígenas. Con este propósito, los trabajos aquí reunidos nos llevan a un recorrido por dos regiones diferentes de América Latina: la Región Andina, a través de las experiencias de los pueblos indígenas de Bolivia y Perú, y Mesoamérica, mediante las historias y luchas de los pueblos indígenas de México y Guatemala.

## **Los contenidos de este libro: De los Andes bolivianos al Altiplano mexicano**

Iniciamos nuestro recorrido con las reflexiones de Pamela Calla, en el Capítulo 1, que nos habla de los retos que enfrenta la construcción de un proyecto plurinacional en Bolivia, analizando la experiencia de la Asamblea Constituyente (2006-2008) y el papel de las mujeres en este proceso de construcción de ciudadanía. Su texto nos muestra la manera en que esta participación ha desestabilizado las lógicas patriarcales y coloniales que siguen caracterizando a la sociedad boliviana. Tomando este evento como ventana etnográfica, la autora analiza las lógicas raciales y de género que entraron en juego en ese momento histórico y nos muestra cómo estas lógicas se reproducen o se transgreden en las luchas por darle forma y sentido legal al antirracismo y a la antidiscriminación.

Continuando con el caso boliviano en el Capítulo 2, Patricia Chávez León, Dunia Mokrani Chávez y Tania Quiroz Mendieta recuperan sus experiencias como activistas y como intelectuales orgánicas del movimiento de mujeres en Bolivia para plantear el vínculo estrecho que existe entre el proyecto descolonizador y las estrategias de despatriarcalización que propone un sector del movimiento feminista en ese país. Mas que centrarse en la realidad de las mujeres indígenas, estas autoras abordan los retos que como bolivianas enfrentan para construir una agenda feminista autónoma que aborde simultáneamente el problema de la opresión patriarcal, racista y colonial, en un país en el que las instituciones y la sociedad han estado marcadas por las desigualdades de raza, género y clase.

Mostrándonos otra faceta de la realidad boliviana, Esther López nos acerca en el Capítulo 3 a la Región Amazónica para analizar la manera en que las mujeres de las elites tacanas de esa región construyen sus liderazgos a la vez que enfrentan las desigualdades de género al interior de sus comunidades. La riqueza etnográfica de este Capítulo nos recuerda, una vez más, la importancia de romper con perspectivas homegeneizadoras de los pueblos indígenas y reconocer las diferencias regionales, de clase y de género que se reproducen entre esta población.

Cerramos nuestro acercamiento a Bolivia con el Capítulo 4 de Andrew Canessa, en el que el autor analiza desde una perspectiva de género el pensamiento político de uno de los principales intelectuales aymaras, Fausto Reinaga, mostrándonos las complejidades de un pensamiento indianista que pone en el centro del debate nacional boliviano el problema del racismo y, a la vez, reproduce muchas de las representaciones simbólicas y exclusiones de las ideologías patriarcales hegemónicas.

Para finalizar con nuestra aproximación a las relaciones de género en la Región Andina, en el Capítulo 5 Patricia Oliart nos habla de la realidad de las indígenas de Perú, analizando la apropiación y resignificación que estas han hecho de los discursos globales de derechos para sus propias luchas, así como de los espacios contradictorios que se han abierto a partir de las reformas estructurales neoliberales en cuyo marco se han promovido los derechos culturales y de género.

Siguiendo nuestro recorrido, de sur a norte, nos aproximamos a la Región Mesoamericana a través de los pueblos mayas de Guatemala. Aura Cumes, intelectual maya-cakchiquel, analiza en el Capítulo 6 las contradicciones de la justicia comunitaria y las representaciones racistas que de la misma se han hecho en la prensa nacional de su país, tomando como ejemplo la experiencia de varias mujeres k'iche juzgadas por la supuesta venta de niños/as en el Altiplano guatemalteco. Estos casos paradigmáticos le sirven a la autora para reflexionar sobre los silencios que existen en torno al impacto de la historia colonial en las relaciones interétnicas e intergenéricas en la Región Maya.

Desde una perspectiva diferente, en el Capítulo 7, Rachel Sieder y Morna Macleod analizan la importancia de la cosmovisión maya en la reconstitución del derecho indígena y de la justicia comunitaria en Guatemala. A partir de un trabajo de campo y un compromiso político de larga data, ambas autoras nos hablan de distintas experiencias dentro del movimiento maya guatemalteco, en el que se está reconstituyendo el derecho propio a partir de epistemologías indígenas que rompen con las visiones liberales del derecho y la persona.

Completando el panorama de la realidad maya guatemalteca, el intelectual cakchiquel, Rolando Chacach, analiza en el Capítulo 8 los encuentros y desencuentros entre el mayanismo y el feminismo en esta región, a partir de su larga experiencia de trabajo sobre la construcción de identidades indígenas masculinas con indígenas y campesinos en distintas regiones de Centroamérica. Su artículo recupera una perspectiva crítica tanto ante los esencialismos mayanistas, que niegan las desigualdades de género, como ante los feminismos etnocéntricos, que no reconocen la importancia del contexto cultural en la construcción de las identidades femeninas y masculinas indígenas.

Continuando con las complejidades de las ideologías sexo-genéricas en el mundo indígena, los siguientes seis capítulos se centran en el análisis de las experiencias indígenas mesoamericanas en México. Iniciamos con los estudios de caso de los pueblos nahuas de los estados de Guerrero, Puebla y Veracruz. A pesar de tratarse del mismo grupo etnolingüístico, las distintas historias organizativas, genealogías políticas y relaciones con el Estado-nación han influido para que hombres y mujeres nahuas de estas tres regiones mexicanas construyan sus identidades étnicas y genéricas de maneras muy distintas y busquen estrategias de luchas diferentes. María Teresa Sierra, y las

intelectuales indígenas meep'ha, Felicitas Martínez y Paula Silva Florentino, Promotoras de Justicia de la Policía Comunitaria, en los Capítulos 9 y 10, nos hablan de la experiencia semi-auntonoma de justicia comunitaria en Guerrero, la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC), y de los retos que han enfrentado las mujeres para incorporar sus derechos en los espacios de justicia propia.

En el Capítulo 11, Rufina Villa, dirigente nahuat del municipio de Cuetzalan, y una de las dirigentes indígenas más destacadas en el movimiento nacional de mujeres indígenas en México, reconstruye la historia organizativa de la Sierra Norte de Puebla y nos relata los logros que han tenido las mujeres organizadas de esa región para influir en el Juzgado Indígena y sensibilizar a los jueces tradicionales en torno a los derechos de las mujeres.

En el Capítulo 12, Martha Sánchez, otra destacada dirigente e intelectual del movimiento de mujeres indígenas continental, amuzga de la Coordinadora Guerrerense de Mujeres, nos habla desde su propia experiencia como dirigente nacional de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) y nos muestra la importancia que han tenido los espacios organizativos femeninos para confrontar las prácticas excluyentes de algunos sectores del movimiento indígena.

Desde Veracruz, Ángela Ixkic Duarte y Amalia Romay, dirigentes náhuatl de la organización Defensa Popular de Oteapan (DPO), analizan en los Capítulos 12 y 13, los logros de las mujeres nahuas para incluir en los procesos organizativos de los pueblos nahuas las demandas específicas de las mujeres.

Cerramos nuestro libro con dos experiencias autonómicas que han sido un referente obligado en los estudios de autonomía y justicia comunitaria y que han inspirado las luchas de los pueblos indígenas de distintas regiones de México: el caso de Tlahuotlotepec, en Oaxaca, y de las regiones autónomas zapatistas en Chiapas.

Liliana Vianey Vargas y Carolina María Vásquez, ambas intelectuales ayuujk, del municipio de Tlahuotlotepec, en Oaxaca, analizan en los Capítulos 14 y 15, la manera en que la cosmovisión indígena está siendo recuperada como una herramienta de lucha por los hombres y las mujeres de sus comunidades y los retos que las mujeres enfrentan para reivindicar sus espacios de justicia comunitaria y sus derechos culturales, y, a la vez, su lucha por la construcción de relaciones más justas entre hombres y mujeres.

Finalmente, Alejandro Cerda, en el Capítulo 16 analiza las experiencias paradigmáticas de las regiones autónomas zapatistas en el estado mexicano de Chiapas. Reconociendo la importancia que el movimiento zapatista ha tenido para poner en la agenda del movimiento indígena mexicano las demandas específicas de las mujeres, el autor analiza también los retos a enfrentar



desde la práctica concreta de la autonomía indígena. Profundiza, a partir de un rico material etnográfico, en la manera específica en que la violencia de Estado afecta a las mujeres zapatistas y en las estrategias de resistencia que ellas han desarrollado.

Sin pretender ser exhaustivos en esta aproximación a las realidades indígenas de las regiones Andina y Mesoamericana, esperamos que este libro constituya un primer acercamiento a la complejidad de las relaciones de género en estas zonas y nos permita abonar, desde el limitado espacio de la academia, a la construcción de una vida más justa para hombres y mujeres.

## Referencias bibliográficas

### Álvarez, Carmen

2005 *Cosmovisión maya y feminismo ¿Caminos que se unen?*, Ponencia presentada en la Mesa “Mayanismos y Feminismos”, Congreso de Estudios Mayas, Guatemala, agosto.

### Burman, Anders

2011 *Chachawarmi: Silence and rival voices on decolonisation and gender politics in Andean Bolivia*, en *Journal of Latin American and Caribbean Studies*. Vol 43 (1): 65-91.

### Canessa, Andrew

1997 *Chachawarmi: negociando (des)igualdades de género en una aldea aymara boliviana*, en Denise Arnold, ed., *Nuevas direcciones en los estudios andinos*, CIASE/ILCA, La Paz.

2008 *El sexo y el ciudadano: Barbies y reinas de belleza en la era de Evo Morales*, en Wade, Peter, Fernando Urrea, Mara Viveros (eds). *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, CES, Bogotá, pp. 69-104.

2009 *El indio desde adentro, el indio desde afuera: ciudadanía, raza y sexo en una comunidad boliviana*, en *La Manzana de la Discordia*, pp.5-20.

2012 *Intimate Indigeneities: Race, Sex and History in the Small Space of Life*, Duke University Press, Durham.

### Cumes, Aura

2007a *Las Mujeres son “más indias”: Género, Multiculturalismo y Mayanización, ¿Esquivando o Retando Opresiones?* (ms).

2007b *Multiculturalismo y Unidad Nacional en Guatemala: Dinámicas de Mayanización en un Contexto Turbulento e Ideologizado*, Ponencia presentada en el Coloquio Internacional “Ciudades Multiculturales de América. Migraciones, Relaciones Interétnicas y Etnicidad”, Monterrey, Nuevo León, México, octubre 29-31, 2007.

### Chirix García, Emma Delfina,

2003 *Alas y Raíces, afectividad de las mujeres mayas. Rik'in ruxik' y ruxe'il, ronojel kajowab'al ri mayab' taq ixoqi*, Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, Nawal Wuj, Ciudad de Guatemala.

### De la Cadena, Marisol

1991 *Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cusco*, Revista Andina, núm. 9, Vol. 1 Bartolomé de las Casas, Cusco.

### Díaz Polanco, Héctor

2006 *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI Editores, México.

### Gabriel Xiquín, Calixta

2004 *Liderazgo de las Mujeres Mayas en las*

*Leyendas y Mitologías según su Cosmovisión*, (ms) Ciudad de Guatemala.

**Grupo de Mujeres Mayas Kaqla'**

2000 *Algunos Colores del Arco Iris, Realidad de las Mujeres Mayas*, Documento de debate, Ediciones Kaqla, Ciudad de Guatemala.

2004 *La Palabra y el Sentir de las Mujeres Mayas de Kaqla*, Ediciones Kaqla, Ciudad de Guatemala.

**Gutiérrez Margarita y Palomo Nellys**

1999 *Autonomía con mirada de mujer*, en: Burguete, Araceli (coordinadora), México: experiencias de autonomía indígena, IWGIA, Copenhague.

**Gutiérrez Chong, Natividad (coord.)**

2004 *Mujeres y nacionalismos en América Latina. De la independencia a la nación del nuevo milenio*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 368.

**Hale, Charles**

2000 *Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala*, en Journal of Latin American Studies, 34 (2002): 485-52.

2005 *Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America*, en Political and Legal Anthropology Review, 28, núm.1, pp.10-28.

**Harris, Olivia**

1985 *Complementariedad y Conflicto: Una Visión Andina del Hombre y la Mujer*, en Allpanchis, 25: 17-42.

**Hernández Castillo, Rosalva Aída (editora)**

2007 *Historias a Dos Voces: Testimonios de Luchas y Resistencias de Mujeres Indígenas*, IMC/CDI, México.

2008 *Etnografías e Historias de Resistencia. Mujeres Indígenas, Procesos Organizativos y Nuevas Identidades Políticas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social -PUEG, México.

**Hernández Castillo, Rosalva Aída**

1998 *La Otra Frontera. Identidades Múltiples en el Chiapas Poscolonial*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social- Miguel Ángel Porrúa, México.

2003 *Repensar el Multiculturalismo desde el Género: Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad*, en Revista Feminista La Ventana, Universidad de Guadalajara, pp. 7-39.

2005 *Gender and Differentiated Citizenship in Mexico: Indigenous Women and Men Re-invent Culture and redefine the Nation*, en Willem Assies, Marco A. Calderon y Tom Salman (Eds.) *Citizenship, Political Culture and State Transformation in Latin America*, Dutch University, Press-COLMICH, Amsterdam, pp.323-341.

**Kymlicka, Will**

1989 *Liberalism, Community, and Culture*, The Clarendon Press, Oxford.

1995 *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.

**Lazar, Sian**

2008 *El Alto, Rebel City: Self and Citizenship in Andean Bolivia*, Duke University Press, Durham.

**Macleod, Morna y**

**Maria Luisa Cabrera (comps.)**

2000 *Identidad: Rostros sin Máscara, (Reflexiones sobre Cosmovisión, Género y Etnicidad)*, Oxfam, Ciudad de Guatemala.

**Mason, Peter**

1990 *Deconstructing America: Representations of the Other*, Routledge Press, Londres.

**Mejía, Susana**

2008 *Los Derechos de las Mujeres Nahuas de Cuetzalan. La Construcción de un Feminismo Indígena, desde la necesidad*, en R. Aída Hernández (editora), *Etnografías e Historias de Resistencia, Mujeres Indígenas, Procesos Organizativos y Nuevas Identidades Políticas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social -PUEG, México.



riores en Antropología Social-PUEG-Universidad Nacional Autónoma de México, México.

**Mejía Susana, Cruz Martin Celestina y Rodríguez Carlos**

2006 "Género y Justicia en comunidades nahuas de Cuetzalan. La experiencia de la Casa de la Mujer Indígena", Ponencia presentada en el V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (Relaju) en Oaxtepec, Morelos, Noviembre 2006.

**Millán, Margara**

2008 *Nuevos espacios, nuevas actoras. Neozapatismo y su significado para las mujeres indígenas*, en R. Aída Hernández (editora) *Etnografías e Historias de Resistencia. Mujeres Indígenas, Procesos Organizativos y Nuevas Identidades Políticas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-PUEG/Universidad Nacional Autónoma de México, México.

**Mohanty, Chandra**

2008 *Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales*, en Liliana Suárez-Navaz y Rosalva Aída Hernández (editoras), *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Editorial Cátedra, Valencia.

**Nelson, Diane**

1999 *A Finger in the Wound: Body Politics in Quincentennial Guatemala*, University of California Press, Berkeley.

**Pagden, Anthony**

1982 *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge University Press, Cambridge.

**Picq, Manuela**

2008 *Gender Within Ethnicity: Human Rights and Identity Politics in Ecuador*, en Guillermo O'Donnell, Joseph Tulchin, y Augusto Varas, (editors) *New Voices in the Study of Democracy in Latin America*, Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington.

**República de Bolivia**

2008 "Plan nacional para la igualdad de oportunidades: Mujeres construyendo la nueva Bolivia para vivir bien", La Paz.

**Sallnow, Michael**

1987 *Pilgrims of the Andes* Smithsonian University Press, Washington D.C.

**Sánchez, Martha**

2005 *La Doble Mirada: Luchas y Experiencias de las Mujeres Indígenas de América Latina*, UNIFEM/ILSB, México.

**Seligmann, Linda**

2000 *Market Places, Social Spaces, in Cuzco, Peru*, *Urban Anthropology* 29(1): 1-68.

**Sierra, María Teresa**

1997 *Esencialismo y Autonomía: Paradojas de la Reivindicaciones Indígenas*, en *Alteridades*, vol. 7 (14):131-143.

2004 *Diálogos y prácticas interculturales. Derechos humanos, derechos de las mujeres y políticas de identidad*, en *Desacatos*, núm.15-16 México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 126-148.

**Silverblatt, Irene**

1987 *Moon, Sun and Witches: Gender Ideology and Class in Inca and Colonial Peru*, Princeton: Princeton University Press.

**Spedding, Allison**

1997 "Esa mujer no necesita hombre": *En contra de la dualidad andina—imágenes de género en los Yungas de La Paz*, en Denise Arnold (ed.) *Más allá del silencio: Las fronteras de género en los Andes*, La Paz.

**Stoler, Laura Ann**

1995 *Race and the Education of Desire*. Chapel Hill, Duke University Press.

2002 *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial, Rule*. Berkeley: University of California Press.

**Terven, Adriana**

2005 "Revitalización de la Costumbre Jurídica en el Juzgado Indígena de Cuetzalan. Retos desde el Estado", Tesis de Maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

**Velásquez Nimatuj, Irma Alicia.**

2003 *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala: Desigualdades de clase, raza y género*, SERJUS y CEDPA, Ciudad de Guatemala.

**Vianey Vargas, Liliana**

2008 “Informe del Proyecto: Las mujeres de Tlahuitoltepec mixe, frente a la impartición de la justicia local y el uso del derecho internacional”, 2000-2007, Septiembre 2008.

**Weismantel, Mary**

1988 *Food Gender and Poverty in the Ecuadorian Andes*, Philadelphia: University of Philadelphia Press.

2001 *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*, Chicago: University of Chicago Press.

**Werner Brand, Karl.**

1990 *Aspectos cíclicos de los nuevos movimientos sociales*, en Russell Dalton and Mandred Kuechler (eds). Los Nuevos Movimientos

Sociales, Edicions Afons el Magnanim, Valencia pp. 45-71.

**Yashar Deborah**

2005 *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, Cambridge University Press, Nueva York.

**Yuval Davis Nira**

1997 *Gender and Nation London*, Sage Press, Londres

**Zylberberg Panebianco, Violeta**

2008 “¿Queriendo se puede cambiar todo?: Un acercamiento al proceso de discusión y cambio que se vive al interior de una comunidad zapatista”, en R. Aída Hernández (editora), *Etnografías e Historias de Resistencia. Mujeres Indígenas, Procesos Organizativos y Nuevas Identidades Políticas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social -PUEG/ Universidad Nacional Autónoma de México, México

## CAPÍTULO 1

# Luchas legales y política de las calles en torno al racismo: descentrando la patriarcalidad del Estado Plurinacional de Bolivia

Pamela Calla Ortega<sup>1</sup>

## Enmarcando el proceso constituyente

Quiero empezar este análisis enfocando las lógicas de género y las lógicas raciales que marcaron tanto un evento de humillación y castigo, el 24 de mayo de 2008 en Sucre, como la iniciativa constitucional de las mujeres indígenas y los sectores populares a lo largo del desarrollo de la Asamblea Constituyente en Bolivia (2006-2008). Quiero también poner especial atención al efecto de estos eventos y estas lógicas en el desarrollo de la agenda legislativa y de política pública antirracista, que se intensificó después de estos hechos dentro del proceso posconstituyente. ¿Por qué conectar el desarrollo de esta agenda legislativa y de política pública con un evento de semejantes proporciones y con hechos cotidianos y, a la vez, estructurantes que marcaron la iniciativa constitucional de las mujeres indígenas y los sectores populares? Ambos escenarios y ambos momentos forman parte de un proceso constituyente, lleno de contradicciones y tensiones; en suma, un proceso de construcción hegemónica controvertido en el que el marco discursivo en común (Roseberry 1994), que da forma a como se van forjando los sujetos de Estado, está permeado, más que en ningún otro momento en la historia del país, por lo “indio”. Aquí planteo que para ubicar los posicionamientos y espacios de estos nuevos sujetos del Estado, sus contradicciones y descentramientos, es necesario desglosar este marco discursivo, material y cultural en común permeado por lo indio y por el empuje actual hacia la indianización de la sociedad en relación a los empujes paternos (Stern 1995) y continuidades patriarcales de la misma.

---

1 Universidad de la Cordillera, CLACS-NYU.

Esto implicó e implica, en el caso boliviano, maneras múltiples en las que se cuestionan y reproducen, en diferentes espacios y momentos del proceso constituyente, los binarismos de género y dicotomías como lo público/privado y naturaleza/cultura, que marcan a los sujetos políticos y las culturas políticas donde estos están inmersos. Esto ocurre dentro de un contexto donde las relaciones sociales de servidumbre y señorío más las culturas de castigo que estas anidan son parte integral de la formación racial y la formación del Estado boliviano. Esta posibilidad de cuestionar y a la vez resignificar principios dicotómicos como parte de un proyecto liberal en un proceso constituyente todavía inconcluso y contradictorio implica tomar en cuenta la necesidad de articular la agenda descolonizadora con la despatriarcalización tanto del estado como de la sociedad.

Para ello mostraremos primero las lógicas raciales y de género en juego centradas en los hechos señalados arriba, y luego enfatizaremos en cómo estas lógicas se reproducen o se transgreden en las luchas por darle forma y sentido legal al antirracismo. Estas luchas por sentidos legales son, por un lado, efectos de poder y, por otro, se convierten en catalizadores que abren la posibilidad de repensar la democracia en relación a las formas en que se forjan (o no) nuevos sujetos políticos y culturas políticas diferentes. Abren también la oportunidad de repensar la ley y la arena pública dentro del proceso constituyente en el que se intenta construir un Estado plurinacional.

## **25 de mayo, 2008: sujetos políticos, región y nación**

En el segundo número de la revista *Observando el Racismo* el equipo de investigación del Observatorio del Racismo en Bolivia, basado en la Universidad de la Cordillera, explicó el hecho de la siguiente manera:

Cada 25 de mayo Bolivia recuerda el aniversario de uno de los primeros gritos libertarios ocurrido en América. Fue parte de un proceso independentista inspirado en la Revolución Francesa y en las ideas de libertad, igualdad y fraternidad que se habían filtrado en América Latina precisamente a través de universidades como la de San Francisco Xavier de esta ciudad. Casi como una paradoja de la historia, a un año del bicentenario de esta revolución independentista, frente a la puerta de la Casa de la Libertad, se presencié uno de los hechos más vergonzosos y reñidos con cualquier principio de libertad e igualdad que nuestra historia haya vivido. Cerca de 40 personas provenientes de sectores indígenas y campesinos fueron arrastradas

hasta la plaza principal de Sucre para ser castigadas y humilladas públicamente. Puestos de rodillas, pisoteados, a punta de golpes e insultos, palos y piedras los indígenas y campesinos recién llegados a la ciudad fueron obligados a despojarse y quemar los símbolos de la identidad colectiva, cultural y política que los asociaba al partido de gobierno y a besar la bandera “sucrense” (con una cruz roja al centro de un fondo blanco) como señal de “rendimiento” y como símbolo de sumisión al poder regional.<sup>2</sup>

Nos hicimos las siguientes preguntas: ¿Cómo entender esta paradoja sucedida en Sucre ese 24 de Mayo, solo unos meses después de la aprobación de la nueva Constitución política boliviana? ¿Qué podemos decir de la estructura de sentimiento que enmarca el accionar de los grupos que impulsaron estas formas de violencia y humillación? ¿Qué efectos tendrá este episodio en las vidas de quienes fueron agredidos y en las vidas de aquellas personas que fuimos testigos de tal hecho de poder y dominación? ¿Cuáles son los desafíos para una agenda pertinente desde las ciencias sociales para “darle nombre” a este evento presentado casi como un “espectáculo” (Goldstein 2004) en los medios de comunicación?

Desde el inicio de la Asamblea Constituyente, el 6 de agosto de 2006, “lo indígena” forma parte central de la pugna entre dos proyectos de nación y Estado. En este contexto de proyectos de nación en pugna, autoidentificarse como indígenas se convierte en una especie de ideal a ensalzarse, por un lado, y de delito punible, por otro, dependiendo en qué lado del escenario polarizado se encuentra el contrincante político. El 24 de mayo, la reacción de ciertos sectores de Sucre frente a las autoridades indígenas-campesinas del área rural presentes en la ciudad para un encuentro, convocado por los personeros del Gobierno de Evo Morales, puede explicarse en el marco de la coyuntura y el juego político vigente. Pero esta sería más comprensible si se la lee también desde los varios fondos históricos que hacen parte de la formación social y racial de la región en su relación con el Estado percibido como “centralizador” y ubicado espacialmente en la ciudad de La Paz.

La elección de Evo Morales como “primer presidente indígena”, la elección de constituyentes, hombres y mujeres, autoidentificados como indígenas y ocupando las posiciones de poder de decisión respecto al futuro económico, social, político y cultural del país, son acciones que se ven como transgresiones al orden colonial y patriarcal imperante (Calla y Muruchi

2 Ver Universidad de la Cordillera, Defensor del Pueblo (2009) *Observando el Racismo*.

*Racismo y regionalismo en el proceso autonómico*. Agenda Defensoría núm. 13, La Paz.

2007). El éxito electoral de la llamada *revolución cultural* del Gobierno del presidente Morales produjo una reacción no solo de oposición y miedo a un posible mundo al revés, sino también de intensificación del racismo y la violencia históricamente identificados con la región y esgrimidos por parte de ciertos sectores de la sociedad como una forma, entre otras, de anular al enemigo político asociado a lo indígena. Este anulamiento se dio tanto dentro de los espacios delimitados para el desarrollo de la Asamblea como fuera de ellos, en las calles.

Dentro de esta pugna, la negativa del Gobierno de Evo Morales a tratar el tema de la capitalía plena<sup>3</sup> de Sucre en la Asamblea Constituyente fue la gota que rebasó el vaso de la Asamblea como institucionalidad hacia las calles. A partir de ese momento el racismo se ensañó no solamente con lo “colla” (gente del occidente asociada con la cultura aymara y quechua en Bolivia) ni solo con lo femenino y las indígenas en particular, sino también con lo indígena-campesino asociado al partido de gobierno MAS y a la ciudad de La Paz. En este contexto y en este proceso de politización de la raza (Malik 1996) y exacerbación de la violencia en las calles, la gente de la zona rural de Mojocoya y otras que fueron vejadas y humilladas el 24 de mayo en la plaza de Sucre pasaron a representar la imagen de Evo Morales; y fue en ellas que ciertos sectores de esta ciudad expiaron sus frustraciones y se articularon, de maneras contradictorias y local-regionales, al movimiento conservador de la Media Luna.<sup>4</sup>

### Sujetos de humillación y culturas del castigo

La cronología lograda en nuestra investigación, tanto sobre lo que llevó a los hechos del 24 de mayo como las lógicas que marcaron la iniciativa constitucional de las indígenas a lo largo del desarrollo de la Asamblea, nos permite describir estos eventos ubicados dentro del proceso constituyente como episodios de miedo y de odio en un contexto histórico amplio y en un contexto político más inmediato. En el contexto político más inmediato se moviliza el prejuicio y el miedo como principal arma política de un movimiento con-

3 Como resultado de la Guerra Federal (1898-1899) entre el gobierno central todavía localizado en Sucre y un ejército levantado por una propuesta federalista en el departamento de La Paz, con el apoyo eventual de una rebelión aymara liderizada por Pablo Zarate Wilka, la ciudad de Sucre perdió la sede del poder

legislativo y ejecutivo, que fue trasladada a La Paz.

4 Denominación utilizada para designar políticamente a los departamentos de Pando, Beni, Santa Cruz y Tarija como bloque de oposición al gobierno del MAS. Estos departamentos iniciaron el movimiento por las autonomías departamentales.

servador regionalista (Espósito 2008) en pugna con el proyecto de nación y Estado del partido de gobierno.

En el contexto histórico más amplio está sedimentada una cultura del castigo y una especie de pedagogía social del miedo que permiten la reaparición, bajo nuevas formas, de racismos asociados a la transición política que vive el país. Estas nuevas formas de racismo violento están articuladas a viejas formas de violencia legitimizada hacia indios y mujeres desde la legislación boliviana (vigente hasta los años setenta) y centradas en la noción de *Patria Potestad* (Barragán 1997). Veremos más adelante cómo esta noción inserta en la legislación boliviana del siglo XIX constituye un eje importante en la reproducción estatal de la subordinación, sumisión e inferioridad y, más allá del Estado, en la sociedad misma, de las jerarquías raciales, de género y de clase por medio del castigo.

En el hecho ocurrido en Sucre (2008), en las golpizas sufridas por campesinos en San Julián (2006), en Santa Cruz (2007), en Cochabamba el 11 de enero de 2007 –itinerario llamado *las rutas del racismo* por el equipo de investigación del Observatorio–, tanto como en los tramos más cortos pero más constantes andados por las indígenas que desempeñaban el cargo de constituyentes, podemos ver cómo la raza se repolitiza y se visibiliza vía castigo y violencia en el ámbito público, resignificando la lógica patriarcal y colonial social y estatal:

- La transgresión social y política de estar en la ciudad, de haber ocupado posiciones de poder tanto en la Asamblea Constituyente como fuera de ella, lleva a racionalizar la presencia de lo indígena campesino en un lugar “no propio” y ser concebida como “invasión”.
- La presencia rural como catalizadora de un sentimiento de odio hacia “el otro” construido como invasor intensifica la tensión campo-ciudad.
- La violencia y el castigo en el espacio público implica sentar precedentes para que el invasor vuelva a “su lugar”.
- El avasallador/invasor es asociado más intensamente con lo incivilizado, sucio, inculto.
- El racismo se expresa en tanto asociación de marcadores de identidad (vestimenta, rasgos fenotípicos) con posicionamientos políticos. El racismo confluye con el rechazo político y este se torna racista.

Aquí nos interesa profundizar en cómo la humillación y la violencia racista están también basadas en el género. Puesto de otra manera y a decir de María Lugones, nos interesa examinar cómo la colonialidad del género en el marco



de la colonialidad del poder se hace acto público el 24 de mayo y a lo largo del proceso constituyente boliviano en la reproducción de lógicas dicotómicas que separan tanto la naturaleza de la cultura como lo público de lo privado. Estas lógicas dicotómicas, argüimos aquí, marcaron también la iniciativa constitucional de las indígenas tanto como el proceso que se avecina o, más bien, que ya está en marcha después de haberse aprobado la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, proceso denominado por las mismas mujeres como “las luchas legales”.

Estas separaciones epistemológicas (naturaleza-cultura/público-privado) e históricas (Europa y la otra gente sin historia y sin capacidad de razón)<sup>5</sup> en estas luchas legales explican las maneras en que la resignificación y politización de la raza (Malik 1996) en el contexto del proceso constituyente boliviano reproducen tales lógicas dicotómicas logrando, a momentos, no solo el anulamiento político dentro de la coyuntura vigente, sino también la reproducción de una cultura política liberal eminentemente patriarcal. Es en estos sitios de prácticas cotidianas y extracotidianas donde se reproduce y se desafían estas lógicas dicotómicas que se construyen como márgenes del Estado (Das y Poole, 2004) y hacen la patriarcalidad y colonialidad del mismo.

Este intento de anulamiento político intermitente por medio de la reproducción de lógicas dicotómicas ocurre, según algunos, por la tensión de haber sido lanzada la Asamblea como parte de un proceso de descolonización, es decir, de descentramiento de un conjunto de instituciones que pertenecen a la cultura política dominante, pero que termina siendo convocada y llevada a cabo según el formato liberal de la misma (Tapia 2007). Otros arguyen que

5 Al respecto, Marisol de la Cadena puntualiza que, como herramienta de producción de diferencias y de sujetos diferentes, la raza se realiza como concepto mediante diálogos y relaciones políticas entre quienes califican y quienes son calificados en las relaciones de poder históricamente sedimentadas y dentro de geopolíticas conceptuales locales, nacionales e internacionales. La raza, para esta autora, es una herramienta de la constitución de la modernidad entendida como práctica de purificación (y no de traducción dentro de la mezcla) en un contexto y proceso donde naturaleza y cultura nunca están separadas. Esta separación es histórica y epistemológica. La noción de raza coadyuva a la separación de naturaleza y cultura como campos de conocimiento y ontologías di-

ferenciadas. Cuando se trata de los humanos, purificar la raza de cultura (o de naturaleza /biología) no es fácil, según esta autora. La solución de filósofos y políticos fue usar la división de la humanidad en razas para situar a unos grupos más cerca de la cultura, el espíritu, la razón y lejos de la naturaleza (dominándola) y a otros lejos de la cultura y cerca de la naturaleza, la no razón, siendo dominados por ella. Otra autora, Federica Appfel-Marglin (1994) también había identificado la asociación epistemológica de lo privado, doméstico con lo femenino y la no razón en oposición a lo público fuera de lo doméstico donde la razón es monopolizada, en un momento dado de la historia europea, por el Estado industrializador asociado a lo masculino hegemónico.

el partido de gobierno hizo uso de la institucionalidad liberal para ir más allá del proyecto liberal y de la democracia formal que marcó históricamente la formación del Estado en Bolivia (Postero 2007).

A lo largo del desarrollo entrecortado de la Asamblea Constituyente vimos cómo, dentro de la espacialidad institucional creada por esta y fuera de ella, los actos de violencia racista se ensañaron con lo femenino, en general, desvalorando y haciendo escarnio de su presencia en la arena pública. Así: la Asamblea Constituyente se convirtió en “la chola ignorante”, una vez que el partido de gobierno rehusó incluir el tema de la capitalía en el proceso constituyente; los eslóganes de un movimiento social enmarcado dentro de un populismo conservador de derecha feminizaban/sexualizaban a los líderes del partido de gobierno: “Evo cabrón, Linera maraco, Lazarte la puta madre que te parió”, vociferaba la gente.

En particular, el racismo se ensañó con las indígenas. Allí el andamiaje discriminatorio de la sociedad se levantó sobre los cimientos del saber, el poder y la verdad en múltiples niveles y desde las dimensiones de género, etnicidad y clase (Paz 2007). En ese contexto, manejar, conocer y dominar el castellano y el lenguaje técnico constitucional se convirtió en “operador” del racismo (De la Cadena 2000) y sirvió de base no solo para las expresiones de racismo y sexismo más fuertes hacia las indígenas, sino también para la manifestación de profunda internalización del racismo por parte de ellas.

Por otro lado, también constatamos su iniciativa constitucional. Vimos su resistencia a mecanismos de infantilización y descalificación de sus saberes y sus estrategias de cómo evadir o enfrentar la violencia racial. Dentro de la institucionalidad de la Asamblea, por ejemplo, el anulamiento político hacia ellas se tornaba racista en tanto su presencia desafiaba el monopolio de la lengua castellana y del saber hacer leyes de los expertos: “India cállate, mientras no hables castellano fuera de aquí”. “¿Por qué vienen si no pueden hablar civilizadamente?”, se preguntaba la bancada opositora al proyecto del gobierno de Evo Morales. Allí se resignificó y politizó lo racial (Malik 1996) vía el eje poder/saber que transversaliza el orden patriarcal y colonial imperante. Allí las indígenas fueron asociadas más a la naturaleza que a la cultura, en tanto se las relacionó a la no-razón. Las reacciones a estos insultos de intento de anulamiento político fueron, en ciertos momentos, respuestas defensivas y de mucho enojo por parte de estas mujeres (es por esto que en Bolivia se empieza a hablar de un racismo al revés). En general, sin embargo, la mayoría de las mujeres con las que entablamos diálogos durante y después de la aprobación de la nueva Constitución afirmó que para ellas la Asamblea Constituyente fue un proceso de aprendizaje, para algunas “como una universidad”, para otras “una escuela”, donde midieron sus potenciales y li-

mitaciones. Más que nada, se dieron cuenta que eran “personas”. En otros momentos, sus testimonios muestran la intensidad del proceso histórico de subjetivación del racismo y del sexismo y los niveles de internalización de la enseñanza histórica y constante de la inferiorización: “Tengo una compañera que es bachiller y es más capaz que yo. Yo no estoy en el mismo nivel. Lo digo así de manera honesta. Seguramente uno de ustedes debe ser más inteligente y se ubica más rápido, mientras que otra no tanto, y es como yo”.

Más allá de la Asamblea como institucionalidad y espacialidad específica, en la política de las calles nuestra investigación ha recogido testimonios de mujeres constituyentes indígenas y de sectores populares que denuncian el cierre de viviendas para ellas, y que poco a poco tuvieron que irse trasladando hacia la periferia de la ciudad para poder encontrar un lugar donde vivir, pues en el centro de la ciudad la gente no estaba cómoda con su presencia. Se fueron dando reacciones más violentas: insultos en las calles, agresiones físicas en plena plaza principal. En la plaza se territorializó el conflicto político que vedó de ciertos derechos a determinados sectores cuya presencia violenta y transgrede el orden racial y jerárquico establecido. Así, tenemos el caso de mujeres “cholitas” asambleístas que entraban a la plaza principal de Sucre y eran golpeadas, les tiraban de las trenzas, les pegaban chicle en los cabellos, las amenazaban con sacarles el calzón para mostrar lo sucias y depravadas que eran. Así las indígenas, a decir de Marisol de la Cadena (1991), eran asociadas más a la naturaleza que a la cultura y, por tanto, dentro de la institucionalidad de la Asamblea y fuera de ella, a la no-razón y hasta a lo no-humano, como diría Lugones, cuando ellas eran equiparadas con las llamas.

El 24 de mayo es el ejemplo más claro de cómo la humillación y el castigo físico en un espacio público desvaloran al indio-campesino feminizándolo, o sea, convirtiéndolo en un otro pasivo, e intensifican la subordinación de su masculinidad logrando: a) Bajar de rango su posicionamiento como ciudadano; b) Devolviéndolo “simbólicamente” al lugar donde pertenece, “su lugar”, y “de rodillas” en el orden jerárquico colonial y patriarcal vigente; c) Descalificándolo como opositor político válido. Todo esto espectacularizado por los medios de comunicación y, por ende, dando a este hecho un alcance nacional y global nunca antes visto y que muestra descarnadamente las estructuras de sentimiento marcadas por la relación de servidumbre y señorío que se reproduce a cada paso en el andamiaje del poder estatal y societal, en el que el sentimiento de humillación es el mecanismo por medio del cual las jerarquías raciales y la colonialidad del género dentro de la colonialidad del poder son forjadas al interior y más allá del Estado.

Este sentimiento de humillación que descalifica, infantiliza, inferioriza y animaliza, dependiendo del contexto más íntimo o más público, está asocia-

do a una visión desvalorada de lo femenino y está ligada a la violencia como castigo físico. Esto hace alusión y resuena en lo que fue la Patria Potestad en la legislación boliviana y sus consecuencias históricas hasta nuestros días. La Patria Potestad resume autoridad vía violencia legitimizada de padres sobre sus hijos y esposas, de amos sobre sus esclavos, criados, siervos, colonos, indios. Allí los castigos estaban relacionados con la calidad de la gente. La descalificación estaba articulada a la jerárquización de la sociedad a través del señorío poderío. El castigo en sí no era concebido para maltratar, sino para reprender “por su bien” a los afectados. Por tanto, la violencia ejercida implicaba una forma de disciplina para poner en “su lugar” a mujeres y a indios que transgredían el orden y la moral (Barragán 1999) señorial (Zabaleta 1986), en las que el azote como castigo era parte integral de las relaciones de servidumbre que se perpetuaban en el sentimiento de humillación de los sujetos.

La violencia legitimizada contra indios y mujeres que se hace explícita en la Patria Potestad, como síntesis del dominio dentro de la familia y en relaciones sociales más amplias (Barragán 2007), contribuye a crear las bases del enraizamiento de una cultura del castigo y una pedagogía social del miedo en nuestra sociedad, que articulan de manera concreta el ámbito privado con el público. El ámbito privado se sirve del público, dentro de la lógica dicotómica que los separa, por medio de la humillación como parte de la estructura de sentimiento que envuelve al Estado y a la sociedad. Es desde esta visión dicotómica y de la humillación que se reproduce la colonialidad del género dentro del marco de colonialidad del poder. De igual manera, es desde esa noción de castigo-miedo legitimizado desde el Estado y su historia legal que se reproducen de manera articulada y simultánea las jerarquías raciales y de género, desatando un efecto de poder que “enseña” la subordinación de la diferencia, su inferiorización y sometimiento junto a un sentido de lugar dentro de un mapa colonial que, aunque fragmentado, sigue asignando lugares y espacios en términos raciales, de género y de clase (Paton 2009).

### **Culturas de legalidad y sujetos de racismo**

La combinación de estos hechos constituye la base que explica el proceso de politización de la raza y exacerbación de la violencia racista sustentado en lógicas de género que dicotimizan y contribuyen a la reproducción de las jerarquías sociales que se hacen presentes el 24 de mayo de 2008. Este análisis es importante dada la agenda antirracista emergente de la sociedad boliviana dentro del marco discursivo en común marcado por lo “indio” dentro de un proceso de formación del Estado plurinacional, que emerge de manera ex-

plosiva después de lo acaecido en Sucre. Antes de este y los otros hechos, que describimos y analizamos a lo largo de nuestra investigación, se hablaba poco del racismo como tal, este era negado y/o vedado de diversas formas y no estaba articulado a las desigualdades vigentes. De hecho, a decir de Charlie Hale, durante la etapa neoliberal los avances moderados e insuficientes en el empoderamiento de los que sufrieron el racismo históricamente habían ocasionado una fuerte reacción de los sectores dominantes, muchas veces enmarcada en un discurso y una lógica racial. El racismo se había transformado de tal manera que algunas expresiones del multiculturalismo compaginaban con la reproducción de las jerarquías raciales y de discursos que seguían justificando, aunque sea veladamente, estas desigualdades (Hale 2002).

Por otro lado, el momento en que estos racismos se asocian a la violencia física y pública, como en el 24 de mayo, la sociedad también muestra un potencial antirracista tanto desde las organizaciones sociales, las universidades, las instancias no gubernamentales como desde los ámbitos institucionales. Los propios afectados *estrategizan* a nivel nacional y local: una de sus acciones es recurrir y llegar en grupo al Congreso Nacional a presentar sus testimonios de denuncia. Asimismo, se arma una red de apoyo a estas víctimas y a otras relacionadas a hechos similares en el contexto de polarización política en el país, que combina instancias estatales como el Viceministerio de Tierras y la Vicepresidencia con organizaciones de Derechos Humanos que condenan el racismo y logran, con otras redes locales, alcances nacionales.

Estas acciones no respondieron al momento: once meses antes del 24 de mayo, en 2007, se creó el Observatorio del Racismo en Bolivia mediante una alianza entre la Universidad de la Cordillera y el Defensor del Pueblo, que generó un creciente debate público sobre la materia y, en parte, un proyecto de ley contra el racismo y la discriminación, trabajado por una mesa técnica conformada por representantes del Poder Legislativo, Ministerio de Justicia, Defensor del Pueblo, Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos y algunas instancias de la sociedad civil, que fue discutido, preparado y presentado al Congreso Nacional.

Tomando en cuenta no solo la noción de espacios legales sino también aquella de lugares o ámbitos donde se negocian los sentidos e identidades legales (Goodale 2008), dimos seguimiento a las redes que intensificaron su accionar a partir de los hechos de humillación y racismo en Sucre, que se plantearon el desafío de forjar una agenda legislativa y de política pública antirracista. En este sentido, la ley se convierte también en un ámbito de lucha ambigua y maleable y no solo produce y reformula culturas y sistemas legales, también forja y es forjada por procesos de cambio económicos, sociales, políticos y culturales más amplios (Salvatore, Aguirre and Joseph 2001). En

el caso boliviano, según Laura Gotkowitz (2007), existe una larga historia de luchas por el control para dar sentido y significado al poder de las leyes desarrollando interpretaciones propias y desafiando el monopolio del saber legal a los expertos y a las autoridades. Pareciera que este vaivén por acercar la “ley” a la gente, más allá de la complejidad técnica que esto implica y el hecho históricamente mostrado de que la gente se apropia de las leyes, vuelve a ser parte del proceso constituyente actual,<sup>6</sup> ya que la Constitución lograda fue concebida como “la madre de todas las leyes”.<sup>7</sup> Nos parece importante ubicar la agenda legislativa y de política pública en este contexto de acercamientos, apropiaciones y hasta “intromisiones” e “irrupciones” en procesos “técnicos” de construcción de leyes, en los que se desafía el control monopólico del saber legal a los expertos. Esta fue, en parte, la experiencia de las indígenas y los sectores populares en la Asamblea Constituyente inaugurada en 2006.

En el proceso post aprobación de la Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, una de las disyuntivas emergentes entre la agenda legislativa planteada desde el Defensor del Pueblo, el Ministerio de Justicia, las comisiones de constitución y de asuntos indígenas del Congreso Nacional y otras instancias institucionales en relación a las redes más activistas, menos institucionalizadas, como la Asamblea de Derechos Humanos y la reciente red de lucha contra el racismo y otras agrupaciones de la sociedad civil, se centró en plantear una ley antidiscriminación general que abarque las “poblaciones” de discapacidad, género, etnicidad, opciones sexuales, etc., versus una ley antirracismo ligada en particular a lo étnico y nacida al calor de lo visto en Sucre a lo largo del proceso constituyente. Estas dos posiciones hacen parte de un proceso permeado de resistencias, luchas y acomodamientos y plagado de contradicciones que marcaron y dieron forma a la negociación de una agenda legislativa que se ocupó tanto del antirracismo como de los sujetos del racismo.

Esta disyuntiva expresada en términos de ley antidiscriminación en general y antirracismo en particular es una manifestación, en la arena legal, de una lucha de posiciones y de correlación de fuerzas que permite entretejer un ámbito más amplio de cambios tanto políticos y económicos como sociales y culturales donde se abren (o no) las posibilidades de acercar los procesos de

6 Sin ir muy lejos, podemos decir que la Ley de Participación Popular, en el contexto de las otras leyes que la acompañaron –especialmente la Ley de Descentralización– dictadas cuando se iba forjando Estado Neoliberal, constituye la base jurídica desde la que se forjó la maquinaria electoral que dio paso a que el MAS se convirtiera

en un instrumento político y, luego, en el partido de gobierno.

7 Pamela Calla, 2004, *Del margen al centro: mujeres hacia la Asamblea Constituyente*. Tinkasos. Revista boliviana de ciencias sociales. No 17, noviembre.



hacer leyes a las personas y sus organizaciones. Es desde allí que queremos empezar a explorar la cultura legal y política en la construcción de lo que se ha llegado a denominar el Estado Plurinacional de Bolivia. Esta disyuntiva y la exploración de las formas emergentes de racismo que la precedieron nos permiten una ventana al día a día de la formación del Estado boliviano en la actualidad, o sea, a la cotidianidad de las luchas, acomodamientos y negociaciones en la arena maleable y ambigua de la ley y de la política pública donde acercar las leyes a la gente y sus organizaciones, y que la gente desde su institucionalidad, espacios y posicionamientos se apropie de estas, se vuelve central si se quiere ir más allá del proyecto liberal.

Un *Estado de Situación de la legislación y proyectos en Bolivia sobre Racismo*, del Capítulo de Derechos Humanos de Bolivia, informa acerca de un total de seis proyectos de ley en el Parlamento que hablan sobre racismo y discriminación, pero que son poco conocidos entre los mismos parlamentarios y, menos aún, en el resto de la sociedad.

Fue la Unidad de Lucha Contra el Racismo, formada antes de las últimas elecciones dentro del Viceministerio de Descolonización y como parte del Ministerio de Culturas, la que finalmente decidió volver a empujar la agenda legislativa en colaboración con la red de organizaciones. Esta movida implicó acercar, otra vez, la ley a la gente de las redes organizadas al respecto, vía campañas y talleres de análisis. Al mismo tiempo, se fue perfilando la crítica de que las leyes nunca son suficientes para pelear lo estructural y persistente del racismo. Se tiene que repensar la arena de la política pública, lo que es muy complejo pues se tiene que transformar un Estado heredado, patriarcal y colonial, en crisis.

Tras los hechos tanto del 24 de mayo como los sucedidos a lo largo de la Asamblea, en relación a las indígenas, esta agenda antirracista se bate no solo en la tensión entre la ley antidiscriminación amplia (que incluye la sumatoria de identidades de género, etnicidad, discapacidad, opción sexual, etc.) y la ley antirracismo basada en lo étnico, sino también en la concepción dicotómica de lo público y lo privado en la construcción de política pública versus una propuesta más integral de repensar lo público en términos de la construcción de una comunidad intercultural y no patriarcal. Entonces, no es casual que después de aprobada la Constitución se cierre el Viceministerio de Género y que esta contenga una “visión liberal de género” (Aquim 2009) que excluye a otros géneros.

Tampoco es casual que en un taller sobre Propuesta, crítica y análisis de anteproyectos de ley contra el racismo y la discriminación (2009), organizada por la Unidad de Lucha contra el Racismo, del Viceministerio de Descolonización, se ponga en la mesa de discusión el tema de que hay que cambiar la mirada del derecho y de lo legal que “particulariza y separa los ámbitos públi-



co y privado” de manera dicotómica, reproduciendo, según nuestro análisis, la patriarcalidad del Estado. La inquietud de la gente se centraba en la factibilidad del funcionamiento de la penalización, especialmente si no se “adoptan paralelamente medidas para formar la conciencia y opinión de la población”. Promover la reflexión pública sobre los proyectos de ley implica pensar en su accesibilidad. Hacer que las leyes sean comprensibles para la población, con base en experiencias y casos, así esta ve si son aplicables y van más allá del castigo y la penalización.

Una nueva manera de repensar lo jurídico, acorde a los planteamientos descolonizadores de la nueva Constitución, implicaría, decía uno de los expositores, “darle sentido a lo público como espacio de todos”. Esto a su vez entrañaría construir otra forma de comunidad<sup>8</sup> y otra forma de comunidad estatal (Joseph and Nugent 1994).

Esto implicaría también ir más allá de cualquier forma de violencia legitimada, a un lugar donde repensar lo público incluiría el “compartir de otras maneras”, “el gestionar para que el ser humano viva en comunidad”, donde lo público y lo privado como ámbitos y nociones confluyen y competen a todas las personas, y donde lo personal es político y la igualdad se construye en la diferencia –una de las propuestas para la Constituyente era que el trabajo doméstico hecho por mujeres en los hogares sea valorado y remunerado, pero no entró al texto constitucional–. Así la política pública, dentro de las políticas de Estado, es la que acompañaría la agenda legislativa para aperturar la producción de nuevas lógicas, nuevos procedimientos y mecanismos; en suma, nuevas culturas administrativas y políticas que produzcan lo público de nuevas maneras.

No basta entonces, para algunos en la red antirracista, con penalizar las distintas formas de discriminación y racismo, se debe apuntar hacia los núcleos donde se produce, reproduce y legitima el racismo; es decir, las estructuras, las prácticas, las normas y procedimientos en el sistema educativo, los conocimientos y prácticas en salud, en los ámbitos de administración de la justicia donde, a decir de Goldberg (2002), raza y género se reconfiguran mutuamente. Todo esto hace a la política pública y a pensar la cotidianidad del Estado en términos de lo concreto, para luego ligarlo a las narrativas legislativas macro. En nuestro análisis, esto permitirá dar nombre, visibilizar, exigir y poner en relación articulada el concepto de género con el de raza. Tarea todavía pendiente para los que “hacen” política pública en el actual go-

8 Julieta Paredes en su libro *Hilando Fino* (2008) y como parte de la construcción del plan estratégico del entonces Vice-Ministerio de Género dentro del Minis-

terio de Justicia propone la construcción de comunidad de formas integrales y no fragmentadas.

bierno (aunque en su nuevo período, 2010-2014, se inaugura una Dirección de Despatriarcalización).

Esto también implica relacionar los hechos de racismo a las estructuras de sentimiento racializadas y generizadas en el día a día de las personas. Lo que nos lleva a enfocar el tema que articula el cómo lo cotidiano enmarcado por procesos políticos, sociales, culturales y económicos más amplios con el cómo estos procesos macro están enmarcados dentro de lo cotidiano. Este enmarcamiento de dos vías, sin embargo, es siempre tenso, nada mecánico y siempre incompleto (Roseberry 1994). Allí la iniciativa humana empuja agendas sociales y políticas, da forma a la institucionalidad vigente dentro de lo estructurante de la historia. En este sentido, darle forma a la agenda institucional desde abajo implica también fijarse en las maneras en que se forjan los sujetos del racismo, de la discriminación de género y de las exclusiones basadas en la clase social.

De hecho, los desafíos de fondo para el proceso boliviano tienen que ver con la profundización de la democracia, con la justicia económica y con el reconocimiento de la historia de diversidades y su representatividad en los sistemas políticos contemporáneos. Tal como vimos anteriormente, en el proceso de construcción de legislación y política pública antirracista, el desafío más complejo vendrá después de la aprobación de la ley y será su implementación la que deba producir efectos concretos y positivos en la vida cotidiana de las personas que son (somos) sujetos del racismo.<sup>9</sup> En este sentido y a decir de Corrigan y Sayer (1985), el enorme poder del Estado no es solo lo externo y objetivo, sino también lo interno y subjetivo, y funciona a través de nosotros y nosotras. Forjar constitución como base fundante de un Estado, ahora plurinacional, implica forjar sujetos. ¿Qué clase de sujetos y subjetividades se están forjando a lo largo del proceso constituyente? Si bien es una transgresión que una indígena, que otrora podría haber sido empleada doméstica, comparta, formalmente, el mismo espacio y posicionamiento político como constituyente que un abogado de clase media, autoidentificado como mestizo (parte del ex-establishment político dominante de un Estado heredado en crisis y en transformación), al mismo nivel que este, constituyó para ella y muchas mujeres indígenas y de sectores populares una transgresión cotidiana, ya que implicó entrar en procesos de lucha, acomodamiento y negociación en los que se ponían a flote las

9 El 8 de octubre del 2010 la Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia decretó la Ley No. 737 *Contra el Racismo y toda forma de Discriminación*. Este capítulo fue finali-

zado antes de esta reforma constitucional por lo que su análisis no se incluye en el mismo (n. de los editores).

contradicciones intersubjetivas, discursivas/prácticas de saber/poder de los proyectos de nación en pugna.

Así, en la Comisión de estructura del Estado, las mujeres indígenas y no indígenas del partido de gobierno lograban consensuar, pero concediendo en propuestas clave como la defensa de la oficialización de los idiomas originarios que estos se oficializaran solo en sus “territorios” y regiones, complejizando así las propuestas de autonomía indígena y departamental insertas en la Nueva Constitución Política. Allí también se pueden mencionar los procesos de identificación no solo histórico-político sino también ligazones histórico-afectivas con el líder (Connell, 1987). Una constituyente indígena expresaba:

... pero yo tenía la esperanza de que se cumpla lo que mi abuelo, Santos Marka T'ula, decía: “va a llegar a gobernar un indio como nosotros, y ese rato va a ser la lucha, la pelea y no nos vamos a dejar vencer (...) y nosotros vamos a gobernar”. Ha llegado eso y yo he dicho ‘se han cumplido las palabras de mi abuelo; ahora sí tengo que trabajar, ahora sí puedo ir de constituyente, de diputada, a todo cargo en el que cuente con la confianza de la gente puedo ir, porque es un gobierno indio...

En el proceso constituyente boliviano, asimismo, continua vigente la idealización del orden jerárquico militar como forma de enseñar disciplina como sometimiento. No es casual que las personas autoidentificadas como indígenas, que se suman como constituyentes al esfuerzo de cambio empezado en el año 2000 con la guerra del agua en Cochabamba, se pongan en la disyuntiva de convertirse, en momentos dados, en “soldados” del proyecto de Estado-nación en curso. Esto se dio, literalmente, en la inauguración de la Asamblea Constituyente cuando en medio de los desfiles la población india, mujeres y hombres, marchó saludando al primer presidente indígena con paso de parada militar.

### **A manera de cierre**

Para muchas feministas repensar lo público implica pensar la construcción de la comunidad desde lo femenino, justamente para crear e inventarse otras opciones ante la disyuntiva planteada por el proceso boliviano, en el que el empuje patriarcal de la militarización se contrapone a la propuesta de indianizarlo (Rivera 2008). Repensar lo público y la comunidad desde lo femenino

nos desafía a repensar la disyuntiva entre la militarización y la indianización y plantear, más bien, la interculturalización del conjunto de la sociedad desde lo femenino y más allá de los parámetros patriarcales, coloniales y neoliberales vigentes. Interculturalizar el Estado y la sociedad desde lo femenino solo puede ocurrir si se profundiza la democracia a nivel de mecanismos y procedimientos cotidianos en la administración y manejo del Estado heredado, en crisis y en transformación, desde donde se va dando forma a lo plurinacional y a las autonomías departamentales, municipales e indígenas en la redistribución de los recursos, en los mecanismos y metas interculturales para el relacionamiento cotidiano entre sujetos y entre estos y el Estado. Dentro de ello está el desafío cotidiano para cada persona y colectividad social y cultural de compartir poder; el poder de las experiencias y trayectorias políticas, educativas y laborales; el poder de representar (paridad, rotación y alternancia); el poder de redistribuir la riqueza; en suma, el poder que conlleva la construcción de interculturalidad desde la valoración de lo femenino en términos de lo simbólico y lo material. Para que la interculturalidad pueda convertirse en parte central del marco discursivo en común de nuestro proceso, se tendría que concebirla y construirla no en el vacío ni solo como parte de la política de identidades, sino más bien anclada a procesos de producción tanto de ideas como de bienes.

## Referencias bibliográficas

### **Appfel-Marglin, Federica**

1995 *Bosque Sagrado: Una Mirada a Género y Desarrollo*, Cam-pratec, Lima.

### **Aquim, Rosario**

2009 "Género en la actual constitución política del Estado", Manuscrito.

### **Barragán, Rossana**

1997 *Miradas indiscretas a la patria potestad: articulación social y conflictos de género en la ciudad de La Paz, siglos XVIII-XIX*, en Denise Arnold (comp.), *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*, Instituto de Lengua y Cultura Aymara/Centre for Indigenous American Studies and Exchange, La Paz.

1999 *Indios, mujeres, y ciudadanos: legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (siglo XX)*, Fundación Dialogo, La Paz.

2005 "Ciudadanía y elecciones, convenciones y debates", *Regiones y poder constituyente en Bolivia: una historia de pactos y disputas*, Cuaderno de futuro, 21, PNUD, La Paz, Bolivia pp. 335-336.

### **Calla, Andrés y Khantuta Muruchi**

2008 "Transgresiones y Racismos", *Observando el Racismo. Racismo y Regionalismo en el Proceso Constituyente*, Segunda Edición, Vicepresidencia de la República de Bolivia, La Paz.

### **Connell, Robert**

1987 *Gender and power: society the person and sexual politics*, Stanford University Press, Stanford.

### **Corrigan, Philip and Derek Sayer**

1985 *The great arch: English state formation as cultural revolution*, Blackwell, Oxford.

**Das, Veena and Deborah Poole (comps.)**

2004 *Anthropology in the Margins of the State*, Santa Fe, School of American Research Press, New Mexico.

**De la Cadena, Marisol**

1991 'Las mujeres son más indias': *Etnicidad y género en una comunidad del Cusco*, *Revista Andina* 9, pp. 7-47.

2000 *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, 1919-1991*, Duke University Press, Durham.

**Espósito, Carla**

2009 "El 11 de enero en Cochabamba. Apuntes para explicar los significados de la violencia racista", *Revista Subversión, La Etnicidad en Bolivia, Balance y Perspectivas*, 2(2).

**Goldberg, David**

2002 *The Racial State*, Blackwell, Oxford.

**Goldstein, Daniel**

2004 *The Spectacular City: Violence and Performance in Urban Bolivia*, Duke University Press, Durham y Londres.

**Goodale, Mark**

2008 *Legalities and Illegalities*, en Deborah Poole (Comp.), *A Companion to Latin American Anthropology*, Blackwell, Oxford.

**Gotkowitz, Laura**

2007 *A Revolution for our Rights: Indigenous Struggles for Land and Justice in Bolivia: 1880-1952*, Duke University Press, Durham.

**Hale, Charles**

2002 "Does Multiculturalism Menace?" *Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala*, *Journal of Latin American Studies*, 34 (3): 485-524.

**Joseph, Gilbert y David Nugent**

1994 *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham.

**Lugones, Maria**

2007 *Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System*, *Hypatia*, 22(1).

**Malik, Kenan**

1996 *The Meaning of Race: Race, History and Culture in Western Society*, Macmillan, Londres.

**Paredes, Julieta**

2008 *Hilando Fino: Desde el feminismo comunitario*, CEDEC, La Paz.

**Paton, Diana**

2009 *No bond but the law: Punishment, race and nation in jamaican state formation.1780-1870*, Duke University Press, Durham N.C.

**Paz González, Eduardo**

2007 "Anulando al antagonista político en las comisiones de la Asamblea Constituyente", *Observando el racismo: Racismo y regionalismo en el proceso constituyente*, Defensor del Pueblo y Universidad la Cordillera, La Paz - Bolivia.

**Postero, Nancy**

2007 *Now We Are Citizens: Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*. Stanford University Press, Stanford.

**Rivera Cusicanqui, Silvia**

2009 "Indianizar el País", *Revista Subversión, La Etnicidad en Bolivia. Balance y Perspectivas*, 2(2).

**Roseberry, William**

1994 "Hegemony and the language of contention", en Gilbert Joseph y Daniel Nugent (comps.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham.

**Salvatore, Richard, Carlos Aguirre y**

**Gilbert Joseph (comps.)**

2001 "Introduction", *Crime and Punishment in Latin America: Law and Society since Late Colonial Times*, Duke University Press, Durham.

**Stern, Steve**

1995 *The Secret History of Gender: Women, Men and Power in Late colonial Mexico*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill.

**Tapia, Luis**

2007 "El triple decentramiento. Igualdad y cogobierno en Bolivia", en Karim Monaste-

rios, et al., *Reinventando la nación en Bolivia*,  
CLACSO, La Paz.

**Zabaleta Mercado, René**  
1986 *Lo nacional-popular en Bolivia, Siglo XXI*,  
México.

## CAPÍTULO 2

# **Despatriarcalizar para descolonizar Descolonizar para despatriarcalizar**

Patricia Chávez León  
Dunia Mokrani Chávez  
Tania Quiroz Mendieta

Nuestra propuesta en este capítulo pretende ser una contribución a un debate necesario sobre la descolonización de la sociedad y el Estado, en el marco de una reflexión que no eluda la tarea de pensar en las estructuras de desigualdad producidas desde la diferencia sexual. Nuestro acercamiento a la temática responde a una necesidad política que no se ancla en la experiencia de expertas en género, sino en una búsqueda militante que apunta a la reflexión colectiva sobre temas que nos atañen directamente como mujeres en nuestras experiencias de vida individual y colectiva. Nos parece fundamental partir de esta precisión para no quedar colocadas en la postura de la “intérprete experta”, cuyo conocimiento es construido y validado por estructuras de poder colonial. Por ello, presentamos algunos apuntes de reflexión, construidos en diálogo con otras compañeras, con la finalidad de seguir las trabajando a futuro y de manera más amplia.

Las reflexiones que presentamos en las líneas que siguen son producto de una investigación sobre género y descolonización, realizada para la Vicepresidencia del Estado Plurinacional el año 2008. La misma se circunscribe predominantemente a las reflexiones de mujeres urbanas de la ciudad de La Paz. Entre ellas hemos dialogado de manera individual con activistas, investigadoras, mujeres de organizaciones sociales, mujeres migrantes del campo y de otras regiones del país, entre otras. Valoramos el proceso de reflexión con estas mujeres no por ser “representativo” de una agenda pública de género, sino por la diversidad de experiencias de vida, enfoques y miradas sobre la temática que cada una ha podido aportar. También ponderamos la articulación y consolidación de un espacio de reflexión con los colectivos de mujeres Cabildeo, de la Universidad de la Cordillera, y Samka Sawuri, que ha sido central en las reflexiones que presentamos.



Dicho lo anterior, el capítulo se divide en tres partes, a través de las cuales se busca responder a una preocupación común por contribuir a la articulación de un movimiento autónomo de mujeres que trascienda la lógica de las políticas liberales de género, a la vez que cuestione las miradas etnocentristas que sustentan los núcleos de desigualdad de género. En la primera parte, el tema central de análisis es la posibilidad o no de descolonizar y despatriarcalizar el Estado desde dentro y a la sociedad desde el Estado. En una segunda parte, se analizan algunos de los límites de la democracia liberal representativa para una participación política de las mujeres desde una práctica descolonizadora y despatriarcalizadora. Finalmente, en una tercera parte se plantean algunos retos para una articulación descolonizadora de los movimientos de mujeres, partiendo de la problematización de la categoría “mujer”, como base de la constitución de sujetos políticos conformados por identidades atravesadas por múltiples opresiones.

### **Estado, descolonización y despatriarcalización**

Debido a las transformaciones políticas que vivimos actualmente en Bolivia, la caracterización del Estado como colonial es una cuestión que se está extendiendo y profundizando en la discusión académica, en el debate, los discursos y el lenguaje de las organizaciones sociales, así como en las preocupaciones y los discursos gubernamentales. Se ha señalado la presencia de personas provenientes de los sectores populares en puestos de poder públicos y la recuperación de la soberanía económica del país como signos de la descolonización del Estado, tanto en términos internos –respecto a la composición de sus funcionarios– como externos –en lo que se refiere a su relación con gobiernos y empresas de otros países–. Sin embargo, otro de los núcleos de desigualdad inherentes a la configuración estatal –y también social–, que persiste en estos momentos, resistiéndose a ser afectado por la fuerza democratizadora de la ola de movilizaciones sociales iniciadas el año 2000, es el problema de la opresión de género que, aun constituyendo un tema igual de substancial y polémico que el colonial, existe desplazado de los debates generales o girando en calidad de aditamento alrededor de ellos. El patriarcado no es problematizado –excepto por determinadas instituciones públicas y privadas, y algunas agrupaciones y colectivos civiles específicos– con la misma insistencia y seriedad que otras cuestiones, y mucho menos impugnado en términos prácticos, más que teóricos o discursivos solamente. Que una opresión tan evidente, tan presente y masiva, no sea voluntaria ni deliberadamente incluida en términos de prioridad y urgencia en las agendas

y en las prácticas sociales ni estatales, sino recibida generalmente con indiferencia, ofrece la misma sensación de injusticia y arbitrariedad que las luchas obreras y sobre todo indígenas experimentaron en el momento de plantearse como tales.

Siendo la ocupación del Estado un elemento central en los objetivos de los sectores populares –que pretenden impulsar a través de él medidas de transformación y reforma económica y política–, nos preguntamos por su papel en torno al tema de la dominación masculina. La descolonización y el género son temas que recién comienzan a pensarse e incorporarse en las discusiones y los diálogos acerca de los rumbos y significados de la descolonización en términos generales y la descolonización del Estado en términos específicos. ¿Puede descolonizarse y despatriarcalizarse el Estado? ¿Puede descolonizarse y despatriarcalizarse desde el Estado?, son preguntas que tienen que ver con qué hacemos, con cómo y desde dónde profundizar y ampliar el impulso de transformación y democratización abierto por el empuje social.

La relación entre Estado y colonialismo ha tenido más desarrollo y atención que la referida a la relación del Estado colonial y el problema de la opresión de género. Aunque en realidad el Estado está directamente inmiscuido en la situación de subordinación de las mujeres, la historia de las ideas y las reflexiones al respecto muestran más bien que estas siguieron un rumbo tendencialmente separado del asunto del poder estatal y que solo en momentos de emergencia social, como en las revoluciones o coyunturas de conflicto, se encontraron sus caminos. Existen reseñas y compendios (Paredes 1965) biográficos de mujeres sobresalientes, destacadas en su época –escritoras, dirigentas sociales, representantes políticas, activistas, artistas, intelectuales etc. –, e investigaciones acerca de la acción colectiva y organizada de grupos de mujeres, o de problemáticas afines a ellas (Wadsworth 1989, Dibbits 1989, Rivera 1996).

Sin embargo, la articulación entre Estado y mujeres se ha trabajado de manera más directa y explícita en estudios de evaluación referidos a las políticas públicas y al desarrollo de la ciudadanía a través de la creación de leyes inclusivas. De esa forma, según la revisión que Pilar Uriona (2008) elabora acerca del tratamiento constitucional de esta problemática, las constituciones de los años 1826, 1831, 1834, 1839, 1843, 1851 y 1961 (*Ibid.*: 1, 4) muestran la progresiva incorporación de los derechos de las mujeres, especialmente desde el año 1938, al orden legal vigente, pero lo hacen ratificando la inferioridad de las mismas o partiendo de la “naturalización de la diferencia sexual” (*Ibid.*: 2). Para la investigadora, aun la gran apertura en términos constitucionales ocasionada por la Revolución Nacional de 1952, y la posterior organización de las mujeres en sindicatos –o dentro de los partidos políticos–,

y su papel en la resistencia a las dictaduras militares, si bien las incorpora al quehacer político, lo hace en términos de auxiliares y colaboradoras de los horizontes de lucha generales del momento: “Así, las mujeres se organizaron y movilizaron asumiendo las reivindicaciones de los sindicatos mineros, bajo la premisa de que sus tareas estaban orientadas a colaborar a sus maridos” (Ibid.: 5). Luego, después del paso de los regímenes autoritarios a los democráticos en el año 1982, y la posterior reforma económica y política implementada durante los gobiernos neoliberales, por medio de la cual los partidos políticos fueron certificados legalmente como los únicos intermediarios legítimos entre el Estado y la voluntad popular, surgieron varias demandas de ampliación de la democratización en términos de género. Se aprobaron leyes que dictaminaban la igualdad de la mujer, se crearon instancias destinadas a tratar la problemática de manera permanente, y se logró sobre todo la aprobación de la Ley de Cuotas (Ibid.: 8-9), mediante la cual los partidos políticos estaban obligados a incluir un número determinado de mujeres (30%) en sus candidaturas electorales.

Estos datos históricos son importantes porque ayudan a establecer los alcances de la acción de las mujeres sobre el Estado, y también sus límites. Aunque testifican la ampliación de los procesos de ciudadanización y profundización de la democracia, también es evidente que los logros en términos de igualdad, sobre todo legal, no modificaron sustancialmente la médula de la opresión por género, que es la desigualdad real que las mujeres enfrentan en la sociedad. Desigualdad expresada bajo dos formas: en primer término, bajo la forma de carencia de condiciones materiales de acceso a los instrumentos y mecanismos de participación política –como el tiempo libre, los conocimientos escolares y académicos, las redes sociales y de poder, etc.–, y de ejercicio de sus derechos formales. En segundo término, bajo la forma de subordinación a una racionalidad política, cultural y económica, en la que probablemente se puedan conquistar puestos jerárquicos, pero siempre bajo el formato predominante de la competencia y el mando masculino. Haciendo un símil con el caso indígena, puede decirse que es posible que integrantes de este sector ocupen espacios de poder, que es una forma de democratización de la política, pero de un poder basado en el presupuesto del monopolio de lo público y del privilegio del acceso al mismo. Los tiempos, los espacios, los procedimientos y las lógicas no serán las comunitarias, sino las liberales y coloniales. De igual forma, las mujeres dentro de los puestos de poder tenderán a ejercer sus labores circunscribiéndose a los supuestos de un núcleo de dominio que tiene como uno de sus fundamentos el dominio patriarcal. Aun sin desempeñar una posición jerárquica, el eje patriarcal predominante puede influir en sus acciones políticas, como lo muestran los ejemplos histó-

ricos de mujeres que juegan el papel de masa votante o de fuerza de apoyo y de moralización de la política (Uriona 2008: 2).

Una de las posturas críticas dentro de las corrientes feministas nacionales es la de Julieta Paredes (2008), que cuestiona al “feminismo occidental” (Ibíd.: 20), afirmando que, cobijado en la hegemonía neoliberal, el mismo habría vaciado de su contenido subversivo a la noción de género, y, al trabajar la misma bajo la idea de “equidad de género”, la habría transfigurado hasta convertirla en una palabra inocua e inofensiva. El concepto de “equidad de género”, para la autora, presupone la posibilidad de conciliación y resolución de una contradicción tan evidente y profunda como la clasista. Es decir, que el “feminismo occidental” reconocería la existencia de diferencias y desigualdades entre las condiciones de hombres y mujeres, pero las consideraría solucionables. Siguiendo con su comparación, Paredes afirma que así como la equidad de clases no es posible, tampoco lo es la equidad entre géneros (Ibíd.: 21), porque se trata no de una descripción de roles, sino de la denuncia de una situación de opresión (Ibíd.: 20).

En realidad, la crítica de la colonización y la crítica de las prácticas patriarcales han seguido generalmente caminos separados. Los procesos de descolonización no implican necesariamente el cuestionamiento de los mecanismos de reproducción del dominio de un género sobre otro, y viceversa. Es más, pueden ampliarse los momentos y espacios descolonizadores, mientras que los del patriarcado permanecen intocados. Por eso, la unificación de las luchas anticoloniales y antipatriarcales es sobre todo una tarea de carácter político.

Rescatamos aquí el análisis de Luis Tapia, según el cual la forma de poder estatal ha atravesado por fases de “vaciamiento” de su núcleo de poder, es decir, que fruto de controversias y disputas sociales, sus nichos jerárquicos habrían, ya sea por vía de la ocupación de sectores excluidos o a través de la transformación de su estructura y sus mecanismos, atravesado por momentos de democratización. Desde la fiscalización de los representantes de la burguesía hacia los nobles y el rey, durante los estados absolutistas, hasta la incorporación de demandas obreras, indígenas y de mujeres en los estados modernos, todo habla de las fases de modernización y ampliación democrática que los mismos experimentaron en el transcurso de su desarrollo. Sin embargo, estas ampliaciones y vaciamientos del núcleo dominante se habrían dado en términos parciales, de manera que no ponían en riesgo la configuración central del Estado, más bien terminaban reforzando su hegemonía. En esto consiste la “astucia” del desplazamiento liberal respecto a su núcleo de poder. Un ejemplo clarificador sería el mencionado por Pilar Uriona (2008), cuando relata cómo la ampliación de los derechos políticos posibilitada por

la apertura revolucionaria de 1952 habría hecho posible el voto femenino, pero no habría afectado las condiciones objetivas que predisponían a las mujeres a apoyar proyectos que poco tenían que ver con sus propias reivindicaciones, más bien estaban en calidad de votantes que reforzaban proyectos generales que las seguían discriminando. Pueden existir, pues, democratizaciones que, en rigor, no democratizan los ejes más sólidos de desigualdad dentro de una sociedad.

Entonces surge la pregunta ¿llegar al Estado?, ¿cómo y para qué? Para la filósofa Katharine McKinnon (1995) el Estado es masculino, más que por la presencia mayoritaria de hombres en su seno, por la lógica objetiva y neutral de su funcionamiento. Este es el centro de la argumentación de McKinnon, para quien considerar al Estado como una institución desinteresada, compuesta por funcionarios alejados de objetivos particularistas, por tanto capaz metafísicamente de representar las antagónicas condiciones de existencia y realización de hombres y mujeres, es un engaño. El ejemplo más claro lo presentan las leyes, que reglamentan una realidad que es homogénea en la apariencia y desigual en la práctica. Son leyes para iguales que, al no reconocer que esa igualdad no existe en la realidad, terminan ratificando las condiciones de inferioridad y subordinación en las que en realidad viven las mujeres.

De esa forma pueden explicarse las dudas y las consideraciones según las cuales Estado y colonialismo se conectan en el sentido de que el primero es una institución reproductora del segundo, es decir, de las desigualdades entre culturas, y también en el sentido de que el primero reproduce el predominio de un género sobre otro, trasladando las funciones, los roles y las predisposiciones asignadas tradicionalmente a las mujeres en el ámbito privado –por ejemplo, la familia–, hacia el ámbito público. Y si en algunos casos excepcionales algunas mujeres pueden acceder a los puestos de poder importantes, estas tienen que amoldarse a la racionalidad, las temporalidades, los objetivos, las estrategias y los mecanismos de ejercicio del poder característicos de esta institución. Todos los pequeños y grandes engranajes pensados y ejercidos para reproducir distinciones, jerarquías, autoridad, voces legítimas y voces ilegítimas, disciplinamiento, etc., son incorporados dentro del cúmulo de aprendizajes que quienes se hacen funcionarios y funcionarias estatales tienen que ejercitar para permanecer dentro de la estructura del Estado.

Entonces, habiendo caracterizado al Estado como colonial y patriarcal, con todas las complejidades inscritas en la relación que existe entre estos elementos, otra pregunta central gira en torno a saber si el Estado es el sujeto de la transformación, de la emancipación, y en el caso de las mujeres, de su liberación respecto al dominio masculino. Para Marx “No se trataba de destruir la unidad de la nación, sino por el contrario, de organizarla mediante

un régimen comunal, convirtiéndola en una realidad al destruir el poder del Estado, que pretendía ser la encarnación de aquella unidad, independiente y situado por encima de la nación misma, en cuyo cuerpo no era más que una excrecencia parasitaria” (Marx 1978: 235). Se trata de discutir sobre el carácter mismo del Estado, de su función histórica. Si el Estado moderno nació para mantener y reproducir ciertas condiciones de dominio necesarias para la valorización del capital, entre ellas las desigualdades de clase, raza y etnia, género, etc., entonces, ¿es válido esperar de ese espacio un cambio revolucionario?, ¿hay que seguir centrando el debate de la transformación en el Estado? Según Raquel Gutiérrez, la filosofía y las ciencias sociales en general tienen que enfrentar el reto de descentrar la discusión, de desestatalizar el debate y reubicarlo dentro de la esfera social. Tendría que realizarse una “revolución copernicana” (2008: 34), en la que el eje de la discusión no gire nuevamente en torno a lo que hace el Estado, sino en torno a lo que hace la sociedad para trascender los horizontes de este. En este sentido, en el acápite siguiente planteamos algunas reflexiones sobre la participación política de las mujeres en un proceso de descolonización y despatriarcalización de la sociedad y el Estado.

### **Reflexiones sobre la participación política de las mujeres en el marco de un proceso de descolonización y despatriarcalización: desafiando los límites de la democracia liberal representativa**

Continuando con los argumentos antes expuestos, reflexionamos sobre la representación y participación política de las mujeres en el marco de un proceso de descolonización, recalcando que al hablar de descolonización de las relaciones sociales y de su cristalización en formas de organización de la vida política hablamos necesariamente de procesos de emancipación social, de procesos de subversión de las relaciones de dominación y explotación que organizan las sociedades, en este caso colonizadas, en una serie de mediaciones jerarquizadas y jerarquizantes. Por ello, pensamos la representación y participación política de las mujeres en el marco de un proceso de descolonización de la sociedad y el Estado desde una mirada en la que la participación no es considerada simplemente como análoga a la representación. Recuperamos a Raquel Gutiérrez, nuevamente, cuando desde las experiencias de luchas desplegadas en el país desde el año 2000, insiste en la necesidad de buscar el rastro de las otras formas de autorregulación social, desplegadas en los momentos de movilización, que no son análogas a la síntesis moderna estatal organizada a través de delegación de la representación política, es decir, cuando

plantea la necesidad de descentrar el sistema representativo partidario como el lugar privilegiado de lo político, a través de formas en las que la decisión sobre lo público no se procese de manera exclusivamente delegativa.

Ahora bien, en la coyuntura actual es importante considerar que parte de las fuerzas sociales que impugnaron la noción liberal de democracia representativa hoy ocupa esta institucionalidad tanto desde el legislativo como a la cabeza del gobierno nacional, introduciendo importantes elementos para pensar en una mayor democratización de estos espacios desde una composición social y política más plural. Estas fuerzas sociales y políticas llegaron a ocupar esta institucionalidad impugnando el sistema de partidos, que habría dejado fuera de la toma de decisiones cruciales para los destinos de la nación a las grandes mayorías del país, minorizándolas a través de fórmulas de representación inadecuadas para hacer frente al tipo de diversidad existente en el país, así como para desmontar los sistemas que producen desigualdades y exclusión propias de sociedades colonialmente estratificadas. En este sentido, cabe precisar que nos interesa reflexionar aquí sobre el significado de esta presencia popular e indígena en estructuras de representación, principalmente desde su potencial transformador de las prácticas y formas de hacer política que produjeron desigualdad y exclusión de las mujeres.

En esta línea, frente a visiones que circunscriben los procesos de democratización a un ejercicio mecánico de fortalecimiento de las instituciones representativas, cabe apuntar que los Estados modernos representativos no son igualitarios por definición y que a lo largo de su conformación requirieron de procesos de democratización posteriores a su constitución, producidos por las luchas por el reconocimiento de derechos políticos, entre los que destacamos los derechos a la participación política de las mujeres o los de organización de colectivos de trabajadores. Desde esta perspectiva, la democratización no es entendida como una simple analogía de la representación, sino que se refiere a procesos de interpenetración compleja de las esferas políticas y sociales, a la construcción de comunidades políticas autodeterminadas y capaces de interactuar desde la autogestión. Democratizar en esta línea significa politizar la esfera social. Lo anterior supone, para las luchas de las mujeres, articular formas políticas que impugnen desde diferentes espacios las prácticas coloniales y patriarcales, identificando los nudos de poder en los que estas prácticas se articulan en contra de las mujeres. Pamela Calla (Entrevista, Calla 2008) propone, en esta línea, recuperar la noción de Estado Señorial de René Zavaleta, como la expresión de estos nudos de articulación de una sociedad colonialmente estratificada y configurada por diversas formas patriarcales de organización social.



¿Cómo desanudar esas articulaciones propias de este “Estado Señorial”, desde la participación política de las mujeres? ¿Esto implicaría abandonar el terreno de la representación por ser la representación un modo liberal de la política? En este punto concordamos con Luis Tapia (Entrevista, Tapia 2008) en el sentido de que, al menos, mientras el sistema político acepte y mantenga el entramado institucional liberal y este siga siendo la base principal de configuración del sistema de toma de decisiones, centrado principalmente en partidos políticos o algunas figuras análogas a estos, no sería estratégicamente correcto abandonar una política de cuotas y de paridad como base para aumentar la presencia política de las mujeres en estos espacios. Sin embargo, consideramos que lo anterior debe transitar en un camino paralelo en el que se cuestione las formas dominantes de hacer y pensar la política.

Si asumimos que el nuevo texto constitucional es parte de un proceso de cambio, un pacto político de transición hacia formas más profundas de transformación política, uno de los retos para las diversas luchas de las mujeres, en un horizonte más amplio, sería el de seguir problematizando la lógica de representación liberal, cuya línea predominante es incluir a los excluidos en tanto minorías o de manera subordinada. Lo anterior apela a impugnar las nociones de representación, en la que esta se convierte en un mecanismo de *simplificación despolitizadora*, al menos en dos sentidos: uno, en el sentido de que no enfrenta la complejidad de las múltiples opresiones que atraviesan a los sujetos, y dos, porque admite la inclusión de grandes mayorías como si fueran minorías a las que se les concede un espacio de poder, al que acceden con magras posibilidades de participación activa y menos aún de transformación de sus formas y mecanismos.

En este punto, rescatamos del análisis de Luis Tapia (*Idem*) la aseveración de que el sistema político convierte en minorías a grandes mayorías con la finalidad de mantener la centralidad de un tipo de historia cultural, de estructura estatal, la hasta ahora dominante colonial y patriarcal. Añade que el liberalismo aborda este problema asumiendo que existe una cultura superior, en el seno de la cual se universalizan ciertos principios y sobre ese parámetro se incorporan usos y costumbres. En este esquema, la igualdad de las mujeres básicamente se juzga en torno a este núcleo moderno liberal. Desde esta vía asumimos que parte del proceso de despatriarcalizar tiene que ver directamente con la descolonización. En sociedades como la nuestra, sin embargo, es importante detenerse en la apreciación del mencionado autor, según la cual recomienda no perder de vista la especificidad de las luchas, pues se puede apuntar a desorganizar las relaciones coloniales, reconociendo y respetando una estructura comunitaria de capitania o de ayllu, por ejemplo,

e incluso se puede reconocer su autodeterminación, pero que eso no resuelve necesariamente problemas de desigualdad de género.

Así, en un proceso de cambio como el que se intenta impulsar actualmente en Bolivia es importante preguntarse: ¿Cómo se trabaja colectivamente para alcanzar una participación de las supuestas minorías –indígenas, mujeres–, que en realidad constituyen la verdadera mayoría? ¿Es posible romper con esquemas de representación binarios que justifican y fortalecen un orden jerárquico de exclusiones y descalificaciones de los sujetos basado en sus diferencias? Pilar Uriona (Entrevista, Pilar Uriona 2008) considera que la representación todavía se maneja con una lógica partidaria, y dentro de esa lógica las mujeres no tienen mucha experiencia organizativa y serán incorporadas de manera subordinada. Señala que descolonizar tiene que ver directamente con el cómo se deconstruyen las relaciones de poder, relaciones de poder que se cristalizan de manera particular en los ámbitos de la partidocracia, en la lógica de la representación.

Asimismo, la lucha por garantizar la participación de las mujeres no solo debiera circunscribirse a los espacios de la representación liberal, sino también a los sistemas de autoridad originarios, desde prácticas y luchas que no estén impuestas desde un modo de hacer política de la cultura dominante, sino desde un proceso de diálogo al interior de cada cultura. En los diálogos con diversas mujeres, durante el desarrollo de nuestra investigación, percibimos que algunas de ellas, principalmente las de origen indígena, no identifican el horizonte de su participación con las formas representativas liberales, sino con la reconstitución de sus propios sistemas de autoridad, en los que la dualidad es una noción frecuentemente mencionada como el horizonte desde donde reconstruir un tipo de autoridad en la que la participación política de las mujeres sea más igualitaria. Por ello, parece fundamental considerar la interacción de formas políticas comunitarias con esquemas políticos en los que se instaure de manera constitutiva la separación entre lo público y lo privado, entre Estado y sociedad, entre gobernantes y gobernados como límites hacia un proceso de democratización. Al respecto, Enriqueta Huanto (Entrevista, Huanto: 2008) plantea una forma de romper este formato de mediaciones de la representación liberal a través de la reconstitución de las prácticas políticas sustentadas, por ejemplo, en los cargos por turnos, pues considera que el eje fundamental de la descolonización de la política es la recuperación del esquema comunitario, en el que no existe una autoridad que detenta todo el poder. Apunta que, para ello, es necesario trabajar con la especificidad de cada caso, pues considera que existen diferencias entre comunidades, según sus propias historias de asimilación y resistencia a formas políticas impuestas. Explica que en su experiencia como mujer aymara ha visto que hay lugares

donde el *chacha-warmi* es más igualitario, debido a que para asumir el cargo la mujer deja sus hijos, su chaco a otras mujeres, quienes de manera colectiva asumen sus tareas, mientras en otras experiencias la mujer es más acompañante y tiene que lidiar con ambas tareas a la vez.

Por su parte Filomena Miranda (Entrevista, Miranda: 2008) hace un interesante apunte en el sentido de que la complementariedad funciona cuando el sistema de autoridad se da hacia adentro, es decir, al servicio de la comunidad, pero cuando el cargo se proyecta hacia fuera, como en el caso del sindicato o el partido, se empiezan a dar las asimetrías. Entonces, no solo se trata de la lucha por una mayor participación en los espacios representativos y en los sistemas de autoridad originarios, sino de visibilizar, como parte de las luchas de las mujeres, estos lugares de articulación de ambos espacios.

Las dos reflexiones anteriores nos permiten pensar como hipótesis que es necesario considerar el *chacha-warmi* –más como una supuesta realidad incuestionable, muchas veces utilizada por algunos, principalmente varones, para eludir el debate sobre género– como un horizonte político no en una equivalencia de la noción de paridad de la democracia representativa, sino como la posibilidad de restaurar un tipo de autoridad donde lo social y lo político nos son dos esferas separadas. Para María Eugenia Choque (Entrevista, María Eugenia Choque: 2008), la República es la negación de todo un sistema complejo de organización social, económica, política y cultural con base en el *ayllu*, por lo que la descolonización supone la reconstrucción oral de la historia y restitución de los territorios y sistemas de autoridad. En este marco, plantea que es importante recuperar la historia oral en la que se evidencia la participación activa de las mujeres. Angélica Sarzuri (Entrevista, Angélica Sarzuri: 2008) valora su participación política como parte de un proceso más amplio de reconstitución de sus raíces. Señala que su fortaleza está en la lucha de reconstitución de sus territorios y formas propias de autoridad. Para las mujeres afrobolivianas, a decir de Marfa Inofuentes (Entrevista, de Marfa Inofuentes: 2008), significa recuperar su historia no como un ejercicio de homologación de las naciones originarias, sino desde el reconocimiento de la historia africana y de la diáspora, así como de la historia y realidad de afrodescendientes en Bolivia.

Aquí es importante notar que la mayor parte de las indígenas con quienes dialogamos hablan de su emancipación como un proceso de reconstrucción de las experiencias y formas de participación de sus abuelas, silenciadas por la colonia, mientras las mestizas urbanas entrevistadas, cuando aluden a sus abuelas lo hacen desde una perspectiva en la que sus luchas les habrían permitido alejarse de las experiencias de opresión de las mismas. Aquí, desde dos experiencias aparentemente opuestas se pone en cuestión la dominación

colonial patriarcal, que colonizó a las abuelas de unas y subordinó a las de las otras dentro del proyecto de dominio, pero que también produjo relaciones jerarquizadas y desiguales entre las unas y las otras. Por ello, en el siguiente punto pasamos a reflexionar sobre las formas de articulación de las luchas de las mujeres para superar los límites de la democracia liberal representativa desde la acción colectiva descolonizadora.

### **Descolonizando el sujeto mujer: algunos retos para una articulación descolonizadora de los movimientos de mujeres**

Encontramos en las palabras de Chandra Talpade Mohanty (Suárez y Hernández eds. 2008) algunas pistas importantes para seguir dibujando nuestros mapas de viaje en este proceso que se ha planteado reformar profundamente las relaciones sociales y las estructuras estatales en Bolivia, que asumimos no solo coloniales, sino también patriarcales. Dicha pensadora plantea la necesidad de un feminismo transcultural, a partir de una solidaridad feminista no colonizadora y que rompa también con el triunfalismo posmodernista que denomina como totalizadoras todas las conexiones sistémicas posibles. Considera que las alianzas son necesarias, pero no desde generalizaciones simplificadoras, sino desde historias particulares leídas en sus conexiones y elementos comunes. Plantea poner en marcha una práctica transnacional de un feminismo anticapitalista, contra la naturalización de los valores del capitalismo que exacerba la dominación racista, patriarcal y heterosexista.

Consideramos que la articulación de un movimiento de mujeres plural, capaz de asumir alguno de los retos que plantea Chandra Talpade Mohanty, tendría que partir problematizando la categoría “mujer”.

Para ello, recuperamos la crítica, y el colapso del sujeto femenino y las categorías universales de análisis de poder en las relaciones de género, al que se refiere Chantal Mouffe:

Si la categoría “mujer” no corresponde a ninguna esencia unitaria y unificadora, el problema ya no debe ser tratar de descubrirla. Las preguntas centrales vienen a ser ¿cómo se construye la categoría ‘mujer’ como tal dentro de diferentes discursos? ¿Cómo se convierte la diferencia sexual en una distinción pertinente dentro de las relaciones sociales? Y ¿cómo se construyen relaciones de subordinación a través de tal distinción? Todo el falso dilema de la igualdad versus la diferencia se derrumba desde el momento en que no tenemos una entidad homogénea ‘mujer’ enfrentada con otra entidad homogénea

‘varón’, sino una multiplicidad de relaciones sociales en las que la diferencia sexual está construida siempre de muy diversos modos, y donde la lucha en contra de la subordinación tienen que plantearse de formas específicas y diferenciales (Mouffe 1999: 112).

La anterior afirmación nos lleva, además de poner en cuestión la categoría mujer, a problematizar el género como categoría homogénea aplicable en la relación de poblaciones indígenas. Por ello, más allá de la crítica teórica, existe la resistencia de las indígenas a esta categoría, pues por sí sola no evidencia la multiplicidad de opresiones que atraviesan sus cuerpos y sus vidas.

Fue necesario interpelar el lugar desde el que hablamos, desde dónde construimos las ideas para llegar a la crítica del sujeto “mujer”. Desde esta interpelación es posible entender las múltiples exclusiones que han vivido y viven las “otras” mujeres, que deben hacer frente al victimismo, a la esencialización de la cultura, al racismo que niega el valor de su historia y experiencia, y es a través del cuestionamiento a estos presupuestos que se puede reivindicar un sujeto que, más allá de la fragmentación postmoderna y del esencialismo identitario, pretende ser activo con posicionamientos que no tienen soluciones o direcciones establecidas a priori.

Por otra parte, el género se puede problematizar y complejizar desde la perspectiva de otros feminismos, como el denominado feminismo decolonial planteado por María Lugones (2005), quien trabaja la categoría *decolonialidad del género*, que pone en el centro del debate la necesidad de una “caracterización del sistema de género colonial/moderno”.

Al respecto, Lugones en su texto, *Colonialidad y Género*, define de la siguiente manera el Sistema Moderno/Colonial de Género, cuando señala que “este sistema de género se consolidó con el avance del(los) proyecto(s) colonial(es) de Europa. Tomó forma durante el período de las aventuras coloniales de España y Portugal y se consolidó en la modernidad tardía. El sistema de género tiene un lado visible/claro y uno oculto/oscurito. El lado visible/claro construye, hegemoníamente, al género y a las relaciones de género. Solamente organiza, en hecho y derecho, las vidas de hombres y mujeres blancos y burgueses, pero constituye el significado mismo de ‘hombre’ y ‘mujer’ en el sentido moderno/colonial”. De esta manera, el término género, afirma Lugones, introduce una relación fundante de la división dimórfica sexual, con una división dicotómica y jerárquica entre hombre y mujer. En la relación dicotómica el hombre es un individuo caracterizado por la negación del cuerpo y la afirmación de la razón. Se lo constituye como sujeto, civilizador, con la posibilidad de gobernar, mientras que la mujer (históricamente en el occidente no había dos sexo-géneros, sino uno, y la concepción de la mujer

era como defectuosa) en esta concepción dicotómica es negación, es emoción y todas las partes devaluadas; es objeto, es naturaleza y es pasiva sexualmente (Intervención de María Lugones en Jornadas de reflexión, 2008). Es también importante considerar la reflexión de Lugones (2005) al respecto de que...

... solo las mujeres burguesas blancas [hayan] sido contadas como mujeres (...) Las hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres “sin género”, marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad. Las hembras racializadas como seres inferiores pasaron de ser concebidas como animales, a ser concebidas como símiles de mujer en tantas versiones de “mujer” como fueron necesarias para los procesos del capitalismo eurocentrado global (...) Cuando “engenerizadas” como símiles las hembras colonizadas recibieron el estatus inferior que acompaña al género mujer pero ninguno de los privilegios que constituían ese status en el caso de las mujeres burguesas blancas.

Por tanto, para Lugones, el problema es saber si las mujeres están dispuestas a descolonizar las relaciones jerárquicas, también intragenéricas, que invisibilizan relaciones coloniales. Reafirmando esta interrogante y el planteamiento de Chantal Mouffe, Raquel Gutiérrez propone: “Más allá de pensar en las posibilidades de una igualdad aparente, teniendo en cuenta que la acción política no se limita a acabar con el machismo o el racismo, tendríamos que plantearnos si queremos descolonizar, la posición en la que cada quién se coloca para desarmar las relaciones y estructuras de opresión” (Entrevista, Gutiérrez: 2008).

Entonces creemos adecuado “pensar desde la frontera”, la frontera a la que hace referencia Gloria Anzaldúa, pues somos parte, como dice Inekke Dibbits, de una cultura hegemónica occidental, que no se plantea la posibilidad de aprender de las culturas indígenas. Y en cuanto a las indígenas, ignora su potencial y pone énfasis en lo que supuestamente como cultura considerada atrasada le faltaría, desde una visión de la carencia. Una cultura dominante, que se resiste a autocriticar su estilo de vida, su idea de progreso o su propia forma de pensar (Entrevista Dibbits, 2008). Y que tendría que cuestionarse sus privilegios, y asumir la ansiedad que produce el mestizaje hacia lo blanco, como sugiere Carmen Medeiros (Entrevista, Medeiros: 2008).

De esta manera, planteamos una articulación descolonizadora de los movimientos de mujeres, lo que convoca a una tarea política compleja, en la que la pregunta necesaria –en esta coyuntura de cambio– sobre una articulación política orientada a develar, denunciar y desmontar las desigualdades

de raigambre patriarcal y colonial no se resuelve simplemente enunciando la “pluralidad” de voces y actoras de esta, o enunciando la existencia de una Agenda Política de Género, sino debatiendo de manera amplia sobre la capacidad de acción conjunta, la actoría, las formas en que se construyen las agendas, los modos concretos de participación, así como las relaciones de poder internas y externas al movimiento.

### **A modo de conclusiones: algunas reflexiones para seguir abriendo el debate**

Uno de los hallazgos principales de la investigación es que no existe una noción única u homogénea sobre lo que supone descolonizar el Estado y la sociedad, encontramos, más bien, diversos sentidos y significados acordes a múltiples posicionamientos teóricos y prácticos, provocados por un momento político en el que la transformación de las estructuras coloniales están en el centro del debate. Desarrollamos en las siguientes líneas las diferentes concepciones de descolonización pensadas desde una interpelación al propio concepto que no necesariamente incluía el cuestionamiento de las estructuras y relaciones de dominio patriarcal.

Frente al desafío de articular descolonización con despatriarcalización nos encontramos al menos con dos tendencias. Aunque ambas reconocen la necesidad de articular despatriarcalización y descolonización de manera compleja, algunas consideran que el desafío de la descolonización en sí mismo supone enfrentar las estructuras de dominio patriarcal, es decir, que en países como el nuestro ambas estarían imbricadas. El principal argumento de esta tendencia es que el concepto de género es una imposición colonial de un pensamiento eurocéntrico binario que dicotomiza la percepción sobre las relaciones sociales. Mientras que otra tendencia advierte la necesidad de no perder de vista la especificidad del dominio patriarcal, ya que existe el riesgo de que una lucha se subordine a otra y quede invisibilizada, o de que se cuestionen y transformen algunas estructuras de poder, dejando otras intactas. Una de las implicaciones de estas consideraciones es que si pensamos que las estructuras de dominio patriarcal son de origen exclusivamente colonial, la descolonización supondría principalmente restituir las formas ancestrales de relacionamiento y equilibrio de poderes entre los géneros. Por tanto, lo comunitario sería un horizonte alternativo de descolonización en sí mismo. Sin embargo, si tomamos en cuenta la segunda tendencia, lo comunitario, para constituirse en un horizonte de descolonización, tendría que enfrentar simultáneamente un proceso de crítica interna de las estructuras patriarcales



en el seno de sus relaciones. En este punto, algunas de las mujeres entrevistadas, especialmente las de origen aymara, apuntan a la necesidad de trabajar el tema tomando en cuenta la especificidad de cada caso a partir del análisis de sus historias particulares de penetración colonial y de resistencia, ya que generalizar las formas de codificar lo masculino y lo femenino –y la relación entre ambas–, dadas en un caso concreto, hacia un nivel más general, impediría comprender a cabalidad la dimensión real del problema.

En lo referente a la pregunta sobre la descolonización del Estado y si es posible hacerla desde adentro, en algunos de los diálogos se pone en cuestión la centralidad del mismo como sujeto privilegiado de la descolonización, planteando que los procesos de desestructuración de las relaciones coloniales se producen en el seno de la sociedad, emergen de ella. En este sentido, al Estado, dadas sus condiciones históricas de reproducción de privilegios y jerarquías, le compete, en un proceso de transformación profunda, producir las condiciones para facilitar estos procesos, respetando la autodeterminación de los sujetos que los protagonizan, ya que su propia posibilidad de descolonización depende de la dinámica de las fuerzas sociales.

Por otro lado, consideramos que, en las condiciones actuales, parece pertinente no abandonar del todo el escenario estatal como un espacio desde donde transformar las relaciones coloniales y patriarcales por dos razones fundamentales: primera, por la utilidad del Estado para desmantelar estructuras patrimonialistas premodernas de prerrogativas y privilegios asentados en relaciones coloniales y patriarcales; segunda, porque la esfera del Estado podría ser útil para consolidar algunas conquistas de las mujeres contra la dominación de tipo patriarcal, en tanto que este para legitimarse emite un discurso universalista de igualdad de derechos, que posibilita la reducción de algunas desigualdades. Sin embargo, y a pesar de esta valoración positiva como instrumento de transformación social y política, no se asume al espacio estatal como horizonte último o definitivo de cambio, y creemos que es necesario construir estrategias, espacios alternativos y propios, de acción reflexiva y práctica descolonizadora y despatriarcalizadora. Para lo cual planteamos, al menos tres vías: a) La necesidad de trasladar las reflexiones sobre descolonización y despatriarcalización centradas en el Estado, hacia el ámbito de la sociedad; b) Descentrar el sistema de mediaciones liberales en el momento de enfrentar el problema de la representación política de las mujeres, es decir, que la articulación entre despatriarcalización y descolonización suponga superar el horizonte de representación liberal; c) Problematizar la categoría mujer desde una articulación política que haga frente a las múltiples opresiones, desafiando la construcción homogénea de un sujeto mujer que ha sido universalmente

representado en la imagen de la mujer blanca y burguesa, que en nuestra sociedad se ha pretendido alcanzar a través del imaginario blanco-mestizo, según el cual la posibilidad de inclusión en un estado colonial y patriarcal, así como alcanzar el estatus de ciudadanía pasa por “blanquearse”, por constituirse en un ser “civilizado”, vaciado de sus experiencias, subjetividades y relaciones sociales propias de su cultura. En este sentido, cuando se plantea la necesidad de ocupar ciertos espacios de poder y a la vez transformarlos, es importante preguntarse desde dónde se ocupa el poder, de manera que esto no suponga la renuncia a las propias reivindicaciones.

Por otra parte y frente a visiones esencialistas, simplificadoras y despolitizadoras según las cuales el ser mujeres sería suficiente condición para asumir una posición política común, apuntamos a la necesidad de comprender de manera compleja la articulación política para hacer frente a opresiones de raza, género y clase, entre otras. La crítica en este punto se orienta a enfrentar la lógica liberal de simple agregación de identidades fijas y homogeneizadoras, ya que las mismas reducen la complejidad de las relaciones sociales en dos sentidos: por un lado, no dan cuenta de las tensiones en las relaciones intersubjetivas entre grupos; por otro lado, eliminan la complejidad al interior de estos.

Lo anterior nos impele a preguntarnos: ¿Cuáles son las condiciones de articulación política de un movimiento de mujeres que haga frente a la opresión colonial y patriarcal? Al preguntar ¿quiénes son estas mujeres? Las respuestas, por lo general, apuntan a las indígenas, a las campesinas y a mujeres de sectores populares urbanos, por sus condiciones materiales de vida y por ser las que han profundizado con sus luchas los procesos de transformación política y de democratización social en el país. También se incluye en este grupo a aquellas mujeres que cuestionan desde su experiencia individual y colectiva los lugares donde las relaciones sociales coloniales y patriarcales las sitúan. Desde esta perspectiva el desafío político para la articulación de los movimientos de mujeres sería trastocar las relaciones de poder cimentadas en la pervivencia de estructuras coloniales y patriarcales.

Ahora bien, nos parece importante rescatar también las visiones de quienes plantean que existen espacios y situaciones en las que las mujeres, más allá de sus diferencias de clase, etnia u opción política, son convocadas a participar por el hecho ser tales. Esto sucede cuando la participación de las mujeres no nace de una necesidad de democratización interna de sus propias organizaciones, por lo que las mujeres se enfrentan a situaciones cotidianas de exclusión, no libertad y subordinación, donde si caben posibilidades de acciones circunstancialmente hermanadoras. En estos esquemas, en los que los indígenas les disputan a los blancos el lugar de mando, las mujeres participan mediadas por un poder patriarcal. En este sentido, la descolonización

y despatriarcalización suponen la eliminación de las intermediaciones masculinas que operan en la selección de las candidatas, por lo que el reto está en modificar estas formas de mediación y buscar mecanismos de autorrepresentación y participación directa.

La descolonización y la despatriarcalización son también leídas en nuestras reflexiones como el cuestionamiento de la representación como forma constitutiva de la participación política. Desde esta perspectiva, para hacer frente a la tendencia predominante de incluir a los excluidos en tanto minorías, con la finalidad de mantener la centralidad de la matriz cultural dominante, se plantea principalmente la necesidad de fortalecer las formas de deliberación colectiva y de rotación de cargos, que perviven en las comunidades, a pesar de la colonia, y que impiden la concentración del poder. Aquí interesa observar que estos espacios interactúan constantemente con estructuras de representación y esquemas de organización política modernos en los que se ha producido una separación entre esfera pública y privada, economía y política, Estado y sociedad. En este sentido, la comprensión de estas formas de interpenetración es fundamental al momento de enfrentar un proceso de transformación descolonizadora.

Las formas de vivir la colonialidad y la dominación patriarcal son distintas, y, por lo tanto, las formas en que son asumidas y resistidas son también diversas. Para algunas, descolonizar supone visibilizar mecanismos de poder configurados en una relación colonial y, por ende, cuestionar el sistema de privilegios naturalizados en las relaciones cotidianas. La descolonización y, más aún, la despatriarcalización deben plantearse la comprensión profunda de las diversas formas en que las sociedades y culturas administran la reproducción de sí mismas. Este criterio también debe aplicarse al análisis de las bases de la reproducción de la cultura dominante.

Finalmente, planteamos que la mayor tarea política de un movimiento autónomo de mujeres, capaz de construirse desde la diversidad, es trasladar todo aquello que ha sido procesado por las políticas neoliberales de género como discriminación, a la denuncia de las relaciones de opresión propias de un sistema colonial y patriarcal, ya que solo de esta manera podremos construir un proceso emancipatorio que trascienda los límites de una democratización liberal.

## Referencias bibliográficas

**Anderson S., Bonnie y Zinsler P., Judith**  
1992 *La Historia de las Mujeres, una Historia Propia*, Crítica, Barcelona.

**Braidotti, Rosi**  
2004 *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Editorial Gedisa, Barcelona.

**Castro –Gómez, Santiago**

2005 *La poscolonialidad explicada a los niños*, Universidad del Cauca-Universidad Javeriana, Colombia.

**Colectivo Eskalera Karakola**

2004 *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*, Ediciones traficantes de sueños, Madrid.

**Dibbits, Ineke**

1989 *Polleras libertarias. Federación Obrera Femenina (1927-1965)*, HISBOL, La Paz.

**Gargallo, Francesca**

2004 *Ideas feministas latinoamericanas*, UCM, Godina México, DF.

**Gutiérrez Aguilar, Raquel**

1999 *Desandar el laberinto: introspección en la feminidad contemporánea*, Colección Comuna-Muela del Diablo Editores, La Paz.

**Gutiérrez Aguilar, Raquel; Escárzaga, Fabiola (compiladoras)**

2006 *Una Lucha dentro de la lucha: la experiencia de las mujeres de los pueblos indígenas*, CEAM, México.

**Herrera, Célida**

2004 *El cuerpo vivido: una mirada desde la fenomenología y la teoría de género*, BUAP, Puebla.

**Lugones, María**

2005 “Colonialidad y Género”, (Texto inédito).

**Maldonado-Torres, Nelson**

2007 “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 127-167, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá.

**Marcos, Silvia**

1998 “Pensamiento Mesoamericano y categorías de género”, en Segundo taller de reflexión sobre género, regeneración y biodiversidad, CAI PACHA-GAM-PRATEC, Cochabamba.

**Marof, Tristán**

1966 *La tragedia del altiplano*. Los amigos del libro.

**McDowell, Linda**

2000 *Género, identidad y lugar*, Cátedra, Madrid.

**McKinnon, Katharine**

1995 *Hacia una teoría feminista del Estado*, Cátedra, Madrid.

**Monasterios, Karin**

2007 “Condiciones de Posibilidad del feminismo en Contextos de Colonialismo Interno y de Lucha por la Descolonización”, en *Reinventando la Nación en Bolivia: Movimientos sociales, Estado y poscolonialidad*, Plural-CLACSO, La Paz.

**Chantal Mouffe**

1999 *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Paidós, Barcelona.

**Olivera, Mercedes**

2005 “La participación de las mujeres indígenas en los movimientos sociales”, en: *Movimiento indígena en América Latina*, CEAM, México.

**Paredes, Elsa**

1965 *Diccionario biográfico de la mujer boliviana*, Isla, La Paz.

**Paredes, Julieta**

2008 *Hilando Fino desde el feminismo comunitario*, CEDEC, La Paz.

**Phillips, Anne**

1996 *Género y teoría democrática*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

**Rivera Cusicanqui, Silvia**

1996 *Bircholas: trabajo de mujeres, explotación capitalista y opresión colonial en las migrantes aymaras el El Alto y La Paz*, Editorial Mama Huanco-Plural editores, La Paz.

**Rodríguez, Malena s/f**

“Sobre la Mujer y el Estado”, en *Inenarrable*, ediciones Puruma, Cochabamba.

**Salazar, Cecilia**

2006 *Entramados: "Crítica y reflexión feminista: género etnia y clase"*, coordinadora de la Mujer, La Paz.

**Salinas, Silvia; Zuleta, Ilse**

"Todavía no hemos soñado suficiente: efectos de los compromisos de Estado boliviano con la CEDAW y PAM en la calidad de vida de las mujeres".

**Suárez, Navaz Liliana y**

**Rosalva Aída Hernández Castillo (editoras)**

2008 *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Ediciones Catedra, Madrid.

**Tapia, Luis**

2006 *La invención del núcleo común, ciudadanía y gobierno multisocietal*, Colección autodeterminación-Muela del Diablo Editores, La Paz.

2007 "El Triple Descentramiento Igualdad y Cogobierno en Bolivia", En *Reinventando la Nación en Bolivia: Movimientos sociales, Estado y poscolonialidad*, Plural-CLACSO, La Paz.

**Uriona, Pilar**

2008 "Democracia y representación política de las mujeres en el Nuevo Proyecto de Constitución política del Estado y el ordenamiento legal", Informe de investigación para la Coordinadora de la Mujer, presentado en septiembre de 2008.

**Wadsworth, Ana Cecilia e Ineke Dibbits**

1989 *Agitadoras de buen gusto. Historia del Sindicato de Culinarias (1935-1958)*, TAHI-PAMU-HISBOL, La Paz.

**Zavala, María Lourdes**

1995 *Nos/otras en democracia, mineras, cholas y feministas (1976-1994)*, ILDIS, La Paz.

## CAPÍTULO 3

**“Hay familias que tienen un poco más”**

La pertenencia a las elites y su relevancia respecto al liderazgo de las mujeres en las comunidades tacanas de la Amazonía de Bolivia

Esther López

Desde los años noventa se observa un gran esfuerzo por reconstruir las identidades indígenas del Estado boliviano, desde la arena del desarrollo internacional y de la misma población indígena. Dentro de esta agenda hay un enfoque especial sobre los asuntos de equidad de género, como se manifiesta en las leyes de 1992 y 1994, que obligan a incluir una perspectiva de género en los programas orientados a los pueblos indígenas.

Aunque en los últimos años ha existido un fuerte interés en los movimientos indígenas y en los efectos que sobre ellos tienen factores como la economía, la etnicidad y la modernidad,<sup>1</sup> son aún escasos los estudios que se enfocan en el papel que juegan las mujeres dentro de estos movimientos, y los pocos que existen se centran en las que habitan en los Andes.<sup>2</sup> De estos, muy pocos examinan los temas y efectos que diferentes factores políticos y sociales han tenido sobre las mujeres de las tierras bajas, o el papel que tienen ellas en esta región.<sup>3</sup> Una gran proporción de la literatura enfocada en este tema proviene de las ONG y ha sido compilada por agencias estatales como base para la elaboración de políticas públicas (Monasterios 2007). La ausencia de interés en el liderazgo femenino también tiene su contexto en el marco de la arena del desarrollo internacional, que brinda una imagen de la indígena del Tercer Mundo como poco educada, con muchos hijos y generalmente pasiva, sin poder ni *agencia* (Dover and Rappaport 1996).

En este capítulo analizamos las circunstancias bajo las cuales las mujeres tacanas del oriente boliviano están más inclinadas a tomar posiciones de liderazgo y poner por delante sus intereses.

- 
- 1 Albó 1991, 1996 I; Gerardo 2003; Molyneux 2001; Paulson and Calla 2000; Perreault 2006; Postero 2006; Stephenson 1999; Weismantel 2001; Yashar 2005
- 2 Dore and Molyneux 2000, Radcliffe 2002, Stephenson 1999.
- 3 Lehm 1996, 1998.

En el transcurso de esta contribución se resaltarán la importancia del rol de las familias dentro de una comunidad tacana, destacando la idea de que la comunidad no es una entidad homogénea o igualitaria por el hecho de que su base político-social se funde en estructuras europeas. En sus roles de liderazgo, especialmente si estos se dan en el marco del movimiento indígena, las mujeres reafirman lo que está percibido como parte del “ser tacana” y así contribuyen a la reconstrucción de esta identidad étnica, a veces chocando con la prevaeciente suposición de que el *enfoque de género* (con el significado de “modernización”) va en contra de las ideas de *tradición* (sinónimo de “etnicidad”).<sup>4</sup>

No es inusual que las líderes indígenas, al igual que los hombres, provengan de familias descendientes de los “blancos” (pobladores europeos) de generaciones anteriores, porque justamente su origen familiar mixto les ha dado mayor acceso a la educación y a recursos económicos. Al mismo tiempo, estas mujeres están sujetas a vigilancia e intensas presiones sociales, especialmente si tienen un respaldo menor de su familia o su status social. La participación política es menos probable para las mujeres que no mantienen una conexión con el mundo fuera de su comunidad. Algunas mujeres, para evitar regulaciones alineadas a entendimientos tradicionales de género, optan por salir fuera del contexto de su comunidad por tiempos cortos o largos y también evitan involucrarse con el movimiento indígena.

### **Las tacanas en el contexto histórico, una mirada breve**

En los últimos años, los tacanas de las tierras bajas de Bolivia se han organizado cada vez más como un grupo étnico, influenciados por el ascenso del movimiento indígena desde los noventa, los cambios en las leyes bolivianas y las actividades de ONG claves. Actualmente, un buen porcentaje está representado por el Consejo Indígena del Pueblo Tacana (CIPTA), fundado en 1992. Dentro de las varias agendas estatales hay un enfoque especial en cuanto a la equidad de género, como se manifiesta en las leyes de 1992 y 1994, que obligan a la inclusión de una perspectiva de género en programas orientados a los pueblos indígenas, y gracias al cual las mujeres juegan un rol cada vez más prominente dentro de las organizaciones indígenas, asumiendo posiciones de liderazgo tradicionalmente ocupadas por hombres. En 1992 se fundó el Consejo de las Mujeres Tacana (CIMTA), para animarlas a entrar a la esfera de la política y sacar adelante sus propuestas.

4 Para elaborar este tema ref. a (Paulson y Calla 2000).



El origen geográfico del Pueblo Tacana está en el norte trópico de Bolivia, asentado en la provincia Iturrealde, en el departamento de La Paz. Desde la época de la explotación de la goma a finales del siglo XIX, también hubo un largo asentamiento de la población tacana más cerca de la frontera con Brasil, en el departamento de Pando. El origen del Pueblo Tacana viene de una larga trayectoria de vida en tres misiones principales: Tumupasa, Ixiamas y San José de Uchupiamonas, fundadas por los franciscanos a principios de 1700. Desde esta época se formaron nuevas comunidades, especialmente durante el siglo XX, en el contexto de las grandes haciendas en las cuales sus patrones "blancos" (mayormente emigrantes europeos) hicieron que los indios<sup>5</sup> de las antiguas misiones se trasladaran y trabajaran en su tierra como peones. Antes de asentarse en las misiones la población tacana no formaba un grupo étnico como tal, sino que constituía una conglomeración de varios grupos semi-nómadas que ocupaban la región y que fueron congregados en misiones a partir de la colonización. Allí permanecieron voluntariamente por razones de protección contra empresas, como la de la goma, que buscaban "salvajes" y los obligaban a trabajar, pero también porque la misión proveía de beneficios materiales como herramientas y tela, solo accesible a través del contacto con los blancos asentados en la región (Armentia 1905; Nordenskiöld 1923; Herrera y Cleverth Cardenas 2004). Según el censo de 1996 existían 5.058 tacanas<sup>6</sup> en esa década. Actualmente, su región de origen cuenta con varias tierras legales –las Tierras Comunitarias de Origen (TCO)–<sup>7</sup>, dos parques nacionales y una amplia gama de ONG que acompañan los procesos de desarrollo social, económico y ambiental de las comunidades y áreas protegidas.

### **Dentro de la TCO: vigilando la identidad tacana a través del rol de la mujer**

Durante una jornada de trabajo, mientras estaba apoyando a cuatro dirigentas de CIMTA en asuntos logísticos para ir a una reunión, me enteré que Josefina<sup>8</sup> había sido expulsada de su cargo de dirigente y también de su puesto como *corregidora* (el término común entre los tacanas, que significa, en este caso, la líder y representante legal de la comunidad), por haberse "metido

5 Utilizo el término apropiado y común en el tiempo histórico al que me refiero, para resaltar la trayectoria histórica de los diferentes términos utilizados en referencia a los indígenas.

6 CIRTB (Censo Indígena Rural de las Tierras Bajas).

7 Posesión de tierra legal para originarios bajo la ley INRA (Instituto Nacional de Reforma Agraria) de 1992.

8 Para proteger el anonimato de las mujeres de las que trata este trabajo he cambiado varios detalles, incluyendo los nombres.

con hombres” durante los viajes de toda la dirigencia de la TCO tacana a la ciudad. Además, me dijeron que “si vuelve, le van a llevar al cepo en plena plaza”. El *cepo* es un instrumento de castigo que es típico de la cultura tacana y consiste en dos tablas de madera con huecos para cuello y muñecas. El detalle de que la decisión fue castigar a Josefina de una manera típica de los tacanas mostró que su comportamiento era criticado *en el contexto* de su cultura tacana, y que se opuso a las ideas tacana sobre cómo deben comportarse las mujeres. Pregunté si Josefina ya no iba con nosotras y quién la había expulsado, pensando que esto era lamentable ya que Josefina había sido la primera corregidora de su comunidad. Me enteré que fue el presidente de CIPTA (y entonces de la TCO tacana), y que, además, estaba expulsada de la comunidad por un año. Eso había impactado especialmente al pequeño grupo de mujeres, que me relató lo que había pasado, ya que, como la mayoría de mujeres que ronda los 20, Josefina tenía varios hijos todavía pequeños y la pregunta que se hacían era quién se iba a encargar de ellos.

Este incidente muestra el control social establecido por la imposición de roles de género hacia la mujer tacana, que está basado en ideas acerca de cómo ellas tendrían que comportarse dentro del marco de la TCO tacana. Después de que las noticias sobre este incidente habían circulado, las dirigentes de CIMTA se preocuparon porque ahora “los esposos no querrán dejar salir a sus mujeres (de sus comunidades) para participar en los talleres.”

Este incidente también muestra la forma en que un nuevo nivel de poder ha sido creado en el marco de una TCO, en contraste con el pasado, cuando la máxima autoridad era el corregidor de la misma comunidad. Es decir, que hasta hace poco tiempo no había una figura principal individual o institución que decidiese sobre varias comunidades, como hoy es el caso desde la consolidación de la TCO en 2002. La TCO tacana consiste de 20 comunidades. No es sin una cierta ironía que el presidente criticó y amenazó con castigar a Josefina, de la forma tradicional (el cepo), pero desde una posición recién introducida, la de la presidencia de CIPTA (directiva de la TCO tacana) que representa a todas las comunidades afiliadas.

Entonces, aparte de la pregunta de ¿qué es tradicionalmente tacana?, surge otra acerca de ¿quiénes pueden tomar parte en la reconstrucción de la tradición y quienes deciden en qué momento se justifica salir de sus límites?

Este tema es relevante en el marco de la fundación de una TCO y muestra la complejidad involucrada. El asunto afecta directamente a las personas cuya comunidad pertenece a la TCO, como en el caso de Josefina. Este incidente se puede entender mejor echando una mirada a la estructura socio-política de las comunidades, la que conduce a los orígenes de los comunidades tacanas y revela el tema de la importancia del rol de las *familias* desde las cua-



Reunión mensual en una comunidad tacana. Foto: Esther López, 2009

les se compone la “elite” de la comunidad. El caso de Josefina –que después de un año pudo regesar a su comunidad, junto con su esposo, quien había sido el primero en denunciarla– muestra un claro contraste con respecto a otro caso, el de Adela,<sup>9</sup> también líder tacana de una comunidad, que no se adhiere a ciertas normas tradicionales de su género –que tienen una fuerte inclinación católica, debida a la influencia de las misiones franciscanas–, lo que no ha derivado en un incidente o reprimenda como la que sufrió Josefina.

Adela, aunque no lleva la información abiertamente, sabe que hay chismes; que la gente de su comunidad, y hasta en el pueblo grande, habla a sus espaldas y dice que ella tiene novias, pero nunca novios.<sup>10</sup> Impresionada por la alta autoestima que muestra siempre, un día le pregunté si los chismes no le molestaban. Ella me aseguró sonriendo: “no me importa lo que piensen los demás”; más aún, tampoco parecen representar una desventaja respecto a su estado social. Al contrario, Adela, como todos los miembros de su familia, que siempre fue una familia “de corregidores”, sigue siendo muy respetada, como lo muestra el hecho de que le hayan pedido ser la madrina del hijo de

9 Los nombres y ciertos detalles están cambiados para proteger a la persona.

10 Solo se aludió a que ella era lesbiana, probablemente porque el término homo-

sexual es visto como un insulto, y, si lo hubieran usado, habría sido tomado como una agresión muy fuerte.

otra líder tacana. Para poder entender las distintas reacciones frente a las dos mujeres, que se fueron contra lo que se entiende como tradicional y convencional, hay que tomar en cuenta el origen de sus familias.

Mientras que Josefina no viene de una familia poderosa (aunque su esposo sí), Adela, como mencioné, viene de una familia principal de su comunidad. Pero, ¿cómo se han creado las distinciones sociales entre familias tacanas? ¿Cuál es la trayectoria que les llevó a esta posición? Estas preguntas son especialmente relevantes dado que las comunidades indígenas, desde el punto de vista del Estado y de las instituciones que colaboran con grupos indígenas, son entidades homogéneas justamente por su etnicidad. Aceptando que la identidad étnica está compuesta de distintos procesos históricos, nos revela el hecho de que al relacionarse las instituciones con las comunidades indígenas, en realidad se involucran no necesariamente con las “comunidades” como tales, sino esencialmente con *ciertas familias* representativas, que mantienen su posición debido a la historia y a la trayectoria particulares de la comunidad. Enfocándose en este detalle, no se puede evitar la ironía del hecho de que muchas de las familias principales gozan de privilegios en la comunidad gracias a su ascendencia –blanco/europea–, y que son justamente las mismas familias que en un momento determinado dominaban y explotaban a la comunidad.

### **Las Misiones y los Cabildos Indígenas: el fundamento socio-político de las comunidades**

Tumupasa, al igual que otras misiones tacanas, fue dispuesta de acuerdo a un plano genérico (posición de la plaza, la iglesia, escuela, barrios, etc.) implantado por los franciscanos en 1700 (Hermosa Virreira 1986; Hissink K. u. 1984). Originalmente, los grupos tacanas vivían en estado seminómada y las misiones reconstruyeron radicalmente su vida sociopolítica. Por un lado, introdujeron un sistema de clase, y como se puede observar en la sociedad boliviana, este fue alineado a un sistema de clasificación racial, dando lugar a una jerarquía en la que los “blancos” son vistos como sinónimo de “rico” y “educado”. Este sistema político aseguró que las autoridades “blancas” –emigrantes de Europa, como el sacerdote católico y el patrón de la hacienda– mantuvieran su posición e incorporaran a un sistema que permitió que los nativos se organizaran y ejercieran vigilancia en su comunidad y entre sí mismos a través de los cabildos indígenas.<sup>11</sup> Estos cabildos estaban conformados

11 Para una elaboración de cómo fueron estructurados los cabildos indígenas, ref. a

Lehm (1998), con respecto a los misioneros mojeños bajo los jesuitas.

por un grupo de autoridades y líderes que era elegido anualmente; con esta estructura fundamental funcionaron hasta 1990.<sup>12</sup> Estaban compuestos por un corregidor, siete *huarajes* (asistentes), un cacique y un grupo de policía. Además, cada autoridad tenía entre tres y seis asistentes (Hissink K. 1954; Wentzel 1989). En caso de un conflicto había varios tipos de sanciones, desde ligeras hasta graves: empezando con un trabajo comunal, como "limpiar" con machete las áreas escolares o caminos, hasta poner a una persona en el cepo por un lapso de entre una hora o un día entero, dependiendo de la gravedad del delito. El castigo más extremo era la expulsión definitiva de la comunidad. Dentro de este sistema, como se puede deducir de los libros de actas de la comunidad y de la exmisión, en Tumupasa –fundada en 1710– (Armentia 1905) hubo desde 1960 comités que se organizaron alrededor de las fiestas dedicadas especialmente a los santos católicos.

En el sistema de los cabildos indígenas, la mayoría de autoridades era elegida por votación de todos los miembros masculinos de la comunidad. Pero en el caso del corregidor, este era elegido únicamente por la llamada *elite* de la comunidad, que estaba compuesta por mestizos que tenían antepasados "blancos". El corregidor era la autoridad mayor en el cabildo indígena y gozaba del mismo estatus social y poder que el sacerdote o/y patrón. La elite la formaban el sacerdote y/o patrón y las familias "blancas" o mestizas que gozaban de una relación especial con el sacerdote y/o patrón, como era el caso de sus hijos ilegítimos. Estos hijos no se identificaban como "indios" en el registro civil sino como "blancos" (luego "mestizos"), como se confirma en el archivo del registro civil en Tumupasa (Wentzel 1989).

La elite mestiza y las autoridades "blancas" constituyeron un grupo con una cierta interdependencia. Como me explicó Matilde, que es de la comunidad Buena Vista, en dónde había patrón: "El corregidor posee bienes como ganado, el sacerdote podía pedir que donara una vaca para la fiesta de la comunidad. A cambio del favor él ofrecía a los hijos del corregidor el colegio o que estudiaran en el pueblo o la ciudad". La mayoría de los colegios situados en pueblos y ciudades estaba bajo la administración de la Iglesia. Así, la elite establecía su posición de exclusividad a distintos niveles. Un prerequisite para ser autoridad era tener la habilidad de leer y escribir, un logro que muy poca gente alcanzaba por falta de recursos económicos. Tener educación significaba que eran elegibles para la posición de corregidor y profesor.

Observando la base católica en la estructura de las comunidades, surge la pregunta sobre cómo los hijos ilegítimos –tomando en cuenta que en al-

12 Tomando en cuenta los principales cambios políticos, como la introducción de la Ley de

Participación Popular en 1994, que impactó la estructura legal de las comunidades.

gunos casos eran del sacerdote mismo— gozaban de un estado privilegiado. Al permitir que se den situaciones que iban contra las reglas cristianas, los hijos ilegítimos ayudaban al cura y patrón a mantener y asegurar el control en la comunidad y, además, ellos gozaban de un beneficio personal que les otorgaban las tradiciones: en ciertas culturas amazónicas, los líderes tradicionalmente tenían el derecho a la poligamia y a tener relaciones sexuales con las mujeres de su comunidad (Lévi-Strauss 1971). También había hombres con varias mujeres entre los tacana, como me comentaba Matilde de la comunidad Tumupasa. Pero más allá de las tradiciones de los grupos amazónicos, las autoridades “blancas” reprodujeron la actitud del conquistador y colonizador español, que se cree con derecho a poseer a cualquiera mujer “india” como botín de guerra (Canessa 2005). La combinación de estos factores —remotos y recientes— explica la facilidad con que los hijos mestizos del patrón o del sacerdote eran no solamente aceptados en la comunidad indígena, sino que gozaran de un estatus muy especial. Su presencia reflejaba la prevaeciente creencia en la “purificación” de la raza del “indio”. En la comunidad, los miembros de la elite mestiza (de sacerdote blanco y madre tacana) conseguían ganar las posiciones de corregidor o profesor y entonces funcionaban como mediadores entre la población india y sus autoridades “blancas”. Además, como los mestizos asumían roles en el marco de una forma europea de gobierno, ellos simbolizaban la evolución de la comunidad “salvaje” hacia la “civilizada”.

En el sistema de cabildos y en la estructura de la comunidad, las mujeres no solían tener voto ni ser elegidas para un cargo. Sin embargo, había excepciones que correspondían al rango social del que venía la mujer. Así, vemos en las actas de Tumupasa, las mestizas también aparecen a veces mediante sus firmas en las reuniones del periodo 1970-1980. Ese era el caso de las profesoras de las escuelas quienes, si no eran originarias de la comunidad, venían enviadas desde afuera. También sucedía en el caso de algunas mujeres de familias de la elite, especialmente si estas colaboraban con las monjas en proyectos sociales.<sup>13</sup> Según comentarios de Yanina<sup>14</sup> de Tumupasa, una mujer de 30 años que viene de una familia de la elite, hasta hace poco tiempo no era bien visto que ella se involucrara en los espacios públicos, aunque su padre y sus hermanos siempre han sido corregidores y asumieron roles principales en comités y luego en el CIPTA. Me comentó: “A mi papá no le gustaba cuando me metía en las organizaciones, pero sí cuando ayudaba a las hermanas en la iglesia con el grupo de jóvenes”. Quizá la única organización que estaba conformada solamente por mujeres y que fue aprobada por las comunidades fue el Club de Madres,

13 Las monjas de Tumupasa vinieron en 1970

14 Nombre anónimo





Mujer tacana trabajando en su comunidad. Foto: Esther López, 2009

que pertenecía a la iglesia y fue introducida en los ochenta. Como me comentó Matilde, la atracción principal en el Club de Madres eran las provisiones anuales (como leche en polvo), que fueron canalizadas por la organización católica Cáritas Boliviana. Al mismo tiempo, el Club de Madres fue un vehículo para que las mujeres ganaran experiencia en estructuras de organización y en representación pública. Por un tiempo, Yanina fue presidenta del Club de Madres en Tumupasa, y cuando se fundó CIMTA (1992), fue por un tiempo su presidenta; luego pasó al cargo de secretaria de género dentro de la directiva del CIPTA.

### **La posición tradicional de la mujer**

El sistema patriarcal prevaleciente en las comunidades tacanas no fue importado por la iglesia católica (aunque tal vez haya sido reelaborado por esta con nuevas reglas), sino que tiene cierta tradición entre los grupos amazónicos, incluyendo los tacanas. Una de las primeras referencias a la posición de la mujer en la cultura tacana se encuentra en los cuentos tradicionales (Nordenskiöld 1923; Hissink K. 1958). En ellos, el jaguar y el zorro son siempre rivales, y cuando tienen que pagarse una deuda entre ellos, suelen prestar a su esposa y la deuda es saldada sexualmente por esta. Hubo varios cambios históricos en la trayectoria de los tacanas que han influido en las relaciones entre los géneros. Sin embargo, en 2009,



para hacerme entender cómo la situación de la mujer tacana había mejorado – porque *Ahora sabemos que tenemos derechos*–,<sup>15</sup> Matilde me contó lo siguiente: “Un hombre perdió un juego de azar, y confrontado entre dar su caballo o prestar a su esposa para pagar su deuda, el hombre decidió prestar a su esposa”. Estos ejemplos muestran que, aunque ahora ocupan una posición muy valorada, las mujeres aún no se benefician del todo de su nuevo estatus.

Aunque no podían ser elegidas para cargos públicos, las mujeres de cualquier rango social (p. e. la esposa del cacique, que tradicionalmente no formó parte de la elite) podían llegar a ocupar el cargo de su esposo cuando este salía de viaje. En una entrevista, Matilde me contó que su padre fue policía en su comunidad en los ochenta, y siempre era representado por su esposa, que “daba palizas más duras que mi papá”.

También existe el punto de vista que afirma que las mujeres han tenido posiciones de poder *indirecto* (Lehm 1998). Es el caso cuando preparan la chicha (una bebida basada en la fermentación del maíz o la yuca), que nunca debe faltar en las fiestas. Proveer chicha a la comunidad en las fiestas siempre fue una responsabilidad del corregidor y por tanto de su esposa, la persona encargada de la preparación de la comida. Si ella no cumplía con su rol, su esposo tampoco y podía perder su estatus. Entonces las mujeres, esposas de los líderes, ciertamente tenían un poder indirecto, pero que ella pudiera lograr asumir su posición como poderosa dependía mucho de la relación con su esposo. Matilde me comentó que, en muchos casos, la preparación de chicha era considerada un deber, y si no se hacía a tiempo, esta acción era penalizada con palizas. El poder que tiene una mujer en el hogar y fuera de él todavía depende mucho de la relación con su esposo y, a veces, con su padre. Otra mujer tacana, Selina, me contó que aunque le gustaría participar en las reuniones mensuales de la comunidad, a su esposo no le gusta que se “meta”, y entonces opta por quedarse en casa. Este caso recuerda el incidente de Josefina, cuyo esposo la denunció. Ambos casos ilustran cómo las mujeres están constreñidas a la influencia de la opinión pública y privada.

## Impactos principales: la Revolución

La Revolución y la Reforma Agraria, en 1952, transformaron la forma en que el derecho y la riqueza fueron medidos. A partir de ellas, la población india

15 Haciendo referencia a las leyes que pasaron en 1995, como la Ley No. 1.674, Contra la Violencia en la Familia o Doméstica,

con la que surgieron programas de ONG tratando el tema.

que trabajaba la tierra obtuvo el derecho legal a ser dueña de esta. Sin embargo, el cambio fue lento, pues, aunque la tierra era gratis para los que la trabajaban, el esfuerzo para conseguir títulos involucraba largos y costosos viajes a la ciudad. En este aspecto, las familias mestizas siguieron teniendo ventaja. Ya familiarizadas con la vida fuera de la comunidad, contando con recursos y el conocimiento para hacer viajes y trámites, aseguraron más fácilmente sus títulos. Aunque los patrones y sus descendientes perdieron grandes porciones de sus tierras, su pérdida principal no fue la tierra misma sino el poder sobre "sus peones" que la trabajaban. Como dice Alfredo<sup>16</sup> de Buena Vista, una comunidad que había sido *patronada*: "La tierra no valía nada. Había tanta, que no tenía valor". La reacción de los comuneros después de la Reforma tampoco había sido revolucionaria. Mi pregunta de por qué la gente de Buena Vista, una vez libre del patronaje, no había expulsado al patrón de la comunidad, provocaba no más que una risa suave de parte de Alfredo: "Aquí no somos así. No somos agresivos como la gente del altiplano. La gente de aquí es muy humilde," dijo. Entonces, esta actitud da luz no solo a un detalle diferente entre las culturas de las tierras altas y las de las tierras bajas, sino también sobre lo que se entiende entre los tacanas: que los descendientes de los patrones no solo viven en las comunidades tacanas, sino que ya hace tiempo *son* tacanas y no "gente de afuera".<sup>17</sup> La única diferencia visible entre estas familias y las demás podría ser que las primeras formaban la elite de la comunidad y resultaba que siempre habían tenido también "un poco más".

El sistema creado dentro de las comunidades indígenas tacanas durante las etapas previas sentó las bases para la definición de los rangos sociales actuales. Cuando mucho tiempo después –inicios de 1990– surgió un movimiento indígena entre los grupos de la Amazonía de Bolivia, lo más "natural" era que las mismas familias, que hasta entonces habían detentado los cargos de responsabilidad dentro la comunidad, siguieran con ese rol de liderazgo, con la diferencia principal de que el "avance" ya no se basaba en la "blancura" de su origen (que fue sinónimo de "civilizado"), sino en la importancia de su sangre indígena u "originaria". No es sin cierta ironía que, aunque el privilegio ya no estuviera directamente basado en su ascendencia europea, fueron los mismos mestizos quienes se aprovecharon del privilegio social y político por tener ya las herramientas sociales necesarias para mantener sus posiciones de poder.

Como consecuencia, cuando se introdujo la idea al inicio de los noventa de que Tumupasa debería identificarse y registrarse como "pueblo indígena"

16 Nombre ficticio.

17 Esto es una frase común y se refiere a todas

personas que no son de las comunidades tacanas.

para lanzarse a ganar el derecho sobre la “tierra originaria comunitaria”,<sup>18</sup> fueron justamente las familias de la elite las que apoyaban la idea más que las propias familias “indias”. Poco tiempo después, los primeros presidentes y dirigentes de la directiva de la organización CIPTA, que nació de este proceso, fueron los miembros de una de las familias de la elite de Tumupasa, uno de cuyos integrantes –el hermano mayor– trabaja actual y profesionalmente en asuntos de “tierra y territorio” para el Estado boliviano, en La Paz.

Fueron las mismas elites de Tumupasa las que empujaron el cambio local de un privilegio basado en la raza por uno basado en lo político, que a largo plazo parece que no va a poder mantener su posición de privilegio. Pero, a pesar de este cambio de definiciones, el sistema de poder dentro de la comunidad se mantuvo, por lo menos en los primeros años del cambio. No obstante, no todas las personas de las familias importantes están logrando mantener su autoridad frente a la gente de su comunidad. Para ello hay que contar con otros atributos sociales y de carácter que juegan también un rol e influyen en cómo las personas pueden o no ser aceptadas, como lo demuestra el caso de Diego Fuentes.<sup>19</sup>

Diego Fuentes, mestizo y nativo de Tumupasa y profesor del colegio en los ochenta, me hablaba orgullosamente de sus antecedentes originarios y su conocimiento del idioma tacana (si no hubiera sido por los demás comuneros de Tumupasa que me hablaron de la dureza con que trataba a sus alumnos cuando estos hablaban tacana, nunca me habría dado cuenta del cambio en su actitud). Se sabe que Diego, que creció con su abuela tacana, es una de los mejores hablantes del idioma tacana en Tumupasa. Pero se lamentaba que el colegio de Tumupasa, al introducir la educación bilingüe español-tacana, no quisiera contratarle. El corregidor actual –aclarándome la situación que me parecía una pena– me explicó que la comunidad no lo quería, pues recordaba cómo había sido cuando era su profesor; la gente no quiere mandar a sus hijos a aprender tacana, justamente con la misma persona que hace pocos años les había castigado por utilizar el idioma. Este caso nos demuestra cómo, en una misma persona, la apreciación de la cultura indígena puede cambiar muy rápido, pero, a la vez, que no todas las personas que gozaban de cierto estatus social han logrado hacer la transición con la misma facilidad.<sup>20</sup> Este incidente da una idea de cómo está cambiando la situación de los que tuvieron poder y, también, cómo se está llegando a apreciar la etnicidad tacana. Ya no es suficiente pertenecer a una familia de la elite para ocupar una

18 Wenzel 2009

19 Nombre ficticio

20 Para profundizar más en el asunto de la política de liderazgo en culturas Amazónicas

y su cambio por influencia de personas y costumbres ajenas durante el transcurso histórico véanse Brown (1993).



Casas de una comunidad tacana. Foto: Esther López, 2009

posición ventajosa, ahora son el carácter individual y las relaciones sociales las condiciones que empiezan a jugar un papel más importante.

### **Los tacanas en el movimiento indígena**

La participación de las comunidades tacanas en el movimiento indígena, encabezada por la organización CIPTA, fundada en 1992,<sup>21</sup> les ha permitido una mayor representación a nivel nacional e internacional. La Marcha de la Dignidad, de 1992, simboliza el inicio del movimiento indígena de las tierras bajas en Bolivia. Esta Marcha permitió que un grupo de etnias del oriente de Bolivia se uniera con las del norte para caminar por varios días desde los trópicos hasta la Paz. Este movimiento ha sido el resultado de una combinación de cambios políticos, esfuerzos de grupos indígenas, ONG y movimientos sociales emergentes en un país que comenzaba a salir de los largos procesos dictatoriales. Como consecuencia, la población indígena del Amazonas se ha unido con el movimiento indígena de las tierras altas, que tiene una

---

21 Más al norte, en el departamento Pando, hay otro grupo tacana representado por la organización OITA.

trayectoria más larga e involucrada con la política del país (Yashar 2005). La organización indígena de las tierras bajas empujó un movimiento organizado por guaraníes a través de la Confederación Indígena del Oriente de Bolivia (CIDOB), fundada en 1982. Desde los noventa, esta organización es la que cobija a varios grupos indígenas de los trópicos, como los tacanas.

La clave en la estructura de este movimiento es que su eje es la etnicidad: en vez de intentar erradicar este atributo, como había sido el caso después de la Reforma Agraria de 1952, en la que “lo indio” fue remplazado por “lo campesino”. La organización a partir de la identidad étnica, personificada en organizaciones matriz como el CIPTA, ha abierto espacios representativos para las mujeres dentro de su estructura a través de la creación de una Secretaría de género como parte de la directiva del CIPTA. Consciente o inconscientemente, este paso reconoció el hecho de que existe una realidad cotidiana que viven de manera distinta las mujeres y los hombres. Sin embargo, vale la pena mencionar que la Secretaría de género, aunque habla de los dos géneros, es utilizado como *Secretaría de la mujer*. En efecto, este cargo funciona, por un lado, para garantizar que haya una mujer en el nivel de la directiva, y, por otro, para que funcione en representación de las mujeres en las comunidades que pertenecen a la TCO Tacana. Aparte de esta Secretaría –como ya se mencionó–, fue fundada una organización específicamente para mujeres, el CIMTA, con el argumento de que ellas no tenían la costumbre de involucrarse en espacios políticos.

### **Otros contextos políticos, pero “valores” similares: una indígena en el municipio**

Si bien las mujeres que vienen de familias influyentes tienen muchas facilidades para volverse líderes, las mujeres tacanas, pertenecientes al resto de la comunidad y de la TCO, tienen más libertad personal y encuentran distintas opciones en su búsqueda de un nivel de vida mejor. Eso es especialmente cierto si la mujer no viene de una familia principal en su comunidad, que tiene ventajas para conseguir posiciones de liderazgo por su afiliación familiar; pero si sale del contexto de la comunidad y del espacio del movimiento indígena organizado, la mujer ciertamente deja atrás la significación de ser “tacana”; es decir, que su identidad étnica no tiene la misma importancia fuera del marco de la política de una TCO y no es utilizada de la misma manera. No obstante, existen valores e ideas que son una constante y que podrían ser consideradas como típicamente “tacanas”, y que son expresadas en opiniones y acciones, sin importar el contexto en el cual actúa el individuo. Así se puede observar en el caso de Berta.

Antiguamente, la familia de Berta tenía mucha presencia en la región. "Mi padre," dice Berta, "fue una persona muy conocida por todo el lugar". La comunidad de Berta, Carmen Florida, no pertenecía a la TCO tacana y se ubica muy cerca del municipio de Rurrenabaque. Como no había mucha opción de involucrarse con los temas de TCO, Berta optó por hacerlo en los asuntos políticos de su municipio. Debido a la Ley de Participación Popular de 1994 las zonas rurales –incluyendo comunidades– cuentan con municipios. En línea con la descentralización en Bolivia, la gente de las comunidades indígenas puede participar en estos municipios a través del Comité de Vigilancia y como concejales –si la población les nombra–. En 2005, Berta fue votada concejal del municipio, en el cual estuvo a cargo de Tierra y Territorio. Como muestra su preferencia, Berta elige los temas que también se tocan en el contexto de la política indígena a través de la TCO tacana. Un tema principal es la protección de la tierra contra los colonos. La gente de la zona está mayoritariamente de acuerdo en que los colonos aymara y quechua son dañinos para la región, y en las palabras de Berta son "como termitas que vienen y tumban todo", tomando como caso de referencia el hecho de que ellos no respetan los árboles sagrados cuando "hacen su chaco" por el método de tumba y quema.<sup>22</sup> De esta forma, aunque Berta no trabaja dentro del movimiento indígena y no utiliza su identidad tacana políticamente, sí se identifica con "sus temas", que además son preocupación de toda la región.

Una diferencia clave con las mujeres que actúan en el contexto de la comunidad y la TCO es que Berta no está bajo la misma forma de vigilancia. El hecho es que Berta tiene una segunda vivienda en el pueblo de Rurrenabaque y vive ahí parte del tiempo, lo que influye en su situación y su persona. Cuando hay conflictos o se la critica en las reuniones mensuales de su comunidad por no haber "representado bien los temas de la comunidad en la alcaldía", ella tiene la opción de ir a su casa en el pueblo, tomar distancia y evitar la presión social que ejerce la comunidad.<sup>23</sup>

## Ventajas y desventajas para mujeres en posiciones de liderazgo

Aunque parece que los miembros de las familias pertenecientes a las elites tienen una especie de "derecho de nacimiento" a las posiciones de autoridad y responsabilidad dentro de su comunidad, y en puestos de profesiona-

22 Se está aludiendo a otras diferencias culturales que existen entre los grupos de las tierras altas y tierras bajas, pero que no voy a analizar aquí.

23 Esto tampoco significa que no está sujeta a discriminaciones de género dentro del contexto del municipio; un tema que no voy a abordar aquí.

les fuera de ella, esta tendencia también ha ido disminuyendo por la mejora económica de la gente en las comunidades debido a las nuevas posibilidades que ofrece la participación en la organización de la TCO, o fuera de ella: migración a España, estudio de carreras universitarias que antes no había, etc. Asimismo, mucha gente se está mudando fuera de las comunidades mientras gente nueva – mayormente aymara y quechua, colonos del altiplano– llega. A pesar de esos cambios estructurales y económicos todavía es posible identificar a quienes pertenecen a familias importantes.

Generalmente, hay una alta expectativa por ver a las mujeres líderes que viven en la comunidad adherirse a un comportamiento conforme al rol tradicional de su género, para que sirvan de ejemplo al resto de las mujeres de las comunidades. Como la posición de dirigente está supuestamente en contradicción con la situación tradicional de la mujer, se requiere encontrar un punto de equilibrio. El enfoque de género es visto como “moderno” y opuesto a las ideas tradicionales. Las mujeres de familias de la elite tienen ventajas para conseguir y mantener una posición de autoridad, sobre todo durante un periodo largo. En el caso de Adela, venir de una familia fuerte podría protegerla de los chismes. Una mujer de la elite puede aprovechar la reputación sólida y el fuerte fundamento de su familia. Debido a que cuentan con recursos importantes los miembros de las familias principales han tenido la oportunidad de salir de la comunidad. Muchas mujeres, como Adela y Berta, mantienen segundas viviendas en las ciudades o pueblos próximos. Entonces, las líderes que se sienten bajo mucha presión social y mental tienen la posibilidad de salir por un tiempo y evitarlas. También fuera de sus comunidades encuentran ideas y actitudes nuevas, que les permiten desarrollar su propio punto de vista y consolidar su autoconfianza. Esta es una opción que otras familias con menos recursos económicos no tienen, como es el caso de Josefina. Ella tuvo que encontrar trabajo limpiando casas en el pueblo grande más cercano, donde alquiló un cuarto ya que ella no tiene segunda vivienda o familia en el pueblo. Entonces, las mujeres que nunca han salido de su comunidad y no tienen una posición financiera para hacerlo están automáticamente condicionadas por las regulaciones de género que pueden impedirles dar un paso adelante y expresar sus ideas. Distintos antecedentes de varias mujeres tacana ponen en evidencia la composición heterogénea de la cultura tacana y revelan su gran flexibilidad para permitir que fuerzas de afuera entren e influyan en su desarrollo durante la historia hasta que se vuelven parte de su propia cultura. Considerando el movimiento de reevaluación de las identidades étnicas a través de la política nacional y del movimiento indígena mismo, valdría la pena seguir investigando la relación entre el rol de género y la etnicidad para averiguar más profundamente la relación del primer tópico con el segundo.



## Reflexiones finales

Esta contribución muestra cómo las posiciones de liderazgo en el “nuevo mundo” de la política indígena no existen fuera de un hilo histórico y mucho menos han surgido de una forma “natural”, en lo que se supone que es la cultura tacana. Como hemos visto a través de estas historias personales, la identidad tacana no está esencializada y surge de un conjunto de trayectorias distintas. Ejercer “el liderazgo tacana” se basa en una identidad y posición personal histórica y dinámica y, más aún, en el apoyo y el estatus de familias ya establecidas en el poder.

Mientras que en las primeras fases de la organización política basada en la etnicidad (a través CIPTA) miembros de familias de la elite tenían aseguradas posiciones de liderazgo, eso está cambiando ahora que surgen nuevos prerrequisitos para acceder a los liderazgos. En este capítulo hemos visto la importancia de investigar los detalles de cómo las mujeres llegan al poder, cómo son influenciadas por los programas de las ONG que tienen su visión sobre la equidad de género, y cómo el dinamismo y la flexibilidad de la identidad indígena incorpora a los mestizos en su cultura, para entender la manera de ejercer el liderazgo en las comunidades indígenas.

## Referencias bibliográficas

### Armentia, Nicolás

1905 *Descripción del Territorio de las Misiones Franciscanas de Apolobamba. Por otro nombre Frontera de Caupolicán*, Bolivian Government, La Paz, Bolivia.

### Brown, Michael F.

1993 “Facing the State, Facing the World: Amazonia’s Native Leaders and the New Politics of Identity”, *L’Homme*, Avril-Dec, pp. 307-326.

### Canessa, Andrew

2005 “The indian within the indian without: Citizenship, race, and sex in an Andean Hamlet”, en Andrew, Canessa (ed.), *Natives making nation: Gender, indigeneity and the state in the Andes*, University of Arizona Press, Tucson, pp. 130-155.

### Cepek, Michael

2008 “The Myth of the Gringo Chief: Amazonian Messiahs and the Power of Immediacy”. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 16.2, pp.227-248.

### Heath, Edwin

1882 “La Exploración del Río Beni - Revista Historico”, (*Part 1-pdf partition*). Ministerio de Instrucción Pública y Fomento, Imp. de La Revolución, La Paz, Bolivia.

### Herrera, Enrique, Elva Terceros y Cleverth Cardenas

2004 *Identities y Territorios Indígenas - Estrategias identitarias de los tacana y ayoreo frente la ley INRA*, (second edition ed.), PIEB, La Paz, Bolivia.

**Hissink, Karin y Albert Hahn**

1984 *Die Tacana II - Daten Zur Kulturgeschichte*, vol. II, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.

**Killick, Evan**

2008a "Creating Community: Land titling, education and settlement formation amongst the Ashéninka of Peruvian Amazonia", *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 13.1, pp. 22-47.

**Lehm, Zulema**

1998 "Etnicidad y Género en la Amazonia Boliviana: Intercambios Matrimoniales y Relaciones Interétnicas en los Llanos de Moxos; Cabildos, Hechiceros, Sobadores y Profetas: Una aproximación al tema del poder entre los mojeños", ponencia, XII Reunión Anual de Etnología. Museo Nacional de Etnografía y Folklore. MUSEF, La Paz.

**Lévi-Strauss, Claude**

1971 *The Elementary Structures of Kinship*, Beacon Press.

**Nordenskiöld, Erland**

1923 *Indianer und Weisse*, Strecker und Schröder, Stuttgart.

**Radcliffe, Sarah, Nina Laurie****y Robert Andolina**

2003 "The Transnationalization of Gender and Reimagining Andean Indigenous Development", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 29.2.1, pp. 30.

**Rappaport, Joanne y Robert Dover**

1996 "The Construction of Difference by Native Legislators: Assessing the Impact of the 1991 Colombian Constitution", *Journal of Latin American Anthropology*, 1.2, pp. 22-45.

**Stephenson, Marcia**

1999 *Gender and Modernity in Andean Bolivia*, University of Texas Press, Austin.

**Wentzel, Sondra**

1989 *Tacana and Highland Migrant Land Use, Living Conditions and Local Organizations in the Bolivian Amazon*, Dissertation for the Doctorate of Philosophy at the University of Florida, USA.

**Yashar, Deborah J.**

2005 *Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, Cambridge University Press, Nueva York.

## CAPÍTULO 4

## Soñando con los padres: Fausto Reinaga y el masculinismo indígena

Andrew Canessa

La elección de Evo Morales a la presidencia de la República de Bolivia fue señalada amplia y adecuadamente como un logro importante para la lucha de los pueblos indígenas. Evo ha reconocido en reiteradas ocasiones su deuda con Fausto Reinaga. Este intelectual de orígenes humildes rechazó su formación occidental y sus viajes por Europa para desarrollar, durante las décadas de los cincuenta y sesenta, una crítica radical a la opresión del indio,<sup>1</sup> en un periodo en el que la identidad india fue reemplazada por la mestiza amparada por una ideología nacional que imaginaba a la ciudadanía o tal. El proyecto emancipatorio de Reinaga se dirigía a la reivindicación del indio al que consideraba víctima de la opresión colonial y de ser desplazado –en varios niveles– por hombres no indios. Sus opiniones sobre las indias eran ambivalentes, como veremos más abajo y, aunque pocos académicos lo hayan señalado, el género yace en el centro de su proyecto político. Nuestro análisis del trabajo de Reinaga ofrece la oportunidad de entender la posición del masculinismo en los movimientos indígenas contemporáneos, tanto en Bolivia como en otros países. El masculinismo de los movimientos indígenas se ha atribuido, generalmente, al machismo atávico y los roles de género “tra-

1 Fausto Reinaga prefirió la palabra “indio” por sobre “indígena”, a la que consideraba racista por naturalizar el indio y eludir el contenido político de lo que él vio como parte integral de lo que era ser indio (1978, p.96). Véase también (1978, p.91): “El término ‘indígena’ en boca del mestizo bastardo es un escupitajo, un sopapo en el rostro indio. Una desalmada discriminación racial. Cuando el bastardo dice: ‘es un indígena’, no solo que vomita una blasfemia, una venenosa intención peyorativa, sino que comete

flagrante delito de libelo infamatorio contra al excelsa dignidad de la mejor raza del universo”. Para Reinaga –y aquí lo sigo – ‘indio’ se refiere a una relación colonial en la que la jerarquía entre blancos e indios era clara. Para él era importante que esa relación colonial siguiera siendo clara. En mi práctica, cuando hago referencia a las imágenes y prácticas arraigadas en esta relación colonial, utilizo la palabra “indio”; para otros casos utilizo “indígena”.

dicionales”. No obstante, la lectura de Reinaga sugiere que el masculinismo podría ocupar una posición importante en las ideologías de los movimientos indígenas contemporáneos.

Actualmente Bolivia cuenta con un líder indígena carismático a su mando, Evo Morales, reelegido a la presidencia en diciembre del 2009 con un porcentaje de votos aun mayor que en 2005. En su primer mandato, rompió con la tradición y sentó un precedente al nombrar a mujeres indígenas para puestos clave de su gabinete (Desarrollo económico, Interior, Salud y Justicia), y a Silvia Lazarte para la presidencia de la Asamblea Constituyente. En su segundo gobierno, la mitad de sus ministerios está a cargo de mujeres. Sin embargo, atrás de la imagen pública de equidad de género se oculta la lucha que deben sostener estas mujeres para mantener una voz independiente dentro del gabinete: en privado, se quejan de que sus decisiones son controladas y aprobadas por el presidente, vicepresidente y otros miembros del Gobierno (Raquel Gutiérrez com.pers. 2009). Existe, por lo tanto, una ambivalencia acerca de las cuestiones de género difícil de explicar, y cuyas posibles raíces pueden ser comprendidas al ser leídas a través de un lente de género, en el trabajo de Reinaga.

Los movimientos indígenas se sitúan, no obstante, en un contexto más amplio y las indígenas bolivianas no son las únicas en esta situación; son varios los ejemplos de la lucha que enfrentan las mujeres que pertenecen a movimientos indígenas y de sus dificultades para ser escuchadas, e influir o establecer las agendas políticas (p. ej. Cervone 2002, Cumbre de Mujeres Indígenas de América 2003, Radcliffe 2008). Algunas mujeres gozan de mayor éxito que otras, pero todas se encuentran enfrentadas a discursos de poder que abogan por su exclusión. Mujeres destacadas como Rigoberta Menchú en Guatemala, Nina Pacari en Ecuador y Silvia Lazarte en Bolivia son casos excepcionales más que ejemplos típicos, pues frecuentemente ni siquiera las más renombradas ocupan una posición igualitaria dentro de los gobiernos. Otra notable excepción es el movimiento zapatista del sur de México en el que, desde sus inicios, las mujeres ocuparon posiciones importantes y espacios en los que pudieron expresar y hacer constar sus opiniones (Hernández Castillo 2002, Hernández Castillo *et al.* 2006, Millán 1996, Rovira 1997).

El menor número de mujeres en posiciones de liderazgo dentro de los movimientos indígenas se podría explicar como efecto de la jerarquía de género de la sociedad en general, pero esta explicación debería ser examinada cuidadosamente. Según Helen Safa, en América Latina las afrodescendientes han destacado más que las indígenas, en todos los niveles de organización: “Las mujeres han enfrentado mayores obstáculos a su participación políti-

ca en los grupos indígenas que en los afrodescendientes” (Safa 2005: 308, en Radcliffe 2008). Esta disparidad se podría explicar por el mayor sexismo de las sociedades indígenas. Sin embargo, existen muchos grupos indígenas que se caracterizan por una equidad de género relativamente alta, en cuyas comunidades las mujeres gozan de un estatus social elevado –que incluye un control amplio de los recursos económicos–. No obstante, incluso en estas culturas las mujeres ocupan menos puestos destacados en los movimientos políticos de lo que se podría esperar por su posición social.

La cultura indígena que mejor conozco es la de la población de habla aymara en Bolivia. La complementariedad que caracteriza a las relaciones de género en esta, al igual que en otras culturas andinas, ha sido ampliamente analizada tanto por antropólogos como por políticos indígenas (p. ej. Felipe Quispe, com. person.). Sin embargo, esta equidad de género que se ve en las comunidades y en la vida cotidiana no es tan evidente dentro de los movimientos indígenas. Aunque existen grupos femeninos como las Bartolina Sisas, la historia de los movimientos indígenas en toda su variedad ha estado dominada por los hombres. Con esto no pretendo afirmar –de ninguna manera– que las mujeres no hayan contribuido al movimiento indígena o que la política sea considerada “cosa de hombres”. Durante la década turbulenta que precedió a la elección de Evo –y muchos años antes–, las indígenas jugaron un papel indispensable al proporcionar el apoyo logístico necesario para las movilizaciones, y al participar activamente en las protestas, manifestaciones y bloqueos. El trabajo de Sian Lazar (2008) sobre las movilizaciones políticas en El Alto –una ciudad fuertemente aymara situada en el centro de la protesta política de las últimas décadas– muestra que las movilizaciones y protestas no son consideradas actos individuales sino actos comunales; esto sería imposible sin la participación activa de las mujeres. Así, no podemos considerar (aceptar como un hecho) que las mujeres aymaras no sean políticamente conscientes y activas. De hecho, en las comunidades rurales de donde proviene la mayoría de la población alteña, los cargos políticos son asumidos por la pareja y no por el individuo. Se espera que las mujeres jueguen un papel clave en la satisfacción de las exigencias de los cargos.

No solo en la región de los Andes existe una fuerte tradición de complementariedad de los géneros: aunque el conocimiento de la tierras bajas no esté tan bien documentado en la literatura antropológica, existe una corriente que sugiere que se ha exagerado el predominio masculino debido a que la antropología se ha centrado únicamente en la perspectiva masculina, y no ha incluido a las mujeres como informantes e interlocutoras (Overing and Passes 2000, Uzendoski 2005, Perruchon 2003). Este sesgo hacia lo masculino también se reproduce a nivel político: órganos del Estado y ONG dan por

hecho que los cabeza de familia son hombres y que las mujeres no participan en los procesos políticos. Este nuevo análisis etnográfico nos indica que las sociedades amazónicas son menos jerárquicas y que las mujeres juegan un papel social mucho mayor de lo que se había pensado hasta ahora.

Las mujeres y las comunidades indígenas generalmente operan en el contexto de discursos históricos de género y jerarquía. Como ha sido ampliamente analizado, la dominación colonial y poscolonial de los indios, tanto a lo largo de la historia como en la actualidad, se efectúa a través de su feminización (p. ej. Berger 2004, Canessa 2008, Mason 1990), que se expresa en una imagen de los indios relacionada sobre todo con las mujeres y lo femenino en general (Canessa 2005, De la Cadena 1995, Nelson 1999). Esta imagen de la mujer como el paradigma de lo indígena ha sido también adoptada por algunos movimientos indígenas que presentan a las mujeres como emblemas de la autenticidad cultural (Viatori 2008). Como comenta Viatori acerca de los zápara en Ecuador: “La esencialización de la mujer como especialmente no moderna (y por lo tanto, especialmente indígena) le otorga un papel público como símbolo de la política indígena, pero a la vez la marca como incapaz de ejercer el liderazgo político” (Viatori 2008: 198). No obstante, vale la pena subrayar que esta esencialización de la mujer como indígena se produce a partir de un proceso de involucramiento con discursos políticos nacionales e internacionales.

Bartholomew Dean (2003), hablando de los uraima, argumenta que no es que el movimiento indígena no refleje las jerarquías de género tradicionales, sino que crea nuevas jerarquías y utiliza nuevas formas para marginar a las mujeres del poder. Con frecuencia, los movimientos indígenas homogenizan sus culturas y adoptan jerarquías que forman parte del terreno político, o sea nacional, en que actúan. A través de este proceso las indígenas son aún más marginadas y sus intereses quedan subordinados a la lucha étnica más amplia.

El trabajo de Manuela Picq (2009), además, sugiere que algunos líderes indígenas van más allá de la simple marginación de las mujeres: utilizan el estatus del grupo étnico para abusar de ellas. Según Picq, muchos líderes indígenas utilizan el argumento de la cultura “tradicional” para intimidar y acosar a las mujeres, utilizando mecanismos que, de hecho, son nuevos. Un ejemplo específico que proporciona es el de negarles el acceso a las cortes estatales bajo el argumento de que deben ser juzgadas por la justicia “tradicional”, que, de hecho, no es tradicional. Cuando la cultura indígena es esencializada –con fines estratégicos o no– las mujeres se encuentran en una posición estructuralmente débil para defender sus intereses políticos y económicos, porque soportan la carga de tener que representar la indigeneidad del grupo en su forma “más auténtica”.

El trabajo de Dean y Picq nos genera una serie de preguntas importantes, ya que no queda claro cómo es la dinámica dentro de los movimientos indígenas que lleva a la adopción de nuevas jerarquías de género. ¿Hasta qué punto se pueden atribuir los problemas que enfrentan las indígenas al sexismo de culturas patriarcales (bien sean indígena o no) a una tendencia masculinista propia del movimiento mismo? Lo que sí queda claro es que no se puede explicar la ausencia de mujeres de cargos en los movimientos indígenas por un patriarcado atávico, ya que muchas culturas indígenas –si no todas– son mucho menos patriarcales que las culturas nacionales mestizas.

El trabajo reciente de Sarah Radcliffe sobre mujeres políticas indígenas en Ecuador nos muestra el difícil terreno por el que ellas transitan, en el que se ven obligadas a enfrentar el machismo dentro de sus culturas, y los prejuicios contra su género y etnicidad fuera de ellas. Una de las presiones específicas que las indígenas tienen que soportar –tanto en Ecuador, como en otros países– es el de la reproducción del grupo étnico. Incluso en culturas donde no se ha controlado históricamente la fertilidad de las mujeres, el etnocidio ha sido el argumento utilizado para controlar la fertilidad femenina y, sobre todo, las parejas con las que las mujeres tienen hijos. Los hombres, en el caso de todo el continente, no se enfrentan a la obligación de tener hijos solo con miembros de su etnia y gozan de mayor libertad.

Resulta evidente, por tanto, que cualquier política de liberación indígena tendrá que incorporar necesariamente aspectos de género, ya que el proyecto emancipatorio tiene que revertir la imagen del indio feminizado e impotente y los discursos que naturalizan a las indígenas. Mujeres poderosas como Rigoberta Menchú provocan bastante ansiedad dentro de los grupos indígenas y mestizos, porque con su presencia desafían la masculinidad del poder y la pasividad femenina de la india. Esta preocupación y su expresión en el humor, entre otras cosas, han sido exploradas detalladamente por Dianne Nelson (1999). Evo Morales también ha provocado rumor y humor acerca de su propia sexualidad al presentarse como indio poderoso y, así, ha socavado una fuerte imagen colonial, la del indio impotente que carece de masculinidad (Canessa 2008). Morales subvierte la imagen del indio impotente y Menchú, por su parte, trastoca la imagen de la india dócil. En ambos casos la sexualidad de estos personajes ha entrado en el campo del discurso público de una manera que no hubiera sucedido con un político no indígena.

El género y la sexualidad son importantes cuando la gente india toma el poder, pero no queda claro aún hasta qué punto la marginación de las indígenas es producto de un sexismo mestizo nacional o de las culturas indígenas. En Bolivia, Fausto Reinaga fue el intelectual indígena más influyente de su



generación y sigue siendo sumamente respetado hoy, y nada menos que por el presidente de la República.

A continuación ofrezco una lectura de la obra de Reinaga con perspectiva de género. Aunque existen ecos claros de su ambivalencia hacia las indias en la política indígena contemporánea, no pretendo sustentar que sea la fuente directa de esta ambivalencia. Mi intención es ilustrar, a partir de los trabajos de Reinaga, la importancia de aplicar el análisis de género a las ideologías indígenas y mostrar cómo el género yace en el centro de estos proyectos políticos –sea o no explícitamente reconocido–. Desde esta perspectiva, una lectura del trabajo de Reinaga nos puede resultar sumamente instructiva. A estas alturas, es casi una obviedad destacar que el poder posee unas características de género específicas y que el género es racializado. Por ello, resulta sorprendente que los análisis de las ideologías indígenas de liberación presten escasa atención a la cuestión del género. Si la opresión y marginación de la población india en el transcurso de los siglos se ha efectuado, en parte, por la feminización de los indios, la política de liberación tendría que abordar el género a fondo. La idea liberal de presuponer que cualquier política de liberación automáticamente incluye la emancipación femenina (aunque sea postergada) ignora el hecho que la liberación –en este caso de pueblos indígenas– se puede basar precisamente en una *mayor* marginalización de las mujeres. Pero primero tenemos que explorar el contexto político y social en que operaba Reinaga.

### **Los indios y el indianismo en la Bolivia posrevolucionaria**

La Revolución Boliviana de 1952 se forjó a partir de una alianza entre intelectuales mestizos urbanos y mineros y campesinos indígenas, que logró derrocar a la oligarquía criolla después de un verano de violencia. En las secuelas de esta Revolución, las expresiones públicas de identidad indígena fueron reprimidas y, aparentemente, borradas cuando se buscó forjar una nueva nación boliviana mestiza, según el modelo mexicano de unas décadas atrás. A partir de la legislación dirigida a las reformas agrarias y educativas, la población india se convirtió en campesina. La impresionante fuerza política de la movilización indígena fue canalizada por el gobierno del Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) y luego por las fuerzas armadas a través del pacto campesino-militar.

En los veinte años transcurridos desde la Revolución, la identidad étnica se sumió bajo la identidad de la cultura nacional mestiza y cualquier expresión de la cultura indígena fue considerada como expresión de la primera. La cultura

indígena se folclorizó y pasó a pertenecer tanto a los criollos como a cualquier otro grupo (Choque 1992, Bigenho 2005, Rivera Cusicanqui 1986).

Durante este periodo, Fausto Reinaga se convirtió en casi la única voz que defendía una política indígena<sup>2</sup> y, a través de su Partido Indio Boliviano (PIB), promovió un proyecto indianista que buscaba liberar al indio del yugo de la opresión neocolonial y reinstaurarlo en su posición legítima del centro de la vida nacional. Su influencia sobre generaciones de activistas indígenas ha sido profunda y ampliamente reconocida (Hurtado 1986, Lucero 2008<sup>a</sup>, Stephenson 2005, Ticona 2005).

En su tiempo, Reinaga actuó contra las corrientes políticas, no solo por defender la causa indígena sino, también, por rechazar explícitamente la ideología del mestizaje, la mezcla de sangres y de culturas europea-americana para crear una nueva identidad nacional. En otras palabras, siguió a Fanon, al que cita infatigablemente, en rechazar la promesa hueca de la asimilación incompleta del sujeto colonial. Según Reinaga, no existía una Bolivia híbrida sino dos Bolivias, una india y otra no india (1969: 174), con una limitada distinción entre criollos y mestizos. El objetivo principal de la Revolución India que proclamaba era el derrocamiento del dominio mestizo-criollo y la ascendencia del dominio indio, para evitar la absorción de la cultura india dentro de una sociedad mestiza.

En 1968 reorganiza el comité ejecutivo del PIB e incorpora a unos activistas que posteriormente, en la década de los setenta, formarían el Movimiento 15 de Noviembre (Hurtado 1986: 32) y el Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA), (Yashar 2005: 168). De estos dos grupos emergieron las tendencias principales de la movilización indígena. En un extremo del espectro encontramos a los indianistas, como Felipe Quispe, que al parecer se adherirían más íntimamente a las ideas de Reinaga sobre la Revolución India y que consideraban el racismo colonial como el problema principal que enfrentaban los indios; y en el otro, a la figura de Victor Hugo Cárdenas (vicepresidente en el primer gobierno de Sánchez de Lozada) y, más recientemente, Evo Morales, cuyas políticas están más influidas por la lucha de clases sociales (Yashar 2005: 168-72). Son estos últimos los que han logrado un mayor éxito político formal.

Ambos grupos, sin embargo, citan a Reinaga como su principal inspiración. Quispe se encontró con Reinaga en 1971, lo cita con cierta frecuencia, y su política resuena fuertemente en sus análisis políticos racializados. Tal

2 En las secuelas de la Revolución, Laureano Machaca intentó fundar una república aymara en 1956, en Puerto Acosta (Ticona 2003), y llegó al punto de mandar un ejér-

cito de 4.000 personas. Murió en combate contra las fuerzas gubernamentales y, con él, su proyecto.

vez sea más sorprendente que Evo Morales, en una entrevista publicada en su página web,<sup>3</sup> nombre a Reinaga como el político/escritor que más le ha influenciado en su juventud. Tony Lucero (2008b: 82) cita otra entrevista periodística con Morales donde declara: “Más que a cualquier otro político admiro a un escritor, Fausto Reinaga, y sus obras como *La Revolución India*. Él me ayudó a entender quiénes somos los quechuas y aymaras”. El vicepresidente del Gobierno de Morales, Álvaro García Linera, asimismo un importante intelectual indianista, también nombra a Reinaga como una de sus influencias teóricas principales (*Ibíd.*) y sostiene que su indianismo no solo se mantiene entre los intelectuales y líderes, sino que sigue siendo una fuerza potente, aunque no siempre obvia, en la política indígena boliviana actual (García Linera 2004, en Lucero 2008b: 82).

Para toda una generación de intelectuales indígenas, Reinaga era el único intelectual boliviano del que se podían leer cuestiones del indio, el colonialismo y el racismo. Una de las consecuencias de la retórica nacional asimilacionista fue la supresión del espacio político para tratar temas relacionados con el racismo estructural humillante que la población indígena sufría de forma cotidiana; al hablar de estos temas se corría el riesgo de ser considerado subversivo, racista, o incluso un vende patrias. No obstante, Reinaga los abordaba en profundidad y con pasión.

Reinaga, por lo tanto, con su trabajo, más que un programa de descolonización, representa un grito casi constante de la frustración frente a la injusticia histórica y la impotencia india. Esta furia dio voz a mucha gente que había sufrido y aun sufre a diario el racismo contra los indígenas y que, en términos más amplios, supone su exclusión del Estado-nación y de su propia historia.

Reinaga señala que en los himnos a los líderes republicanos, Bolívar y Santa Cruz son representados como vengadores de la conquista. En una de estas canciones, se dirigen a los bolivianos como “hijos del sol” (1969: 175), de lo que Reinaga concluye que el “cholaje”<sup>4</sup> le ha robado al indio hasta sus propios dioses. Según el análisis de Reinaga, a pesar de que los bolivianos son imaginados “blancos” se consideran descendientes de los incas y, por consecuencia y prestidigitación ideológica, los hijos de los conquistadores se convierten en los herederos de los incas, gloriosos pero derrotados. Se limpiaba así la mancha del colonialismo y, a la vez, se permitía a mestizos y criollos dedicar-

3 <http://www.evomorales.net/Castellano/pages/not010415.htm>.

4 *Cholo*, históricamente se refiere a los indios asimilados a la vida urbana. Reinaga utili-

za la palabra para referir a los mestizos en general y, en muchos casos, para cualquier persona no india.

se al despojo de las tierras que aún quedaban en manos de los indios, proceso que se extendió durante más de un siglo tras la fundación de la República.

Una gran parte de la prosa de Reinaga es claramente biliosa: por ejemplo cuando expresa su frustración sobre la invisibilidad de los indios en los discursos nacionales, a pesar del papel esencial que juegan en el desarrollo de la nación, tanto por su trabajo en ciudades y campos como por el derrame de su sangre en el campo de batallas, en la *Revolución India*:

El indio, el indio a pico y lampa hace los parques, las avenidas, los rascacielos, los cines, las escuelas, las universidades, los palacios, las canchas de fútbol, las pistas de aterrizaje de la aeronavegación, los caminos de autos, el indio saca petróleo, esa sangre negra de la Pachamama. El indio, el esclavo, el único que se mueve en la República, se mueve aquí, allá, aculla sudando sangre y hambre para que su amo “blanco” coma y mate su tiempo haciendo “política” (1969: 179).

Párrafos como este indican la invisibilidad, inclusive la impotencia del indio como ciudadano y sujeto político. Negada su ciudadanía y robados sus ancestros, el indio es reducido a la esclavitud. La Revolución India que Reinaga proclama es más que una sencilla lucha por la liberación de los indios, es su reivindicación y rehabilitación como sujeto político con orgullo y dignidad. Detrás de la furia que expresan los indianistas como Reinaga y Quispe, una pasión que a veces se entiende como racismo, se encuentra la frustración por haber sufrido años de humillación y el simple deseo de vivir con orgullo y dignidad. El sujeto político, que Reinaga imaginaba que adquiriría esta posición de dignidad, era específicamente masculino, aunque la perspectiva de género que permea su trabajo aún no se ha apreciado.

### **El género dentro del trabajo de Reinaga**

En Bolivia, el hombre indio ha sido considerado históricamente como “un problema”, pero, a diferencia del hombre negro en América, nunca ha sido representado como un ser hipersexual y rapaz. Ciertamente, existe una larga historia de la preocupación de la sociedad mestiza criolla por la perfidia del indio y su tendencia a la violencia salvaje, pero esta preocupación nunca tuvo un cariz sexual. De hecho, se consideraba que la sexualidad india –sobre todo la del hombre– apenas existía; tanto que a principios del siglo XX hubo serios debates dentro del gobierno sobre la capacidad de reproducción de los indios, ya que se suponía que padecían de una libido peligrosamente baja (Larson 2005).

Durante siglos la masculinidad india se definió en términos de su impotencia, por eso no debe sorprendernos que en el trabajo de Reinaga su padre sea omnipresente, tanto de forma explícita como implícita. Entre otras, le ofrece una larga dedicatoria en forma de poema en su libro *Tierra y Libertad* editado en 1953. Las líneas finales son:

No has muerto..., vives aún... en mí estás hijo,  
Pequeño o grande, yo soy tu mismo hijo,  
Que aspira a ser cual tú, esto es, ¡un HOMBRE!

Su trabajo desarrollado a lo largo de varias décadas mantiene como tema recurrente el ser un hombre, un hombre indio. La política de Reinaga persigue la redención y reivindicación del indio; y en ella se puede identificar fácilmente la importante influencia de la figura de su padre.

Su madre, en cambio, solo es mencionada una vez en toda su voluminosa obra (1967: 18) y únicamente para convencer a sus críticos de que era indio de pura cepa y no un cholo, como estos le reprochaban. Lo único que Reinaga nos cuenta de su madre es que observaba el aniversario de la muerte de Tupak Katari (que encabezó, junto a su esposa Bartolina Sisa, una sublevación contra los españoles en 1780): “con tristeza infinita, derramando océanos de lágrimas, cada 15 de enero, en su casa en Santa Bárbara [cerca de Macha], llevando luto” (*Ibíd.*). Le concede nobleza a su abolengo y comportamiento, pero su único papel político es llorar.

Su prosa cuando trata de la *Pachamama*, la diosa andina de la tierra, es esencialmente distinta y mucho más sentimental, como por ejemplo en su prólogo a *Tierra y Libertad*: “La Pachamama es la madre del hombre. Ella le nutre, sombra le da en este ‘valle de lágrimas’ y, cuando cae vencido por la muerte, lo recibe con infinita ternura maternal en su tibio regazo... ¿Qué razón, qué derecho puede imponer al hijo a renunciar a su madre? El sentimiento filial es una fuerza perenne, inalterable; más fuerte que el mismo amor”. Este imaginario se debe más al culto a la Virgen María católica que a los conceptos andinos de la madre, donde nunca se hace referencia a la Pachamama como madre (mucho menos, como pura figura materna), sino como el espíritu de la tierra. En Reinaga, en la mayor parte de su obra, la figura de la madre humana de los indios es desplazada por la de la Pachamama; cosa que nunca hace con los padres. Por ejemplo, nunca escribe sobre los *achachilas* (dioses masculinos, los “abuelos”) como los padres de los indios.

Reinaga es sumamente ambivalente acerca de la mujer india. La describe como “una herida abierta que parte el alma” (1969: 129), cuya vida es bregar en la miseria: “La mujer india desde que nace hasta que muere trabaja y sufre.

Es la encarnación de la diosa del dolor (...) Ella procrea y trabaja; trabaja y procrea. Esa es la mujer india” (*Ibíd.*). Es su papel de procreadora el que causa mayor pena a Reinaga porque procrea no solo al indio, sino también al cholo. Esta “herida” sin apósito está derramando la sangre vital del indio. Su tragedia es ser objeto de la lujuria de los blancos y cholos:

El amor para ella tiene la fugacidad de la luz de una luciérnaga o simplemente no existe; cuando niña aun ha sido desflorada por el k’ara sacristán o cura de aldea. La virginidad no tiene valor, porque la perdió antes de tener conciencia de ella. Si se empuña pare igual que la oveja; pare en el cerro junto a su rebaño; sola, absolutamente sola, sin médico ni enfermera (...) Puérpera, recoge el fruto de su vientre; le carga y retorna con sus ovejas o sus utensilios de trabajo.

Así que la india, por un lado, no conoce el amor, y por otro, se le niega cualquier honra sexual. Es, además, el vehículo a través del cual América fue colonizada, ya que de su vientre nacieron las poblaciones mestizas:

La vida de la Colonia para los españoles de América es: tripas, falo y vagina. Una ceguera de topos, crueldad de hiena y estupidez sin nombre caracterizan aquella sociedad. Esa gente es la que se engendró en la entraña sin mancha de la india del Tawantinsuyu. La india violada, y empuñada contra su voluntad, pare forzada sin una gota de amor al cholaje de Ecuador, Perú y Bolivia; cholaje que ha heredado, tanto somática como psíquicamente, lo negativo, lo peor, tanto del español como del indio (1969: 401).

Refiriéndose a esta cita,<sup>5</sup> Stephenson (2003: 158-9) plantea que la india adopta aquí el significado de “verdadera esencia virginal de la utopía perdida”. “Irónicamente,” escribe, “cuando Reinaga documenta la lucha material por la inserción de la subjetividad del hombre indígena, está negando, al mismo tiempo, a la mujer india la subjetividad en toda su complejidad y la relega a la esfera de lo simbólico” (*Ibíd.*).

Pero no me resulta evidente que Reinaga simplemente relegue a la india a una representación de la esencia virginal utópica. Como Stephenson misma comenta, apenas menciona a la india en su voluminoso trabajo y mucho menos crea una estructura simbólica a su alrededor. Lo que es cierto es que todo su trabajo se dirige a lograr lo que muchos de sus sucesores también persi-

<sup>5</sup> Aquí citada completamente.

guen: reinsertar (recuperar) al indio como el sujeto histórico, otorgarle agencia política y superar su subjetividad ante los procesos históricos; en otras palabras, recuperar del poder a los dioses robados y rescatar su masculinidad.

La india, sin embargo, es un problema en este proyecto (tanto ahora, como antes) porque engendra el cholaje andino. La india es la madre del cholaje y el indio es, así, doblemente emasculado: en su potencia histórica y en su potencia sexual, al ser reemplazado por hombres criollos y cholos.

Los papeles que se atribuyen a hombres y mujeres en la creación del cholaje son, obviamente distintos. Para Octavio Paz, la relación entre Cortés y Malintzin (La Malinche) constituyó la relación icónica mexicana que fundó la nación. Al ser la compañera y traductora de Cortés, La Malinche traiciona a su pueblo y llega a ser la madre de todos los mexicanos. No existe otra figura semejante en la historia mexicana. Una vez derrotados, los indios dejan de ser protagonistas de la historia, tanto de la historia nacional como –y tal vez aun más importante– en la historia personal. El desplazamiento del indio por el blanco ante la india ocupa un espacio central de su furia política y de su política de emancipación.

La agudeza del dolor que siente Reinaga por el desplazamiento de la masculinidad se expresa en una sección de la *Revolución India* donde relata los acontecimientos de la comunidad de Kharasi. El cuento empieza cuando, durante la confesión, el cura se entera que la hermosa novia, Rosa, es virgen. El cura se lo comenta a sus amigos, el abogado y el muletero, y, entre todos, fraguan un plan para desvirgarla.

Bendecida la pareja en el templo, padrinos y ahijados se dirigen a la casa de la fiesta. Se aceleran los detalles del rito para la consumación del matrimonio. Los flamantes cónyuges, de acuerdo a la tradición y costumbre, son desvestidos y acostados por los padrinos en la cama nupcial. Y, ya preparados, y cuando ya iban a ayuntarse [sic] en la cópula, como por ensalmo aparecen, rebenque en mano: el cura, el abogado y el arriero.

El indio finge un sueño profundo; permanece como muerto. Y la india, inmóvil, con los ojos cerrados y crujiéndole los dientes, sufre en silencio el desfloramiento de su virginidad.

El ímpetu del arriero rompe el himen; luego el cura y el abogado se zambullen en la sangre de la doncella india ...

(Reinaga 1969:130)

Este relato no es únicamente la narración de una historia oída por Reinaga. Es sumamente sensacionalista y con un tono casi pornográfico. La consumación del matrimonio se presenta como un evento público antes de la llegada del cura y sus compañeros; los asistentes a la boda participan en los eventos y



los novios son desvestidos por otros (costumbre que es ampliamente conocida en los Andes). La llegada del sacerdote, por lo tanto, no es la primera intromisión en la intimidad de la pareja. Aunque Reinaga no lo presenta como tal, este relato es más una alegoría que un cuento recontado; el tema central, no es tanto la violación de la doncella, como la impotencia humillante del marido.

En términos metafóricos, el propósito del trabajo de Reinaga es despertar al marido; pero la ambivalencia hacia la mujer resuena por todo su trabajo. Por mucho que apriete los dientes, que odie a los padres mestizo-criollos de sus hijos, que no quiera a sus hijos cholos, el hecho es que se trata de la madre del cholaje. Y si bien es cierto, como comenta Reinaga, que da a luz a estos hijos llena de resentimiento y sin amor, a Reinaga le cuesta convencer a sus lectores de que estas madres no quieren a sus hijos. Y esa duda, por parte del mismo Reinaga, es la que le causa el conflicto cuando piensa en la mujer india.

A pesar de ser un lector apasionado de Franz Fanon (Lucero 2008a), en el pensamiento de Reinaga se destaca la ausencia de un importante aspecto del trabajo de este escritor poscolonial: el entendimiento de cómo el racismo colonial opera en el ámbito sexual, con la ambivalencia del hombre colonizado hacia las negras y el deseo hacia las blancas. Sugiere que Reinaga era ciego a las intersecciones de raza y sexo en las ideologías de la dominación colonial –no porque no le parecieran importantes– sino, precisamente, porque se constituían en el centro de su política de la liberación. Un análisis fanoniano, sin embargo, hubiera socavado un elemento fundamental de la filosofía de Reinaga: la liberación del indio es, sobre todo, la liberación del hombre indio.

La inclinación de los líderes indígenas por las blancas, mientras insisten en que las indígenas solo tengan relaciones con indígenas, ha sido ampliamente analizado. Evo Morales tampoco ha sido inmune a esta tendencia y ha utilizado su atractivo con las blancas como herramienta política (Canessa 2008). Este fenómeno, tanto en Bolivia como en América en general, se ha interpretado sencillamente como “machismo común” pero, con estas relaciones, los líderes indígenas están invirtiendo la prerrogativa del criollo colonial en el acceso sexual a la india. Expone, además, la profunda ambivalencia hacia la india que Fanon expuso con claridad. Las indias, en cuanto madres, reproducen el grupo; en cuanto objeto de deseo, retienen el papel histórico de ser objetos sexuales para los blancos y criollos. En este papel aparecen en la obra de Reinaga. Reinaga cuenta otra historia parecida a la de en *Tierra y Libertad* (p. 14). En varias ocasiones, además, comenta la falta de solidaridad de la blanca y mestiza con la india; esta “diosa del dolor” no es considerada más que una “perra”; “la india, no es más que una bestia, hembra de carga y de placer para su marido e hijos gamonales (el derecho de pernada). No al-

canza la india la categoría de una mujer, es simplemente una hembra destinada a satisfacer los apetitos sexuales de los niños (los ñithus) y a parir pongos, mitanis; en fin, mineros baratos...” (1953: 15). Aquí Reinaga está hablando, supuestamente, de la perspectiva de la chola, pero el modo de describirlo y su angustia por el hecho de que la india es madre de los cholos, claramente expresada también en otros lugares, nos sugiere, que las opiniones que coloca en boca de la chola (y blanca), también se encuentran en su mente.

### **Soñando con padres y madres**

Aparte de que las indias puedan o no querer a sus hijos mestizos (como nos sugiere Reinaga), es evidente que hay millones de bolivianos que quieren a sus madres y abuelas “de pollera”, o sea, mujeres que se visten con la indumentaria indígena (lo sean o no). Decir que mi madre es “de pollera” es un modo de hacer referencia a orígenes humildes y, además, a una autenticidad indígena. En muchos casos, esta declaración está llena de orgullo. En cambio, nunca se afirma “mi padre se vestía de ch’ullu y poncho”.<sup>6</sup> Ni en las historias personales ni en las historias nacionales se menciona a los padres indios.

Esta invisibilidad del padre indio contrasta con la alta visibilidad de la india que no solo ocupa los mercados y las calles, sino también los hogares de clase media y alta. De hecho, muchas familias explícitamente prefieren una mujer “de pollera” a una “de vestido”, quizá porque les permite reducir cómodamente las diferencias de clase social a diferencias raciales. De todos modos, los bolivianos de clase media y alta mantienen un contacto cercano con las indígenas, pero no con sus homólogos masculinos. Cuando las familias de clase media y alta contratan a los indígenas como jardineros, vigilantes etc., estos no suelen entrar en las casas, y mucho menos, se incorporan a los espacios privados del hogar, como la cocina y las habitaciones.

Esta familiaridad no se basa únicamente en que comparten el espacio doméstico, sino también en las relaciones sexuales que, frecuentemente, los hombres de elite mantienen con las empleadas indias (o cholos o lo que sean). Esta experiencia es tan común que, como señala Marcia Stephenson (1999), se convierte en tema central de la literatura boliviana. Estas relaciones, y otras parecidas, son la fuente del cholaje que Reinaga desprecia tan profundamente.

Estas relaciones, por supuesto, siguen la larga tradición iniciada desde los primeros años de la Colonia en que se consideraba a las indias como

6 El ch’ullu es un gorro tejido que cubre las orejas.

botín de guerra, como el mismo Reinaga indica. En los años sucesivos, el acceso sexual a la india se desarrolló como un privilegio de clase y raza. Huelga decir que es un privilegio reservado para los hombres.

Cuando al líder indianista, Felipe Quispe, le preguntó una reportera de televisión qué le motivaba políticamente, respondió “luchó para que mi hija nunca sea tu empleada”. Esa respuesta ha sido muy comentada y según Bomberry (2008) “captura la insubordinación profunda del [pueblo indígena] boliviano en su determinación por cambiar la estructura del Estado”. Pero en ella está implícito que las indias deben estar en sus propias casas. Hace referencia a una de las imágenes más comunes, la india como empleada, pero también contiene ecos de la preocupación de Reinaga sobre la vulnerabilidad sexual de las indias en las casas de los mestizos y criollos. Cabe destacar que Quispe no menciona a sus hijos. Aquí, como en tantos otros ejemplos, la india representa la etnia y el indio permanece ausente.

Un texto esclarecedor de Victoria Bomberry (2008: 1794) nos recuerda que existe:

... una especie de esquizofrenia cuando los bolivianos se enfrentan con sinceridad a la pregunta de qué es ser indio. El tropo ubicuo de la abuela india –que siempre está presente con independencia de donde se encuentre uno en las Américas– emerge y vuelve la cara hacia sus nietos. A su lado está el abuelo indio, que también confronta a sus nietos, y ya no se contentan con alimentar sus románticas nociones y tenuous conexiones con la indigeneidad, sino que les exigen que se conviertan en verdaderos sujetos políticos. Esta doble visión, que permite a las personas reconocer y después negar su propia otredad ante los ojos del Estado, es una función del mestizaje que transmite su visión utópica construida sobre un imaginario político de hibridez, que finalmente compra a los indios. Por ejemplo, rasgos individuales negativos son inmediatamente calificados con “debe ser el indio que me sale”, bien sea precedido o seguido por risas. Incómoda o estridente, esta risa demuestra el gran poder que ejerce Occidente sobre el cuerpo. El paso de la mirada por un paisaje gráfico específico, revela otro tropo profundamente arraigado que reaparece a lo largo del tiempo. Imágenes del siglo XVII de viajeros en las espaldas de los indios hablan ampliamente tanto de la subordinación como del cuerpo del indio sirviendo al Occidente cerebral, que además conlleva una interpretación basada en el género de las relaciones coloniales, que descansa en relaciones homosociales y crea jerarquías de pertenencia y exclusión basadas

en la raza y el género. Según esta representación, el cuerpo moreno masculino es silencio en sí mismo, y, por lo tanto, está condenado a ser subalterno.

El problema es que el abuelo indio no está al lado de la abuela. El padre y el abuelo indios no solamente han sido silenciados, sino que su cuerpo es invisible. Muchos mestizos no tienen padre o abuelo indios y si los tienen, prefieren no mencionarlo. En cambio, contar con una abuela india –o mejor aún una bisabuela– es un benigno reconocimiento de la cultura y raza híbrida que caracteriza la nación americana en muchos países desde la Revolución Mexicana. Reconocer una abuela india no es lo mismo que asumir una identidad india.

La reflexión sobre el papel que juega el género en el trabajo de Reina-ga nos ayuda a entender la naturaleza masculinista de la política indígena de liberación. Nos permite considerar que la marginación de las mujeres dentro de los movimientos indígenas no solo se debe a las relaciones patriarcales en las comunidades indígenas. Dado que un elemento central de la dominación colonial y poscolonial de los indios ha sido la feminización del sujeto indio, no nos debe sorprender que la liberación colectiva de los pueblos indios sea considerada como un proceso intrínsecamente masculinizante. Los dilemas que enfrentaba Reina-ga cuando postuló su proyecto para la “emancipación del indio” y la “reivindicación del hombre indio” siguen siendo relevantes hoy. La lectura de su trabajo, con enfoque de género, nos ofrece una pista para comprender por qué tantos políticos indígenas actuales expresan tanta ambivalencia con sus compañeras políticas y, además, por qué es necesario que el género ocupe un lugar central en cualquier análisis de la ideología indígena.

## Referencias bibliográficas

### **Berger, Bethany**

2004 “Indian Policy and the Imagined Indian Woman”, *Kansas Journal of Law and Public Policy*, no.103, pp. 103-120.

### **Bigenho, Michelle**

2005 “Making Music Safe for the Nation: Folklore Pioneers in Bolivian Indigenism”, en Andrew Canessa (comp.) *Natives Making Nation: Gender Indigeneity and the State in the Andes*, Arizona University Press, Tucson.

### **Bomberry, Victoria**

2008 “Refounding the Nation: A Generation of Activism in Bolivia” en *American Behavioural Scientist*, vol. 51, no. 12.

### **de la Cadena, Marisol**

1995 “Women are more Indian”: Ethnicity and Gender in a Community near Cuzco’, en B. Larson and O. Harris (|comps.) *Ethnicity Markets and Migration in the Andes*, Duke University Press, Durham, pp. 329-348.

**Canessa, Andrew**

2005 "The indian within the indian without: Citizenship, race, and sex in an Andean Hamlet", en A. Canessa, (comp.) *Natives Making Nation: Gender, Indigeneity and the State in the Andes*, University of Arizona Press, Tucson, pp. 130-155.

2008 "Sex and the Citizen: Barbies and Beauty Queens in the Age of Evo", en *Journal of Latin American Cultural Studies* 17(1);, pp.41-64.

**Cervone, Emma**

2003 "Engendering leadership: indigenous women leaders in the Ecuadorian Andes", en Rosario Montoya, Lessie Jo Frazier & Janise Hurtig, (comps.) *Gender's Place: Feminist Anthropologies of Latin America*, Palgrave-Macmillan, Londres.

**Choque, Roberto**

1992 *Indígena: ¿ciudadanía o colonización?*, Aruwiwiri, La Paz.

**Dean, Bartholemew**

2003 "At the Margins of Power: Gender Hierarchy and the Politics of Ethnic Mobilisation among the Urarina", en Bartholemew Dean et al., (comps.) *At the Risk of Being Heard: Identity, Indigenous Rights and Post-colonial States*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

**García Linera, Alvaro**

2004 "La sociología de los movimientos sociales". Entrevista por Miguel E. Gómez Balboa, *La Prensa*, 12 diciembre.

**R. Hernández Castillo, Aída,****Lynne Stephen y Shannon Speed**

2006 "Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas", University of Texas Press, Austin.

**R. Hernández Castillo, Aída**

2002 "Indigenous Law and Identity Politics in Mexico: Indigenous Men's and Women's Struggles for a Multicultural Nation" en *PoLAR*, vol. 25, no. 1., pp. 90-109.

**Hurtado, Jaime**

1986 *El Katarismo*, HISBOL, La Paz.

**La Razón**

1 de noviembre 2009 "Aymaras y quechuas se expanden e indígenas demandan territorio", <http://www.la-razon.com/plantillas/impimir.asp?C=273&id=317370>  
Accedido el 1º de noviembre 2009.

**Larson, Brooke**

2005 "Capturing Indian Bodies, Hearths, and Minds: The Gendered Politics of Rural School Reform in Bolivia, 1920's-1940s" en Andrew Canessa (comp.) *Natives Making Nation: Gender Indigeneity and the State in the Andes*, University of Arizona Press, Tucson, pp. 32-59.

**Lazar, Sian**

2008 *El Alto, Rebel City: Self and Citizenship in Andean Bolivia*, Duke University Press, Durham.

**Lucero, José Antonio**

2008a "Fanon in the Andes: Fausto Reinaga, Indianismo and the Black Atlantic" en *International Journal of Critical Indigenous Issues*, vol.1, no.1, pp. 13-22.

2008b *Struggles of Voice: The Politics of Indigenous Representation in the Andes*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh.

**Mason, Peter**

1990 *Deconstructing America: Representations of the Other*, Routledge, Londres.

**Millán, Mágara**

1996 "Mujeres indígenas y zapatismo: nuevos horizontes de visibilidad", en *Cuadernos Agrarios* no. 13, enero-junio. pp. 152-167.

**Nelson, Diane**

1999 *A Finger in the Wound: Body Politics in Quincentennial Guatemala*, University of California Press, Berkeley.

**Overing, Joanna y Alan Passes (comps).**

*The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Love and Anger in Native Amazonia*, Routledge, London

**Pagden, Anthony**

1982 *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge University Press, Cambridge.

**Perruchon, Marie**

2003 *I am Tsunki: gender and shamanism among the Shuar of Western Amazonia*, University Press, Uppsala.

**Pinto, Darwin & Roberto Navia**

2007 *Un tal Evo: Biografía no autorizada*, Editorial El País, La Paz.

**Radcliffe, Sarah**

2008 "Ecuadorian indigenous women's career paths in the indigenous movement: tracing the limits of political opportunities", *conferencia presentada a la British Academy Latin American and the Caribbean Link Programme Conference on Gender and Indigeneity in Meso and Andean America. Essex, 17-18 de mayo, 2008*.

**Reinaga, Fausto**

1953 *Tierra y Libertad*, La Paz: Partido Indio Boliviano, La Paz.

1978 *El pensamiento amaútico*, Partido Indio Boliviano, La Paz.

1967 *La 'Intelligentsia' del Cholaje Boliviano*, Partido Indio Boliviano, La Paz.

1969 *Revolución India*, Partido Indio Boliviano, La Paz.  
<http://www.katari.org/hoy/libertad.pdf>

**Rivera Cusicanqui, Silvia**

1986 *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*, Geneva, UNRISD.

**Rousseau, Stéphanie**

2009 "Populism from above, populism from below: Gender Politics under Alberto Fujimori and Evo Morales", en K. Kampwirth,

(comp.) *Passionate Politics: Gender and Populism in Latin America*, Penn State University Press, University Park.

**Rovira, Guiomar**

1997 *Mujeres de Maíz*, Editorial Era, Mexico.

**Silverblatt, Irene**

1987 *Moon, Sun and Witches: Gender Ideology and Class in Inca and Colonial Peru*, Princeton University Press, Princeton.

**Stephenson, Marcia**

1999 *Gender and Modernity in Andean Bolivia*, University of Texas Press, Austin.

(2005) "Fausto Reinaga y el discurso indianista en Bolivia" en *Revista Mallki* vol. 10, No. 3, disponible online <http://www.faustoreinaga.org.bo/mallki/revistas>

**Ticona, Esteban**

2003 "Pueblos indígenas y estado boliviano: La larga historia de conflictos" en *Gazeta de Antropología*, no. 19

2005 "La necesidad de investigar sobre la vigencia del pensamiento de Fausto Reinaga en Qullasuyu – Bolivia" en *Revista Mallki* vol. 10, no. 3, disponible en <http://www.faustoreinaga.org.bo/mallki/revistas>.

**Viatori, Maximilian**

2008 "Gender and Indigenous Self-Representation in The Zápara Nationality Of Ecuador" en *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, vol. 3, no. 2, pp .193 – 203.

**Yashar, Deborah**

2005 *Contesting Citizenship in Latin America*, Cambridge University Press, Cambridge.

## CAPÍTULO 5

## Las organizaciones de mujeres indígenas en Perú y los discursos de los derechos indígenas y la equidad de género

Patricia Oliart

El 25 de noviembre de 2009 se creó la Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas de Perú (ONMIAAP), al concluir una conferencia en la que participaron 180 mujeres de 14 regiones del país; de ellas, la mayoría líderes con cargos de responsabilidad en diferentes organizaciones indígenas y campesinas a nivel regional y nacional. Gladis Vila Pihue, la presidenta de la organización, por ejemplo, es dirigente de una asociación de productores de maca<sup>1</sup> con amplia experiencia organizativa en Huancavelica, en la Sierra peruana. En rueda de prensa con medios periodísticos que cubren el desarrollo de las organizaciones indígenas, Gladis expresó que el principal propósito de la ONMIAAP es lograr una mayor representación política de las indígenas. Esto incluye el Congreso de la República, gobiernos regionales y municipios, en los que tratarán de promover políticas públicas incluyentes para que las indígenas no sean discriminadas por su género o por su origen.

La creación de esta organización corona un proceso que me interesa discutir en este capítulo, pues se trata de una agrupación sin afán de representación de los intereses de un movimiento o grupo mayor que los de las propias integrantes de la organización: mujeres indígenas que son líderes en sus comunidades y que han creado un espacio para articular una expresión política que responde a una gran variedad de experiencias organizativas y de gestión local.

Desde hace dos décadas, la defensa de los derechos indígenas ha ido articulándose crecientemente a la agenda de algunos movimientos sociales en Perú, principalmente a través de sus dirigentes, como una manera de consoli-

1 La maca (*Lepidium peruvianum*) es una planta herbácea nativa de los Andes peruanos. Además de su uso alimentario, se sostiene que sus raíces poseen propiedades

que aumentan la fertilidad. Los pobladores andinos la utilizaban desde la antigüedad para mejorar sus capacidades físicas y mentales.



dar alianzas, facilitar el acceso a fuentes de financiamiento y el apoyo ofrecido por distintas agencias de desarrollo e iglesias, y para lograr cierta especialización en la gestión de sus propias agendas con el Estado, en términos que son cada vez más legitimados por la legislación internacional.<sup>2</sup> Algo semejante ha ocurrido con ciertas demandas por la equidad de género en los sistemas de representación política, o en el acceso a empleo y servicios, temas que pueden no haber estado al centro de los motivos alrededor de los cuales se han organizado movimientos conformados por mujeres, pero que han sido integrados para ampliar sus alianzas con ONG y otras agencias de desarrollo.

En estas páginas exploro las formas en que las ideas del movimiento transnacional de defensa de los derechos indígenas (que han influido además en varias agencias de desarrollo) así como las ideas sobre la equidad de género (inspiradas por el feminismo, adoptadas por organizaciones de desarrollo e incluidas en la agenda de las reformas neoliberales) se han “instalado” o han sido traducidas o apropiadas por las indígenas organizadas, dando a su vez origen a organizaciones de carácter novedoso. Primero explico el contexto organizativo en el que ambos discursos han ido encontrando un espacio entre las organizaciones indígenas peruanas de la Sierra y la Amazonía, y en el que se han gestado nuevas organizaciones de mujeres. Luego describo la llegada de diferentes discursos –de una gama muy amplia– que interpelan a las mujeres para promover su desarrollo social y económico. Finalmente, me refiero al particular contexto de las reformas neoliberales del Estado, que, de modo peculiar y aparentemente incongruente, abrieron espacios para la divulgación de discursos de la equidad de género, la autoidentificación étnica y la formalización de algunos derechos indígenas, demandando su participación organizada como beneficiarias de diversas políticas sociales de alivio a la pobreza.

Este texto proviene de mi interés por explorar los procesos de traducción, apropiación y uso de discursos emancipadores o de oposición producidos en Occidente y que son reciclados por intelectuales locales que median entre la sociedad global, nacional y sus comunidades o grupos de interés. Como persona política y como académica, me han interesado mucho los procesos individuales de elaboración intelectual que llevan a las personas a involucrarse en cualquier tipo de militancia, o a asumir posiciones de liderazgo. Me interesa indagar sobre las subjetividades que resultan de la exposición a diversos discursos, ideologías e interpelaciones, y sobre el esfuerzo intelectual involucrado en producir tales articulaciones (Napolitano y Pratten 2007: 2, Rappaport 2005: 25).

2 Un ejemplo de esto es la ola de luchas contra las actividades extractivas en zonas rurales de la Sierra y la Amazonía, invocando

el derecho a la consulta estipulado en el convenio 169 de la OIT.

Al igual que otras indígenas que han asumido un rol activo en la vida de sus pueblos, las integrantes de la ONMIAAP confrontan los retos de enfrentar el racismo como experiencia cotidiana en Perú, a la vez que libran sus propias batallas en el proceso de cuestionar las relaciones de género en sus culturas, mientras al mismo tiempo asumen la tarea de apoyar a sus organizaciones y defender sus causas. Simultáneamente, tienen que elaborar de forma constante los términos de su diálogo con las diferentes agencias con las que deben relacionarse, traduciendo, apropiándose o parafraseando los discursos sobre desarrollo, cambio social o acceso a derechos que escuchan de los diferentes agentes con los que trabajan, negociando la manera de insertar en ellos los intereses y demandas de sus organizaciones y los de ellas mismas. Me interesa, entonces, llamar la atención sobre el ejercicio intelectual y creador que ellas realizan no solamente en ciertos eventos críticos, o como líderes de sus organizaciones, sino en el esfuerzo transformador cotidiano que recoge todas estas tensiones, pues este no es siempre reconocido como espacio de producción de conocimiento y pensamiento (Briggs 2008). También me parece importante reflexionar sobre los espacios y formas de apoyo y acompañamiento que han permitido a las líderes indígenas elaborar su propia postura frente a diferentes y complicados desafíos.

En las dos últimas décadas del siglo XX, durante la adopción de reformas neoliberales del Estado y la aplicación de políticas de ajuste económico, diversas agencias de desarrollo ejecutaron programas de entrenamiento para el liderazgo y el planeamiento participativo reclutando aprendices de un rango muy amplio de organizaciones locales (Laurie *et al* 2005). La generalización de procesos participativos liderados por el Estado, inclusive si las deliberaciones y propuestas no se tomaban en cuenta o si el reconocimiento del saber local no era reconocido (Bonal 2002: 8), abrieron posibilidades para algunos cambios importantes en las culturas políticas locales caracterizadas por la exclusión radical de las voces de las comunidades. Como es sabido, si bien las reformas han producido crecimiento en algunas economías nacionales, las consecuencias han sido negativas en las vidas de los pobres y los oprimidos (Huber y Solt 2004); se ha creado así una situación peculiar en la que, por un lado, se promovía el desarrollo de actores sociales con un mayor control sobre sus circunstancias, más informados políticamente y fortalecidos en sus organizaciones; por otro, se restringía el acceso a oportunidades económicas y se extendían las redes y mecanismos para su control.

Estos cambios en el escenario para las organizaciones sociales provocan preguntas sobre la manera en la que estos nuevos elementos son reciclados e integrados en la práctica de las organizaciones de mujeres y en ellas como individuos. La llamada –y no siempre bien entendida o explicada– “anomalía

peruana” para referirse a por qué en Perú no se planteaba el derecho a la propia identidad cultural como una reivindicación política (Albó 1991) ha comenzado a presentar otro rostro. Estimulada por el respaldo de diversos organismos multilaterales y por la participación de líderes indígenas peruanos en foros internacionales se ha ido produciendo una articulación discursiva que vincula antiguas reivindicaciones, como el derecho a la tierra, la afirmación de la ciudadanía y unas más contemporáneas luchas por la defensa de los recursos naturales, con las reivindicaciones de los pueblos indígenas de otros países, provocando nuevos discursos y redefinición de identidades que no solamente impactan colectividades de modo abstracto, sino que de hecho involucran intensos y complejos procesos personales a los que normalmente se presta poca atención.

Observando experiencias en otros países latinoamericanos se puede constatar que cuando las indígenas han tenido acceso a diversos procesos y espacios de educación política y entrenamiento como profesionales o líderes, con frecuencia cuestionan el lugar que sus culturas le asignan a las mujeres y tienden a reclamar un mayor reconocimiento a sus capacidades y potencialidades, sin que esto signifique necesariamente que dejen de lado el compromiso con la defensa del derecho de su pueblos a la diferencia cultural y a sus demás reivindicaciones (Hernández Castillo 2005, Stephen 2001: 57, Radcliffe 2002: 165). Y aunque en algunos pueblos estas líderes pueden haber comenzado a asumir lugares importantes en la escena local y hasta en el escenario nacional e internacional, esto no ha tenido necesariamente un correlato en la situación subordinada de las mujeres en sus culturas. Entonces, me interesa reflexionar sobre este complejo contexto y su impacto en las subjetividades de mujeres peruanas que han sido interpeladas por discursos que se han transformado a gran velocidad y que, además, han ido interceptándose y articulándose en el terreno de la práctica. La exposición a estos discursos implica también la relación con agentes con poder que facilitan el acceso a recursos condicionado a la existencia de organizaciones con las que ellos se puedan relacionar, esto lleva a la creación de formas organizativas que operan con una lógica y principios morales no siempre concordantes con los de las formas de organización o asociación tradicionales. La relación con estos agentes del Estado, diferentes iglesias, partidos políticos y organizaciones de desarrollo lleva también a manipular estratégicamente la identidad, como señala Lynn Stephen (2001: 55) al dar cuenta de una de las primeras reuniones de la red continental de mujeres indígenas, en la que las participantes decidieron proyectar una imagen de sí mismas que diluía las diferencias para proyectar así una identidad colectiva en proceso de creación.

Las “nuevas” organizaciones de mujeres fueron un ingrediente constante en el proceso de creación de actores e interlocutores políticos y sociales en el contexto de las reformas neoliberales en América Latina (Álvarez 2009), pero no se trata de una circunstancia repetida de modo invariable en cada país. Tiene particularidades importantes de precisar para los casos de organizaciones en la Sierra y la Región Amazónica de Perú.

### **Las organizaciones de mujeres indígenas en la Sierra**

La opresión sustentada en la racialización de las culturas indígenas, junto a la predominancia económica y política de la Costa sobre la Sierra y la Amazonía han sido rasgos que han marcado a la sociedad peruana en su vida republicana. La resistencia activa de diferentes grupos sociales y culturales, locales y regionales afectados por estas formas de opresión ha ido transformando el país con discursos de oposición heterogéneos e inspirados en diferentes horizontes utópicos, diferentes formas de hacer política, diferentes visiones de lo que está en juego en la lucha política.

En ese marco las comunidades campesinas de la Sierra de Perú son reconocidas tanto por su habilidad para mantener su cohesión frente a presiones externas, así como por su adaptabilidad para establecer las relaciones más ventajosas con la sociedad peruana para poder perseguir sus fines (Mallon 1995: 327, Klaren 1999: 310). El largo y difícil proceso de recuperación de sus tierras comunales de manos de los hacendados en la segunda mitad del siglo XX fue acompañado cercanamente por la izquierda marxista en sus diferentes expresiones. Durante las décadas del sesenta y setenta en particular, la izquierda marxista apoyó activamente la toma de tierras de comunidades campesinas en la Sierra Sur de Perú. Algunos analistas e historiadores se han referido al carácter manipulador, etnocéntrico y autoritario de los militantes de izquierda al intentar filtrar sus proyectos políticos en las organizaciones campesinas durante ese período (Hinojosa 1998, Mallon 1998, Barrig 2001: 44-48); asimismo, hay estudios que muestran las estrategias desarrolladas por las comunidades para interactuar con estos estilos políticos y al mismo tiempo perseguir sus objetivos, manteniendo su independencia y adaptando sus formas de organización (Renike 2004, Yeckting 2006). El trabajo de los partidos de izquierda se centraba especialmente en controlar la dirigencia de las federaciones, y desde su perspectiva, la formación de militantes mujeres no era una prioridad. Pero las organizaciones campesinas de entonces integraron en su estructura organizativa a las mujeres como importante apoyo logístico para estas luchas, y crearon en algunas regiones un Comité Central de

Mujeres que operaba con las federaciones. En la lucha por la recuperación de tierras y por una reforma agraria, así como la lucha contra la conscripción militar, las mujeres aymaras y quechuas jugaron un rol distintivo en sus comunidades proveyendo apoyo logístico y, muchas veces, confrontando las incursiones del ejército para la leva o la represión policial poniéndose al frente durante las tomas de tierras. Estos comités se mantuvieron en algunas federaciones campesinas, especialmente durante los años del conflicto armado, durante el cual estas federaciones y otras organizaciones sociales fueron fuertemente debilitadas.

La Confederación Campesina de Perú y la Confederación Nacional Agraria son organizaciones federativas que aglutinan a comunidades rurales, muchas de las cuales son quechuas y aymaras, y otras que, si bien están en un proceso creciente de castellanización, mantienen formas de organización tradicionales, incluyendo la vestimenta regional distintiva. Además, ambas organizaciones agrupan a agricultores de otras regiones del país, y su identidad está dada por la agricultura y no la etnicidad. Las dos organizaciones quedaron muy debilitadas después del conflicto armado y tras la liberalización del mercado de tierras agrícolas durante el régimen de Fujimori.

En la Sierra peruana no existen organizaciones indígenas asociadas a grupos étnicos. Como ha sido señalado muchas veces, el sentido de identidad está dado por la pertenencia a una comunidad y no a un grupo étnico o lingüístico (Montoya 1987). Solo recientemente han comenzado a surgir algunos grupos en las ciudades que se aglutinan en torno a una identidad étnica aymara, quechua, o chanka, pero son principalmente organizaciones de afirmación cultural (García 2005: 63-85, Pajuelo 2005: 95-103). Los discursos del movimiento indígena transnacional de defensa de los derechos indígenas llegaron al Perú durante la década pasada y han sido articulados por algunos líderes e intelectuales, en especial docentes y activistas ambientales (García 2005: 65, Bebbington 2007: 282-313).<sup>3</sup> La Coordinadora Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería (CONACAMI), de reciente creación y que ha logrado cierta visibilidad a partir de su liderazgo en conflictos socioambientales, ha sido la primera organización de base comunal en incluir en su discurso algunos aspectos del movimiento indígena transnacional. Al igual que en las confederaciones campesinas, en cada una de estas organizaciones hay mujeres líderes o también secciones para las mujeres, pero con un rol complementario y subordinado a los intereses de la organización principal.

3 El contexto internacional descrito por Brysk (2000) incluye la declaración de la Década de los Pueblos Indígenas por las Naciones Unidas, la declaración de los

Derechos Indígenas, la declaración universal de los Derechos Lingüísticos de Barcelona en 1996.

Se puede afirmar sin lugar a error que las ONG han sido el actor más activo en la promoción de la organización de las mujeres y su desarrollo como líderes en los Andes peruanos, con resultados muy diversos y a veces cuestionables (motivo de debate entre las organizaciones feministas), pero con un impacto que es necesario examinar. Durante la década de los ochenta el trabajo político realizado por militantes de izquierda durante la década anterior fue reciclado y desarrollado por ONG comprometidas con el fortalecimiento de las organizaciones de base muy cercanamente inspiradas en las metodologías de Paulo Freire y, algunas veces, bajo el auspicio de la Iglesia católica, por entonces guiada por la teología de la liberación en diversas áreas de América Latina (Valderrama 1995: 65, Ávila 2000). Financiadas por diversas ONG progresistas, principalmente europeas, estas organizaciones generaron una suerte de activismo profesionalizado con una clara ubicación a la izquierda del espectro político, aunque no estuvieran necesariamente vinculadas a partido político alguno (Vargas 2008: 200). Tal y como ocurrió en diversos países en América Latina durante la década de los ochenta, muchas profesionales influidas por el feminismo o activistas feministas se acercaron a organizaciones de mujeres en las ciudades y el campo y trabajaron con ellas (Barrig 1998). Poco tiempo después, la incorporación de la equidad de género como indicador de desarrollo posibilitó un mayor financiamiento para el trabajo de las activistas feministas en zonas de pobreza urbanas y rurales, entonces transformadas en especialistas en género y desarrollo (Álvarez 1999).

Mariano Valderrama (1995: 95) muestra en detalle cómo las ONG se sextuplicaron entre 1970 y 1990. En 1992, 900 de ellas declararon trabajar en zonas pobres urbanas y rurales. La numerosa presencia de estas organizaciones había comenzado un poco antes, pero creció notablemente luego del conflicto armado iniciado por el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (1980- 1992). Además de las ONG, otros actores buscaron conectarse con las indígenas. Organizaciones políticas y trabajadores católicos invirtieron tiempo y recursos para promover la creación de clubes de mujeres, comités y asociaciones en los que pudieran identificar líderes o representantes de las comunidades para promover agendas políticas y de desarrollo que requerían de la participación de las mujeres para tener algún impacto en las comunidades. Durante el conflicto armado y luego, durante el proceso de pacificación, diversas iglesias evangélicas también incrementaron su presencia en áreas rurales en la Sierra y en comunidades nativas y pueblos de las laderas orientales de los Andes convocando a hombres y mujeres a unírseles y ser parte de sus actividades en el proceso de reconstrucción de sus comunidades (Del Pino and Theidon 1995: 185).



Independientemente de su comprensión o interés en las particularidades culturales o intereses políticos de las comunidades indígenas, todos esos actores consideraban su misión intervenir para cambiar o “mejorar” las vidas de las indígenas en una amplia gama de temas, ayudarlas a resolver “sus problemas”, que para algunos eran ellas mismas (Radcliffe 2002). Algunos querían transformar la relación con sus propios cuerpos (promoviendo la salud preventiva, introduciendo nociones occidentales de higiene personal, técnicas de parto y lactancia, prácticas anticonceptivas, e inclusive recomendaciones acerca de la ropa que deberían usar). Otros buscaban mejorar sus ingresos transformando su rol en la economía doméstica, facilitando una participación más ventajosa en el mercado de trabajo; mientras otros trataban de impulsar su compromiso político y su participación en procesos de decisión en sus comunidades.

Como se ha señalado, el neoliberalismo produjo una suerte de revolución silenciosa que penetró las sociedades latinoamericanas más allá de las políticas económicas (Green 2003: 10). Esto se expresa también en el trabajo de muchas ONG en la década de los ochenta que, en gran parte condicionadas por la disponibilidad de fondos para la promoción del desarrollo y el alivio a la pobreza, pasaron del fortalecimiento de las organizaciones gremiales y sociales, al entrenamiento para mejorar sus capacidades productivas y administrativas (Ruiz Bravo 1994:109) o como señala Barrig (1998: 12), terminaron por equiparar la supervivencia de la democracia con seguir la lógica del mercado o, en algunos casos, terminaron en una suerte de identidad híbrida que combinaba el activismo feminista con la promoción del “desarrollo con equidad” (Álvarez 2009: 178).

Las discusiones realizadas entre las militantes feministas acerca de estos años han sido muy intensas, y, en retrospectiva, parecen haber llegado a la conclusión de que la circunstancia que posibilitó su participación en las reformas neoliberales no las alejó necesariamente de su militancia feminista y el trabajo realizado con las organizaciones de mujeres ha tenido un impacto en su “empoderamiento” y visibilidad social que no se puede desdeñar (Vargas 2002, Álvarez 2009).

En el año 2001 asistí en Cusco a una reunión en la que una ONG celebraba 35 años de trabajo con las comunidades rurales de un distrito de altura, conocido además por su larga trayectoria de luchas por la tierra y una muy eficaz organización campesina. Una de las mujeres mayores presentes en la reunión recordaba así su experiencia con las trabajadoras de la ONG: “Con cariño nos han sacado de nuestras casas y nos han hecho entender que organizándonos como mujeres podemos lograr muchas cosas”. Y enseguida mencionó una larga lista de proyectos productivos y actividades financieras



que las organizaciones de mujeres habían aprendido a administrar en sus comunidades.

Cusco es tal vez uno de los lugares de Perú en el que la presencia numérica de estas ONG fue superior, pero ellas han estado también en otros lugares contribuyendo de manera decisiva a la aparición de por lo menos dos generaciones de mujeres formadas como líderes (Ayacucho, Junín, Huancavelica, Puno, entre otros lugares), que han jugado además un papel importante en diversos movimientos sociales en sus respectivas regiones. Por ejemplo en Ayacucho, la FEDECMA (Federación de Clubes de Madres de Ayacucho) es una organización de mujeres urbanas y rurales que jugó un papel central en la lucha por la pacificación en los peores momentos de la guerra interna en Perú, y que se desarrolló con el concurso de mujeres líderes, apoyadas por ONG. La FEDECMA surgió como una asociación de organizaciones de mujeres a cargo de comedores populares durante la crisis económica de la década de los ochenta, pero las oportunidades y espacios para la discusión y la capacitación en otras habilidades, que ofrecieron las ONG que apoyaban a FEDECMA, le permitieron a esta organización jugar un rol político y social muy importante en un momento muy difícil para Ayacucho (Busse 2004).

Otro esfuerzo importante de diversas ONG fue crear redes nacionales e internacionales de grupos afines, de modo que muchas mujeres que han participado de estas experiencias han podido conocer y aprender de mujeres de diversos contextos, han recibido entrenamiento para dirigirse a audiencias diversas, comprender mejor y defender sus intereses frente a las autoridades locales, regionales y nacionales. Esos años de trabajo organizativo con las mujeres también mostraron sus resultados tras la aprobación del sistema de cuotas en la Ley electoral, proveyendo de candidatas con amplia experiencia organizativa y capacidad de articular importantes demandas locales y regionales para integrarlas a la plataforma de diferentes grupos políticos (Schmidt 2003).

El trabajo con mujeres rurales para la promoción del desarrollo no era del todo fácil y presentaba múltiples desafíos al producir efectos no deseados en las comunidades. Entre otros, por ejemplo, episodios de violencia doméstica desatados por la ausencia de las mujeres en sus casas, o por no cumplir con sus tareas por estar involucradas en el trabajo de sus organizaciones, o por amenazar las relaciones de poder en la familia al haber ganado mayor independencia. Por otra parte, el contacto con las ONG significaba a veces un recurso para que ciertas familias usaran los beneficios de estas relaciones para producir o marcar diferencias sociales dentro de sus comunidades.

En otro plano, las ideas feministas de lucha contra el patriarcado, contra la discriminación de las mujeres, o el señalamiento de las implicancias

políticas y públicas de la dominación de las mujeres en el ámbito privado, encontraron resistencias en algunas zonas en las que la presencia inicial de activistas trabajando por la reafirmación cultural indígena promovía otras ideas al respecto. Es el caso de PRATEC (Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas), un grupo de ONG muy críticas de lo que ellos clasificaban como los discursos occidentales etnocéntricos e individualistas del desarrollo, con limitaciones para entender las particularidades culturales de los pueblos indígenas y sus contribuciones a la sociedad peruana. Los proyectos de PRATEC promueven la recuperación de los conocimientos y tecnologías andinas en la agricultura y otras actividades productivas en la comunidad, desde una postura crítica de diferentes intentos de modernizar la agricultura que no toman en cuenta estos conocimientos (Apfel 1998). Los activistas de PRATEC criticaban el trabajo de las feministas en las comunidades andinas utilizando las contribuciones antropológicas sobre las particularidades de la cosmología andina y sus regímenes de género basada en la naturaleza complementaria de los sexos (Oliart 2000).

Craske (1999) ha discutido la difícil relación entre las feministas y los movimientos de mujeres en América Latina debido a las diferencias culturales y de clase. Para el caso particular de Perú, Maruja Barrig (2001:12) ha tratado de explicar por qué la izquierda peruana y el movimiento feminista no incluyeron las particularidades culturales de los pueblos indígenas de la Sierra en su trabajo, o como recuerda Radcliffe (2002:153) por qué no discutieron el racismo sino hasta casi veinte años después de haber iniciado su trabajo con mujeres indígenas. Barrig sugiere que esto ocurrió por las mismas razones históricas y geográficas que explican el racismo en Perú. Los líderes más importantes, tanto de la izquierda como del feminismo, eran principalmente de origen urbano, de clase media y de la Costa, la región que ha establecido su supremacía sobre el país a través de la explotación de la Sierra, la Amazonia y sus habitantes indígenas. Anteriores al trabajo de Barrig son los aportes de otras feministas peruanas como Marfil Franke (1990: 77-106) y Patricia Ruiz-Bravo (1990: 107-138) que escribieron análisis críticos sobre las dificultades que las líderes feministas costeñas y de la clase media radical habían tenido para entender e incorporar la situación de las indígenas en su agenda política. Bajo la influencia de escritoras de los Estados Unidos y Australia, Franke habló de la “triple opresión” que confrontaban las indígenas como víctimas de la pobreza y el racismo. Por su parte, Ruiz Bravo señaló inclusive cómo las activistas feministas que trabajaban en zonas rurales con mujeres campesinas no habían incorporado en sus análisis la dimensión cultural.

Independientemente de los debates y la autorreflexión, nada desdeñable entre las feministas acerca de su presencia en zonas rurales en la Sierra peruana,

lo cierto es que su activa presencia a través de las ONGs y su involucramiento en la vida de las comunidades con las que han trabajado, ha creado una capa de mujeres líderes entrenadas en la identificación y articulación de los principales problemas de sus comunidades, así como los de ellas como mujeres y madres, en especial en lo que se refiere a su acceso a servicios del Estado y a su participación en la vida política y organizativa de sus comunidades.

## Las organizaciones de mujeres indígenas en la Amazonía

El movimiento indígena en la Amazonía peruana (con una agenda similar a la del movimiento indígena transnacional) tiene un desarrollo de casi treinta años, librando sus luchas prácticamente aislado de cualquier fuerza política, mientras lograba articularse nacionalmente a través de federaciones étnicas y regionales. Este proceso organizativo estuvo apoyado por un conjunto de activistas y profesionales (antropólogos, sacerdotes católicos, lingüistas, abogados) llamados “aliados” por el movimiento indígena, que cumplieron un papel importante apoyando las negociaciones con el Estado, la traducción de sus intereses a normas legales, la relación con organizaciones donantes internacionales y organizaciones promotoras del desarrollo. Los líderes de las federaciones regionales, especialmente los mayores, han estado ligados al movimiento indígena transnacional desde la creación de COICA en 1984. Estos procesos han generado un grupo pequeño pero muy articulado de activistas que promueven los derechos indígenas, la conciencia antirracista y la actual lucha contra las actividades extractivas en la Amazonía.

La AIDSESP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana) y la CONAP (Confederación de las Nacionalidades Amazónicas de Perú) son las dos federaciones que agrupan a organizaciones locales y regionales que representan a la mayoría de las comunidades de 56 diferentes grupos étnicos de la Amazonía.<sup>4</sup> La AIDSESP es la más grande y visible de las dos; fue creada en 1980 con la confluencia de siete organizaciones regionales que comenzaron su trabajo durante la década anterior. AIDSESP ha sido muy activa y además exitosa en asegurar títulos de propiedad de los territorios tradicionales de varios grupos étnicos. También es responsable de una de las primeras experiencias de educación bilingüe intercultural liderada por una organización indígena. Sus logros son mucho más notables ya que el territorio amazónico en Perú es muy vasto y las comunicaciones con las comuni-

4 Con 759.000 km<sup>2</sup>, cerca de 300.000 personas autoidentificadas como indígenas, y una densidad poblacional de 4,1 por km<sup>2</sup>,

la Amazonia peruana tiene el 13% del bosque amazónico, el segundo después de Brasil (67,79%).

dades, muy difíciles y costosas. En esas condiciones, crear y desarrollar una identidad común en medio de la diversidad y diseñar y difundir una cultura organizacional ha sido una tarea compleja y desafiante.

Los tres grupos más importantes de acuerdo al tamaño de la población son los ashaninka, los awajun y los shipibo-conibo, y tienden a estar presentes en las posiciones de liderazgo de las dos federaciones, aunque recientemente la tendencia es que los líderes tanto en la AIDSESP como en la CONAP sean maestros indígenas graduados en centros de educación superior. Hasta inicios de este siglo, los partidos políticos en general habían mostrado poco interés en desarrollar su influencia entre las llamadas *comunidades nativas* de la Amazonía. No es a través de ellos, entonces, que los antiguos líderes de AIDSESP y CONAP se “educan” políticamente. Quienes jugaron ese rol educador fueron los activistas defensores de las identidades étnicas y la Iglesia católica progresista. Como resultado, hasta hace muy poco, había un claro contraste entre el manejo que los dirigentes amazónicos tenían de los discursos del movimiento indígena transnacional y el de los dirigentes andinos, más bien “recién llegados” al movimiento indígena, mientras que las organizaciones amazónicas han sido parte de este por casi tres décadas.

AIDSESP es vista por sus afiliados como una especie de intermediario autorizado entre los diferentes pueblos indígenas y las autoridades regionales y nacionales. Como tal, el rango de sus responsabilidades ha ido incluyendo los más diversos temas: la protección de los derechos adquiridos sobre sus territorios, la protección del medio ambiente contra la presencia de actividades extractivas legales e ilegales (tala de madera, minería; compañías petroleras nacionales e internacionales; mafias del narcotráfico). También han tenido que asumir las tareas de reportar y encontrar alivio a graves amenazas a la salud de algunas poblaciones, demandar el acceso a servicios del Estado, promover el respeto a sus culturas, como parte de su agenda permanente. Para desarrollar su trabajo AIDSESP cuenta con el apoyo de algunas instituciones internacionales que les permiten tener un pequeño grupo de dirigentes semi-profesionales, que pueden viajar a las diferentes regiones, hacerse cargo de muy diversas emergencias, mantenerse en contacto con sus bases y sostener una oficina en Lima.<sup>5</sup> Fue por la insistencia de sus auspiciadores que AIDSESP creó la Secretaría de la Mujer en 2000.

Las preparaciones para la Conferencia de Beijing en 1995 y la existencia de esta Secretaría en la federación desde el año 2000 estimularon la creación de organizaciones de mujeres en todas las federaciones regionales (aunque el activismo con las indígenas y su problemática particular llevaba más de 30

5 Véase [http://www.oxfamamerica.org/partners/AIDSESP-COICA\\_partner](http://www.oxfamamerica.org/partners/AIDSESP-COICA_partner)

años en algunos lugares, en especial entre los yanasha y ashaninka en la Selva Central). La creación de organizaciones de mujeres formalmente constituidas ha resultado en algunos ajustes dramáticos en las vidas de sus dirigentes. Ser parte de estas organizaciones implica viajes constantes y participación en reuniones, lo que es posible para muy pocas mujeres. Las comunicaciones y las reuniones, incluso alrededor de las organizaciones regionales, representan costos bastante altos, por lo que las mujeres que terminan representando a sus comunidades tienden a ser personas con un nivel educativo más alto que el promedio y con alguna experiencia migratoria. Algunas dirigentes ya no viven en sus comunidades sino en algunas ciudades del interior, si es que no en Lima; algunas son mestizas o miembros de familias importantes en las jerarquías de sus grupos.

Tal y como ocurre en los Andes, fuera de las federaciones también existen otros tipos de organizaciones de mujeres que son promovidas por diferentes agencias de Estado, ONG o grupos religiosos. Algunas de las agencias del Estado o diferentes iglesias demandan la organización de las mujeres para la distribución de alimentos. Otras ofrecen educación extra escolar, incluyendo habilidades como costura o pintura para que puedan entrar al mercado artesanal. En diversas entrevistas con mujeres dirigentes de los pueblos Awajun y Wampis, Shipibo y Ashaninka me han comentado que a veces se encuentran con la oposición de los líderes de las organizaciones federativas a la presencia de los diferentes agentes externos que promueven la organización de las mujeres, porque –según expresaron en los diferentes casos– ellos quieren tener todo el control sobre los recursos que llegan a las comunidades. Cuando he preguntado por esto a dirigentes varones de AIDESEP y a asesores de la federación, la respuesta que he recibido es que la presencia de estas agencias externas erosiona algunas veces los sistemas tradicionales de autoridad, así como la legitimidad de las organizaciones federativas. Sea por la razón que fuere, lo claro es que la emergencia de mujeres líderes y sus organizaciones en la Amazonía no ha estado libre de tensiones, pues hasta hace poco tiempo el liderazgo de estas organizaciones era principalmente masculino.

Pero con la emergencia de mujeres que han tenido experiencias de liderazgo y que han tenido entrenamiento de parte de diferentes organizaciones para desarrollar sus habilidades, diferentes federaciones regionales y también las nacionales han comenzado recientemente a nombrarlas en cargos directivos de las federaciones. Por ejemplo, Teresita Antazú, que fue la primera secretaria de asuntos de la mujer en AIDESEP, fue luego elegida presidenta de la UNAY (Unión de Nacionalidades Ashaninkas y Yanasha) en la Selva Central. Por otra parte, Daysi Zapata, maestra del pueblo yine, fue la presidenta temporal de AIDESEP en un momento crítico para la federación en



Reunión de mujeres artesanas de los pueblos shipibo-conibo.

Foto: Patricia Oliart, junio, 2000

junio de 2009 cuando Alberto Pizango, su presidente, se asiló en Nicaragua luego de dirigir una lucha nacional que concluyó en un enfrentamiento violento entre indígenas wampis y awajun y la policía nacional en Bagua.

Un problema constante en la historia reciente de las organizaciones en la Amazonía ha sido la competencia abierta por financiamiento para operar. La naturaleza demandante de estas estructuras y las escasas fuentes de ingresos para ellas hace que sean profundamente dependientes de lo que puedan obtener de donaciones y organizaciones de apoyo. En contraste, la disponibilidad de fondos y apoyo para las organizaciones de mujeres creció consistentemente en la década de los noventa, y, de acuerdo a algunas dirigentes, este hecho incomodaba a algunos líderes y les hacía reacios a incluir a las dirigentes en procesos de toma de decisiones en las federaciones, pues para algunos de ellos las organizaciones de mujeres creaban conflictos innecesarios con sus demandas de participación, que terminaban por debilitar a las organizaciones federativas.

El año 2000 tuve la oportunidad de participar como observadora en una reunión de mujeres dirigentes indígenas en la provincia de Condorcanqui, en el territorio de los cinco ríos, como se conoce a esa zona de Perú en la que viven los pueblos Awajun y Wampis.

Acompañaba a Teresita Antazú, recientemente electa secretaria de asuntos de la mujer en AIDSESP, quien asistía para realizar un taller de género y conocer a sus bases. Teresita se presentó y sugirió una agenda que permitiría



discutir temas de interés o preocupación de las mujeres. Luego de intercambiar saludos en sus propias lenguas, la reunión se realizó en castellano con la interpretación de maestras indígenas asistentes a la reunión. El clima de desconfianza entre la federación nacional y las bases en esos años se refleja bien en lo que a continuación narro. Tras trece horas de viaje llegamos a la isla en la que se realizaba la primera reunión de mujeres awajun y wampis, con representantes de 32 comunidades. Dos mujeres fueron asignadas para cantar la bienvenida, estaban vestidas a la manera tradicional, con collares y los rostros pintados. Esta bienvenida la cantan improvisando letras sobre melodías tradicionales que aprenden las mujeres después de haber tenido hijos. Solamente una cantaba y la otra reforzaba la melodía. Yo encendí la grabadora con timidez y la puse en una mesa cercana a la cantante, que comenzó a cantar con más ganas e intensidad, ya no hacia Teresita sino al micrófono. Hubo aplausos, Teresita agradeció, y comenzó el taller. Semanas después, Agustina Kapiyi, una maestra awajun estudiante en Lima y colaboradora de AIDSESP, tradujo los cassettes que Teresita me pidió grabar durante la reunión, y esta fue la letra que encontramos asombradas, y que nadie se había atrevido a traducir para nosotros:

Esto cantamos cuando conocemos a alguien por primera vez. Yo no les conozco quiénes serán, solamente comentan que eres jefa de las mujeres, cuando yo me muera sé que ni tú ni nadie va a decir que hay que ayudar al hijo de la señora que cantó; eso nunca van a decir así; pero yo soy una mujer sin vergüenza que canta así, porque a mí nadie me valora, cuando yo me muera sé que ni siquiera se van a acordar de mi nombre.

Es mentira si dicen que nos van apoyar. Eso dices porque estás sentada delante de nosotras en este instante, pero sé que estás mintiendo. Cuando sale un proyecto, cuando ya tienen bastante plata en sus manos, ustedes se reirán de nosotros, porque saben que nosotros no les podemos reclamar y así se aprovechan siempre, no eres jefa de las mujeres awajun, sé que eres jefa de ellos, eres jefa de plata.

Lo que yo canto, siempre lo prenderán por la radio para escuchar así pase el tiempo.

Antes de irnos, después de tres días en la comunidad, la mujer que cantó esta canción insistió en que prendiera la grabadora para cantar una canción de despedida para Teresita. La encendí; la traducción dice lo siguiente:

Has venido a vernos, has comido lo que te hemos ofrecido, aunque nosotros no sabemos lo que tú acostumbras comer, se ve que has





Primera reunión de mujeres de la Federación de comunidades awajun y huampis.

Foto: Patricia Oliart, marzo, 2000

apreciado lo que te hemos ofrecido. Nos has visitado y acompañado, has hablado con nosotras y has cantado para nosotras. Parece que sí te importamos. Te quedas en nuestro corazón, y espero que nosotros estemos en el tuyo.

Ambas canciones reflejan bien el proceso por el que pasaban las organizaciones de mujeres amazónicas en ese momento. No se conocían, había desconfianza y muy poca relación entre la dirigencia nacional y las bases.

Leer las transcripciones de las reuniones resultó muy duro. Algo entendí durante el taller de Teresita gracias a la traducción que en algunos momentos me ofrecía la maestra de la comunidad. Durante la reunión de dos días, el tono y las voces quebradas de las mujeres expresaban mucho dolor, preocupación y enojo en sus rostros. Al hablar para reportar su trabajo en grupos o para brindar testimonios personales, la violencia doméstica, el acceso limitado a las escuelas para las niñas, y el mal uso de fondos colectivos de parte de los líderes fueron algunos temas recurrentes.

La abogada y activista feminista Susel Paredes (2005) describe en su libro tres casos de luchas por los derechos de las mujeres en tres organizaciones de la Amazonía. De acuerdo a Paredes, los principales intereses expresados en sus entrevistas eran justamente cómo detener la violencia contra las mujeres, cómo liberar a las jóvenes de los matrimonios arreglados, cómo

detener la impunidad para los violadores en sus comunidades, y cómo ejercer una vigilancia crítica de sus líderes varones para que sean efectivos defensores de los derechos de sus pueblos. De acuerdo a las entrevistadas de Paredes en los tres casos, las autoridades indígenas se mostraban tolerantes frente a la violencia contra las mujeres. Este tema crea tensiones alrededor de una de las principales conquistas de los pueblos indígenas de la Amazonía, que ha sido el respeto al derecho consuetudinario. Este conflicto de intereses entre la situación de las mujeres y el derecho consuetudinario ha sido también uno de los temas discutidos por la Red Continental de mujeres indígenas (Hernández 2005, Stephen 2001), pero mientras en las organizaciones de Ecuador y México parece haber lugar para que las mujeres puedan expresar y demandar atención a estos problemas, en Perú no sucede así.

### **Las reformas neoliberales y las organizaciones de mujeres indígenas**

En el contexto particular de las reformas neoliberales en América Latina, el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) crearon unidades especiales para encargarse de diseñar una aproximación doctrinaria para intervenir en las áreas de derechos indígenas, desarrollo comunitario y educación.<sup>6</sup> Las discusiones y formulación de planes de trabajo para estas unidades estuvieron vinculadas a procesos ya en marcha en otras agencias de desarrollo, y recogieron planteamientos y propuestas producidas en muy diferentes contextos. Las decisiones de invertir en el desarrollo de la educación, y en la educación intercultural, los derechos indígenas, la equidad de género o intervenir en el sistema de administración de justicia son ejemplos de este contexto. Dentro de los planteamientos de los bancos para la ejecución de estas propuestas, las indígenas jugaban un rol especial. Ellas estaban destinadas a participar en el desarrollo de redes sociales de seguridad, y estaban también entre las principales beneficiarias de los esfuerzos por ampliar el acceso a servicios de educación, salud y justicia.

Como observadora de la aplicación de varios de los proyectos del BM y el BID a finales de la década del noventa en Perú, puedo señalar que ellos movilizaron diferentes reacciones y dieron lugar a traducciones particulares de los elementos doctrinarios en los proyectos, según quiénes fueran sus ejecutores, sin

6 El desarrollo de políticas orientadas a promover los derechos indígenas durante las reformas neoliberales ha recibido considerable atención académica (Laurie, An-

dolina y Radcliffe 2005, Laurie y Bonnett 2002, Bebbington *et al* 2005, Calla 2004, Hale 2002, Sieder 2005).

que a los bancos les interesara demasiado las características de su aplicación. La diversidad de adaptaciones fue también facilitada por la falta de una coherencia ideológica en el régimen de Fujimori, que combinaba un estilo presidencialista, la corrupción extendida entre la burocracia estatal y un régimen neoliberal. Todas estas incongruencias se veían además exacerbadas por la presencia de una burocracia transnacional desligada de las dinámicas locales de poder, y con un pasado político y académico muy diverso.

Blondet (2002) y Lind (2003) han descrito cómo en esos años mujeres profesionales, particularmente abogadas, se involucraron en la reforma del Estado para promover políticas que impulsaran los derechos de las mujeres en los regímenes de Fujimori y Bucaram. En ambos casos, la opción de trabajar contra/desde/para el Estado generó importantes cambios legales a favor de las mujeres, pero también algunas dramáticas incongruencias. Ese momento de apertura del Estado, que se dio también en Brasil, Chile, Colombia y Centro América, contó con la decidida participación de las organizaciones feministas para garantizar cambios importantes en las leyes de sus respectivos países. Las diferentes contribuciones al libro de Craske y Molyneux (2002) dedicado a los cambios en la legislación concerniente a los derechos de las mujeres en esos años en América Latina, contribuye a esclarecer los dilemas que esta situación les planteaba a las organizaciones feministas, pues la manera en la que se otorgaban derechos no coincidía en verdad con los cambios sociales que hacían falta para darles un contenido real.

El régimen de Fujimori (1990-2000) es un caso emblemático de las paradojas que trajeron las políticas en pro de la equidad de género y el respeto por los derechos indígenas implementados sin un liderazgo nacional o la búsqueda de confluencia de diferentes fuerzas políticas u organizaciones sociales alrededor de estos objetivos. En 1996 el reporte sobre Perú para la División de Manejo de Recursos Naturales y Pobreza Rural de la oficina regional del Banco Mundial para América Latina y el Caribe incluye la siguiente afirmación:

El gobierno tiene una política de desarrollo indígena (...) promueve acciones para mejorar las condiciones de vida de los pueblos indígenas, como empresas comunitarias y pequeñas iniciativas agrícolas. También asegura la aplicación de normas y regulaciones a favor de los pueblos indígenas, que incluyen el registro de las comunidades indígenas, la demarcación y titulación de sus tierras. Aborda las preocupaciones ambientalistas, la transferencia tecnológica, el desarrollo lingüístico, el ecoturismo, el desarrollo diverso, étnica y cultu-

ralmente, y desarrolla estudios sobre lingüística, diversidad cultural y pobreza (traducción libre, p. 10).<sup>7</sup>

Aunque resulte sorprendente, este informe se escribió luego de cinco años de iniciada la reforma del Estado durante el primer régimen de Fujimori, en el que los ministerios de Salud, Educación, Justicia, y particularmente el recientemente creado PROMUDEH, ejecutaron diversos proyectos financiados con préstamos del Banco Mundial y del Banco Interamericano de Desarrollo con el objetivo de eliminar la exclusión de los pueblos indígenas y promover la equidad de género en Perú. Queda claro que ninguna de estas “áreas de intervención” se convirtió en una prioridad para el régimen, fueron más bien parte de una agenda negociada de donaciones propuestas por las agencias multilaterales en esos años. Simultáneamente, el país entero era testigo de la corrupción, el abuso de los derechos humanos, y los efectos de un efectivo servicio de inteligencia que tenía en el blanco a cualquier organización social o política que quisiera mantener su independencia frente al régimen.

En 1995, en la IV Conferencia Mundial de las Mujeres en Beijing, Fujimori fue uno entre pocos presidentes que asistieron. Allí expresó su apoyo al trabajo realizado en el país para promover los derechos de las mujeres, y en particular expresó su compromiso con la defensa de sus derechos reproductivos. A su regreso a Perú creó PROMUDEH (Ministerio de Promoción de la Mujer y el Desarrollo Humano), y dos años después creó la SETAI (Secretaría Técnica de Asuntos Indígenas) dentro de ese ministerio. Ambas cosas fueron posibles con fondos del Banco Mundial. Otros programas de PROMUDEH destinados a zonas rurales, y por lo tanto con un impacto directo en comunidades indígenas, especialmente en las mujeres, fueron el PAR (Programa de Apoyo al Repoblamiento) destinado a facilitar el reestablecimiento de comunidades desplazadas por la guerra interna. El PRONAA (Programa Nacional de Apoyo Nutricional) para canalizar la distribución de alimentos en las zonas más pobres del país, y el programa más demandante políticamente, COPOP (Cooperación Popular), financiado por el Estado para apoyar iniciativas de desarrollo local, que abiertamente intercambiaban el acceso a recursos con la disponibilidad de las mujeres para el despliegue público de su apoyo al gobierno cuando fuese necesario.

Cada uno de estos programas creaba su propia organización de mujeres que competían frontalmente por el acceso a recursos y a la membresía de las mujeres, usualmente produciendo su retiro de otras redes ya existentes. En

7 Documento en inglés. *Peru-Sierra. Natural Resources Management and Poverty Alle-*

*viation Project*, December 12, 1996. World Bank. Citado en Oliart (2003).

el año 2000, cuando la campaña del régimen por la reelección de Fujimori se tornó agresiva para lograr el apoyo popular, C.T. una dirigente de Acobamba en Huancavelica tuvo una intervención reveladora en una reunión de líderes de Ayacucho, Huancavelica y Apurímac convocada por la FEDECMA y la CEPRODEHP en Ayacucho. Dirigiéndose a las participantes en quechua dijo:

Tenemos que ser muy claras y saber quién quiere que nos organicemos y para qué. Por ejemplo, algunos programas del Gobierno (...) todo lo que quieren es usarnos para sus fines. Ellos nos buscan y quieren que les apoyemos, a veces hasta hacen que nos dividamos, nos ofrecen alimentos, otras cosas, y nos invitan a todas partes, pero eso es solamente hasta que nosotros comenzamos a dar nuestras opiniones. Una vez que hablamos con nuestra propia voz, una vez que expresamos lo que necesitamos, lo que nos interesa, entonces ahí ya nos silencian, ya nos marginan otra vez.<sup>8</sup>

Las intervenciones del régimen de Fujimori en el sector salud ofrecen ejemplos muy dramáticos de la incongruencia entre la formulación de ciertos proyectos y su implementación desastrosa debido a la falta de interés en considerar el contexto social, político, cultural e institucional en el que se ejecutaban, con un desdén abierto por las jerarquías sociales y las relaciones de discriminación que ya existían entre las oficinas del Estado y las comunidades (Bowyer 2004, Vincent 2005, Boesten 2007). El reconocimiento oficial del derecho de las mujeres a determinar el tamaño de sus familias se convirtió en una política de esterilización forzada en zonas rurales y pobres del país, y fue denunciada públicamente por primera vez por la abogada feminista Giulia Tamayo (1999). Entre 1995 y 1998 el Ministerio de Salud le impuso a los hospitales regionales cuotas para la esterilización voluntaria, no solamente después del parto, sino entre los exámenes rutinarios que debían hacerse las mujeres. En los Andes y la Amazonía, en muchos casos y durante esos años, los trabajadores del sistema de salud administraron métodos anticonceptivos sin informar a las mujeres lo que estaban haciendo o sin preocuparse de hacer el seguimiento respectivo; es el caso de los DIU. En el año 2000 escuché a Hilaria Supa, hoy congresista, referirse a este dramático momento en un taller de mujeres dirigentes organizado por una ONG en Limatambo, Cusco. Allí contó que en 1997, luego de que el Comité Central de Mujeres de Anta había escuchado “con enorme dolor” el testimonio de delegadas de 43 co-

8 Traducción de Nelly Paucar.

munidades, decidieron llamar a la Defensoría del Pueblo para demandar una investigación acerca de cómo las enfermeras estaban forzando a las indígenas a esterilizarse “como si fuésemos animales”:

Sin explicarnos nada nos han hecho cosas terribles a las mujeres, no nos han tratado como personas. Ellas como animales nos han tratado, así les han ligado las trompas a las mujeres, forzándonos, trayéndonos en carro a los centros de salud y como carniceros a las ovejas, así en el suelo, ni siquiera en camas. Ese es el recuerdo doloroso que siempre vamos a tener en nuestros corazones.<sup>9</sup>

Durante el régimen de Fujimori, Perú firmó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Como en otros países de la región, la diversidad cultural se incluyó como una característica que describe al país en la Constitución. Rápidamente, en el contexto neoliberal, esta característica fue considerada como un activo para el desarrollo y acompañó la promoción del turismo como actividad importante de la economía con el llamado a revalorar la cultura y las tradiciones. En la relación entre el Estado y las organizaciones de mujeres esto se tradujo en una directiva extraoficial para que las mujeres y los niños de las diferentes organizaciones de provincias usaran trajes típicos, inclusive si no eran indígenas, para ocasiones oficiales.<sup>10</sup> Justificando esta medida, Soledad Cisneros, asesora de Luisa María Cuculiza, ministra de PROMUDEH, señaló que los pueblos indígenas en verdad no apreciaban sus culturas, que más bien sentían vergüenza de ellas, y que estaban perdiendo su identidad, por lo que era el rol del Estado enseñarles el amor y el respeto por sus culturas y tradiciones. Esta actitud, por desgracia muy extendida entre funcionarios del Estado, no considera que esa “vergüenza” ha sido en verdad impuesta (y resistida) sobre los pueblos indígenas a lo largo de siglos de discriminación y humillación de modo que, para protegerse, diferentes pueblos han enfrentado estos temas delicados adoptando códigos diversos para determinar la ropa que usaran según las circunstancias, y cada una de estas decisiones ha sido el resultado de complejos cálculos y razonamientos (Harvey 1989: 7-10, Meentzen 2001).

El régimen de Fujimori también es responsable por pasar la Ley que estableció una cuota para el número de mujeres candidatas en las listas electo-

9 Fragmento traducido del quechua por Nelly Paucar.

10 Dos participantes en eventos de mujeres en Ayacucho y en la Amazonía mencionaron

esta directiva. Las dos eran maestras mestizas, y se refirieron a la ropa indígena que llevaban como “disfraces”.



rales de las elecciones municipales y generales (Schmidt 2003). Pero ¿qué ocurre una vez que las mujeres son elegidas? Frecuentemente oímos que en los municipios ellas son destinadas de inmediato a ocuparse de los comedores populares, o temas similares, pero rara vez su opinión es tomada en cuenta para otros asuntos. Una concejal electa en un distrito rural en Apurímac me comentó cómo era excluida de decisiones importantes que los mestizos tomaban mientras bebían alcohol en las cantinas, cosa que ella de ninguna manera podría hacer sin comprometer su reputación y exponerse además al racismo y el maltrato.

Entonces, aunque las mujeres indígenas tengan ahora más acceso a ciertas instancias de poder, es muy difícil para ellas lograr que se les trate con respeto, y mientras se dan cambios formales muy importantes en cuanto a las posibilidades de acceder al poder por parte de representantes indígenas y de las mujeres, este acceso es restringido por el peso de las viejas relaciones de poder. Esto ha sido también un campo de trabajo para feministas, trabajadores de ONG y activistas antirracistas, que han denunciado los extendidos e incuestionados patrones de conducta política contra hombres y mujeres indígenas en cargos de poder en muchos municipios, e inclusive en el Congreso de la República.

La inclusión de los derechos indígenas en la agenda del Estado continuó durante el Gobierno de transición de Agustín Paniagua (2000) y también durante el régimen de Alejandro Toledo (2001-2006). Los nueve meses que duró el régimen de Paniagua fueron hábilmente aprovechados por los activistas de los derechos indígenas y se dieron pasos importantes para llamar la atención sobre temas largamente postergados, como la creación de una comisión en la que todos los ministerios relevantes para los pueblos indígenas pudieran desarrollar políticas coherentes en coordinación con las organizaciones indígenas (Meentzen 2006). En abierto contraste, el régimen de Toledo tuvo una primera dama que se proclamaba defensora de los derechos indígenas; sin embargo, haciendo un balance, no es mucho lo que los pueblos indígenas consiguieron, excepto tal vez el escepticismo de la población general frente al discurso en defensa de los derechos indígenas, por asociarse este con un régimen poco popular, con denuncias sobre el uso corrupto de fondos destinados a defender los derechos indígenas, o a la conducta manipuladora del régimen que fue denunciada por algunos dirigentes.

### **El “proceso de las mujeres indígenas”**

Como vemos, la convergencia de diversos agentes –muy activos en las zonas rurales en las últimas décadas– ha interpelado a las indígenas como sujetos



políticos al exponerlas a muy diversos discursos y agendas. Agregándose al contingente de agentes que llegaron a las zonas rurales y pueblos indígenas con anterioridad, en la década del noventa y siguiendo las pautas de las reformas neoliberales para la gobernabilidad, profesionales contratados por el Estado también buscaron involucrar a las mujeres líderes en diversos roles como interlocutoras en los procesos de expansión de sus servicios (salud, educación), programas de alivio a la pobreza y planes de apoyo a los desplazados y retornantes afectados por el conflicto armado. Se suma a esta lista un importante contingente de activistas y profesionales que durante la “década de los pueblos indígenas”, inspirados por el movimiento transnacional a favor de sus derechos, comenzaron a promover la articulación de su agenda con organizaciones de mujeres creadas recientemente. Los efectos sociales y políticos de esta presencia no son desdeñables. Por una parte, todos estos diferentes agentes ofrecen la posibilidad de acceder a recursos –no solo materiales– que las comunidades pueden considerar necesarios, estimulando así formas de interrelación políticamente complejas, por lo general manejadas por individuos en posiciones de liderazgo. Tal y como ha ocurrido en otros países, estas intervenciones y su necesidad de tener interlocutores autorizados y entrenados en la interacción y el lenguaje del desarrollo han ido creando una elite de dirigentes –hombres y mujeres– cuya relación con los agentes de las organizaciones de desarrollo y el Estado hace muy difíciles las relaciones con sus comunidades de origen y sus intereses, por lo que son objeto de constante vigilancia y desconfianza (Graham 2004).

En el caso particular de las organizaciones de mujeres fueron los preparativos de la IV Conferencia Mundial de las Mujeres en Beijing, en 1995, los que representaron un hito muy importante para la articulación del feminismo con las líderes indígenas. En respuesta a un pedido de las Naciones Unidas, organizaciones feministas en Perú enviaron una delegación que incluyó a mujeres de origen indígena de diversos antecedentes sociales y políticos. Como parte de los preparativos se organizaron diversos talleres con la decisiva participación de la intelectual indígena Tarcila Rivera. Desde entonces, Chirapaq, la ONG que ella dirige ha creado o se ha convertido en un espacio importante para la divulgación y discusión de las ideas que promueve como activista del movimiento indígena transnacional y en miras a la creación de una red de mujeres indígenas cada vez más familiarizadas con este discurso, diseminando su influencia a la Sierra (Ayacucho, Puno, Huancavelica, Apurímac, Cusco y Cajamarca) y la Amazonía, en especial en Junín y Pasco. Estos espacios iniciados en Perú, en 1995, ahora son parte de una red transnacional, la Red Continental de Mujeres Indígenas, que se ha venido reuniendo en diferentes países. Una de estas reuniones fue en Perú, en 2005. Lynn Stephen

(2001) y Aida Hernández Castillo (2005) han hecho sendos recuentos de cómo se creó esta red, explicando cómo las indígenas de diferentes países se han comprometido con el esfuerzo intelectual y político de elaborar sus propios puntos de vista como mujeres dentro de sus culturas y han asumido una suerte de esencialismo estratégico para proyectar una imagen homogénea de su identidad como mujeres indígenas, pese a sus diferencias culturales nacionales y étnicas.

En Perú los esfuerzos por promover el vínculo entre las organizaciones de mujeres indígenas y la agenda del movimiento indígena transnacional son relativamente recientes y tienen un impacto que es principalmente individual, pues se concentra en ofrecer entrenamiento a mujeres que ya tienen cierta trayectoria como líderes de sus comunidades. Lo que algunos podrían considerar como un incipiente movimiento de mujeres en Perú es en verdad el resultado de un desarrollo significativo del liderazgo femenino en diferentes pueblos en las décadas pasadas, que ha sido promovido por diferentes agentes con una amplia gama de agendas políticas. En principio, su liderazgo no ha sido motivado por ninguna reivindicación de inspiración feminista o de defensa de los derechos indígenas, pero ha estado muy ligada a confrontaciones específicas y movimientos sociales con los que ellas se han vinculado como individuos, inspiradas en su necesidad de defender intereses diversos y complejos. Ellas han sido parte de procesos políticos en los que han aprendido a desarrollar sus propias versiones de una postura crítica frente a la discriminación racial y de género tanto dentro como fuera de sus comunidades, usualmente con una lealtad grande a las preocupaciones de estas. La participación de estas mujeres en las redes del movimiento indígena transnacional les ha ido prestando el vocabulario para formular sus preocupaciones vinculadas a la descolonización de los pueblos indígenas, su autonomía y la defensa de sus territorios. Los resultados son muy diversos, y la pregunta que queda por resolver es cuáles son las áreas de coincidencia entre estas agendas, tal y como son percibidas por estas líderes. Es una tarea difícil.

De hecho, la consistencia entre el discurso político indígena y la práctica de los dirigentes, así como también la distancia o las conexiones reales existentes entre las demandas del movimiento indígena en el terreno político y las demandas o vivencias concretas de los indígenas en sus aldeas, pueblos y ciudades son temas importantes de discusión y reflexión entre miembros del movimiento indígena en América Latina. Muchos líderes surgidos de las luchas de sus pueblos en las últimas décadas del siglo XX saltaron rápidamente a ocupar lugares en la representación indígena en los foros internacionales, o son los que han pasado al plano de la representación política nacional en

algunos países. En muchos casos, la relación fluida entre estos dirigentes y sus pueblos se ha resquebrajado o debilitado de manera importante.

Por otra parte, el movimiento de defensa de los derechos indígenas ha generado formas organizativas que no necesariamente están vinculadas con los mecanismos tradicionales de control moral de las comunidades, lo que genera desconfianza en los propios pueblos una vez que sus líderes comienzan a manejar otras agendas como resultado de su nueva ubicación.

A algunos líderes e intelectuales indígenas de Nicaragua, Guatemala, Ecuador, Brasil y Bolivia, con los que he podido conversar, les importa cómo construir espacios o canales que les permitan mantener la relación con su propia identidad y tradiciones. Este es un reto pendiente que considerar para definir las características que debe tener la formación de los nuevos dirigentes, de modo que puedan tener una relación más fluida con sus bases, que les dé fortaleza y protección frente a la soledad política en la que muchas veces terminan. Diferentes experiencias de trabajo me han permitido constatar una gran variedad de grados de elaboración y enfoques asumidos por líderes indígenas, hombres y mujeres, en su esfuerzo por resolver estos retos. Al parecer, la complejidad en la comprensión de la tarea asumida y la mayor elaboración teórica responden mucho a la amplitud de experiencias por las que han atravesado los movimientos indígenas y su liderazgo en cada país, y a su contacto con recursos diversos para la reflexión y la renovación y desarrollo de sus propias teorías.

La expresión que Tarcila Rivera usa para describir la emergencia de un grupo de mujeres indígenas con un discurso articulado al movimiento indígena transnacional “el proceso de las mujeres indígenas”, se refiere a la serie de reuniones, talleres e intercambios que se inició en 1995, y a través de la cual se han llegado a conocer, analizar diferentes situaciones y a participar de nuevas responsabilidades públicas. Es importante señalar que las condiciones bajo las que las organizaciones de mujeres en los Andes y la Amazonía reciben y procesan los discursos de la equidad de género y los derechos indígenas son muy diferentes. Sus particularidades históricas son importantes para comprender lo que finalmente terminarán tomando de las discusiones que les toca presenciar y participar en estas reuniones nacionales e internacionales para su trabajo diario.

Pero dejando de lado las diferencias en la proveniencia de cada una de ellas, lo que parece ocurrir en estas experiencias compartidas es que su diferencia cultural adquiere otras dimensiones, desarrollan aprecio por la diversidad de situaciones que encuentran y les permiten ubicar la suya. Al conocer otras mujeres indígenas de diversos países, desarrollan un vocabulario común en español y una interpretación colectiva de la historia que les permite incorporar sus propias vivencias a un discurso articulado sobre la situación colonial. Paralelo a estos descubrimientos y articulaciones se desarrolla un

creciente rechazo a ser tratadas como “pobres” por el Estado o los distintos promotores del desarrollo. Participando de este proceso, ahora las mujeres en Perú conocen las palabras en español que las mujeres de otros países de la región usan para hablar de la situación colonial, de la historia de abuso y despojo, del rechazo a la discriminación abierta o soterrada de sus culturas. También siguen aprendiendo a hablar en espacios públicos y plurales acerca de su cosmovisión, su conocimiento tradicional y sus creencias, aspectos que antes permanecían completamente fuera de sus discursos y para los que ahora sienten que hay el espacio de respeto necesario.

## Referencias bibliográficas

### Albó, Xavier

1991 “El retorno del indio”, *Revista andina*, 9(2), pp. 299-366.

### Alvarez, Sonia

1999 “Advocating feminism: The Latin American NGO ‘Boom’”, *International Feminist Journal of Politics*, vol. <http://www.informaworld.com/smpp/title~db=all~content=t713722173~tab=issueslist~branches=1> - v11, Issue 2 August 1999, pp. 181-209.

2009 “Beyond NGO-ization?: Reflections from Latin America”. *Development*, 52(2), (175-184), 2009 Society for International Development 1011-6370/09 [www.sidint.org/development/](http://www.sidint.org/development/)

### Apfel-Marglin, Frédérique (ed.)

1998 *The Spirit of Regeneration. Andean Cultures Confronting Western Notions of Development*. PRATEC, ZED, Londres.

### Barrig, Maruja

1998 “Los malestares del feminismo latinoamericano: una nueva lectura”, ponencia, Meeting of the Latin American Studies Association, September 24-26, Chicago, Illinois. <http://lasa.international.pitt.edu/LASA98/Barrig.pdf>, 18 pp.

2001 *El mundo al revés: Imágenes de la mujer indígena*, Colección Becas de Investigación CLACSO-Asdi, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Agencia Sueca de Desarrollo Internacional, Buenos Aires.

### Bebbington, Anthony

2007 *Una ecología política de la minería moderna: movimientos sociales, empresas y desarrollo territorial*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

### Blondet, Cecilia

2002 “The Devil’s Deal: Women political participation and authoritarianism in Peru”, en M. Molineaux, S. Razavi, (ed.) *Gender, justice, development and rights*, Oxford University Press.

### Blondet, Cecilia y Carmen Montero

1994 *La situación de la mujer en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

### Boesten, Jelke

2007 “Free Choice or Poverty Alleviation? Population Policies under President Fujimori of Peru”, *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 82, pp.3-20.

### Bonal, Xavier

2002 “Globalización y política educativa: un análisis crítico de la agenda del Banco Mundial para América Latina”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 64, núm. 3, pp. 3-35

### Bowyer, Tim

2004 “Popular participation and the State: democratizing the health sector in rural Peru”, *International journal of health planning and management*. 19, pp. 131-161.

**Briggs, Laura**

2008 "Activisms and Epistemologies Problems for Transnationalisms", *Social Text* 97, vol. 26, núm. 4, pp. 79- 95.

**Brysk, Alison**

2000 *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*, Stanford University Press.

**Busse, Ericka**

1999 *Forging Full Citizenship: Female Leaders' Experiences during the Armed Conflict in Peru*, Tesis de Maestría en Género y Desarrollo. Universidad de Sussex.

**Calla Pamela**

2004 "Género y etnicidad como transversales en la educación boliviana", en Schicra I. (ed.), *Género, etnicidad y educación en América Latina*, Ediciones Morata, Madrid.

**Craske, Nikki**

1999 *Women and Politics in Latin America*, Polity, Cambridge.

**Craske, Nikki and Maxine Molyneux (eds.)**

2002 *Gender and the politics of rights in Latin America*, Palgrave, Nueva York.

**De La Cadena, Marisol**

2000 *Indigenous Mestizos. The politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*, Duke University Press, Durham y Londres.

**De Moura, Claudio**

2002 "The World Bank Policies: Damned if you do, damned if you don't", *Comparative Education*, vol. 38 . núm. 4 pp. 387- 399.

**Del Pino, Ponciano y Kimberly Theidon**

1999 "Así es como vive gente: procesos deslocalizados y culturas emergentes". En Degregori, C. y Portocarrero G. (eds) *Cultura y Globalización*, Red para el desarrollo de las ciencias sociales, Lima, pp.183-202.

**Franke, Marfil**

1990 "Género, clase y etnia: la trenza de la dominación", en Degregori, C. et al. *Tiempos de ira y amor*. Desco, Lima, pp. 77-106.

**Garcia, María Elena**

2005 *Making Indigenous Citizens: Identities, Education, and Multicultural Development in Peru*, Stanford University Press.

**Graham, Laurie**

2004 "How should an Indian Speak?", Amazonian Indians and the symbolic politics of language in global public sphere", en Warren Kay, Jean Jackson (eds.) *Indigenous Movements, Self-Representation and the State*, University of Texas Press, Austin, pp. 181 -228.

**Hale, Charlie**

2002 "Does Multiculturalism Menace?", Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala", *Journal of Latin American Studies*, 34, pp. 485-524.

2004 "Rethinking indigenous politics in the era of the "Indio permitido", *NACLA Report on the Americas*, 38, 2 (September/October) pp.16-21.

2005 "Neoliberal Multiculturalism The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America", *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*. 28 1 pp. 10-19.

**Harvey, Penelope**

1989 *Género, autoridad y competencia lingüística: participación política de la mujer en los pueblos andinos*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

**Hernández Castillo, Rosalva Aída**

2001 "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género", *Debate Feminista*, Año 12, vol.24, octubre, México. [http://www.debatefeminista.com/ver\\_articulo.php?idARTICLE=585&id=18](http://www.debatefeminista.com/ver_articulo.php?idARTICLE=585&id=18)

2005 "Between Complementarity and Inequality: Indigenous Cosmvision as an element of resistance in the struggle of Indigenous Women", manuscrito.

**Hornberger, Nancy**

2000 "Bilingual education policy and practice in the Andes: Ideological paradox and intercultural possibility", *Anthropology and Education Quarterly* 312, pp.173-201.

**Hinojosa, Iván**

1998 "On Poor Relations and the Nouveau Riche: Shining Path and the Radical Peruvian Left", en Stern, S. (ed.) *Shining and Other Paths: War and Society in Peru (1980 – 1995)*, Duke University Press, Durham.

**Huber, E. y F. Solt**

2004 "Successes and failures of Neoliberalism", *Latin American Research Review*, vol. 39, pp. 150-164.

**Klaren, Peter**

1999 *Peru: Society and Nationhood in the Andes*, Oxford University Press, Nueva York.

**King, Elizabeth y A. Hill (Eds.)**

1993 *Women's education in developing countries: barriers, benefits, and policies*, Published for the World Bank by John Hopkins University Press, Baltimore.

**Laurie, Nina y Alastair Bonnett**

2002 "Adjusting to equity: The contradictions of neo-liberalism and the search for racial equality in Peru", *Antipode* 34 pp. 28-53.

**Laurie, Nina, Robert Andolina y Sarah Radcliffe**

2005 "Ethnodevelopment: social movements, creating experts and professionalising indigenous knowledge in Ecuador", *Antipode*, 37(3), pp. 470-496.

**Lind, A.**

2003 "Gender and Neoliberal States: Feminists Remake the Nation in Ecuador", *Latin American Perspectives*, vol. 30, núm.1, pp. 181-207.

**Mallon, Florentina**

1995 *Peasant and Nation. The making of Postcolonial Mexico and Peru*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles.

1998 "Chronicle of a Path Foretold? Velasco's Revolution", Vanguardia Revolucionaria, and "Shining Omens" in the Indigenous Communities of Andahuaylas" en Stern S. (ed.) *Shining and Other Paths: War and Society in Peru (1980-1995)*, Duke University Press, Durham.

**Meentzen, Angela**

2001 *Según el vestido... así es la gente*, Unpublished paper, Lima.

**Meentzen, Kaetee**

2006 *Valentín Paniagua y los Pueblos indígenas*, Servindi, [Online]. Available at <http://www.servindi.org/archivo/2006/1224#more-1224>

**Mendoza-Walker, Zoila**

1993 "La comparsa de los majejos: Poder, prestigio y masculinidad entre los mestizos cusqueños", en Romero, R., (Ed) *Música, danza y máscaras en los Andes*, PUCP, Lima.

**Montoya, Rodrigo**

1987 *La cultura quechua hoy*, Hueso húmero, Lima.

2006 *Lengua quechua: Del miedo y desprecio al respeto*, Minkandina [Online] [http://www.minkandina.org/article.php3?id\\_article=132](http://www.minkandina.org/article.php3?id_article=132)

**Mundy, Karen**

2002 "Retrospect and prospect: education in a reforming World Bank", *International Journal of Educational Development*, 22, pp. 483-508.

**Napolitano Valentina, D. Pratten**

2007 "Michel De Certau and the challenge of Plurality", *Social Anthropology/ Anthropologie Sociale* 15, 1, pp. 1-12.

**Oliart, Patricia**

2000 "Cuestionando certidumbres: Antropología y estudios de género en el Perú", en C. Degregori (ed.) *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, pp. 330-355.

2003 "El Estado Peruano y las Políticas sociales dirigidas a los Pueblos Indígenas en la década de los 90", <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/claspo/overviews/perusocpolpuebbind.pdf>, Center for Latin America Social Policy (CLASPO), The University of Texas Austin.

2007 *State Reform and Resilient Powers. Teachers and School Culture in Peru*, PhD Thesis, Newcastle University.



**Pajuelo, Ramón**

2005 "Política, etnicidad y organizaciones indígenas: lecciones de la experiencia peruana", ponencia, Seminario Regional Participación política, democracia y movimientos indígenas en los Andes, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.

**Paredes, Susel**

2005 *Invisibles entre sus árboles*, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristan, Lima.

**Radcliffe, Sarah**

2002 "Indigenous women, rights and the State in the Andes", En Craske, N. and M. Molyneux (eds) *Gender and the politics of rights in Latin America*, Palgrave, Nueva York, pp. 149-172.

**Rappaport, Joanne**

2005 "Intercultural utopias, public Intellectuals, cultural experimentation, and ethnic pluralism in Colombia", Duke University Press, Durham.

**Renique, José Luís**

2004 *La Batalla por Puno: Conflicto Agrario y Nación en los Andes Peruanos*, IEP, CEPES, SUR, Lima.

**Rivera, Tarcia. Ed.**

1999 *El andar de las mujeres indígenas*, Chirapaq, Lima.

**Ruiz-Bravo, Patricia**

1990 "De la protesta a la propuesta. Itinerario de la investigación sobre relaciones de género", en Degregori, C. et al. *Tiempos de ira y amor*. Desco, Lima, pp. 107-138.

**Schmidt, Gregory**

2003 "The implementation of Gender Quotas in Peru: Legal Reform, Discourses and Impacts", *The Implementation of Quotas: Latin American Experiences. Workshop Report. Lima, Peru, 23-24 February*. Series, No. 2, IDEA (International Institute for Democracy and Electoral Assistance). Estocolmo.

**Sieder, Rachel**

2005 "Challenging Citizenship, Neoliberalism and Democracy: Indigenous Movements and

the State in Latin America", *Social Movement Studies*, 4, 3, pp. 301-307.

**Stephen, Lynn**

2001 "Gender, Citizenship, and the Politics of Identity", *Latin American Perspectives*, 121, vol. 28, No. 6, pp. 54-69.

**Tamayo, Giulia**

1999 *Nada personal: Reporte de Derechos Humanos sobre la aplicación de la anticoncepción quirúrgica en el Perú, 1996-1998*. CLADEM, Lima.

**Trapnell, Lucy**

1991 "Una alternativa en marcha: la propuesta de formación magisterial de AIDSESP", en M. Zúñiga, I., Pozzi-Escot y L. López,, (eds.) *Educación bilingüe intercultural: reflexiones y desafíos*, FOMCIENCIAS, pp. 219-239, Lima.

**Valderrama, Mariano**

1995 *Perú y América Latina en el Nuevo Panorama de la Cooperación Internacional*, Centro Peruano de Estudios Sociales, Lima.

**Van Cott, Donna Lee**

2003 "Indigenous struggle", *Latin American Research Review*, Vol. 38, No. 2. pp. 220-233.

**Vargas, Virginia**

2002 "The Struggle of Latin American Feminisms for Rights and Autonomy", En Craske, N. and M. Molyneux (eds) *Gender and the politics of rights in Latin America*, Palgrave, New York, pp. 199-222.

**Vincent, Susan**

2005 *Cooperación Internacional, desarrollo y comunidades campesinas: Del asistencialismo al libre mercado*, Working paper 145, IEP, Lima.

**Yeckting, Fabiola**

2006 "La configuración de las visiones del desarrollo en el altiplano. La cooperación, el desarrollo rural y el cambio técnico a través de los proyectos de desarrollo en las comunidades agropastoriles (1980-1990)", *Perú: el problema agrario en debate. Sepia XI*, [Online] Available at <http://www.sepia.org.pe/web/frames.html>



## CAPÍTULO 6

## “Sufrimos vergüenza”: mujeres k’iche’ frente a la justicia comunitaria en Guatemala<sup>1</sup>

Aura Cumes

### Introducción

Las noticias del miércoles 16 de agosto de 2006 en Guatemala,<sup>2</sup> tanto en la prensa escrita como en la radio y la televisión, daban cuenta de un hecho que no pasaba desapercibido. Uno de los diarios más leídos en este país tituló una nota en la sección departamental:<sup>3</sup>

Justicia Comunal: Cuatro mujeres y tres hombres acusados de negociar embarazos y vender niños, así como un hombre sindicado de mentir, fueron castigados anteayer bajo la ley comunal en la aldea Pacamanché<sup>4</sup> (...) El *juicio maya*,<sup>5</sup> como ellos le llaman, tuvo lugar en el salón comunal ante decenas de aldeanos, donde los acusados se declararon culpables, por lo que la sentencia consistió en cortarles el pelo y los hincaron sobre piedrín durante tres horas, informó el presidente del comité de seguridad interna.

1 Una versión preliminar de este capítulo fue publicado en *Desacatos Revista de Antropología Social*, No. 31, septiembre-diciembre, 2009.

2 Guatemala es un país de aproximadamente 108 mil kilómetros cuadrados, tiene alrededor de 13 millones de habitantes, cerca de la mitad es indígena (maya); los pueblos garífuna y xinca constituyen el 3% de la población. Este país tiene la característica de ser uno de los más desiguales de América Latina y del mundo, lo cual solo puede entenderse si se le ubica en el contexto histórico de la colonización, que finalizó formalmente en 1821.

3 *Prensa Libre*, Guatemala, 16 de agosto de 2006, p.41.

4 Este diario identifica así a la comunidad donde ocurrió uno de los hechos. Se ubica en el municipio de Santa Catarina Ixtahuacán, departamento de Sololá, en el altiplano occidental del país. En este departamento se hablan dos idiomas: el kaqchikel y el kiche’, debido a que la división geográfica oficial del país en el siglo XIX no respetó las comunidades y fronteras lingüísticas. En consecuencia, en Santa Catarina Ixtahuacán se habla kiché, aunque en otras partes del mismo departamento de Sololá se habla kaqchikel y tz’utujil.

5 Cursivas más para subrayar cómo en este medio de comunicación a este hecho se le nombra indistintamente como “justicia comunal” o “justicia maya”.

Las imágenes que los medios de comunicación seleccionaron para transmitir la noticia llamaban la atención, quizás porque el *castigo* aplicado a quienes estaban siendo acusados era fuerte y fuera de lo común<sup>6</sup>. Se observaba a las personas acusadas hincadas en piedras, rodeadas por gente del lugar. Pero llamaba la atención el doble castigo para las mujeres, a quienes, además de ser hincadas sobre piedras, les fueron cortadas sus largas cabelleras –símbolo importante de la identidad femenina en este contexto–: “para que la población se entere de que son malas madres”.<sup>7</sup>

Casi dos meses después de este primer hecho, el día martes 3 de octubre de 2006, el mismo diario publicó una noticia similar: “Población de caserío Tzucubal castiga a 22 personas. Cinco hombres y 17 mujeres acusados de vender a sus hijos recibieron ayer castigos físicos por parte de la población del caserío Tzucubal”.<sup>8</sup> En la narración se indica que mujeres y hombres fueron hincados en piedras y azotados. Mientras a los hombres les colocaron sobre sus hombros sacos de cemento, a las mujeres les cortaron el cabello. En una de las fotografías se observa a un hombre joven cortándole el pelo a una de las mujeres, ante la mirada del público compuesto mayoritariamente por hombres.<sup>9</sup>

Estas notas periodísticas breves, que describieron los hechos pero que también reflejaron una interpretación de quienes las elaboraron, fueron importantes fuentes de divulgación y de generación de opinión.<sup>10</sup> De hecho, esa es una característica de los medios de comunicación en Guatemala. En un país en donde el tema étnico es, de por sí, delicado, asociado a formas polémicas de ejercicio de justicia, se complica aún más. Por lo mismo, noticias como estas pueden analizarse desde distintos ángulos y así sucedió en un contexto tan heterogéneo como el guatemalteco. Hubo quienes avalaron esta forma de hacer justicia viéndola como necesaria para restablecer un orden social, en tanto que el sistema de justicia oficial *no funciona*. Otros, en cambio, al tiempo que admitieron la ineficiencia –muy conocida– del sistema de justicia guatemalteco, condenaron estos hechos con acusaciones de *salvajismo* o *primitivismo* a las personas indígenas que lo llevaron a cabo.<sup>11</sup>

6 En medio de un clima de violencia es mucho más común observar la solución de conflictos por medio de linchamientos, asesinatos con arma de fuego o arma blanca, en distintos lugares del país.

7 *Prensa Libre*, Guatemala, 16 de agosto de 2006. p. 41.

8 Tzucubal es una aldea del municipio de Nahualá, del departamento de Sololá. Al

igual que en Santa Catarina Ixtahuacán, el idioma mayoritario es el k'iche'.

9 *Prensa Libre*, Guatemala, 3 de octubre de 2006, p. 10.

10 Estos hechos fueron aprovechados y divulgados más ampliamente por otros medios de comunicación con una tendencia mayor al sensacionalismo.

Otra discusión reflejada en los medios de comunicación versaba, por un lado, sobre la ilegalidad de cualquier forma de administración de justicia desde las poblaciones indígenas, y por el otro, sobre la reivindicación de un sistema jurídico maya o de un derecho maya históricamente ejercido, no solo por la ausencia del Estado, sino por la resistencia político-cultural. Así, los hechos de Santa Catarina y Nahualá reposicionan un debate que no siempre se da en un clima de respeto, de sana crítica apegada a la realidad, sino en medio de fuertes medidas de descalificación, de prejuicios que alimentan la polarización de las opiniones.

Una situación que contribuye a complejizar más aún este debate es el uso de las categorías para nombrar las prácticas en referencia. En la nota mencionada se utilizan “justicia comunal” y “juicio maya” de forma indistinta, lo que alimenta en el imaginario colectivo una conexión acrítica y natural de esta práctica con estos conceptos.<sup>12</sup> Aquí vemos que los medios de comunicación contribuyen a popularizar ciertos términos dándoles un significado diferente a cómo fueron pensados inicialmente. Así, lo maya es una expresión de reivindicación positiva de la identidad indígena, solo que ahora nombrados como mayas.

Ideas como las anteriores motivaron la respuesta de activistas mayas y de los derechos humanos, quienes –con algunos matices– coincidieron en opinar que prácticas como las de Santa Catarina Ixtahuacán y Nahualá no forman parte de la normativa del sistema jurídico maya o del derecho maya; más bien las observaron como el reflejo de la desesperación de la población ante la inoperancia del Estado en materia de justicia y seguridad. Estas prácticas estarían influidas por lógicas de violencia y castigo que el mismo Estado guatemalteco ha usado y fomentado sistemáticamente para mantener el orden y control en las comunidades, especialmente indígenas. El punto más duro de esto se vivió durante la recién finalizada guerra de 36 años (Centro Pluricultural para la Democracia, 2007).

En el debate sobre cómo entender estas prácticas, cómo proceder frente a ellas, o si están comprendidas en el derecho maya, como la “justicia comunitaria”, o si son simplemente “acciones violentas al margen de la ley”, se calla aquello sobre lo que acontece específicamente a las mujeres y el contexto en que esto ocurre. No hay un pronunciamiento público categórico sobre ello, y esta actitud puede estar relacionada con lo delicado de la problemática en

11 Este tipo de posicionamientos se reflejaron en columnas de opinión de los periódicos y en la radio en los días posteriores a los sucesos.

12 En este caso, al utilizar como referente algunas notas de prensa, no lo hago para darles una categoría de “fuente certera”,

más bien lo uso como una fuente importante de información, de creación de opinión y de significados que contribuye a conformar la estructura interpretativa de los acontecimientos que cubre (Van Dijk 2003).

tanto que involucra otra serie de situaciones que veremos más adelante.<sup>13</sup> En mis pláticas con mujeres *ladinas* y *mestizas*, feministas y activistas por los derechos de las mujeres, algunas me preguntaban cómo expresar una opinión al respecto sin ser tildadas de etnocéntricas o racistas.<sup>14</sup>

Meses después de estos hechos visité informalmente Santa Catarina Ix-tahuacán, caminé por sus calles, hablé con mujeres y hombres. Con los hombres era fácil comunicarse en castellano, pero con las mujeres, a no ser las más jóvenes, había mayor dificultad por las diferencias idiomáticas.<sup>15</sup> Hacía cuatro o cinco meses de los hechos, pero no era fácil hablar del tema. Un hombre me recomendó: "no se meta en problemas"; y me explicó que, a su entender, el caso estaba conectado con una red de tráfico de niñas y niños. No era, por lo mismo, prudente acercarme a las mujeres afectadas, en tanto podría colocarlas en mayor riesgo.

En vista de ello, decidí limitarme a analizar los hechos desde cómo se le está entendiendo desde afuera. Si bien este escrito me lleva a remitir a los conceptos de *derecho maya*, *justicia comunitaria* y otras expresiones relacionadas, no es mi interés centrarme prioritariamente en esta discusión.<sup>16</sup> Una de mis preocupaciones centrales es analizar cómo se comprende a las mujeres y qué lugar tienen como actoras en la discusión de la reivindicación política del derecho maya y las prácticas de justicia en comunidades indígenas. Esta indagación no puede olvidar que se está hablando de una sociedad racista y etnocéntrica que deshistoriza la realidad en que vive la población indígena en Guatemala, pero es imposible dejar de lado la existencia de formas de do-

- 
- 13 Teresa Zapeta, Defensora de la Mujer Indígena para ese entonces, opina que sí hubo un seguimiento indirecto de parte de la Defensoría de la Mujer Indígena para el caso de las mujeres, pero esta instancia no tiene la facultad de ser querellante, en tanto su función es más política que legal.
- 14 Conversaciones personales con Ana Silvia Monzón, Mayra Muralles y Jeaneth Asencio.
- 15 Las mujeres mayores tienden a ser monolingües, solo hablan en k'iche', aunque algunas hablan también kaqchikel.
- 16 Para fines de este escrito entenderé como *justicia comunitaria* a las prácticas concretas e históricas de ejercicio de justicia en espacios especialmente rurales e indígenas, en donde su permanencia se debe tanto a la ausencia del Estado como a mecanismos de organización, de resistencia política y cultural. En otros casos a estas prácticas se

las ha definido en el marco de la "costumbre". El Movimiento Maya en Guatemala, es una de las fuerzas que se ha dado a la tarea de cuestionar la idea de llamar "usos y costumbres" o "derecho consuetudinario" al sistema de justicia específica desde la población maya, puesto que esta forma de entenderla implica darles categoría de mecanismos rezagados y subordinados al derecho estatal. Ha planteado que el pueblo maya practica una forma de derecho que tiene su propia filosofía, ética, normativa, autoridades y mecanismos. Su base filosófica más importante es la cosmovisión maya, un pensamiento milenario que sigue vivo a pesar de la fuerza de la colonización y el capitalismo depredador. Refleja un sistema de conocimientos y de saberes profundos. La cosmovisión maya ha sido un elemento poderoso en la reivindicación del derecho maya en Guatemala.

minación masculina indígena y de un orden patriarcal-colonial que genera formas específicas de relaciones de poder entre mujeres y hombres indígenas.

Para realizar este breve análisis me he valido de las notas y publicaciones de prensa, entrevistas y conversaciones informales con la actoría política maya, cuyo trabajo se relaciona con esta temática. Esta investigación surge de un interés personal, no ha sido financiado por organización alguna. Deseo agradecer a Alma López por el apoyo en el trabajo de las entrevistas y por las ideas aportadas para estructurar este escrito. Juntas deseamos que este sea un trabajo exploratorio, el inicio de una investigación más acuciosa que pueda ser de utilidad para quienes estemos interesados en construir una vida más digna para las mujeres mayas desde las reivindicaciones políticas como pueblo maya y de frente a la realidad.

### **Justicia comunitaria, derecho maya y derecho estatal**

Las formas en que las comunidades indígenas en Guatemala resuelven sus conflictos pueden entenderse de diversas maneras. Por un lado, se habla de justicia comunitaria, que podría ser equivalente a mecanismos de justicia local que pueden darse también en espacios no indígenas; es decir, una serie de normas basadas en la costumbre. Una tercera visión es la que reivindica el derecho indígena o el derecho maya que se plantea como un sistema jurídico que tiene bases y procedimientos propios, como lo señalaré más adelante.

La búsqueda de unidad nacional en una nación integrada por ciudadanos en la igualdad ha implicado la imposición de una perspectiva monocultural del sistema jurídico indígena en Latinoamérica. A los pueblos indígenas se les ha exigido que rijan sus relaciones sociales conforme al sistema legal del Estado liberal en tanto que ciudadanos. Pero, contradictoriamente, en vez de fomentar su inclusión real en los Estados-naciones, esto ha resultado en la exclusión de la población indígena, de sus formas de organización y su sistema de justicia. El Estado demuestra que no se ha preocupado por conocer y mucho menos reconocer legalmente la diversidad cultural y el pluralismo jurídico. Es así como sucede en Guatemala. La “costumbre” ha sido observada más bien como una forma inferior del derecho, que de ninguna manera puede ser comparada o equiparada con el derecho estatal (Esquit y García 1998).

Para Esquit y García, la historia del no reconocimiento de las formas comunitarias indígenas de ejercer la justicia parte de dos condiciones importantes y muy relacionadas. Una, la visión político-legal de la organización social. Es decir, la búsqueda de una nación en la que el derecho vigente es el estatal y en donde no hay lugar para otros sistemas de derecho (el dere-

cho es producido y regulado solo por el Estado, que es soberano). Dos, los contenidos ideológicos sustentados por los grupos dominantes (y que comparte comúnmente la misma sociedad) comprenden como inferior y como premoderno todo lo que es indígena. En este sentido, el sistema jurídico en los países latinoamericanos se construyó a partir de una perspectiva monojurídica que involucró un etnocentrismo, un racismo profundo (1998) y la reproducción de una doctrina y práctica patriarcal.

La conceptualización de las formas en que se ejerce la justicia indígena conlleva una profunda carga ideológica de menosprecio, ilegalidad y primitivismo, y así es difundida en toda la sociedad. Por ello, gran parte de la población indígena han llegado también a rechazarla y tratar de eliminarla. Frente a esto, las organizaciones mayas en Guatemala, desde la década del noventa, han venido reivindicando como *derecho maya* las prácticas de justicia comunitaria que se dan en espacios indígenas, hasta el punto de idealizarlo y responder así a la discriminación histórica ejercida desde el Estado y la sociedad guatemalteca (Esquit y García 1998).

El Movimiento Maya en Guatemala es una de las fuerzas que se ha dado a la tarea de cuestionar la idea de llamar "usos y costumbres" o "derecho consuetudinario" al sistema de justicia de la población maya, puesto que esta forma de entenderla implica que las formas de justicia que se practican entre la población maya son mecanismos rezagados y subordinados al derecho estatal. Ha planteado que el pueblo maya practica una forma de derecho que posee su propia filosofía, ética, normativa, autoridades y mecanismos. Su base filosófica más importante es la cosmovisión maya, un pensamiento milenario que sigue vivo a pesar de la fuerza de la colonización y el capitalismo depredador. Refleja un sistema de conocimientos y de saberes profundos. La cosmovisión maya ha sido un elemento poderoso en la reivindicación del derecho maya en Guatemala.

Las organizaciones y la dirigencia mayas han emitido un discurso respecto a un derecho maya conciliador, pacífico, preventivo, reparador y flexible, que es ejercido con el propósito de que la persona asuma una posición reflexiva sobre sus actos, pretendiendo a la vez prevenir con ello otras faltas. El diálogo y el valor de la palabra son ejercicios importantes en el derecho maya, tal como expresaron algunas personas en el área q'eqchi, al nororiente del país: "Aquí no hay sanción, porque si se les pone sanción a las personas no es bueno, es pecado delante de Dios; porque si una persona comete un error, hay que darle consejos, darle ideas, palabras de paz" (Esquit y García 1998: 131).

Desde algunas organizaciones mayas también se ha puesto énfasis en la idea de que el derecho maya se contrapone al derecho estatal, que es represivo, punitivo, castigador, esquemático, burocrático y, en algunos casos,

vengeativo; situación que genera otra serie de problemáticas sociales como la que se narra en el siguiente testimonio: “Si el hombre le pegó a la mujer, el castigo ya es con el juez, entonces va a la cárcel” (Urizar 2000: 100). “Por lo regular la mujer prefiere dejarlo así, porque al encarcelar al esposo se afecta a los propios hijos y a la esposa” (*Ibid.*), a quien faltará el principal proveedor del sustento diario. Mientras tanto, algunas prácticas dentro de espacios comunitarios indígenas se llevan así:

[...] las personas acuden al auxiliar, este, después de haber conocido el caso, invita a los miembros de la corporación (vicealcaldes, alguaciles), quienes acompañan en busca de soluciones a las parejas que se encuentran con problemas en la vida conyugal. Lo que hace el alcalde auxiliar es dar consejos y cómo llevar una vida mejor, y además da consejos de cómo dejar a un lado los problemas y, si en caso el problema no se puede solucionar dentro de la comunidad y el alcalde auxiliar no logra una conciliación, entonces lo que hace es mandarlo a la autoridad competente para que allí se resuelva (Urizar 2000: 99).

El derecho maya ofrece más efectividad para la población indígena en sus comunidades puesto que encara los problemas sociales, se ejerce en el mismo idioma y dentro de sus características culturales. Geográficamente está al alcance de quien lo requiera, sus costos son bajos y demuestra rapidez en la resolución de los casos (Monzón 2003).

El sistema jurídico indígena, al igual que otros, delega la aplicación de sus normas en personas e instituciones investidas de autoridad, y que forman parte de la comunidad. Su elección se basa en un proceso de consultas en el que se eligen a los alcaldes indígenas, alcaldes auxiliares, consejos de ancianos, principales y cofrades, entre otros. Estas autoridades deben reunir ciertos méritos personales, como haber hecho trabajo de servicio comunitario, ser ancianos que dan buenos ejemplos, no embriagarse, no tener deudas, porque el puesto representa un trabajo de servicio y de honor (Monzón 2003).

El discurso relacionado con la reivindicación política del derecho maya plantea a las mujeres como consejeras de los hombres en lo privado. En otros casos, se habla de que las mujeres acompañan a los esposos en la resolución de casos en que se requiera su participación. Se resalta la tarea importante de la comadrona y las capitanas (de la cofradía) como autoridades comunitarias. En la reivindicación política del derecho maya, no siempre se problematiza la participación de las mujeres. Al contrario, algunos hechos que desde la perspectiva de género podría parecer como ejemplo de inequidad y desigualdad encuentran una explicación culturalmente argumentada: “Ellas no vienen a



estas juntas porque corren peligro; en nuestra cultura protegemos a las mujeres, en nuestra cultura se practica la complementariedad, no hay discriminación hacia las mujeres, solo tienen responsabilidades diferentes".<sup>17</sup>

Para hacerse escuchar, las organizaciones mayas han debido elaborar discursivamente la idea de un derecho maya milenario, puro, sin contradicciones, contrario al derecho estatal. Alguna vertiente de la antropología también ha contribuido a reivindicar esta idea.

Con todo, introducir estas ideas en la sociedad guatemalteca no ha sido fácil, puesto que, al igual que en muchos países de Latinoamérica, el derecho indígena ha sido perseguido y sus autoridades castigadas porque no se reconocen como válidas. De manera contradictoria, los Estados no tienen interés en llegar a las comunidades indígenas. La institucionalidad estatal está centralizada en los espacios urbanos. Todas estas contradicciones han sido señaladas por las organizaciones mayas, para defender no solo la existencia del derecho maya, sino también su legitimidad. Los tratados internacionales han sido fundamentales para apoyar estas luchas.

Hoy se puede decir que la idea de la existencia del derecho maya está más presente, y que incluso los medios de comunicación lo manejan con más facilidad que hace unos diez años. Esto también ha puesto una especie de freno al derecho estatal, que tiene menos libertad que antes de sancionar las prácticas indígenas. Lo que no implica que no lo haga.

Estos logros, para uno de los países más racistas y desiguales del mundo, tienen mucho significado. Sin embargo, haber fomentado una idea *pura* del derecho maya también tiene sus costos. Es la misma realidad la que se ha encargado de evidenciar lo complicado del ejercicio de la justicia en comunidades indígenas, como lo veremos en los casos que iré describiendo a continuación.

### **Casos polémicos que desafían al derecho maya y el derecho estatal: Sanciones morales y diferencias de género**

Un año después de los hechos relacionados con las "mujeres rapadas", en Santa Catarina Ixtahuacán y Nahualá Sololá, los periódicos reflejaron otro acontecimiento, esta vez en la aldea Camanchaj, del municipio de Chichicastenango, del departamento del Quiché. La nota periodística dice:

Una pareja de esposos fue azotada e hincada sobre piedrín durante media hora, luego que pobladores decidieron aplicarles el "castigo

17 Entrevista a funcionario indígena, de dependencia estatal.

comunitario”, pues supuestamente estafaron a varios vecinos; además, a la mujer la desnudaron y raparon. Se trata de Julio Mateo Lindo, de 36 años, y Juana Tecún Saquic, 35, ambos originarios y residentes en la mencionada aldea.

Líderes comunitarios, que prefirieron el anonimato, comentaron que desde hace varios meses obtuvieron información sobre un hombre y una mujer que aseguraban tener poderes para sanar y que ofrecían curar enfermedades a cambio de dinero y ropa típica nueva.

En la fotografía aparecen ambos con el torso desnudo, hincados y con la cabeza baja. Doña Juana, además, aparece rapada.<sup>18</sup> El despojo de su *huipil* conlleva un significado poderoso, ya que su desnudez, sinónimo de vergüenza, era su mayor castigo, sobre todo si entre el público había hombres y niños, que de hecho así era.

Tanto en los casos de Santa Catarina Ixtahuacán y Nahualá como en el de Chichicastenango, la exposición al público también permitía que la gente les insultaran, les jalaran el pelo, o pasaran dándoles algún golpe, según algunas imágenes emitidas por televisión. El rostro de estos hombres y mujeres, especialmente de las mujeres, reflejaba vergüenza y humillación, que es lo que se espera generar en ellos.

De hecho, entre la gente en la comunidad, cuya opinión coincidía con la de las personas entrevistadas en diferentes radios, se escuchaban frases de este tono: “que sufran vergüenza”, “sinvergüenzas”, “a ver si así se les quitan las mañas”. Una de las mujeres, que logró hablar entre el alboroto de la gente y los medios de comunicación, dijo: “sufrimos vergüenza”. Otro hombre también dijo: “esta es una vergüenza para los padres que no saben enseñar a sus hijas”.

Hay, entonces, en esta forma de sanción una evidencia de cómo la población de estas comunidades entiende y vive la justicia en este momento. Más allá de ponerle un nombre a esta práctica, hay un ejercicio que es necesario comprender. Pero no se pueden generalizar estas prácticas para todas las comunidades indígenas, puesto que no siempre hay en las resoluciones un ejercicio de violencia como este. No obstante, es fundamental ver la manera compleja en que se entremezclan las ideas y las prácticas de lo que las comunidades quieren y ven el ejercicio del castigo y la justicia, como en estos casos.

Para Edgar Esquit e Iván García (1998), el derecho maya, como cualquier sistema de derecho, aspira a comportamientos con un fuerte contenido moral y ético. En las comunidades mayas, esto está íntimamente relacionado con la vida cotidiana. Cuando la persona crece en su familia y su comunidad, existen

18 *Prensa Libre*, Guatemala, 3 de octubre de 2007.

diferentes procedimientos para influir sobre la formación de su personalidad. La humildad, el recato, la obediencia, el respeto, la vergüenza son valores que se infunden desde las edades más tempranas hasta la vida adulta. Esto significa que la persona debe demostrar, en cualquier momento de su vida, un tipo de comportamiento que es reconocido y exigido por la comunidad.

En los momentos en los que se produce el conflicto y la búsqueda del restablecimiento del orden o del camino (*b'eyal*) lo que se pretende es un retorno a una idea de lo moralmente correcto, o sea, a una visión normativa (Esquit y García 1998). Dentro de los mecanismos conciliatorios del derecho indígena, la sanción es para que la persona reflexione y cambie de actitud (*Ibid*). Esto es lo que parece estar detrás de las sanciones aplicadas a estas mujeres y hombres. Sin embargo, la forma en que se busca restablecer el orden y el contenido del castigo causa controversia. Es decir, esta práctica comunitaria se sustenta en valores que el derecho maya reivindica, pero las formas de castigo no son comprendidas por el activismo maya como parte de los procedimientos del derecho maya. En mis conversaciones posteriores a estos hechos con mujeres de la comunidad, ellas tenían opiniones divididas. Para algunas, castigar a las mujeres de esa manera era normal, "se lo merecían" por su forma "incorrecta" de actuar. Para otras, en cambio, el castigo estuvo "muy fuerte", "se les pasó la mano". Los hombres también tenían opiniones encontradas: había quienes decían: "hasta poco fue eso", otros se reían al recordar los hechos, y otros decían: "pobres las mujeres".

La vergüenza forma parte de una sanción moral importante, pero es evidente que tiene una aplicabilidad distinta para las mujeres y para los hombres. En el caso de ellas, en los ejemplos dados, atacar los referentes femeninos de su cuerpo aumenta el peso del castigo moral, lo que a su vez sirve para que el ejemplo tenga un poder más disuasivo. Este tipo de sanción aplicado a estas mujeres también ha sido puesto en práctica en otras sociedades "occidentales" y "no occidentales". "Era una de las modalidades utilizadas en Francia, al finalizar la Segunda Guerra Mundial, para humillar a las mujeres que durante la ocupación alemana habían colaborado con los invasores".<sup>19</sup> En España, mujeres republicanas fueron rapadas por los franquistas durante la Guerra Civil y el primer franquismo.<sup>20</sup> Los tribunales de Barcelona sentenciaron a seis años de prisión a una mujer que, "bajo la ley gitana", cortó el pelo de una amiga que se había relacionado con su novio. La acusada argumentó que este era un "castigo gitano" dirigido a las mujeres que se entrome-

19 Véase en línea: < <http://www.elperiodicodearagon.com/noticias/noticia.asp?pkid=320959>>.

20 Véase Joly (sin fecha)

ten en los matrimonios.<sup>21</sup> Quizá el ejemplo más conocido de esta forma de castigo se encuentre en la religión cristiana, en la que el corte de pelo en las mujeres ha sido considerado como vergonzoso y como muestra de “pecado”, aunque su aplicación ha ido variando según los contextos.

Lo anterior refleja una tendencia común: las diferenciaciones de sexo y género en la aplicación de la justicia; y esto está sucediendo en el caso de las comunidades indígenas aludidas. Esta diferenciación supone la existencia de relaciones de desigualdad de condiciones y de poder que es necesario revisar. Quiénes impartieron esta forma de castigo a las mujeres y a los hombres, lo que demuestra que la autoridad es, generalmente, masculina (Urizar 2000, Monzón 2003).

Para Tereza Zapeta, Defensora de la Mujer Indígena en la época en que ocurrieron estos hechos, si bien quienes agredieron a las mujeres fueron hombres, no se puede afirmar que ellos sean autoridades en las comunidades, pues eran jóvenes que tenían apariencia de haber pertenecido al ejército o a alguna banda delictuosa.<sup>22</sup> Suele suceder que en las comunidades las autoridades sean hombres mayores y, en algunos casos, mujeres mayores.<sup>23</sup> La observación de Teresa Zapeta coincide con la fotografía aparecida el día 3 de octubre, en la que se observa a un hombre joven cortándoles el pelo a las mujeres,<sup>24</sup> pero su observación sobre si estos hombres eran o no autoridades contrasta con lo descrito en el periódico del 16 de agosto: “El juicio maya, como ellos le llaman, tuvo lugar en el salón comunal ante decenas de aldeanos, donde los acusados se declararon culpables”. Así visto, pareciera ser que, en este caso, hubo consentimiento de las autoridades

21 Véase “Prisión para mujeres que cortó el pelo a otra como castigo gitano”, *El Periódico de Aragón*, 2007, en línea: <<http://www.elperiodicodearagon.com/noticias/noticia.asp?pkid=320959>>

22 Conversación personal para fines de este trabajo.

23 El sistema jurídico indígena, al igual que otros, delega la aplicación de sus normas en personas e instituciones investidas de autoridad. Sin embargo, a diferencia del sistema normativo del Estado, estos “funcionados o autoridades que imparten justicia no siempre, más bien casi nunca, están separados del resto de la comunidad” (Mayén, cit. en Monzón 2003). Estas formas particulares de organización se basan en un proceso de consultas populares para elegir entre varias personas a los alcaldes indíge-

nas, principales, consejeros, alcaldes auxiliares, cofrades, quienes deben reunir ciertos méritos personales como haber servido en puestos como alguacil, regidor, síndico y cofrade o en otros cargos de servicio comunal “ser el más anciano de la comunidad, no embriagarse ni pedir fiado y tener una mediana posición económica porque, como los cargos son *ad honorem*, se incurre en gastos (...) [se trata] más bien de una cuestión de honor y servicio” (Guillermo, cit. en Monzón 2003). La escasa presencia de mujeres como autoridades indígenas está vinculado con la precaria situación que la mayoría de ellas vive, pero también con la resistencia de los hombres a compartir esos espacios y el poder que de ellos emana (Monzón 2003).

24 *Prensa Libre*, 3 de octubre de 2006.

comunitarias. Pero no se puede descartar el hecho de que la presión social que se vive por la incontrolable violencia hace surgir nuevos dirigentes y autoridades locales que se imponen sobre las autoridades de más trayectoria. La militarización de muchas comunidades y la violencia cotidiana han dejado una herencia favorable a la resolución de conflictos a través de la "mano dura".

Para el Centro Pluricultural para la Democracia (2007), en estas comunidades los comités de seguridad son más importantes que los principales y los alcaldes comunitarios, puesto que, debido a los altos niveles de violencia, la población pide medidas correctivas, eficientes y rápidas, y esas respuestas las han encontrado en estos comités, que han ido desplazando la autoridad de los ancianos.

Es difícil encontrar una sola explicación a lo que ocurre en la aplicación de la justicia comunitaria en este momento. Se ha dicho que el derecho maya es conciliatorio y es impuesto con el propósito de que la persona asuma una posición reflexiva sobre sus actos, pretendiendo con ello a la vez prevenir otras faltas (Esquit y García 1998), pero muchos de los casos actuales tienen una tendencia punitiva porque la misma población así lo requiere (Centro Pluricultural para la Democracia, 2008). Esto también se da en contextos donde ciertas acciones delictivas y violentas se han apoderado de espacios en los que estos fenómenos no se conocían con la magnitud de ahora. Esto mismo puede estar demostrando la complejidad de la justicia indígena en un momento histórico en el que las comunidades mayas están sometidas a tensiones y cambios importantes relacionados con la posguerra, la creciente presencia del crimen organizado, la globalización y la urbanización, por mencionar algunos factores (Esquit y Ochoa 2006).

Entender el contexto en que se dan estas sanciones y observar las fuerzas de poder que intervienen en ello permitiría una mirada más amplia respecto a los problemas sociales en Guatemala. Es preocupante la tendencia a favor de soluciones extremadamente punitivas en el sistema judicial oficial, aunque no ha sido probado que esto tenga un impacto real en la disminución de delitos; pero dados los niveles de violencia en este país, gran parte de la población comparte las medidas represivas y no las preventivas (Esquit y Ochoa 2006). Esto mismo parece estar pasando en las comunidades indígenas, donde hay una ausencia del derecho estatal y una complicación en las formas del delito en tiempos de posguerra. Así, las comunidades indígenas no pueden verse como entes ajenos a las problemáticas sociales.

## La justicia comunitaria desde una mirada etnocéntrica y racista

No problematizar las formas en que se ejerce la justicia en espacios indígenas podría llevarnos a la trampa de pensar que la realidad indígena rural no está “contaminada” con los problemas sociales naturales. Para Esquit y Ochoa (2006), la noción de que el derecho indígena es una tradición que permanece estática y apartada es un mito que desarrolló el mismo sistema colonial. Verlo así sugiere que todo lo que se genera dentro de las comunidades indígenas es exposición de su “indolencia” y de una manera de ser *salvaje*. De esta forma, el mismo Estado busca desentenderse de su responsabilidad en la generación de las condiciones que viven las comunidades indígenas.

La discusión, desde el punto de vista de quienes, creyéndose “civilizados”, condenaban los derechos que involucraban a las mujeres y a los hombres castigados en Santa Catarina Ixtahuacán y en Chichicastenango, ponía el acento precisamente en el “salvajismo”, el “subdesarrollo” y el modo de ser violentos de los “indígenas”, más que en comprenderlos como parte de un sistema social complejo. Adolfo Méndez Vides, columnista de *El Periódico*, tituló una de sus columnas “Castigo maya”, que dice:

El subdesarrollo no se queda impune, digo, y queda demostrado en el reciente acto de barbaridad indígena perpetrado en el caserío de Pasajujín, en Nahualá. No es posible que la civilización retroceda tanto, que regresemos a la edad del salvajismo, a la condena social, amparados en una supuesta “moral” colectiva que castiga al individuo por sus actos privados como en los tiempos anteriores al cristianismo, a las computadoras y a los viajes interplanetarios.

La edición dominical de *Nuestro Diario* contiene la evidencia esperpéntica de lo que puede hacer un pueblo guiado por las creencias más absurdas, sustentadas en la convicción de líderes que creen poseer la verdad única, autoungidos para castigar y avergonzar a los suyos en la plaza pública por cometer lo que se considera un acto villano. ¿Dónde están las autoridades de los derechos humanos para proteger a los indefensos?

En la foto principal del reportaje de colección se observa a cuatro mujeres arrodilladas sobre piedrín, rodeadas por la turba. Las cabelleras les fueron trasquiladas, como a locas. Una de ellas está embarazada y tiene la vista perdida. Las otras tres mujeres expresan tristeza, humillación, cólera y resentimiento. La comunidad las acusó de vender a sus hijos (...) Un hombre de cara dura, sombre-

ro ancho, camisa azul abrochada hasta el cuello, les pone las manos encima como juez designado para condenar. ¿Y qué derecho tiene ese sujeto para decir si tales mujeres actuaron bien o mal? (...) Sus razones habrán tenido las pobres mujeres que entregaron a sus hijos en adopción, quizá hasta les salvaron la vida al mandarlos a un mejor destino en el mundo civilizado, o quizá no, y todo es un simple negocio globalizado o una extensión del Infierno.

En este caso, el periodista Méndez Vides ve el "castigo maya" como sinónimo de "barbaridad indígena". Usa el concepto acuñado por las organizaciones mayas, pero no está hablando de ninguna forma de justicia digna de ser respetada. Al contrario, habla de dos mundos: el bárbaro mundo indígena y el legítimo mundo civilizado digno de ser el referente moral. Llama la atención el acento que coloca en la situación de las mujeres, pero quizá no por ellas mismas, sino para remarcar aún más la dureza indígena "hacia su misma sangre", según lo menciona en otro apartado de su artículo. Habría que ver si este periodista denunciaría con el mismo ímpetu las violaciones a los derechos humanos de las indígenas en el sistema de justicia estatal.<sup>25</sup> Con todo, colocar la atención en las mujeres es importante, puesto que nos permite contrastar cómo se comprende el mismo caso desde las organizaciones y dirigentes mayas.

25 En mayo de este año (2008) se resolvió el caso de doña Juana Méndez, una mujer indígena rural acusada sospechosa de cultivar mariguana, puesto que, en la aldea en que vivía, había este cultivo y la persona más cercana a los sembradíos era ella. No tuvo posibilidad de defensa y fue conducida a la estación policial de Santa Cruz del Quiché. Mientras esperaba ser atendida fue obligada a caminar desnuda y violada por varios policías que la custodiaban. Ella tuvo la valentía de denunciar el caso y, con el apoyo de organizaciones de mujeres, los agresores fueron condenados después de un largo proceso. Amanda Pop (2000) registra el caso de dos mujeres indígenas de un municipio de Huehuetenango quienes, en abril de 1996, fueron encarceladas por el hecho de haber ido a representar a un anciano que había sido citado en el juzgado de dicho lugar. Fueron tratadas como "indias creídas", "indias lamidas", "putas".

Una de ellas llevaba consigo a su hija menor y se encontraba en estado de gravidez. Posteriormente, los vecinos se reunieron para pedir a los dos funcionarios dejarles libres a las mujeres. Ante el hecho, el juez ordenó al oficial que las liberara. En el procedimiento, el oficial jaló y empujó violentamente a una de ellas, provocando que se golpeará la cabeza, causándole heridas y pérdida de la conciencia. El agresor se ausentó del lugar, mientras el juez atendía a otras personas ignorando con indiferencia y desprecio a la señora inconsciente, tirada en el suelo. Luego de dos horas, la señora fue auxiliada por otras personas y llevada al hospital público del lugar, en donde recuperó la conciencia varias horas después. La Defensoría de la Mujer Indígena ha registrado una serie de casos de discriminación, racismo y violencia hacia las indígenas que acuden al sistema de justicia oficial (Demi 2007).



## Las mujeres y la justicia maya

Se mencionó anteriormente que, quizá debido a lo complicado de este caso, no hubo pronunciamientos públicos contundentes de las organizaciones mayas o de las mujeres en general que condenaran la violencia hacia las mujeres de Santa Catarina Ixtahuacán y Nahualá. Aquí había un debate entre si lo que se veía era “realmente justicia maya” o “castigo comunitario”. Para algunos, la justicia maya no admitiría violencia ni un trato cruel hacia las mujeres. En tal sentido, solo puede ser “castigo comunitario” influido por formas violentas resultado de la guerra, de la militarización de los hombres indígenas y de la delincuencia que opera en estas comunidades. También esto es atribuido a una generación “joven”, puesto que los ancianos no actuarían de esa manera.

Entre actores mayas de diversas organizaciones esta situación generó más de una preocupación por analizar la realidad, una tendencia visible en querer demostrar, por un lado, que ese castigo “no es maya”, o, por el otro, la necesidad de respetar la normativa de la comunidad, pues esto se hace para mantener el orden. L. S., funcionaria de una organización de mujeres mayas, opinó al respecto:

Lo que hay que entender allí es dónde quedan los valores de las mujeres. Si ellas estaban vendiendo a sus hijos es porque ya perdieron los valores propios de la cultura maya. La comunidad tiene razón al castigarlas, porque solo de esa manera ellas podrían dejar de hacer algo tan terrible como vender a sus propios hijos.

Para R. J., responsable del área jurídica de la Comisión contra el Racismo y la Discriminación de Quetzaltenango (en el occidente del país), hay que entender las lógicas de la comunidad y no calificar las cosas como nos gustaría que fueran. En el caso de Santa Catarina Ixtahuacán, él opina:

Hay que tomar en cuenta cómo aquellos símbolos de la feminidad, como el cabello largo, son importantes para la comunidad y las mismas mujeres, por eso la sanción es más simbólica y eficaz. Lo opuesto a ser considerada femenina o ser menos mujer es cortar el cabello, lo que implica una marca profunda en las otras mujeres de la comunidad, para que les quede claro el tipo y nivel de la sanción si comete una falta, para no hacerlo más.

Para V. D., delegada de la oficina regional de la Defensoría de la Mujer Indígena de Sololá:

Hubo una falta grave hacia las mujeres indígenas, pero ante la comunidad era necesario demostrar los efectos de cometer una falta que atenta contra la dignidad colectiva y familiar, es decir, que la comunidad debe ser respetada y por eso las sanciones deben corresponder al nivel y tipo de falta cometida.

En estos ejemplos se puede ver una clara preocupación por las razones de la justicia maya en el intento de sus exponentes para comprender su lógica. Se habla de "faltas hacia las mujeres", pero también se ven como necesarios los castigos en tanto ellas han cometido errores que afectan la integridad de la familia y la comunidad; además, "fueron ellas quienes generaron la violencia". Esto puede entenderse como la aceptación de una violencia legítima, que cumple un papel correctivo, y que autoriza también a individuos para ejercerla (Hernández 2003), limitando la posibilidad de que las mujeres puedan tener derecho a un juicio ecuánime que respete su integridad personal.

Ninguno de los funcionarios mencionados hasta ahora habló de la posibilidad de entender a las mujeres, lo que parece demostrar que si ellas cometen un delito tienen menos derecho de exigir justicia. Esto se relaciona mucho con lo que ocurre con el derecho estatal. Según Aída Hernández (2003), para recurrir al apoyo de la ley las mujeres necesitan enfatizar su papel de víctimas pasivas. La legalidad contribuye a construir la identidad de víctimas para que las mujeres puedan tener acceso a la justicia.

En relación a los casos que ocurren en México, Aída Hernández plantea que, tanto en sus denuncias ante el Ministerio Público como ante las autoridades comunitarias, las mujeres tratan de presentarse como mujeres "buenas" que cumplen con sus "responsabilidades" domésticas, de frente a los discursos masculinos que, por lo general, justifican la violencia de los hombres como una forma de disciplinar a "sus" mujeres porque no cumplen con su trabajo. Tanto la ley como la costumbre demanda a las mujeres indígenas que reafirmen sus roles de género si quieren contar con su apoyo (Hernández 2003). En este caso, el derecho indígena, en la forma en que se aplica actualmente, sí hace diferenciaciones de género.

Detrás de todo esto hay un dilema, puesto que existe cada vez más, desde la actoría política maya –principalmente de los hombres–, un rechazo a la idea de trabajar con poblaciones indígenas desde la perspectiva de género. Se entiende que "el género" es un mecanismo que quiere "igualar a las mujeres y a los hombres" y, por lo mismo, tiende a "separarlos", por lo que resulta

nocivo para la cultura maya. Para R. J., “en términos de procedimientos de aplicación del derecho maya, no necesariamente este toma en cuenta la situación de las mujeres”.

Afirma:

No hay muchas coincidencias [entre el derecho maya y la perspectiva de género] porque la perspectiva de género busca la igualdad en cuanto a los roles que las mujeres y los hombres tienen en la familia y la sociedad, mientras que en el marco del derecho maya, del sistema jurídico maya, se habla más de la convivencia pacífica a partir de la persona humana en su conjunto.

Esto puede ser un punto de conflicto desde el momento en que introducir el enfoque de género rompa con las relaciones establecidas en la comunidad, porque rompe con el tejido social asumido por la comunidad históricamente. Se evidencia en la concepción de roles y el sistema de autoridad ya establecidos.

Desde el momento en que el género busca prácticas de igualdad esto rompe con la institucionalidad social establecida en la familia, la comunidad, la religión, la educación, entre otras. Las coincidencias pueden partir de la construcción colectiva de otros valores y principios que faciliten estas relaciones de equidad, sin romper del todo con los sistemas establecidos. Más bien de buscar un equilibrio entre ambos enfoques que tome en cuenta la realidad en la que se van a implementar.

Una persona que pidió identificarse solamente como responsable de atención de casos de la Defensoría Maya del Quiché, afirma que “el principio del derecho maya es la defensa del respeto a la vida, lo que no privilegia a hombres o a mujeres”. Además, habla de cómo las autoridades indígenas son tanto mujeres como hombres. Esta persona no busca problematizar la forma en que el derecho indígena se ejerce en la práctica, sino más bien, según se interpreta, su tono es de reivindicación política del derecho maya. Llama la atención cómo estos funcionarios defienden un derecho maya neutral en cuando a género. Mientras tanto, muchas de las prácticas cotidianas reflejan que tal neutralidad no es una característica que pueda notarse fácilmente.

Las mujeres acuden a la justicia comunitaria en casos de “violencia intrafamiliar”, de infidelidad del esposo, de alcoholismo, de chismes y peleas entre mujeres, o de violaciones sexuales. Los problemas en la comunidad son solucionados mediante mecanismos de consejos para que cada persona reflexione sobre sus actos y tome el lugar que le corresponda para llevar una

vida en armonía. "Si la señora no sabe cocinar, si no sabe lavar su ropa, no hace la comida al varón, no hace sus cosas, llegan con el alcalde, allí se arregla el problema, le dan consejos, si la gente oye se arregla aquí y se va a su casa" (Urizar 2000: 101).

Si los casos se tornan graves porque los involucrados no llegan a ningún acuerdo, las autoridades comunitarias los remiten a los juzgados más próximos. Las mujeres generalmente se oponen a los juzgados estatales porque si detienen o encarcelan a los hombres, ellas se quedarán sin la provisión económica, se sentirán desprotegidas, tanto ellas como sus hijos, sumado a lo que esto conlleva de presión comunitaria (Urizar 2000). Además, el proceso genera trámites engorrosos en los juzgados, cuya gestión no se lleva a cabo ni en los idiomas mayas ni con mecanismos adecuados a la población indígena, aparte del trato racista y machista que las mujeres reciben (Pop 2000). En los juzgados estatales, la violencia hacia las mujeres en el ámbito familiar se sigue viendo como algo normal y necesario, como medida de corrección: "Aquí en frente hay una señora que vive con su esposo, pero le da muy mala vida a la pobre señora, y siempre que ella va a la autoridad la policía le dice: 'Ah, ya se le va a pasar, mejor andá hacé café, y le servís y ya estuvo'" (Urizar 2000: 92).

Por otro lado, en el trabajo de campo realizado por Urizar en Rabinal, Baja Verapaz, Santiago Atitlán Sololá, Sacapulas y otros municipios, ella encuentra que la resolución de conflictos entre mujeres queda a cargo de los hombres. Dentro de las autoridades reconocidas en las comunidades, solo en pocas ocasiones hay participación de alguna anciana como consejera, específicamente en el caso de los problemas matrimoniales (Urizar 2000). Sin embargo, otros estudios registran un papel importante de la comadrona en muchas comunidades. Ella ejerce un papel destacado como consejera familiar, sobre todo con las mujeres (Monzón 2003).

Aunque muy pocas investigaciones sobre el derecho maya hablan sobre la situación específica de las mujeres, lo que se puede notar es que en su práctica hay un ejercicio de la justicia en que predomina el poder masculino en detrimento de las mujeres. A pesar de que en tantos casos se busque justificar los roles diferenciados, pues "cada quien tiene su función", la defensa de esos roles se hace bajo la lógica de una jerarquización en cuanto a su importancia y bajo una perspectiva de la autoridad moral masculina. A. M., una mujer indígena, lideresa de una aldea de la boca costa de Nahualá Sololá, quien ha sido testigo de múltiples experiencias de justicia comunitaria, plantea:

Cuando se tiene que juzgar un caso de violación sexual, generalmente la culpa se le asigna a la mujer. Si es una mujer virgen se busca reparar el daño. Si ya no es virgen, no significa que debe resolverse o

reparar, no hay mucha preocupación de eso. En un caso de paternidad irresponsable pesan más los testigos del hombre para tomar una deliberación y aplicar una sanción. Para aplicar justicia pesa más el carácter moral y religioso, es más importante defender eso que analizar el daño de la falta cometida hacia las mujeres.

Quizá los episodios cada vez más frecuentes de violencia hacia las mujeres en general, y hacia las indígenas en particular, tanto en el ámbito familiar como en la calle, reflejan este desequilibrio en las relaciones de poder. Para Esquit y Ochoa (2006), en Guatemala los pueblos indígenas se han apropiado de discursos y de prácticas externas para incorporarlas dentro de sus tradiciones, y esto incluye no solo la justicia, los derechos humanos o la democracia, sino también los discursos autoritarios y violentos, y, en este caso, el dirigido tantas veces a las mujeres. La Defensoría de la Mujer Indígena ha registrado la “violencia intrafamiliar” como uno de los graves problemas que afrontan las indígenas en Guatemala, en este momento (Demi 2007).

Lo anterior podría demostrar lo que ya se ha dicho: que el derecho maya no puede ser un ente puro ni separado de lo que acontece en la sociedad. Si se insiste en su pureza, esto mismo puede ser un argumento que, indirectamente, se convierta en una excusa para justificar las formas de desigualdad y de violencia en que viven las mujeres, que no son solo responsabilidad de los pueblos indígenas, sino del mismo sistema colonial, capitalista y violento en Guatemala. Para Raquel Sieder (1996), la guerra y sus secuelas socavaron la autonomía relativa en las comunidades indígenas. Además, la violencia y la conainsurgencia afectaron a los conceptos y prácticas legales dentro de estas.

Según A. M. las formas usadas para humillar a las mujeres de Ixtahuacán también se vieron durante la guerra. Ahora los hombres repiten esas mismas prácticas, pero “no se puede decir que los hombres no saben lo que están haciendo, sí lo saben, ellos saben que tienen poder sobre las mujeres”. Para ella, en el caso de Ixtahuacán se debió escuchar a las mujeres, valorar su palabra, dejarlas decir por qué cometieron las prácticas de las que se les acusó. “No era cuestión de castigarlas así, si se habla de justicia no se podía usar la violencia”. Pero, a su juicio, era más importante el honor de la comunidad que las necesidades y los problemas de las propias mujeres. “Ellas tenían que haber hablado y también la comunidad tenía que haberlas protegido, porque estaban en un caso delicado”. Sobre el valor de la palabra de las mujeres, M. L., observa:

Siempre salen ganando los hombres, su palabra pesa más que la palabra de las mujeres. Las mujeres casi no son nada si no van los hom-

bres con ellas. A las mujeres les suceden cosas que dan vergüenza, pero no dicen nada, porque al decir, piensan que ellas son las malas, les dicen: "No será que usted está provocando, usted ha de ser la culpable". Por eso, cuando van con las autoridades, solo van por cosas que sí se pueden decir. Tampoco van a los juzgados del pueblo, porque allí ni caso les hacen y las maltratan.

Tanto doña A. M. como doña M. L. coinciden en ver las causas detrás de la situación de las mujeres. En la comunidad había rumores de que "hombres extraños, algunos de bota y sobrero", "hombres ladinos", llegaban a hablar con las indígenas jóvenes. La gente hablaba en voz baja de una banda de tráfico de niñas y niños, pero, al ser descubiertos, la cuerda se rompió por el lado más delgado, como opina Ana Silvia Monzón.<sup>26</sup> Se condena a las mujeres y a los hombres de la comunidad, y se deja de lado el problema más grande: el tráfico de niñas y niños. Un hombre de la comunidad opinó que este castigo sirvió para que "los hombres que compran niños no se acerquen más" y que sepan que en esa comunidad no entran, pero que "al meterse" los derechos humanos, la fuerza de la comunidad se debilita porque ellos condenan los actos y no hacen nada. Entonces la comunidad queda desprotegida.

Lo que se observa aquí es que las comunidades indígenas tienen problemas cada vez más graves relacionados con la trata de niños y de mujeres, que es un fenómeno mundial, pero que golpea con más fuerza a los países del Tercer Mundo, como Guatemala. Este problema avanza al igual que el narcotráfico, la prostitución de las mujeres, las adopciones ilegales, el feminicidio, y las comunidades indígenas no permanecen ajenas. En el avance del capitalismo en países de estructura colonial como este, las mujeres están más vulnerables por sus condiciones de vida.

En todo esto, ¿qué tanto nos puede ayudar la posición de "neutralidad de género" y de rechazo a la perspectiva de género? Se ha insistido en que "el género" puede "dañar el tejido social comunitario por ser una imposición occidental". Estas afirmaciones nos colocan trampas si nos preguntamos de qué tejido social estamos hablando, de cuáles comunidades. Abundan los ejemplos en que el ejercicio de la "justicia" en espacios indígenas y no indígenas tiene altos contenidos de violencia. ¿Es ese el tejido social que hay que defender en el caso de las comunidades mayas? ¿No se va a problematizar el tejido social en el caso de Santa Catarina Ixtahuacán por todo lo que ocurre dentro y a su alrededor?, por ejemplo. No interesa acaso preguntar: ¿por qué

26 Conversación personal para fines de este trabajo.

ocurren estos episodios de violencia dentro de un ejercicio de justicia comunitaria llevada a cabo por la población indígena?

Si bien la perspectiva de género no nace, en principio, como una categoría propuesta por las mismas indígenas –de ahí su rechazo por su origen “occidental”–, su uso es importante en tanto nos ayuda a comprender de qué manera las relaciones sociales entre mujeres y hombres mayas han sido influidas por el contexto colonial y capitalista, y hasta dónde los hombres mayas y no mayas han construido sus propias formas de poder que les otorgan privilegios. El activismo maya, si bien rechaza la categoría de género, aún no propone otra categoría que pueda aportar una perspectiva crítica de las relaciones de poder entre mujeres y hombres mayas. Las categorías de complementariedad, dualidad y equilibrio, más que un contenido analítico tienen, hasta ahora, una utilización de reivindicación política, discurso que ubica a las mujeres mayas más como “guardianas de la cultura”, y menos como seres sociales dentro de un sistema más complejo. Hace falta el siguiente paso: darles un contenido analítico que nos permita observar la realidad, además de trazarnos modelos e ideales que guíen las luchas por las transformaciones sociales.

## Conclusiones

Esquit y Ochoa (2006) plantean que la noción de que el derecho indígena es una tradición que permanece estática e inalterable es un mito que desarrolló el mismo sistema colonial. Esta forma de entender el derecho indígena alimenta las visiones etnocéntricas y racistas, en tanto responsabiliza a la población indígena del “subdesarrollo” de su propio sistema normativo “cerrado”. Así, si hay violencia en el ejercicio del derecho, es por “la naturaleza salvaje” de los indígenas y no por el contexto en que viven. Por lo mismo, no se puede dejar de interpretar las intenciones que han guiado al Estado en su relación con los pueblos indígenas e ignorar los diferentes tratamientos jurídicos y políticos que ha instituido el Estado para el derecho indígena (*Ibid.*).

El derecho indígena puede interpretarse no solamente como una tradición cultural, un sistema de valores propios, sino como un sistema moldeado o influido por contextos políticos y económicos diversos en el tiempo, los que en Guatemala y en América Latina han sido predominantemente coloniales y capitalistas. En este caso, los pueblos indígenas, a la par de mantener lógicas filosóficas y éticas que rigen sus formas de aplicación de la justicia por la noción de la armonía y la prevención más que por la represión, también han sido influidos, en otros casos, por discursos y prácticas autoritarias y violentas (Esquit y Ochoa 2006).



Debido a estas transformaciones, Rachel Sieder (1996) aboga por un enfoque más amplio y multidisciplinario que examine los aspectos sociales, económicos, culturales y políticos, en vez de emplear un enfoque estrictamente jurídico o que se reduzca al análisis de la cultura o los valores en abstracto. Esto es importante, puesto que la preocupación de ciertos actores mayas por preservar los valores en las mujeres indígenas que cometen delitos debe pasar a cuestionar los "valores" de la sociedad en su conjunto y la relación que tienen estos con las acciones de las mujeres indígenas en su espacio familiar y comunitario.<sup>27</sup> En toda América Latina, las indígenas están luchando por su derecho a una justicia con equidad (Sierra 2008). Sin embargo, encuentran un camino difícil no solo porque la justicia estatal las excluye y discrimina, sino porque algunas tendencias reivindicativas de la justicia indígena parecieran estar priorizando la defensa de la cultura por sobre la vida de las mujeres, haciendo así invisibles ciertas formas de violencia hacia ellas.

La vergüenza como una sanción moral hacia las indígenas en el ejercicio de la justicia comunitaria puede tener efectos disuasivos, pero no necesariamente garantizan condiciones de justicia, equidad y equilibrio para ellas. Al contrario, muchos de los procedimientos conciliatorios y de reparación pueden provocar que las mujeres reafirmen sus posiciones de subordinación (Hernández 2003). Soluciones como estas parecen no cuestionar los contextos de poder, de desigualdad y de violencia en que surgen ciertas prácticas conflictivas.

Parece ser que existe una tendencia en la sociedad guatemalteca hacia las acciones punitivas o de castigo. Algunos actores políticos mayas también parecen coincidir con estas acciones. Sin embargo, esto es contradictorio con el sentido conciliador y reparador del derecho maya. El derecho estatal se caracteriza por ser punitivo, pero el derecho maya podría aportar elementos para una práctica diferente. En este caso, para Sieder (2000), el punto más importante no es la búsqueda de un sistema de derecho indígena "auténtico" o "milenario", sino más bien lograr una respuesta creativa de las comunidades ante la falta de una justicia estatal adecuada, así como promover la elaboración y reforzamiento de mecanismos más eficaces y legítimos para la resolución de conflictos. Esto se podrá lograr mediante el ejercicio de una ciudadanía más real que formal al interior de las comunidades y de los pueblos indígenas, que les permita pensar y dialogar sobre sus propios problemas y proponer soluciones que cuestionen la violencia.

27 Quizá, más que cuestionar solamente los valores de las mujeres, es necesario preguntarnos qué les está pasando, por qué están vendiendo a sus hijos, qué tiene que

ver todo esto con una sociedad violenta, empobrecida y desigual, en donde cada vez aumentan los problemas sociales.

La experiencia de las mujeres puede ofrecer puntos fundamentales para revisar las formas en que actualmente se ejerce la justicia maya en las comunidades. Esto representa grandes desafíos para quienes reivindican políticamente esta forma de ejercicio del derecho. Significa que es necesario pasar de la controversia política, de una defensa ideológica del derecho maya –o de su rechazo igualmente ideológico– a un análisis profundo de la realidad. El sistema de justicia maya, como todo sistema de justicia, debe cumplir la tarea de ofrecer a las mujeres y a los hombres un mecanismo que garantice una resolución de conflictos en un marco de respeto por la vida. De esta manera podrá ser un mecanismo que cuestione el abuso de poder y la impunidad que se refleja en el sistema de justicia oficial en Guatemala. Construir utopías e ideales de sociedad pasa por revisar los hechos que actualmente nos afectan.

## Referencias Bibliográficas

### **Centro Pluricultural para la Democracia**

2007 “Diagnóstico del Sistema Jurídico Maya. Municipios de Santa Catarina Ixtahuacán, Nahualá y Totonicapán, Guatemala”.

2008 “Contexto actual del sistema jurídico indígena en los municipios de Totonicapán, Nahualá y Santa Catarina Ixtahuacán”, Guatemala.

### **Demi (Defensoría de la Mujer Indígena)**

2007 “El Acceso de las Mujeres Indígenas al Sistema de Justicia Oficial de Guatemala”, *Ukab'wuj ke ixoqib'*, segundo informe, Guatemala.

### **Esquit, Edgar e Iván García**

1998 “El derecho consuetudinario, la reforma judicial y la implementación de los Acuerdos de Paz”, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Guatemala (Debate, 44).

### **Esquit, Edgar y Carlos Ochoa**

2006 “¿Cómo ha surgido y evolucionado históricamente el derecho indígena en Guatemala?”, ponencia presentada en el congreso Derecho Maya y Justicia en Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Guatemala.

### **Hernández Castillo, Rosalva Aída.**

2003 “El derecho positivo y la costumbre jurídica: las mujeres indígenas de Chiapas y sus

luchas por el acceso a la justicia”, en Marta Torres Falcón (comp.) *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales en México*. El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

### **Joly, Maud,**

Sin fecha “El corte de pelo a las mujeres republicanas en España. El acontecimiento y su proceso de memorización”, en línea: <<http://www.historiacritica.org/antérieurs/antérieur3/tesis/tesis02.htm>>.

### **Monzón, Ana Silvia**

2003 *Mujeres Indígenas: entre normas y derechos. Una aproximación*, Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.

### **Sieder, Rachel**

1996 *Derecho consuetudinario y transición democrática en Guatemala*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Guatemala.

2000 “La justicia y la democracia en América Latina”, en Jorge Solares (coord.) *Pluralidad Jurídica en el Umbral del siglo*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Guatemala.

**Sierra, María Teresa**

2008 "Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural", *Revista de Ciencias Sociales*. núm. 31, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Ecuador, Quito, pp. 15-26.

**Pop, Amanda**

2000 "Racismo y machismo: deshilando la opresión", en Oxfam Australia, *Identidad: rostros sin máscaras. Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad*, Oxfam, Nojibsa, Guatemala, pp. 110-138.

**Urizar, Leticia**

2000 "El derecho consuetudinario en el contexto de las relaciones de género", en Jorge Solares, (coord.) *Pluralidad Jurídica en el umbral del siglo*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Guatemala.

**Van Dijk, Teun A.**

2003 *Racismo y discurso de las élites*, Gedisia, España.

## CAPÍTULO 7

**Género, derecho y cosmovisión maya en Guatemala<sup>1</sup>**

Rachel Sieder y Morna Macleod

En este capítulo nos interesa explorar los aportes que han hecho las indígenas organizadas en sus reflexiones sobre identidad, derechos colectivos y derechos de género en Guatemala, y la manera en que estas reflexiones contribuyen a la revitalización y fortalecimiento del derecho indígena. Nuestra intención principal es establecer puentes entre las teorías de género e identidad elaboradas por las mujeres mayas y las emergentes prácticas de realización del género indígena (o “derecho maya”), que son guiadas por los esfuerzos del activismo maya por recuperar los valores y principios inherentes a su propia cultura.

**“Reinventando tradiciones” o “Recuperando valores”**

A lo largo de América Latina, activistas de las comunidades y de las organizaciones indígenas están reconceptualizando y revitalizando sus sistemas de autoridad y de justicia o, para decirlo de otra manera, de su derecho y “costumbre” indígenas.<sup>2</sup> En la coyuntura actual las diversas normas, autoridades y prácticas que constituyen el derecho indígena están siendo reforzadas y reivindicadas como un *derecho colectivo* de los pueblos indígenas; es decir, como parte de una lucha por el derecho de los pueblos indígenas a tener y ejercer el derecho propio. El Convenio 169 fue el primer tratado internacional en reconocer el derecho colectivo de los pueblos indígenas a ejercer su derecho propio. En la década del noventa fue ratificado por la mayoría de los Estados de América Latina, un factor importante para legitimar el reclamo por el reconocimiento del derecho indígena y para que este sea respetado por la justicia oficial.<sup>3</sup> Existe, además, un consenso internacional cada vez

1 Una versión preliminar de este capítulo fue publicado en *Desacatos Revista de Antropología Social* No. 31, septiembre-diciembre, 2009.

2 Sobre el derecho indígena en América La-

tina véase Stavenhagen e Iturralde 1990, Collier 1995, Krotz 2002.

3 Véase en línea: <<http://www.ilo.org/public/spanish/región/ampro/lima/publ/conv-169/convenio.shtml>>.

más amplio sobre los derechos colectivos de los pueblos indígenas, y específicamente sobre su derecho a ejercer su propio derecho. La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en septiembre de 2007, garantiza los derechos a la libre determinación, la autonomía y el autogobierno. Específicamente, señala el derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones (art. 5), el derecho a definir su propio desarrollo (art. 23) y a mantener y desarrollar sus estructuras institucionales y costumbres o sistemas jurídicos (art. 34).<sup>4</sup>

Los procesos impulsados actualmente desde las comunidades y las organizaciones indígenas para revitalizar y fortalecer su propio derecho están ocurriendo no solo dentro de estos marcos de legitimación internacional, sino también en contextos enmarcados por reformas multiculturales implementadas en los Estados latinoamericanos en años recientes (Assies *et al.* 1999, Díaz-Polanco 2007, Sieder 2002, Dávalos 2005, Ventura Patiño 2006, Martí i Puig 2007). En muchos de estos Estados, los derechos colectivos han sido reconocidos de forma particular o limitada, como ocurrió en Guatemala o en México con las truncadas reformas constitucionales de 2001 (Paz, Sierra y Hernández 2004). Sin embargo, en los últimos procesos constituyentes en Bolivia y Ecuador, los derechos colectivos indígenas, incluyendo su derecho a tener sus propias autoridades y sus sistemas de justicia, han sido explícitamente consagrados en las nuevas constituciones.

Otro elemento que ha contribuido al fortalecimiento y reivindicación del derecho indígena son las reformas multiculturales a las políticas públicas, particularmente en el campo judicial. Los Estados latinoamericanos han resaltado la identidad étnica como un elemento en el diseño de estas políticas, intentando promover modelos neoliberales de “desarrollo con identidad” o de “etnodesarrollo” con una atención diferenciada para las poblaciones indígenas y afrolatinoamericanas (Richards 2004; Andolina, Radcliffe y Laurie 2009). En particular, se ha promovido la descentralización de ciertos aspectos de la justicia estatal y su creciente “informalización” en algunos ámbitos y materias.<sup>5</sup> Estas tendencias reflejan, supuestamente, el deseo oficial de aumentar el acceso a la justicia para grupos de la ciudadanía marginados y se destacan por una cierta apertura a una justicia étnicamente diferenciada, aunque en términos de coordinación esta sea siempre subordinada al dere-

4 Véase en línea: <http://www.un.org/esa/sosdev/unpfi/en/drip.html>.

5 Esta descentralización/informalización no se aplica a todo el ámbito judicial: también es observable una hiperpenalización

de ciertas categorías de crimen como el terrorismo o el tráfico de armas y drogas que tienden a ser juzgados por cortes especiales, a veces con restricciones a las garantías de derechos humanos y el debido proceso.

cho oficial. Por ejemplo, una serie de reformas a los tribunales menores y a los códigos procesales penales ha reconocido un mayor papel para los sistemas no estatales de justicia en la resolución de conflictos y en la provisión de seguridad y justicia para grupos marginados de la población (Faundez 2005, Poole 2004, Sieder 2006). Además, desde el Estado se han creado juzgados indígenas u otras instancias similares, nuevos foros que privilegian la participación de jueces comunitarios no letrados, quienes son seleccionados por su comunidad y a menudo están explícitamente facultados para ejercer el “derecho indígena”.<sup>6</sup> La apertura de este tipo de espacios oficiales circunscritos y limitados para el “derecho indígena” –o para un derecho indígena imaginado desde el Estado– también ha fomentado procesos locales de reflexión acerca de su naturaleza.

En efecto, estas reformas al aparato judicial y el reconocimiento de la diferencia por los Estados, por muy limitado que sean en la práctica, han tenido el efecto de politizar “la cultura”, la identidad y las prácticas de justicia dentro de las comunidades indígenas. El derecho indígena –que antes no era nombrado como tal, sino como “costumbre”– está siendo revitalizado y rearticulado como una reivindicación *política* de la autonomía dentro de un marco de derechos internacionales que respaldan estos derechos autonómicos. Con frecuencia estos procesos están apoyados por organizaciones populares, movimientos sociales y ONG locales, que trabajan en pro de los derechos humanos y los derechos colectivos. El fortalecimiento de las normas, prácticas, y sistemas de autoridad del derecho indígena, entonces, se ha convertido en un elemento central en las luchas por la autonomía, los derechos colectivos y el reconocimiento de la diferencia. Mientras que en la década del noventa el énfasis de la lucha de los movimientos indígenas en América Latina se puso en conseguir el reconocimiento de sus derechos mediante reformas constitucionales y legales, en la década de 2000 se han acelerado los esfuerzos por consolidar y reforzar los sistemas propios de organización, justicia y pensamiento indígena a lo largo del continente.

## El género en la revitalización del derecho indígena

Los procesos sociales de construcción y reconstrucción del derecho indígena no solo reflejan la actual politización de las identidades étnicas y las relaciones con el Estado, sino también las diferencias de poder dentro de

6 Para un análisis del caso del juzgado indígena de Cuetzalan, México, véase Terven Salinas 2005, y Chávez Argüelles 2008;

sobre los juzgados comunitarios en Guatemala véase Sieder 2006, Rasch 2008.

las mismas comunidades y organizaciones indígenas. Como se ha insistido desde la antropología jurídica, el derecho es algo dinámico y socialmente construido que refleja y expresa relaciones de poder (Starr y Collier 1989, Chenaut y Sierra 1995). La elaboración y práctica del derecho indígena inevitablemente implica procesos contestatarios porque, aunque pueden existir demandas compartidas por el reconocimiento de autonomía y los derechos indígenas, no existe una forma única de concebirlo o practicarlo. Dentro de estos procesos de revitalización y fortalecimiento del mismo, las luchas de las indígenas organizadas por reconceptualizar las relaciones de género y las prácticas locales de justicia han constituido una constante, aunque hayan tenido expresiones muy diversas según el contexto –en unos casos más desde un enfoque de derechos de género y derechos humanos, en otros con énfasis en la cosmovisión y epistemologías indígenas–. En distintas oportunidades las organizaciones de mujeres o de mujeres dentro de movimientos u organizaciones populares han abordado los temas de discriminación de género y de violencia intrafamiliar y han puesto en duda así las relaciones de subordinación dentro de sus comunidades y organizaciones.

En México han sido ampliamente documentadas las luchas de las indígenas zapatistas, que han reivindicado la autonomía para cuestionar y cambiar su posición dentro de sus familias y comunidades (Millán Moncayo 2006a, 2006b, 2008; Speed, Hernández y Stephen 2006; Sierra 2004a, 2004b; Zylberberg 2008). Estas mujeres organizadas cuestionan ciertos elementos de la costumbre al mismo tiempo que luchan por el reconocimiento de los derechos colectivos y autonomía de los pueblos indígenas. En otros lugares, los procesos de organización y reflexión mantienen una relación estrecha con organizaciones populares locales que trabajan para incluir temas de justicia de género en la agenda de discusión y fomentar un análisis crítico de las prácticas “tradicionales” que afectan la dignidad y posibilidades de trato equitativo de la mujer (Terven Salinas 2005, Mejía Flores 2008, Sierra 2004a).<sup>7</sup> Se observan procesos similares en otras partes de América Latina. Por ejemplo, en Ecuador las redes de mujeres indígenas y las ONG han promovido reflexiones al interior del movimiento indígena ecuatoriano para fomentar el diálogo sobre cómo construir conjuntamente relaciones de género más equitativas en el hogar y dentro de la organización comunitaria.<sup>8</sup> También desempeñaron un papel central en el trabajo previo a la Asamblea Constituyente para elabo-

7 El trabajo de las ONG refleja el énfasis dado al tema de equidad de género y no discriminación en los instrumentos internacionales de derechos humanos, particularmente el Convenio de las Naciones

Unidas para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer (CEDAW por sus siglas en inglés).

8 Centro de Desarrollo, Difusión e Investigación Social, 2007.



rar propuestas que incorporaran los principios de igualdad y de derechos de la mujer en la nueva Constitución ecuatoriana de 2008.<sup>9</sup>

Estos procesos de reelaboración del derecho indígena en América Latina y de cuestionamiento de la costumbre desde adentro de las comunidades y organizaciones contrastan con los debates político-filosóficos que tienden a asumir que “la cultura” siempre perjudica a la mujer (Moller Okin 1999). Esta línea de argumentación se vio claramente movilizada en México cuando opositores a un mayor reconocimiento de la autonomía indígena argumentaban que el reconocimiento del derecho indígena resultaría en la legitimización de la autoridad patriarcal en las comunidades indígenas y la negación del acceso a la justicia y los derechos de igualdad para la mujer (Sierra 2004a, 2004b; Speed y Collier 2001). Tales posiciones reflejan un universalismo liberal, una perspectiva individualista de derechos y, a menudo, construyen a las indígenas como “víctimas”. Sin embargo, muchas veces llevan implícitas una desvalorización de las culturas no occidentales. Autores de la corriente de los feminismos poscoloniales han señalado la manera en que posiciones que reivindican los derechos humanos universales con frecuencia discriminan las culturas no occidentales, lo que refleja visiones racistas acerca de la naturaleza patriarcal o “atrasada” de estos colectivos (Suárez Navaz y Hernández 2008). Además, tienden a abstraer “la cultura” de un análisis histórico, político y económico de su producción. Por ejemplo, un enfoque exclusivo en la violencia sufrida por mujeres indígenas o mujeres del Tercer Mundo tiende a demonizar las culturas no occidentales al mismo tiempo que oculta las múltiples opresiones estructurales que sufren estos grupos, producto de los efectos del colonialismo y del poscolonialismo.

Tampoco podemos asumir que los derechos humanos universales existen fuera de la cultura. Como ha señalado Sally Merry (2003), un paradigma occidental de derechos humanos individuales también es un sistema cultural de valores –no existe “por encima” de los contextos culturales en los que es construido–. Lo que importa subrayar sobre las reivindicaciones de las indígenas organizadas en distintos contextos políticos, socioeconómicos y culturales en América Latina es que están exigiendo sus derechos humanos y derechos a la diferencia, en igualdad de condiciones<sup>10</sup> y sin discriminación, pero lo hacen como parte de una reivindicación de su propia cultura y sus derechos colectivos como pueblos indígenas (Hernández 2002). De esta forma están vernacu-

9 Consejo Nacional de las Mujeres (Conamu), 2008, para un análisis comparativo entre los derechos de las mujeres en las constituciones de 1998 y 2008.

10 “Las personas y los grupos sociales tienen el derecho a ser iguales cuando la diferencia los inferioriza y el derecho a ser diferentes cuando la igualdad los descaracteriza” (De Sousa Santos 1998: 32-33).

larizando los discursos de derechos humanos y apropiándose de ellos, buscando maneras de interpretarlos de acuerdo a sus marcos y contextos culturales.

Sin embargo, muchas veces las indígenas que abogan por cambios en la costumbre enfrentan la descalificación de sus demandas bajo el argumento de que los discursos de derechos de la mujer son impuestos o foráneos, productos de un feminismo urbano o de ciertas políticas institucionales del Estado. Otras rechazan los discursos “impuestos” por el feminismo a través de las agencias de la cooperación internacional, para buscar sus propios términos y formas de abordaje. Por lo mismo, los esfuerzos por encontrar un lenguaje descolonizado o un lenguaje propio para hablar de los derechos, la dignidad, el comportamiento ético o moral y las relaciones de género son tan importantes. La búsqueda por estos vocabularios emancipatorios desde la diferencia forma parte de la indagación por la historia propia, un elemento central en la reivindicación identitaria y en la valoración de las culturas subalternas.

En este texto queremos resaltar y analizar los aportes de mujeres mayas organizadas en Guatemala, que han elaborado novedosas propuestas de equidad de género con base en la cosmovisión maya como una forma de reimaginar y revalorar su propia cultura, transformándola desde adentro, y en metodologías basadas en diversas corrientes y fuentes, pero bajo sus propios términos. Después de presentarlos, consideramos las contribuciones que estos debates y las prácticas desarrolladas pueden hacer a los actuales procesos de revitalización del derecho maya en el altiplano guatemalteco.

### **Producción discursiva y propuestas conceptual-metodológicas<sup>11</sup> sobre cosmovisión y género de mujeres mayas organizadas**

En esta sección presentamos, primero, algunas de las maneras en que las mujeres mayas en Guatemala, a nivel nacional, están retomando los valores y principios culturales para promover la equidad de género; luego analizaremos brevemente la innovadora propuesta conceptual-metodológica del Grupo de Mujeres Mayas Kaqla; para posteriormente centrar la atención en las maneras en que la Asociación de Desarrollo Comunitario (ASDECO), en el municipio de Chichastenango, departamento del Quiché, ha retomado y resignificado los discursos de derechos, género y cosmovisión, y ha adap-

11 La literatura académica ha hecho énfasis en la producción discursiva de mujeres indígenas (Hernández y Sierra 2005, Macleod 2008, Hernández 2008); aquí proponemos que también es importante

analizar las maneras en que estos discursos iluminan e inciden en los procesos de formación y empoderamiento de mujeres en comunidades k'iche's de Chichicasteango.

tado la propuesta de Kaqla para adecuarse a la realidad de las mujeres de las comunidades rurales k'iche's. Al trazar las trayectorias de resignificación y apropiación que hace ASDECO de los diversos discursos y metodologías, veremos la manera en que la Asociación ha creado una efectiva propuesta propia de empoderamiento de mujeres, y ha promovido espacios de reflexión comunitaria sobre temas antes considerados “privados”.

En diferentes países de las Américas, las indígenas están partiendo de los valores y principios de sus culturas originarias para crear alternativas de transformación social. Como señala Maureen White Eagle, indígena norteamericana y luchadora contra la violencia hacia las indígenas:

Es importante entender los “valores” en vez, simplemente, de las costumbres, porque los valores pueden crear comportamientos que son de carácter moderno, en vez de costumbres y roles que puedan ser de naturaleza más histórica.<sup>12</sup>

Esta reflexión es sugerente, pues se trata de una entrada distinta a los procesos –también interesantes– de mujeres indígenas en Chiapas y otras partes de México que evalúan cuáles son las “buenas” costumbres y cuáles las que perjudican a las mujeres. En cambio, la propuesta de White Eagle, al igual que las indígenas en países como Guatemala, que promueven conceptos cosmogónicos en torno a la equidad de género, identifica y dota de sentido los principios<sup>13</sup> de sus culturas originarias, que retoman del pasado para informar el presente. Al no centrarse en la forma –pues esta cambia con el tiempo–, sino en el sentido detrás de la forma,<sup>14</sup> generan la oportunidad de retomar o reelaborar el significado para promover la equidad y la igualdad de condiciones entre mujeres y

12 Correspondencia electrónica, 17 de diciembre de 2008.

13 En Guatemala, en el terreno discursivo maya, se entiende por *valores mayas* las actitudes y prácticas, como la reciprocidad, el servicio a la comunidad, el respeto, el valor de la palabra, etc., mientras que los *principios* son más abstractos y apuntan a conceptos –a menudo muy difíciles de traducir o de captar– de las epistemologías mayas que no tienen un equivalente exacto en el pensamiento occidental. Los conceptos complejos y profundos de la complementariedad, dualidad y equilibrio son ejemplos de esta dificultad de traducción, a menudo dando lugar a acepciones truncadas, literales o esquemáticas.

14 Por ejemplo, “la venta de mujeres” sería una “mala” costumbre de lo que “antaño era un mecanismo de redistribución de recursos mediante las cooperaciones, regalos, trabajo para la familia de la esposa y que hoy se expresa por las mujeres como la imposición de un marido por ‘venta’” (Gómez 2000: 6). El *valor* sería la redistribución de los recursos; la *forma* de redistribución –al igual que la dote en países occidentales– ya no es apropiada en las sociedades actuales. Podrían haber *otras formas* hoy en día para asegurar la continuidad del principio de redistribución, por ejemplo, a través de los valores de la reciprocidad y el servicio.

hombres, y entre seres humanos y su entorno. Queda claro, a la vez, que estas concepciones transformadoras entran en disputa con significados “reguladores” (de Sousa Santos 2005), promovidos por aquellos que buscan limitar a las mujeres al espacio privado, a los quehaceres de la casa y el cuidado de la familia.

En los últimos años, un creciente número de mujeres mayas está perfilando un discurso propositivo para promover la equidad de género, basado en los principios de complementariedad, dualidad y equilibrio (Ajxup 2000, Curru-chich 2000, Jocón 2005, Álvarez 2006). El concepto de la complementariedad se refiere a la interconexión entre todos los elementos del universo, remitiéndose así –aunque no solamente– a la relación entre los hombres y las mujeres:

La complementariedad se refiere a la interrelación entre el entorno y el ser (físico, cosmogónico y espiritual); mujeres y hombres; no se reduce al aspecto de complemento sexual, sino es un nivel más amplio de intercambio e interrelación, animales, seres humanos, cosmos, naturaleza, energía (Jocón 2005: 36).

Estrechamente entrelazada a la complementariedad está la dualidad, que contribuye a la búsqueda del equilibrio. Como señala la activista Carmen Álvarez, maya k'iche, una de las fundadoras de Kaqla:

Para la cosmovisión maya no hay femenino sin masculino, no hay día sin noche, no hay unidad sin colectividad, no hay madre tierra sin padre sol, de tal manera que hombres y mujeres fueron creados para complementarse o ser interdependientes y no para oprimirse unos a otros, por eso las actitudes y prácticas de supremacía y superioridad sobre otras y otros nos dañan a nosotros y a nosotras mismas, porque en la visión maya hombres y mujeres guardan su integridad y su propia especificidad y como seres humanos guardan su relación con la naturaleza, con los otros seres que la habitan y con el cosmos, de allí que el bienestar de cualquier ser viviente es indispensable para el equilibrio universal (Álvarez 2006: 22).

Estas concepciones apuntan hacia la armonía en igualdad de condiciones entre hombres y mujeres –entendida esta como el equilibrio<sup>15</sup>–, y rechazan

15 El equilibrio “implica la igualdad, la equidad y la armonía en torno a un bienestar común en el cosmos” (Jocón 2005: 37). El equilibrio es un principio clave para mu-

jes indígenas en diferentes sociedades. Véase, por ejemplo, Mankiller 2004 (Estados Unidos) y Lema 2005 (Ecuador).

las relaciones de poder y de dominación, como también apelan a una convivencia armoniosa con el entorno y la naturaleza, rechazando su depredación. Son transformadoras al señalar las brechas que actualmente existen entre la situación y posición de mujeres y hombres, y al enfatizar la necesidad de congruencia entre prácticas y discursos, abogando por la puesta en práctica de los valores y principios mayas. Así, recuperan valores ancestrales para iluminar a los horizontes de mujeres y hombres mayas actuales.

Por otra parte, hoy en día, organizaciones de mujeres mayas, entre ellas Kaqla, están compartiendo reflexiones y análisis de los factores que las afectan como mujeres y como indígenas. Estos influyen, pero van más allá del análisis de género,<sup>16</sup> o más bien, de las relaciones equitativas de mujeres y hombres. Al proyectarse como mujeres mayas señalan sus múltiples resistencias, ponen énfasis en el rescate de los valores y principios mayas como eje central en la lucha de los pueblos indígenas por una mayor autonomía y autodeterminación; su fortalecimiento como sujetos políticos se inspira en la cosmovisión, a la que recurren para construir sus marcos de transformación social y sus proyectos de una nueva sociedad.<sup>17</sup>

### Grupo de Mujeres Kaqla

Otro enfoque conceptual-metodológico ha sido forjado por el Grupo de Mujeres *Kaqla* (“arcoiris” en maya k’iche’, en alusión a la diversidad interna existente entre mujeres indígenas). *Kaqla* surge a mediados de 1996, luego de un diplomado sobre género en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales:

... quisimos crear un espacio desde y para nosotras... [para] reflexionar en torno a las diversas formas de opresión; contribuir a la formación de mujeres lideresas y construir una corriente de pensamiento partiendo de la historia, filosofía y prácticas de la cultura maya y del saber universal. [Al hablar de las opresiones de género, etnia y clase] nos dimos cuenta que la experiencia provocaba emociones y sentimientos de rabia, enojo, odio, rencor, resentimiento,

16 Entre otros factores, señalan la explotación económica, el racismo, la discriminación, el colonialismo, y problemas como la violencia, el impacto de la globalización y el narcotráfico.

17 Con esto no queremos generalizar: la diversidad misma de las indígenas significa

que hay diferentes análisis, caminos y visiones de transformación. Es interesante, no obstante, que algunos de los esfuerzos de acercamiento entre organizaciones de mujeres mayas se estén dando sobre estas bases.

impotencia, tristeza y violencia (Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, 2003: 7).

Tras reconocer este impacto de la opresión, Kaqla privilegió “el objetivo de profundizar valores humanístico-espirituales que permitieran avanzar, sanar heridas y abrirnos hacia mejores oportunidades de relaciones de igualdad y equidad entre mujeres, principalmente” (Chirix 2003: 22). Esto despertó la necesidad de buscar un abordaje que no fuera solo teórico (Chirix 2003: 22), “la inclusión de terapias de sanación para trabajar dichos temas fue un hallazgo importante que posibilitó abordar reacciones emocionales que surgieron en el debate teórico” (Chirix 2003: 20).

El proceso de formación, que incluye la sanción, retoma elementos y enfoques de salud alternativa –psicoterapias: bioenergética, hipnoterapia y radiestesia– (ASDECO 2005), y formas tradicionales de sanción maya, un trabajo integral con las mujeres que aborda lo emocional, lo corporal y lo espiritual. Al incorporar esta dimensión a su quehacer estratégico, Kaqla rompe con los cánones tradicionales de lo que consiste el ámbito de lo político: “para Kaqla la sanación personal es una propuesta política, ya que también sana los traumas colectivos” (ASDECO 2005: 33). Dado el contexto histórico de grandes brechas y múltiples opresiones, y el impacto de 36 años de conflicto armado y represión política en Guatemala, otorgar un lugar privilegiado a la sanación emocional y espiritual de las mujeres mayas es claramente un gran acierto. Kaqla ha sistematizado su experiencia en diferentes publicaciones (Grupo de Mujeres Mayas Kaqla 2003, Chirix 2003, Grupo de Mujeres Mayas Kaqla 2004): “al combinar lo personal, lo privado e íntimo con lo público e histórico, se propone implícitamente una metodología formativa” (Delgado, en Grupo de Mujeres Mayas Kaqla 2004: 11) centrada en la palabra y el sentir de las mujeres mayas. En un inicio, Kaqla estuvo integrado por unas 35 mujeres mayas de diferentes comunidades lingüísticas, en su mayoría profesionales y urbanas, en el período estudiado.<sup>18</sup> Más que apostar a trabajar sobre género, Kaqla usaba esta categoría (como también la de racismo) para entender, explicar y plantearse la realidad de las mujeres mayas. Tampoco tenía un enfoque institucional de trabajo sobre esta problemática desde la cosmovisión, aunque varios de sus miembros estaban desarrollando y ensayando este abordaje desde otros espacios organizativos, como veremos

18 Documentos de Grupo de Mujeres Kaqla, 2003 y 2004. Sin embargo, varias de sus fundadoras se están adentrando en interesantes articulaciones entre los feminismos

poscoloniales y las epistemologías mayas, poniendo en evidencia la naturaleza cambiante y creativa de los procesos de abordaje teórico.

más adelante en el caso de ASDECO. Posteriormente, el trabajo de Kaqla se extiende a Quetzaltenango y Alta Verapaz.

Veremos a continuación la manera en que algunas de las mujeres k'iche's de Kaqla, del grupo en Quetzaltenango, han retomado su metodología<sup>19</sup> – como una entre varias fuentes de inspiración–, adaptándola para su trabajo con mujeres de organizaciones comunitarias mayas en el altiplano del departamento de El Quiché.

## El contexto local

Santo Tomás Chichicastenango y Santa Cruz del Quiché (el caso que examinamos en la penúltima sección de este texto) son 2 de los 21 municipios del departamento de El Quiché, ubicado en el noroccidente de Guatemala. Con 8.378 km<sup>2</sup> es el tercer departamento con mayor extensión del país. Según el Censo Nacional de Población de 2002, contaba con una población de 655.510 habitantes, que lo sitúa en el cuarto lugar por su población, con 6% de la población total del país. Asimismo, es uno de los departamentos del país con mayor población indígena (90%), en su gran mayoría maya k'iche'. Fue uno de los departamentos más afectados por el conflicto armado interno, pues fungió como un eje de movilización popular en apoyo de la guerrilla y también blanco del poder represivo de las fuerzas militares. La represión contrainsurgente dejó miles de muertos, desaparecidos y desplazados internos, con un saldo de 626 masacres documentadas en el departamento (CEH 2000). El Quiché fue el único departamento donde la ONU documentó casos de genocidio. Después del conflicto armado, en El Quiché se ha reportado un alto nivel de linchamientos de individuos acusados de robos u otros delitos, un fenómeno que se generalizó en toda la República pero con más recurrencia en las áreas que sufrieron más violencia durante la guerra (Minugua 2002, Snodgrass Godoy 2006). Como otros departamentos del altiplano guatemalteco, El Quiché sufre graves problemas de exclusión social: 85% de sus habitantes viven en un estado de pobreza y 33% en extrema pobreza.<sup>20</sup> Los habitantes de la región se dedican a la agricultura, la

19 Es preciso diferenciar entre la metodología propiamente de Kaqla y las maneras en las que ha sido retomada, adaptada, combinada con otras técnicas y vertientes en otros procesos organizativos.

20 ASIES/OACNUDH 2008: 21, citando datos del Instituto Nacional Estadística

(INE) de 2002 y del Informe de Desarrollo Humano del Programa de las Naciones para el Desarrollo (PNUD) de 2005.

21 Aproximadamente 8,6% de las familias en el departamento tienen un familiar en los Estados Unidos (ASIES/OACNUDH 2008: 23).



artesanía, el turismo y el comercio, aunque por la pobreza esta se ha convertido en una zona expulsora de mano de obra.<sup>21</sup> Santa Cruz del Quiché es la cabecera municipal del departamento y cuenta con una población de 62.332 habitantes.<sup>22</sup> Está clasificada como área urbana y constituye el centro administrativo y económico de mayor importancia en el departamento. El centro urbano, que es bastante grande comparado con otras cabeceras municipales del mismo departamento, concentra servicios como oficinas de proyectos o agencias gubernamentales y no gubernamentales, agencias bancarias, tiendas y almacenes. Según el censo poblacional de 2002, 33,5% de la población del municipio es urbana y 66,5% rural. En total hay 74 cantones o comunidades en el municipio, en las que predominan relaciones más estrechas entre vecinos que las que existen en el casco urbano.

Santo Tomás Chichicastenango es un municipio colindante que cuenta con 107.193 habitantes, en su gran mayoría maya k'iche's.<sup>23</sup> Solo 13% de la población de Chichicastenango es clasificada como urbana; el resto de la población del municipio vive en cantones o comunidades rurales, que suman 80 en total. Por su mercado Chichicastenango es un centro de atracción para turistas, pero ha mantenido viva mucha de la espiritualidad, expresiones culturales y organizativas k'iche's. El viaje entre las cabeceras municipales de de Chichicastenango y Santa Cruz de Quiché se hace en aproximadamente media hora por transporte local.

### **El trabajo con mujeres k'iches's en las comunidades**

La ASDECO, fundada el 29 de noviembre de 1996, es una organización k'iche' conformada por 14 comunidades socias en el municipio de Chichicastenango. Se define como una asociación para el desarrollo integral comunitario, que surge desde, con y para las comunidades rurales indígenas y campesinas del municipio. Se constituye en un espacio de participación y autogestión económica y política de hombres y mujeres de las comunidades, logrando integrar a las distintas fuerzas y actores sociales en la búsqueda del cambio y mejoramiento de la calidad de vida. Se fundamenta en la visión y cultura mayas.

21 Aproximadamente 8,6% de las familias en el departamento tienen un familiar en los Estados Unidos (ASIES/OACNUDH 2008: 23).

22 XI Censo Nacional de Población y VI Censo Nacional de Habitación (2002), en lí-

nea < [www.ine.gob.gt](http://www.ine.gob.gt)>, INE, Guatemala.

23 *Ibid.* De la población total, 45.549 habitantes viven en áreas urbanas y 61.644, en áreas rurales; 105.610 (98,5% de la población total) son k'iche's.

ASDECO tiene una rica e innovadora experiencia de trabajo con mujeres k'iche's de las comunidades chichicastecas. Este énfasis en las mujeres –y en la juventud de ambos sexos– obedece al hecho de que históricamente estas han sido relegadas y, por lo tanto, necesitan de más atención y apoyo para reestablecer el equilibrio. ASDECO parte de la realidad, la experiencia vivida, las necesidades y el sentir de las mujeres: “No hay recetas. Esto no se encuentra en libros o en bibliografías, sino que es a partir de la misma vivencia y realidad que hemos vivido como mujeres”.<sup>24</sup> Ha creado una metodología retomando y combinando tres diferentes entradas y enfoques: la cosmovisión maya, la propuesta conceptual metodológica de Kaqla, y el enfoque de derechos y género promovido por la cooperación internacional. Mientras que este último es un requisito para recibir fondos de las agencias, ASDECO ha sabido retomar del análisis de género lo que le sirve (“el tema de género nos ha ayudado fortalecer nuestros conocimientos”), combinarlo con “lo propio” y negociar su propuesta conceptual y su posicionamiento con sus donantes. Su “Política de género” (ADESCO 2006) es ilustrativa de esta negociación entre los requisitos de los donantes (contar con una política, lineamientos y actividades de género) y su forma de plasmarlos en sus propios términos.

Así, ha optado por “no entrar a enseñar el término de género, ni aprenderlo por memoria, tampoco vemos cuántas horas trabajan las mujeres y los hombres”. Más bien retoma el análisis de género selectivamente. Así, “parte del trabajo y caminar de ASDECO en la construcción de la equidad de género ha sido cuestionar y plantear acciones concretas que en lo cotidiano fomenten cambios en la división desigual y tradicional del trabajo entre hombres y mujeres, aunque se reconoce que no es fácil y no se logra de la noche a la mañana” (ASDECO 2006: 4). Por otra parte, considera que “es clave tomar en cuenta el marco cultural que prevalece en las comunidades, [lo] que implica cuestionarlo también” (*Ibid.*). ASDECO considera que basarse crítica y constructivamente en la cultura maya propia de las comunidades es una vía más idónea que los talleres estandarizados de género:

No queremos venir a confundir con ideas de fuera, sino partir de la inmersión en la cultura. No queremos venir a implementar una teoría que viene a perjudicar. Cuando nos vinieron a dar un taller de

24 Las citas generalmente son de diferentes miembros del equipo de ASDECO (entre-

vistas realizadas en 2006); se señala cuando se tratan de mujeres de las comunidades.

género y autoestima, esto hizo que las mujeres empezaran a pelear. Hay que tener mucha sensibilidad y mucho cuidado. Sí hay malas costumbres, pero son las comunidades las que tienen que identificarlas y cambiarlas.<sup>25</sup>

Desde esta perspectiva se puede entender el rechazo del equipo de ASDECO a las actitudes que consideran como tutelaje.

A la vez, ASDECO invita a identificar los elementos positivos de la cultura que puedan “aportar hacia el cambio en la división justa y equitativa del trabajo, y en el fomento de una nueva feminidad y masculinidad que se sustente en la justicia, el respeto, la libertad y la realización plena y humana de mujeres y hombres” (ASDECO 2006: 4). Esto se hace a través de la discusión de valores y conceptos mayas con las mujeres, en un proceso de “reencuentro de su poder, que les permita autoreconocerse como lideresas de su propia vida, de su camino, de su historia”.<sup>26</sup> Así, el énfasis no está en el análisis de las relaciones asimétricas de poder, sino en la creación de poder o lo que otras llaman “empoderamiento” (Townsend *et al.* 1999, Macleod 1997); es decir, consolidando la fuerza interior y la autoestima (identificando y superando los problemas y traumas, las tristezas y concepciones negativas sobre sí mismas), creando la capacidad colectiva como Red de Mujeres para emprender iniciativas y lograr sus objetivos, y poniendo especial énfasis en el fortalecimiento de las capacidades de las mujeres. Aunque enraizada en una clara conciencia sobre los derechos, favorece la valoración por encima de la confrontación, reconoce que hay opresiones tanto de género como de racismo estructural y que estos se articulan: “vemos no tan distante ser mujer y ser indígena”. Pero más que centrarse en el análisis y denuncia de los problemas, su estrategia es actuar de forma proactiva en la promoción de las mujeres en el marco más amplio de pueblos indígenas, enseñando/aprendiendo a través del ejemplo. A diferencia de la gran mayoría de organizaciones mayas mixtas en Guatemala, en ASDECO hay una predominancia de mujeres k’iche’s en puestos de dirección,<sup>27</sup> desde su propia práctica de la capacidad de las mujeres en puestos de liderazgo.

25 Entrevista colectiva (enero 2006) con miembros del equipo y dirección de ASDECO.

26 ASDECO 2005:8. Se trata de un documento elaborado por la consultora Angélica López Mejía para ASDECO.

27 Entre las k’iche’s que ocupan cargos de dirección están: la directora, la subdirectora y cinco coordinadoras de las ocho áreas de la Asociación.

## Qué y cómo se trabaja

En el trabajo con las mujeres de las comunidades, se promueve la sanación y la autoestima. Esto es particularmente importante dada la dura realidad de las mujeres: no solo por los años de violencia (conflicto armado interno), sino por la situación de pobreza material, exclusión y marginación, el racismo estructural y el menosprecio de la sociedad más amplia hacia la población y cultura mayas. Aunado a lo anterior, también existen actitudes en las comunidades que desvalorizan a las mujeres y prácticas convertidas en costumbres, que las perjudican. Mujeres de las comunidades describen esta situación de la siguiente manera:

Me discriminan por ser madre soltera y por ser indígena y hablar mi idioma y no hablar bien la castilla [el español]; eso pasa en la comunidad, en el bus, en el pueblo y la capital... Esto me duele mucho (Lucía).

Si voy al Juzgado o al Centro de Salud, me ven de menos, me tratan de “mija” y de “vos” por ser indígena de la comunidad, no hablan en mi idioma, no me entienden ni me respetan; me ven de menos; ya no quiero ir a esos lugares (Sebastiana).

Me casaron a los 15 años, tuve mi primer hija a los 16; recibí golpes y maltratos porque la bebe era mujer. Me decían “no eres buena mujer, pues solo hijas puedes tener” (María).

Por salir a la calle y participar, las otras mujeres se burlan de mí por no tener dinero, y me ven como una prostituta y una perra que deja solos a sus hijos (...) Me ha costado salir adelante (Dominga).<sup>28</sup>

En el Programa de Salud, con el apoyo de dos asesoras externas y una coordinadora –todas k'iche's formadas en Kaqla–, se ha adaptado la metodología de sanación arraigándola en la cosmovisión maya y en la realidad de las comunidades. Así, 35 mujeres de las comunidades pasaron por un proceso de sanación que incluye la identificación, el reencuentro y la superación de elementos dolorosos de sus vidas. Además del trabajo dirigido al manejo del dolor y los hechos traumáticos, se busca contactar con lo positivo y la alegría, los recuerdos gratos y lo que las hace feliz.<sup>29</sup> Se busca también que las muje-

28 Tomado de la presentación en *powerpoint* “El horizonte lo marcaron mis antepasadas y antepasados. Sentir y pensar de la mujer k'iche' en Chuwilá”, presentado en la Reunión de la Plataforma América Latina y Caribe Identidad Indígena, con contrapar-

tes de Oxfam, en Iquitos, Perú (25-28 de octubre de 2006).

29 Mucho de lo señalado por las mujeres tiene que ver con sus familias, y con la naturaleza.

res valoren su corporalidad física, mediante el reconocimiento de las partes de su cuerpo, fortaleciendo así su autoestima y su poder para ser y hacer. Esta metodología ha tenido importantes resultados, incluyendo el acto simbólico de romper el silencio y tomar la palabra:

Yo también quiero hablar. Mi experiencia también ha sido de enfermedad; soy comadrona, participo en las comunidades. El mayor número de mujeres que hay [en ASDECO] es porque podemos hablar y sanar nuestra mente. Podemos hablar de la tristeza, el dolor y la enfermedad en la Red de Mujeres. Yo he llorado. Cuando murieron mi mamá y mi papá, casi desmayo. Pero me anima mi esposo, me animan mis hijos. Es un dolor en el corazón, no es visible. Estábamos limitadas, pero es como tomar una medicina. Somos capaces y hemos despertado. Nuestras hijas e hijos han estado en la escuela, yo tomé mi decisión de participar y mis hijos me han apoyado. Hay comentarios que las mujeres no estamos trabajando, pero eso no me preocupa (Reunión, enero de 2006).

La práctica de trabajar desde la autoestima y autovaloración con pertinencia cultural, poco común en el trabajo con mujeres en comunidades, ha dado resultados notables, demostrando el gran acierto de esta estrategia. Aparte del trabajo de sanación, las mujeres de las comunidades participan en las diferentes actividades de desarrollo: en proyectos productivos y de agroecología, de mejoramiento de la vivienda. La mitad de las becas escolares administradas por ASDECO son para niñas y mujeres; por otra parte, la Asociación busca potenciar las capacidades de las niñas y las mujeres, motivando el acceso a la educación académica otorgándoles un estímulo económico. Las comunidades ya empiezan a ver resultados, con la formación de maestras, peritos contadoras y promotoras, así como el fortalecimiento de capacidades a través de proyectos y capacitación técnica en panadería, sastrería y otros. ASDECO ha realizado un fino trabajo de salud reproductiva, rompiendo tabúes.<sup>30</sup> Las mujeres comunitarias tienen acceso al programa de créditos de ASDECO, y a través de la Red de Mujeres a financiamiento público (municipal) para proyectos de desarrollo. La Red, a la vez, ha elaborado una Agenda de Mujeres a nivel municipal para entrar a negociar con las autoridades locales. La organización de foros y conversatorios en las comunidades ha aportado a la

30 Por ejemplo, realizan pruebas de papanicolaou, promueven el derecho de las mujeres a la salud y a la atención médica, sensibilizan sobre las formas de espaciar y reducir

el número de hijos, a través de pláticas con las parejas en visitas domiciliarias y el desarrollo de talleres con hombres y parejas sobre la sexualidad.

reflexión colectiva de temas como la violencia intrafamiliar. Esta sensibilización se refuerza a través de su radio comunitaria, Swan Tinamit,<sup>31</sup> la cual trasmite *spots* e información sobre las campañas y foros de ASDECO, y su programa *Dialogando entre mujeres*.

ASDECO representa un sugerente y llamativo ejemplo de una organización de mujeres y hombres mayas, liderada fundamentalmente por mujeres, que trabaja por la equidad de género desde sus propios parámetros y términos, promoviendo la armonía y no la confrontación. Privilegiar el equilibrio –y no el análisis de relaciones asimétricas de poder– no impide, sin embargo, el abordaje de temas tan espinosos como son la violencia intrafamiliar, el control natal y la postergada salud –física, mental y espiritual– de las mujeres que han experimentado situaciones de trauma colectivo e individual y contextos estructurales de pobreza material y exclusión. Queda claro que las y los integrantes de ASDECO no están en contra de la modernidad, de los discursos que vienen “desde fuera”, pero quieren promover sus propios procesos en los términos que más se acoplan a las necesidades y el sentir de las mujeres y hombres en las comunidades, fortaleciendo a la vez su pertenencia cultural y concepciones propias de “buena vida”.

### **Reconstrucción o recuperación del derecho maya en Santa Cruz del Quiché**

Como discutiremos a continuación, el énfasis en la sanación, la reparación del daño, el aumento de la autoestima y el *empoderamiento* son elementos centrales en los esfuerzos de las autoridades comunitarias y activistas del movimiento maya en Santa Cruz del Quiché por reconstruir o “recuperar” su propio derecho. Aunque estos esfuerzos no necesariamente pongan énfasis en la situación específica de la mujer indígena, la reflexión sobre los valores y los principios mayas que implica la recuperación del derecho propio ha aumentado la posibilidad de analizar las “buenas” y “malas costumbres” y de reflexionar sobre las múltiples situaciones de opresión que enfrentan las mujeres. En Santa Cruz, como a lo largo de Guatemala, los múltiples procesos de reconstitución y fortalecimiento del derecho indígena, promovidos por activistas indígenas desde sus comunidades y organizaciones, destacan por el énfasis discursivo en un derecho *pan-Maya*: normas, autoridades y prácticas

31 Todos los locutores son jóvenes k'iche's de las comunidades, casi la mitad son mujeres.

que de alguna forma son compartidas por las 21 comunidades lingüísticas mayas del país. Se enfatiza la continuidad histórica de sus normas y prácticas de derecho, las que han ido cambiando con el tiempo, pero que siguen representando una “esencia” maya que es central para su propia identidad. Por eso el activismo del movimiento maya habla de la “recuperación” y revitalización de su propio derecho. Aunque reconoce que la institucionalidad maya obviamente se ha ido trasformando bajo los impactos de la guerra, la modernización, el Estado y los cambios que acompañan el proceso de paz, trabajan para “recuperar” y fortalecer esa esencia étnica, moral y epistemológica.

Los procesos de revitalización del derecho indígena responden a tres factores: 1. Los intentos por reconstruir los tejidos de convivencia comunitaria después del conflicto armado, que fue resquebrajado por abusos extremos de derechos humanos y divisiones inter e intracomunitarias.<sup>32</sup> 2. La búsqueda de respuestas a la falta de acceso a la justicia estatal y a los altos niveles de inseguridad, crimen y violencia que sufren las comunidades indígenas, algo que afecta a toda la ciudadanía guatemalteca, pero particularmente a los más pobres y en especial a las mujeres.<sup>33</sup> 3. La revitalización y fortalecimiento del derecho indígena en Guatemala se debe a los esfuerzos emprendidos por el activismo maya por construir códigos éticos de convivencia, basados en la historia propia y la cosmovisión. Como señaló Geertz (1994), el derecho es un código cultural y una forma de dar sentido al mundo. Los intentos de fortalecer y revitalizar el “derecho maya” o “el sistema jurídico maya” son respuestas a la violencia del pasado y presente, pero también representan búsquedas por el sentido y la identidad propias, que tratan de reelaborar la comunidad moral.

Entre los actores sociales que trabajan actualmente el derecho indígena en Santa Cruz, como en todo Guatemala, están las autoridades al nivel de los cantones –alcaldes comunitarios, alcaldes indígenas, los *k’amal b’e* (guías) los *ajq’ijab* (guías espirituales o sacerdotes mayas) y las *ajiyom* (comadronas), que ejercen el derecho maya– y una serie de actores supracomunitarios, como las redes sociales de activistas del movimiento maya y ONG locales, nacionales e internacionales, que apoyan su fortalecimiento. En el mundo hay varias redes sociales mayas de defensoría para la población k’iche’: la De-

32 Las fuerzas armadas militarizaron la población civil, forzando a los indígenas mayas a participar en patrullas de autodefensa civil, que fueron responsables de muchas violaciones de derechos humanos (CEH 2000).

33 El sistema oficial de justicia, marcado por la ineficiencia, el racismo institucionalizado y

altos niveles de impunidad, no provee respuestas adecuadas frente a esta situación de inseguridad. Esto, a su vez, ha impulsado a las comunidades indígenas a buscar sus propias respuestas, justificando cada vez más el reclamo del derecho al derecho propio.



defensoría Maya, la Defensoría indígena Wajxaqidb' Noj y la Defensoría K'iche'. Estas organizaciones supracomunales laboran para aumentar la conciencia acerca de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y de las obligaciones legales del Estado guatemalteco hacia la población indígena.<sup>34</sup> Ofrecen servicios de medición con pertenencia cultural de forma gratuita a la población indígena (aunque también atienden a no indígenas) y trabajan para mejorar la coordinación entre el derecho indígena y el sistema oficial.

Las defensorías constituyen espacios importantes de reflexión acerca de las normas y las costumbres mayas. En los últimos años han recibido capacitaciones y fondos de ONG internacionales o de organismos intergubernamentales, como la Unión Europea y las Naciones Unidas. Estos vínculos han propiciado múltiples iniciativas dirigidas a mejorar la situación de las indígenas. Por ejemplo, como parte de su trabajo de apoyo a las defensorías, la ONG internacional Oxfam Gran Bretaña hizo posible que la Asociación de Mujeres del Occidente (AMO Ixkik) de Quetzaltenango, un grupo de mujeres mayas k'iche's que trabajaban sobre el tema de la violencia y las indígenas, diera un acompañamiento al grupo de promoción y mediación de las defensorías en Santa Cruz del Quiché. También se desarrolló una metodología "con pertenencia cultural" para los casos de violencia contra mujeres que son atendidas por las defensorías, y se han producido sociodramas en la radio local para alentar la denuncia de casos de violencia intrafamiliar por parte de las mujeres.

El hecho de que estas denuncias sean tomadas en serio por las defensorías y atendidas en su propio idioma ha sido un elemento importante en la autovaloración de las mujeres k'iches's que acuden a ellas, independientemente del desenlace de cada caso específico. Poder nombrar y denunciar el abuso de sus derechos en sus hogares, familias y comunidades en casos que de abandono por parte del padre de sus hijos, violencia intrafamiliar, violación, incesto, falta de pago de pensiones alimenticias, fraude o negación de herencias, es un factor importante que afecta, aunque sea de forma todavía muy indirecta, la recuperación del derecho indígena.

Además de atender casos específicos en sus oficinas en la cabecera municipal, las defensorías apoyan el fortalecimiento de la autonomía y la institucionalidad maya por medio del acompañamiento a las autoridades comunitarias indígenas en todo el municipio y la promoción de mecanismos pacíficos, colectivos y consensuales de resolución de conflictos. Así

34 Como, por ejemplo, los compromisos que derivan de los acuerdos de paz concentrados en 1996 y del Convenio 169 de la

Organización Internacional de Trabajo (OIT), ratificado por el gobierno de Guatemala en 1996.



Actividades durante la reunión de mujeres mayas de la ASDECO, en el municipio de Chichicastenango, Guatemala. Foto: Morna Macleod, 2006

han contribuido de forma significativa a la sistematización de las normas y las prácticas del derecho maya –un elemento clave en el fortalecimiento de las propuestas de autonomía de los pueblos indígenas<sup>35</sup>–. Al mismo tiempo, han contribuido a la apertura de nuevos espacios para discutir la situación de las mujeres y las costumbres en las comunidades. Por ejemplo, una guía popular o “mapeo de conflictividad” elaborado por las defensorías en Quiché y Totonicapán se refiere a la violencia intrafamiliar como “uno de los problemas que más desafío representa para la justicia estatal y las autoridades comunitarias e indígenas”. El mismo documento recomienda “abordar con seriedad las necesidades principales del hombre y la mujer en forma integral: seguridad, espiritual, emocional, y su capacidad para realizarse como persona y que puedan apoyar a otros” y “crear espacios comunitarios de cooperación para niños y niñas y adolescentes para que participen en forma activa y desde la cosmovisión maya, a fin de revitalizar los principios y valores de los mayas y minimizar las fuentes de los

35 Defensoría Maya (1999, 2000, 2003); Oxlajuj Ajpop [Conferencia Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya] (2001, 2005, 2003a, 2003b, 2006); Dfens-

soria Indígena Wajxaqib' No'j (2006 y su boletín mensual *Qatzij. Nuestra Palabra*); Centro Pluricultural para la Democracia (2005a, 2006, 2007).

conflictos”.<sup>36</sup> La guía enfatiza la necesidad de capacitar tanto a las autoridades indígenas comunitarias como a los operadores del sistema de justicia oficial para que den una adecuada atención a los casos de violencia intrafamiliar. A través de estos materiales, capacitaciones y acompañamiento, con énfasis en los derechos colectivos, los derechos individuales y la pertenencia cultural, se están abriendo espacios importantes para discutir las costumbres de forma crítica, como parte del fortalecimiento de la autoridad y el derecho mayas.

El liderazgo de ciertas mujeres mayas en los movimientos sociales y de derechos humanos es otro factor que está constituyendo a una reevaluación de la costumbre en Santa Cruz del Quiché, así como la agencia social, el empoderamiento y la valoración de las mujeres. Las primeras organizaciones mayas de derechos humanos que emergieron del conflicto armado, y en especial la Confederación de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA), tuvieron un arraigo fuerte en todo el departamento. Muchas líderes mayas, algunas que ahora trabajan con las defensorías, tienen una larga trayectoria de activismo y militancia en el movimiento popular y muchas incorporan una perspectiva de su ser mujer al trabajo colectivo de fortalecer la autoridad y el derecho indígenas. Aunque la mayoría de los alcaldes comunitarios siguen siendo hombres, algunas mujeres están asumiendo un papel más importante en el liderazgo comunitario y supracomunitario, por ejemplo, en la nueva alcaldía indígena.

Desde 2004, la ONG Defensoría K'iche' empezó a promover una forma supracomunal de organización indígena para fortalecer el ejercicio del derecho maya, nombrada por la alcaldía indígena. Hoy las alcaldías indígenas de otras partes del altiplano, particularmente las de los municipios de Sololá, Chichicastenango y Totonicapán significan una continuidad y consolidación de la institucionalidad y justicia maya (Municipalidad Indígena de Sololá 1998, Ekern 2006, Macleod & Xiloj Tol, en prensa).<sup>37</sup> Por lo tanto, la figura de las alcaldías indígenas se ha convertido en un referente central para el movimiento maya nacional y para las redes sociales y ONG que trabajan para fortalecer la institucionalidad indígena en el altiplano guatemalteco. Las alcaldías indígenas en Sololá, Chichicastenango, Totonicapán y otros lugares del país son efectivamente una

36 Redes Comunitarias para la Democracia y los Derechos Humanos en los Departamentos de Quiché y Toonicas, 2008; Centro Pluricultural para la Democracia *et al.* 2005; Centro Pluricultural para la Democracia 2005, 2006, 2007.

37 Aunque los ejemplos de Totonicapán, Chichicastenango y Sololá son los más

conocidos a nivel nacional, existen alcaldías indígenas en otros departamentos del altiplano, como San Marcos y Quetzaltenango, y todas son parte de una gama de organizaciones con más autonomía o más relación con el Estado.

coordinación supracomunal de las autoridades de los cantones –los alcaldes auxiliares o comunitarios– y otros actores comunitarios, como los representantes de comités o consejos locales de desarrollo.<sup>38</sup> Aunque recuerdan la instancia colonial de los cabildos de indios (Barrios 1998), son espacios de resistencia y de reelaboración o recuperación de valores y prácticas organizativas para el movimiento maya.<sup>39</sup> Sus autoridades son nombradas en asambleas comunitarias y ejercen su cargo de forma gratuita por un año. Representan una esfera distinta a los espacios de poder estatal para el ejercicio de autoridad local y se conciben a sí mismas como algo separado de la política nacional, que es dominada por los partidos políticos.<sup>40</sup> Antes había una alcaldía indígena en Santa Cruz de Quiché, pero dejó de funcionar durante el conflicto armado. Ahora el activismo local está tratando de reconstruir una forma de coordinación intercomunitaria, invocando esta figura pasada y presente de la alcaldía indígena como un espacio de autonomía y, principalmente, como una respuesta a las necesidades de justicia y seguridad de la población local.<sup>41</sup> En este sentido, el embrión de la alcaldía indígena en Santa Cruz de Quiché contrasta con las alcaldías indígenas de Sololá, Totonicapán o Chichicastenango, que tienen funciones mucho más extensas relacionadas con el desarrollo local y el cuidado de los recursos comunitarios, y estructuras organizativas muy sólidas.

La nueva figura organizativa de la alcaldía indígena en Santa Cruz, o más bien la red de individuos que la componen, representa un espacio de “recuperación” y reelaboración del derecho maya, en el que se reflejan

38 Casi todos los cantones de Guatemala tienen comités locales de desarrollo que se encargan de distintos aspectos de la vida comunitaria, como el agua, los bosques, los caminos, la educación, etc. Los comités de desarrollo fueron impulsados durante la década de 1980. Desde la aprobación de la Ley de Consejos de Desarrollo, en 2002, han sido reformulados por el Estado como un aspecto de la descentralización administrativa.

39 Después de la revolución de 1944 y el nuevo código municipal de 1946 hasta los años sesenta existían autoridades municipales paralelas: una alcaldía municipal oficial electa dominada por ladinos, y una alcaldía indígena compuesta por los principales de las comunidades, como máxima expresión del sistema de cargos. Las alcaldías indígenas ejercían bastante autonomía para atender los asuntos de las comunidades indígenas, como disputas por tierras, conflictos

matrimoniales o interfamiliares y robos. Véase Barrios 1998.

40 Los alcaldes comunitarios son una especie de autoridad dual. Son elegidos en asamblea por un año, pero también son oficialmente reconocidos como parte del aparato estatal. El nuevo Código Municipal de 2002 renombra los alcaldes cantonales “alcaldes comunitarios” y los reconocen como “entes representantes de las comunidades”, seleccionados de acuerdo a los “principios, valores, procedimientos y valores” de las mismas. Antes de 2002 los alcaldes comunitarios (llamados alcaldes auxiliares) eran oficialmente nombrados por los alcaldes municipales.

41 La alcaldía indígena de Santa Cruz no tiene un local fijo todavía, sino que opera más como red móvil de personas para tratar temas de seguridad y conflictos en las comunidades del municipio.

los procesos de cuestionamiento y (re)definición del mismo. Los miembros de la alcaldía indígena trabajan para resolver conflictos graves en las comunidades del municipio mediante la aplicación del “derecho maya k’iche’”. En sus propios cantones de resistencia colaboran con las otras autoridades comunitarias indígenas, como los alcaldes comunitarios y los consejos comunitarios de desarrollo, para tratar casos conflictivos, y con frecuencia viajan hasta otros cantones e incluso otros municipios para intervenir en la resolución de conflictos graves cuando su intervención es exigida por las autoridades comunitarias del lugar. Los casos van desde robos u homicidio –que son tristemente comunes en el municipio–, abuso de armas o drogas, golpes y lesiones, violaciones, disputas intrafamiliares y problemas por tierras, linderos o accesos a fuentes de agua.

Antes de formar la alcaldía indígena, varios de los activistas mayas que ahora son alcaldes indígenas trabajaron desde la Defensa K’iche’ en la investigación de los delitos y la resolución de los conflictos. Esto lo hacía con cierta coordinación de hecho con el sistema de derecho estatal, por ejemplo, recopilando evidencias sobre casos que no eran investigados de forma adecuada por las autoridades estatales. Luego presentaban evidencias o incluso a las personas responsables a la junta estatal. Aunque todavía se coordinan con la justicia oficial, desde la formación de la alcaldía indígena en 2004 han doblado sus esfuerzos por resolver los problemas sin recurrir al sistema oficial de justicia y por aplicar lo que ellos mismos definen como “derecho maya k’iche’”, algo que contrastan con el derecho oficial del Estado. Esto, a la vez, forma parte de un proyecto político por fortalecer la autoridad y la autonomía de los pueblos indígenas en Guatemala. Los alcaldes indígenas realizan una investigación minuciosa del caso, que a veces lleva varias semanas, antes de emitir un juicio y determinar una sanción. La consulta y el consenso con otras autoridades de la comunidad, como con los pobladores reunidos en asamblea, forma parte del procedimiento. Las autoridades escuchan a todas las partes: las víctimas, los acusados, sus familias y la comunidad en su conjunto:

Si encontramos un ladrón, lo primero que se hace es darle *pixab*.<sup>42</sup> La otra forma de cumplir sentencia es haciendo trabajo comunitario para que pague su daño. Lo otro es reparación

42 “El *pixab* es un código de comportamiento, que comprende un conjunto de principios, normas, enseñanzas, consejos y valores espirituales, morales y éticos con función educativa, formativa, preventi-

va, orientadora y correctiva en la vida, y es transmitido de generación en generación mediante la tradición oral” (ASIES/OACNUDH 2008:28).

[económica]. Si es recurrente, lo agarramos y le damos *xik'a'y* [azotes con ramas de membrillo] frente a toda la comunidad. Hay gente que nos condena por eso, pero hacemos otras cosas para reparar el daño, no solo los *xik'a'y*. Las autoridades mayas creemos que la cárcel no es castigo, es para ir a aprender más mañas, para seguir actuando peor que antes. Buscamos otras formas de cómo corregir a las personas. Se han corregido. Los *xik'a'y* son de ramas de membrillo, no es un castigo, es una forma de purificar, de corregir sus energías negativas. Cada número de *xik'a'y* tiene significado. Se da hasta 40 (...) Cinco *xik'a'y* significa la subida y puesta del sol; nueve significa nueve meses en el vientre de la mamá; 13 significa las trece articulaciones; 20 significa una persona; y 40 significa dos personas. Hasta ahora le estamos dando ese significado, pero investigando sobre el concepto que se tenía antes (María Lucas, alcaldesa indígena, Xesic, 2 de abril de 2008).

María Lucas, una de tres mujeres entre los 17 alcaldes indígenas elegidos en 2004, señala aquí la búsqueda del significado histórico o tradicional de las prácticas de justicia, o de las bases epistemológicas del derecho maya, que es un rasgo notable de la organización de la nueva alcaldía indígena en Santa Cruz de Quiché. Esta búsqueda es una característica común del movimiento por fortalecer la institucionalidad y el derecho indígena en todo el país, y se ha visto reflejada en el trabajo de las defensorías indígenas.<sup>43</sup> Es parte de la búsqueda por la historia propia, como una forma de ver el pasado para mirar hacia el futuro.<sup>44</sup>

La controversia sobre el castigo físico es algo común en las descalificaciones hacia el derecho indígena en muchas partes de América Latina. Tales prácticas son condenadas por los agentes de la justicia estatal como abusos a los derechos humanos. A veces son también rechazadas por personas de las mismas comunidades indígenas, demostrando que no necesariamente existen consensos comunitarios sobre los mecanismos del derecho indígena. Algunas personas que laboran en las defensorías rechazan el uso de los *xik'a'y*, lo cual ven como un castigo físico y algo que está en contra de los derechos humanos. Otros expresan temor de que esto pudiera convertirse, más que todo, en un castigo físico en escenarios donde con frecuencia los pobladores

43 Defensoría Maya (1999, 2000, 2003); Defensoría indígena Wajxaqib' No'j (2006 y su boletín mensual *Qatzij. Nuestra Palabra*).

44 Agradecemos a Rita Salgado por haber enfatizado en este punto en su presentación

en el congreso de la Red de Antropología Política de América Latina, Bogotá, 28-31 de octubre de 2008.



piden castigos duros para los transgresores. Sin embargo, otros reindican esta práctica como algo cultural, describiéndola como una especie de purificación o curación dirigida a reequilibrar las energías de la persona que ha transgredido las normas de conducta comunitaria.<sup>45</sup> Además, tiene un elemento demostrativo: no solo es para corregir a la persona sino también para educar a la comunidad –especialmente a los jóvenes–. En condiciones de mucha inseguridad y violencia, las autoridades mayas k'iche's están constantemente reflexionando sobre sus formas de resolución de conflictos y tratando de recuperar la esencia de los principios del derecho maya. Esto es un sistema holístico que no necesariamente se compara con el derecho estatal: por ejemplo, el concepto de *pixab'* implica mucho más que una manera de audiencia o debate judicial. De igual forma, la manera de entender la transgresión y la corrección está relacionada con otros aspectos, como la salud, la integridad de la persona, etc., y no solamente con una noción restringida de “delito” y “sanción”.<sup>46</sup>

A pesar de que se está fortaleciendo el derecho maya y la autoridad indígena, los problemas de violencia intrafamiliar o de irresponsabilidad paterna son algo generalizado. También está claro que el acceso a la justicia, ya sea indígena o estatal, para las indígenas sigue siendo muy deficiente.<sup>47</sup> La recuperación del derecho maya y el fortalecimiento de la autonomía de los pueblos indígenas no necesariamente garantizan una protección adecuada para las mujeres. Sin embargo, creemos que algunos de los elementos que hemos señalado aquí, relacionados con los procesos de revitalización del derecho indígena en el Quiché, indican un cambio paulatino, basado en una visión ética y crítica del derecho propio.

## Conclusiones

En este capítulo hemos analizado varias experiencias, reflexiones y prácticas de mujeres y hombres mayas organizadas en Guatemala, con el fin de contribuir a las reflexiones sobre las relaciones entre el derecho, la identidad, la

45 Según las autoridades, el uso del *xik'a'y* dentro de la familia es algo común; se recurre a él para corregir las energías de los niños y en algunos casos se aplica a los hijos cuando están teniendo problemas matrimoniales. El uso del *xik'a'y* dentro de las asambleas comunitarias es, por lo tanto, algo que tiene mucha resonancia cultural.

46 Desde los inicios de la antropología jurídica se ha debatido la necesidad de im-

poner categorías occidentales de derecho para entender el derecho de otros pueblos; véase el debate clásico entre Gluckmann y Bohannan, entre otros.

47 Véase, por ejemplo, el informe de ASIES/OACNUDH (2008) y el de la organización gubernamental Defensoría de la Mujer indígena (DEMI) (2007). Estos ponen énfasis en la falta de acceso a la justicia estatal.



cultura y el género. No es nuestra intención generalizar o sacar recomendaciones globales, ya que todo depende del contexto local y de los procesos de los propios actores, pero sí creemos que se puede intercambiar y yuxtaponer experiencias, lo que nutre la reflexión y los esfuerzos por fortalecer el derecho propio, el respeto a la diferencia y el pluralismo.

¿Cómo puede la producción intelectual y prácticas de trabajo de mujeres mayas organizadas (ya sea formando sujetos sociales y políticos, como Kaqla, o fomentando la equidad entre mujeres y hombres en la propuesta colectiva comunitaria de ASDECO) sobre la sanación y/o complementariedad, la sanción, la dualidad y el equilibrio fortalecer un mejor trato para las mujeres y las niñas indígenas en el ejercicio del derecho propio? ¿Cómo contribuye a los procesos de recuperación y fortalecimiento del derecho indígena maya como parte del movimiento para exigir los derechos colectivos de los pueblos indígenas a la autodeterminación? Las teorías de género e identidad elaborado por estas mujeres mayas organizadas se basan en la búsqueda de un abordaje propio, de una visión descolonizada, que parte de una reflexión profunda sobre la cultura y la cosmovisión, en particular. La misma búsqueda es evidente en las emergentes prácticas de revitalización del derecho indígena analizadas, las que son guiadas por los esfuerzos en recuperar los valores y los principios inherentes a su propia cultura.

Todavía no es tan común que las mujeres lleguen a ser autoridades comunitarias, pero es una tendencia en crecimiento en muchas partes de Guatemala. Las redes de organizaciones sociales mayas han desempeñado un papel importante en este sentido, valorando la contribución de la mujer y tratando de fortalecer sus espacios de participación en la comunidad. Los contextos del ejercicio del derecho maya, tanto a nivel comunitario como supra comunitario, son espacios donde poco a poco se reflexiona sobre la relación entre el género, la cosmovisión, las relaciones intrapersonales y el derecho propio. El derecho siempre es un sitio de luchas de poder entre distintas visiones del mundo, del bien común, de género, cultura y diferencia. Pero, para lograr un futuro mejor, son necesarios la reelaboración de la justicia propia y su debate, como lo indica nuestro breve análisis de la revitalización del derecho indígena en Santa Cruz de Quiché. Siempre será preferible tratar de fortalecer el respeto para los derechos de las mujeres en sus comunidades y familias a esperar que sean protegidas de forma adecuada por el Estado, lo que está muy lejos de suceder. Creemos que las visiones de las mujeres mayas organizadas sobre las relaciones de género y su relación con la cultura analizadas aquí pueden nutrir las reflexiones permanentes de las comunidades y de las autoridades comunitarias sobre la posición de la mujer y la naturaleza y ejercicio del derecho propio. Esperamos haber contribuido aquí de alguna forma a las mismas.

## Referencias bibliográficas

### Ajxup Pelicó, Virginia

2000 “Género y etnicidad, cosmovisión y mujer” en Morna Macleod y María Luisa Caberera Perez Arminnan (comps.), *Identidad: rostros sin máscara (reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*, Oxfam Australia, Guatemala, pp. 57-72.

### Álvarez Medrano, Carmen

2006 “Cosmovisión maya y feminismo ¿Caminos que se unen?, en Aura Estela Comunes y Ana Silvia Monzón (comps), *La encrucijada de las Identidades: Mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo*, Intervida World Alliance (INWA), Guatemala, pp. 19-29.

### Andolina, Robert, Sarah Radcliffe y Nina Laurie

2009 *Multi-Ethnic Transnationalism: Indigenous Development in the Andes*, *Forthcoming*, Duke University Press, Durham.

### Asdeco

2005 “El arte de aprender de sí misma y de las crisis”, módulo de formación humana, elaborado por Angélica López Mejía, Chichicastenango.

2006 *Política de Género*, Chichicastenango, Guatemala.

### Assies, Willem, Gemma van der Haar y André Hoekema (coords.)

1999 *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.

### ASIES/OACNUDH

2008 *Acceso de los pueblos indígenas a la justicia desde el enfoque de derechos humanos. Perspectivas en el derecho indígena y en el sistema de justicia oficial*, ASIES, OACNUDH, Guatemala.

### Barrios, Lina

1998 *La Alcaldía Indígena en Guatemala: de 1944 al presente*, Universidad Rafael Landívar, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, Guatemala.

### Centro de Desarrollo, Difusión e Investigación Social

2007 *Agenda de equidad de género de las mujeres kichwas de Chimborazo*, CEDIS, Riobamba, Ecuador.

### Centro Pluricultural para la Democracia

2005 Encuentro regional de Justicia. “La Administración de Justicia Indígena Maya, Elemento Fundamental en la Institucionalización de las Alcaldías Comunes”, Centro Pluricultural para la Democracia, Movimiento Tzuk Kim-Pop, Quetzaltenango, Guatemala.

2006 *La vigencia y aplicación del derecho indígena maya para el desarrollo culturalmente sustentable*, Centro Pluricultural para la Democracia, Movimiento Tzuk Kim-Pop, Quetzaltenango, Guatemala.

2007 *Diagnóstico del Sistema Jurídico. Municipios de Santa Catarina Ixtahuacán, Nahualá y Totonicapán*, Centro Pluricultural para la Democracia, Quetzaltenango, Guatemala.

### Centro Pluricultural para la Democracia/ Alcaldía Comunal de Chiyax/ Asociación de los 48 Cantones de Totonicapán.

2005 *Aplicación de justicia en una comunidad indígena de Totonicapán. Caso de robo agrario*, Magna Terra Editores, Guatemala.

### Chavez Arguelles, Claudia

2008 *Del deber ser a la praxis, los jueces de paz en el renovado campo judicial de Cuetzalan. ¿Hacia un fortalecimiento de la justicia indígena?*, tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

### Chenaut, Victoria y

### Maria Teresa Sierra (coords.)

1995 *Pueblos indígenas ante el derecho*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mesoamericanos y Centroamericanos (CEMCA), México.

**Chirix García, Emma Delfina**

2003 *Alas y raíces, afectividad de las mujeres mayas. Rik'in ruxik' y ruxe'il, ronojel kajowab'al*, Grupo de Mujeres Kaqla, Nawal Wuj, Guatemala.

**Collier, Jane F.**

1995 *El Derecho Zinacanteco*, 1ª ed. en español, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

**CEH (Comisión de Esclarecimiento Histórico)**

2000 *Guatemala, Memoria del silencio. Tz'inil Na'Tab'al. Conclusiones y recomendaciones del Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico*, Organización de las Naciones Unidas, Guatemala.

**Conamu (Consejo Nacional de las Mujeres)**

2008 *Derechos de las Mujeres en la Nueva Constitución*, Conamu, Quito.

**Curruchich Gómez, María Luisa**

2000 "La Cosmovisión Maya y la perspectiva de género", en Morna Macleod y María Luisa Cabrera Pérez-Armiñan (comps.), *Identidad: rostros sin máscara (reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*, Oxfam Australia, Guatemala, pp. 45-55.

**Dávalos, Pablo (comp.),**

2005 *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

**Defensoría Indígena Wajxaqib' No'j.**

2006 *Una Visión Global del Sistema Jurídico Maya*, 2ª ed., Wajxaqib' No'j, Guatemala.

**Defensoría Maya**

1999 *Suk'B'Anik: Administración de Justicia Maya: Experiencias de Defensoría Maya*, ed. Serviprensa, Guatemala.

2000 *Nociones del Derecho Maya. Ri Ki No'jb'al Ri Qa Tit Qa Mam: Principios jurídicos que sustentan la convivencia armónica de las comunidades mayas*, ed. Serviprensa, Guatemala.

2003 *Eela Tatine'. Construyendo el Pluralismo Jurídico. Alb'I Isuchil, Experiencias de sensi-*

*bilización Defensoría Maya*, ed. Serviprensa, Guatemala.

**Demi (Defensoría de la Mujer Indígena)**

2007 *El acceso de las mujeres indígenas al sistema de justicia de Guatemala. Ukab' wuj ke ixoqib'. Segundo informe*, Defensoría de la Mujer Indígena Guatemala.

**Díaz Polanco Héctor**

2007 *Elogio de la Diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México.

**Eker, Stener**

2006 *Making Government: Community and Mayan Leadership in Guatemala*, Tesis de doctorado, Facultad de Antropología, Universidad de Oslo.

**Fernandez, Julio**

2005 "Community Justice Institutions and Judicialization: The Case of Peru", en Rachel Sieder, Line Schjolden y Alan Angell (eds), *The Judicialization of Politics in Latin America*, Palgrave, Nueva York, pp. 187-209.

**Geertz, Clifford**

1994 "Conocimiento local: Hecho y Ley en La Perspectiva Comparativa" en Clifford Geertz, *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*, ed. Paidós Ibérica, Barcelona, pp. 195-262.

**Gómez, Magda**

2000 "Presentación", en Mercedes Olivera (ed.), *Reclamo de las mujeres ante la violencia y la impunidad en Chiapas*, memorias de un encuentro por la justicia (25 y 26 de noviembre de 1999), San Cristóbal de las Casas, pp.5-7.

**Grupo de Mujeres Kaqla**

2003 *Los primeros colores del arco iris: Experiencia de formación 1998-2002*, Kaqla, Guatemala.

2004 *La Palabra y el sentir de las mujeres mayas de Kaqla*, Kaqla, Guatemala.

**Hernández Castillo, Rosalva Aída.**

2002 "National Law and Indigenous Customary Law: The Struggle for Justice of Indigenous Women in Chiapas, Mexico", en

Shahra Razavi & Maxine Molyneux (Ed.), *Gender, Justice, Development and Rights*, Oxford University Press, New York & Oxford: 384-412.

2008 *Etnografías e historias de resistencia, mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, PUEG.UNAM/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

**Hernández, Rosalva Aída y  
María Teresa Sierra**

2005 “Repensar los derechos colectivos desde el género. Aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía”, en Martha Sánchez Néstor (ed.), *La doble mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, con fondos de las Naciones Unidas para la Mujer, México.

**Jocón González, María Estela**

2005 “Fortalecimiento de la participación política de las mujeres mayas”, Maya Uk’u’x B’e, Chimaltenango (serie Oxlajuj Baqtun).

**Krotz, Esteban (ed).**

2002 *Antropología Jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

**Lema O., María Mercedes**

2005 “Los derechos de la mujer y los pueblos Indígenas”, documento inédito, Quito.

**Macleod, Morna**

1997 *Poder Local: reflexiones sobre Guatemala*, Oxfam Reino Unido e Irlanda, Magna Terra, Guatemala.

2008 *Luchas Político-Culturales y Auto-representación Maya en Guatemala*, tesis de doctorado, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

**Macleod, Morna y Josefina Xiloj Tol,  
(en prensa)**

“Justicia, dignidad y derechos colectivos: Acompañando a las comunidades y a la Alcaldía Indígena en Chichicastenango”, en Te-

resa Sierra, Magda Gómez, Victoria Chenaut y Héctor Ortiz (eds.), (sin nombre aún), memorias del Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica.

**Mankiller, Wilma**

2004 *Every day is a good day: Reflections by Contemporary Indigenous Women*, Fulcrum Publishing, Golden, Colorado.

**Martí I Puig, Salvador (ed.)**

2007 *Pueblos indígenas y política en América Latina*, Bellaterra, Cidob, Barcelona.

**Mejía Flores, Susana**

2008 “Los derechos de las mujeres nahuas de Cuetzalan. La construcción de un feminismo indígena desde la necesidad”, en Rosalva Aída Hernández (coord.), *Etnografías e Historias de Resistencia. Mujeres Indígenas, Procesos Organizativos y Nuevas Identidades Políticas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 453-502.

**Merry, Sally**

2003 “Human Rights Law and The Demonization of Culture (And Anthropology Along the Way)”, *Polar: Political and Legal Anthropology Review*, vol. 26, núm. 1, pp. 55-77.

**Millán Moncayo, Mátgara**

2006a “Indigenous Women and Zapatismo. New Horizons of Visibility”, en Shannon Speed, Rosalva Aída Hernández & Lynn Stephen, *Dissident Women. Gender and Cultural Politics in Chiapas*, University of Texas Press, Austin, pp. 75-96.

2006b *Neozapatismo: Espacios de representación y enunciación de mujeres indígenas en una comunidad Tojolabal*, Tesis de doctorado, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

2008 “Nuevos espacios, nuevas actoras. Neozapatismo y su significado para las mujeres indígenas”, en Rosalva Aída Hernández (coord.), *Etnografías e Historias de Resistencia. Mujeres Indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Centro de Inves-

- tigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 217-248.
- Minugua**  
2002 “Los Linchamientos: Un flagelo que persiste”, Minugua, mimeógrafo.
- Moller Okin, Susan**  
1999 *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Princeton.
- Municipalidad Indígena de Sololá**  
1998 *Autoridad y Gobierno Kaqchikel de Sololá, Runuk'ulen ri Q'atb'al Tzij Kaqchikel Tz'oluj Ya'*, Municipalidad Indígena de Sololá, Guatemala.
- Oxlajuj Ajpop**  
2001 *Uxe'Al Pixab' Re K'iche' Amaq', Fuentes y fundamentos del Derecho de la Nación Maya K'iche'*, Oxlajuj, Guatemala.  
2003a *Del monismo al pluralismo jurídico en Guatemala. Compendio sobre pautas de coordinación entre derecho maya y derecho estatal*, Oxlajuj Ajpop, Guatemala.  
2003b *Del monismo al pluralismo jurídico en Guatemala. Compendio sobre pautas de coordinación entre derecho maya y derecho estatal*, Oxlajuj Ajpop, Guatemala.  
2005 *Aportes del Sistema Jurídico Maya Hacia el Estado de Guatemala en Materia de Prevención y Transformaciones de Conflictos*, Oxlajuj Ajpop, Guatemala.  
2006 *Cuaderno de Trabajo Para un Estudio Básico sobre el Derecho Maya*, Oxlajuj Ajpop, Guatemala.
- Paz, Sarela, Maria Teresa Sierra y Rosalva Aída Hernández Castillo**  
2004 *Multiculturalismo en tiempos del PAN*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- Poole, Deborah**  
2004 “Between Threat and Guarantee: Justice and Community in the Margins of the Peruvian State”, en Veena Das y Deborah Poole (eds.), *Anthropology in the Margins of the State*, School of American Research Press, Santa Fe y Oxford: 35-65.
- Rasch, Elisabeth**  
2008 *Representing Mayas: Indigenous and the Local Politics of Identity in Guatemala*, tesis de doctorado, Universidad de Utrecht.
- Redes Comunitarias para la Democracia y los Derechos Humanos en los Departamentos de Quiché y Totonicapán**  
2008 *Mapeo de conflictividad, versión popular*, Defensoría K'iche', Santa Cruz del Quiché.
- Richards, Patricia**  
2004 *Pobladoras, Indígenas and the State: Conflicts Over Women's Rights in Chile*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Sousa Santos, Boaventura de**  
1998 *Por una concepción multicultural de los derechos humanos*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, México.  
2005 *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Universidad Nacional de Colombia, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, Bogotá.
- Sieder, Rachel (ed.)**  
2002 *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Palgrave Press, Basingstoke y Nueva York.
- 2006 “Globalización legal y derechos indígenas en la Guatemala de posguerra”, *Alteridades*, vol. 16 núm. 31, Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa, pp. 23-37.
- Sierra, María Teresa**  
2004a. “Diálogos y prácticas interculturales: derechos humanos, derechos de las mujeres y políticas de identidad”, *Desacatos*, núm. 15-16, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 126-147.  
2004b *Haciendo justicia: Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, Centro de

Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

**Snodgrass Godoy, Angelina**

2006 *Popular Injustice. Violence, Community and Law in Latin America*, Stanford University Press, Stanford.

**Speed, Shannon y Jane Collier**

2001 "Autonomía indígena. El discurso de los derechos humanos y el Estado: dos casos en Chiapas", *Memoria*, núm. 139, pp. 5-11.

**Speed, Shannon, Rosalva Aída Hernández Castillo y Lynn M. Stephen (coords).**

2006 *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*, Texas University Press, Texas.

**Star, June y Jane Collier**

1989 *History and Power in the Study of Law: New Directions in Legal Anthropology*, Cornell University Press, Ithaca y Londres.

**Stavenhagen, Rodolfo y**

**Diego Iturralde (coords)**

1990 *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

**Suarez Navaz, Liliana y**

**Rosalva Aída Hernández (eds.)**

2008 *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Cátedra, Madrid.

**Terven Salinas, Adriana**

2005 *Revitalización de la costumbre jurídica en el Juzgado Indígena de Cuetzalan. Retos ante el Estado*, tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Distrito Federal, México.

**Townsend, Janet, Emma Zapata,**

**Jo Rowlands, Pilar Alberti y Marta Mercado**

1999 *Women and Power: Fighting Patriarchies and Poverty*, Zed Books, Londres.

**Ventura Patiño, María del Carmen**

2006 "Multiculturalismo y reforma del Estado", *Desacatos*, núm.20, pp.155-166.

**Zylberberg Panebianco, Violeta**

2008 "¿Queriendo se puede cambiar todo? Un acercamiento al proceso de discusión y cambio que se vive en el interior de una comunidad zapatista", en Rosalva Aída Hernández (coord.), *Etnografías e Historias de Resistencia. Mujeres Indígenas, Procesos Organizativos y Nuevas Identidades Políticas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 287-330.



## CAPÍTULO 8

# Encuentros y desencuentros entre el mayanismo, feminismo e identidades masculinas<sup>1</sup>

Rolando Chacach

## Introducción

Los planteamientos y reflexiones a compartir en esta oportunidad, particularmente sobre el tema de la masculinidad, surgieron de la convivencia y la reflexión alrededor de los talleres donde participó un grupo de veinte a veinticinco hombres mayas y algunos ladinos durante algunos años. Todos los talleres fueron de carácter humanístico-espiritual y en gran medida han sido muy beneficiosos para todos los que participaron, ya que se abordaron paralelamente temas sustantivos, relacionados con la opresión étnica, de género y clase.

Para mí es importante enfatizar este abordaje integral, porque no se trataron los temas como tradicionalmente se hacen, de manera teórica, sino de carácter vivencial, de compartimiento y de apoyo mutuo ante los problemas cotidianos, y de carácter social, cultural y político en los que todos como hombres mayas estamos involucrados. Lo novedoso de la experiencia fue que, a la par de la reflexión sobre temas relacionados con el Estado, la nación, la identidad étnica, también se reflexionó y teorizó sobre la masculinidad o la identidad masculina.

Cabe destacar que, al inicio, ninguno de los que participamos en los talleres imaginamos que las convivencias y reflexiones a las que asistiríamos girarían alrededor del rol que desempeñamos como hombres mayas y que socialmente ha sido construido de manera diferente al de las mujeres. Muchos de los hombres que se involucraron desde el inicio, debido a los temores

1 Una versión preliminar de este capítulo fue publicada en *La encrucijada de las entidades: mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo*, Aura Estela Cumes Simón, Ana

Silvia Monzón Moterroso, compiladoras. Guatemala. Edición Intervida World Alliance -INWA, 2006. ISBN 99922-876-0-8.



frente al abordaje de dichos temas, optaron por renunciar a los talleres, pero esto no significó que los que asistimos regularmente no tuviéramos esos temores, sino que simplemente tratamos de trabajarlos, seguir motivando a otros a sumarse al grupo y estar dispuestos a asumir el reto.

El espacio nos permitió analizar y reflexionar sobre nuestras actitudes y roles, dándonos cuenta de cómo estas formas en que hemos aprendido a ser hombres en general, y hombres mayas en particular, limitan la construcción de una sociedad basada en el respeto, el amor, el afecto, la confianza, la equidad e igualdad entre hombres y mujeres, adultos y adultas, ancianos y ancianas, jóvenes, niños y niñas. Y de cómo estas actitudes se van entrelazando y construyendo a través de la cultura.

### **Transformación en la construcción de la masculinidad maya**

Desde la llegada de los españoles a Guatemala (y toda América) se suscitan dos hechos importantes que marcan la vida social, política, económica y cultural de nosotros los indígenas, de quienes actualmente un gran número nos autodenominamos mayas: 1. Una fase cíclica que implica la opresión, la destrucción y el aniquilamiento de la población maya, así como su integración y asimilación a la vida occidental (me refiero a las políticas implantadas por el Estado de Guatemala) y, 2. La transformación en la construcción de nuestras identidades de género.

Ambas situaciones históricas están íntimamente relacionadas, pero quiero hacer énfasis en el segundo punto, precisamente por las voces críticas dentro del movimiento de mujeres y del movimiento maya. Me parece sumamente importante que se esté haciendo una serie de cuestionamientos a las identidades de género que se han construido y se viven desde nuestra cultura.

Paralelo a la explotación, marginación y discriminación, así como a las políticas de asimilación y de exterminio de la población maya, que dieron inicio desde el siglo XVI, se da un fenómeno sociocultural que ha sido poco analizado y reflexionado por los indígenas y mayas de hoy, en especial, los que pertenecemos al género masculino.

Recordemos que la sociedad guatemalteca, a partir del siglo XVI, se fue conformado por españoles y poblaciones mayas con la diversidad de pueblos que se conocen hasta hoy. Luego de la conquista y la derrota militar, política y económica de la población maya, se impuso la cosmovisión española y, con ella, da inicio un proceso de transformación de nuestra forma de percibir, construir y practicar la masculinidad.

Como argumenta Bolt Gonzáles, la violencia fue el instrumento clave que utilizaron los vencidos para conseguir las riquezas y los privilegios, y para justificarla se denigraba lo más posible al “otro” (el indígena) hasta convertirlo en una cosa contra la que el asesinato era poco menos que un deber moral. A los indígenas se les despreció por ser un grupo diferente. Recordemos a Juan Inés de Sepúlveda, filósofo español que puso en entredicho la condición humana de los indígenas, y que posteriormente reconoció que sí la tenían, pero que eran seres inferiores porque tenían la piel oscura, vestían diferente, hablaban idiomas diferentes al español, profesaban una espiritualidad diferente al cristianismo, practicaban ritos y costumbres perversas, como las relaciones sexuales, el baño a orillas de los ríos, etc.

Se estableció de esa manera un mundo que enfrentaba a conquistadores y conquistados, vencedores y vencidos, privilegiados y descastados, ladinos y mayas. Producto de estas relaciones violentas y discriminatorias se da la construcción de la identidad masculina del hombre maya, que, según Bolt, se basa en lo siguiente:

- El poder de dominio sobre el otro.
- La violencia contra los débiles, los vulnerables, los dominados, los vencidos.
- El deseo sexual, que se justifica por sí mismo, contra las mujeres indígenas.
- Rechazo a todo lo que se considera ajeno a las normas españolas.
- La violencia como mecanismo para defender la hombría.
- La desacralización y la explotación de la naturaleza.

Con lo anterior, no quiero señalar que es solo a partir de allí que se establecen las relaciones de dominación, puesto que las culturas en general tienen sus propias contradicciones; sin embargo, sí se agudizan las relaciones de inequidad, y se inicia un nuevo tipo de construcción de la masculinidad, reproduciéndose desde el nuevo sistema.

La construcción de la identidad masculina maya debemos entenderla en su justa medida, como eso: como *construcción*, y no como un hecho congelado. Si idealizamos nuestra cultura, tendríamos que aceptar que nuestros ancestros formaron sociedades perfectas, sin contradicciones ni errores. No obstante, la historia ha demostrado que al interior del pueblo maya, como en todo grupo humano, hubo rivalidades, problemas y conflictos.

Según estudios de diversos autores, la subordinación de las mujeres mayas ya se daba en la época prehispánica. Las ciencias y el conocimiento eran de dominio masculino, y las mujeres estaban mayormente dedicadas al hogar,

a la industria del hilar y del tejer, por ejemplo. Hubo mujeres que cumplieron roles importantes, pero fueron casos aislados, como el de una de las mujeres gobernantes del Naranjo.

Pero lo que quiero señalar aquí, es que la idealización de la cultura es muy peligrosa, en cuanto que esconde, evade y, por lo tanto, justifica fenómenos de inequidad e injusticia que ocurren actualmente en las relaciones de género al interior del pueblo maya.

La idealización tampoco permite ver en profundidad cómo los fenómenos sistemáticos, cómo la violencia y el autoritarismo han anidado en la vivencia cotidiana de los guatemaltecos, en general, y en el pueblo maya, en forma concreta. De no ser así, cómo puede explicarse la corresponsabilidad dolorosa de nuestros hermanos mayas en las masacres y asesinatos de cientos de hombres y mujeres, ancianos y ancianas, niños y niñas mayas durante la época de la represión. Asimismo, el REMHI y otros documentos escritos por varios autores, como Falla, reflejan la manera cruel y despiadada de cómo fueron violentadas sexualmente mujeres de todas las edades, al modo de las antiguas costumbres de la guerra en las que el vencedor tenía derecho al pillaje de los bienes y a las mujeres de la nación vencida. ¿No se reprodujo acaso opresiones y relaciones de dominación en todo esto?, o ¿de qué manera se pueden entender estos fenómenos?

### **El movimiento maya: sus reivindicaciones históricas**

Considero importante resaltar algunos elementos históricos; lo hago con el objetivo de contextualizar mi análisis, y no para lamentar ni idealizar la cultura maya.

El pueblo maya ha tenido un largo y lento movimiento reivindicatorio que ha perdurado durante más de cinco siglos. Su historia está ligada al establecimiento de relaciones de poder y de dominación entre indígenas y no indígenas, que iniciaron desde el siglo XVI. En una primera fase, las relaciones de explotación se dieron a través de la esclavitud (en los primeros treinta años después de la conquista), seguido por el repartimiento y la encomienda que duraron un poco más de tres siglos.

La apropiación de la fuerza de trabajo, la expropiación de la tierra, la discriminación, la violación de las mujeres, etc., fueron algunas de las razones que justificaron las luchas de la población indígena para hacer valer sus derechos y exigir igualdad de trato y condiciones, primero ante la Corona española y luego ante el Estado de Guatemala.

En este sentido, el movimiento maya tiene como punto de partida el siglo XVI y se concretiza en los levantamientos, revueltas campesinas, rebeliones

durante toda la época de la colonia y la etapa republicana. Las guerras entre indígenas y no indígenas durante esta época fueron una constante, y, según Falla y Contreras, estos movimientos eran una expresión de la actitud generalizada en contra de la Corona española, que llegó a constituirse en una situación caótica para los españoles.

Actualmente, se da una fase más del movimiento indígena, que ahora denominamos *movimiento maya*, *mayanista* o *mayanismo*, y que hace ver la existencia de una situación de desigualdad generalizada entre mayas y ladinos, lo que Demetrio Cojtí llama acertadamente el colonialismo interno. Esta desigualdad se refleja notablemente en el aspecto económico, político, cultural e ideológico, temas sobre los cuales no ahondaré ahora.

Cojtí Cuxil, entre otros autores, sostiene que hasta antes de los años setenta del siglo pasado, los movimientos mayas fueron únicamente esfuerzos aislados que no tenían una ideología concreta que guiara las luchas reivindicativas. Sin embargo, tanto las luchas acaecidas antes de los años setenta del siglo pasado como las que se libran actualmente, y se consideran parte del movimiento maya, deben ser analizadas y reflexionadas con mayor profundidad.

Los movimientos indígenas hasta antes de los setenta (como se indicó arriba) y el movimiento maya, como se concibe actualmente, no han tenido una cúpula dirigencial que sea capaz de articular sus acciones a distintos niveles, y, en ambos casos, se ha retomado la identidad étnica como única bandera de lucha. La lucha del movimiento mayanista actual hace énfasis en la reafirmación de la identidad y el mejoramiento de las condiciones políticas y culturales del pueblo maya. La esencia de las luchas reivindicatorias es: “el pueblo maya”.

Sin embargo, “el pueblo maya”, por un lado, es diverso a su interior, y, por el otro, no ha sido ajeno a la historia excluyente, racista y violenta de este país. En este sentido, el plantear como único y exclusivo problema el de las relaciones étnicas nos lleva a invisibilizar otros fenómenos complejos y profundamente nocivos como es el de la desigualdad e inequidad entre mujeres y hombres.

### **El movimiento maya contemporáneo... ¿y las otras reivindicaciones?**

Si bien el tema de género está regularmente ausente de las organizaciones y el movimiento maya, también lo está para la mayoría de personas mayas, en el ámbito individual. Seguramente, en esto intervienen varios factores, como la limitante del tiempo, puesto que muchas mujeres y hombres mayas tienen enfocados sus valiosos esfuerzos en la reivindicación étnica desde sus

organizaciones, instituciones y a nivel personal. Pero también es importante reconocer que otra gran limitante es la poca importancia que se le concede al tratamiento de “otros temas”, considerados muchas veces “no sustantivos”, como el afecto, la construcción de la identidad de género, entre otros.

Asumir la necesidad de trabajar estos temas, a partir del análisis y la reflexión sobre nuestras actitudes, valoraciones y comportamientos en nuestra cultura, es esencial para la construcción de una vida digna, equitativa y en igualdad de condiciones. Este es un reto que aún no se asume desde el movimiento maya o, por lo menos, no se incluye en sus análisis y planteamientos. Se aborda con mayor énfasis las relaciones entre pueblos, pero no lo que ocurre entre nosotros (hombres y mujeres) desde la construcción de la identidad de género. No se hace análisis de la problemática desde una visión integral, que visualice lo personal como tema político y público, e interrelacionado a lo colectivo.

Al analizar el rol que desempeñamos en el medio sociocultural, nos damos cuenta que en la cultura maya existen contradicciones, porque mientras se rechaza la imposición y se cuestiona el dominio de un pueblo sobre otro, a lo interno de la familia, en el espacio micro y desde lo cotidiano, reproducimos esa dominación y opresión, puesto que cada padre y cada madre internaliza esa opresión y la transmite a sus hijos e hijas; los hombres reproducimos exactamente esa dominación en nuestras relaciones interpersonales.

La internalización del opresor significa que los oprimidos asumen los estereotipos y prejuicios del opresor, pero también implica la práctica y comportamientos a modo del opresor. Ejercemos cotidianamente la intolerancia y la violencia de todo tipo contra los más vulnerables o, mejor dicho, vulnerabilizados: los hijos e hijas y las mujeres. La siguiente historia, contada por una comadre a mi madre, ilustra el caso: “Fíjese comadre que mi hermana se fue a conseguir un hombre malo. En cierta ocasión, cuando ella enfermó, su esposo le dijo que mejor se muriera y que así él podría echar de su casa a sus hijos e hijas y estrenar mujer nueva e hijos nuevos”.

Nosotros, como hombres, así como hemos incorporado estos valores y actitudes a nuestra identidad maya, también lo hemos hecho con otros elementos que, aunque tengan una explicación histórica, no por ello son justificables: nuestra vestimenta, los nombres con que nos identificamos y la transmisión de la cultura (a las mujeres se les ha delegado la transmisión de la lengua, por ejemplo). A partir de este rol, que ha correspondido tradicionalmente a las mujeres, muchos hombres nos hemos quedado solamente en la valoración positiva de ella, pero no hacemos un análisis de las implicaciones que esto ha tenido en la vida de las mujeres, ya que por ser ellas las guardianas de la cultura y por estar relegadas al plano de lo doméstico, eso se ha traducido en altos índices de analfabetismo, poca participación política, etc.

Mientras los hombres mayas no asumamos estos valores, actitudes y roles que ejercemos desde nuestra cultura, nuestras luchas reivindicativas como movimiento maya pueden ser una utopía, un ideal o solamente un discurso. Es decir, el movimiento maya, paralelo a la reivindicación política, cultural, social o religiosa, junto a su demanda de reconocimiento como Nación o Pueblo, debiera asumir el reto de revisar sus valores y construir una identidad de hombres y mujeres mayas que no repita los modelos y/o prototipos de comportamientos tradicionales: los hombres, autoritarios y violentos; las mujeres, sumisas, obedientes y dependientes.

Debo señalar algo importante, en el movimiento maya no todas y todos los indígenas están en pie de lucha o se autocalifican como parte de, pues es un movimiento diverso en el amplio sentido de la palabra (aunque Cojtí Cuxil comenta que existe resistencia pasiva, refiriéndose al maya campesino y analfabeto). Actualmente, en algunas comunidades, el término *maya* se asocia con lo diabólico y/o con la hechicería. Esta percepción se da sobre todo por la influencia cristiana y se refiere concretamente a las personas que practican la espiritualidad maya. Por ello es común escuchar a algunos indígenas decir: “dicen que ellos son mayas”, afirmando no ser parte de. En cuanto a la resistencia pasiva, ¿qué implica? Si, como hemos comentado, antes significaba la transmisión de nuestra cultura con rasgos o tintes de opresión, entonces sí considero oportuno abordar, aclarar y deconstruir temas como la identidad, la cosmovisión y la cultura.

## **Movimiento de algunas mujeres mayas**

Las mujeres han estado presentes en toda la historia del país y en todas las luchas que se han desarrollado en determinados momentos y coyunturas nacionales. Como movimiento, se puede señalar que surge sumido dentro de otros movimientos amplios, sin una identidad propia y/o específica.

Por mucho tiempo los movimientos sociales consideraron que las transformaciones estructurales resolverían las desigualdades entre hombres y mujeres, pero la historia ha demostrado que no ha sido así. Según Leticia Aguilar, la configuración del movimiento de mujeres en general se da en la segunda mitad de la década de los ochenta, en el marco de la crisis económica, social y política del país y del Estado.

Su surgimiento está también asociado a las luchas por los derechos humanos y la desmilitarización de la sociedad, en un contexto de crisis social y de paradigmas en casi todos los países centroamericanos. Algunas de sus principales características son:

- Que en él confluyen multiplicidad de identidades.
- Que existe poca relación y coordinación entre organizaciones de mujeres de espacios urbanos y rurales.
- Atomización.
- Que no cuentan con una agenda articulada, producto de diferentes expresiones, entre otras.

Dentro del movimiento de mujeres, en general, y del movimiento feminista, en particular, existe la participación de las indígenas, que se han involucrado de diferentes maneras y a diferentes niveles. Por otra parte, también vale la pena mencionar que, de las mujeres que participan, muy pocas son mayas que se consideran feministas y que se asumen como tal; la mayoría de mujeres considera los planteamientos feministas ajenos a la cultura, ya sea por desconocimiento de la propuesta del feminismo o porque no les gusta que se les etiquete de esa manera, dados los prejuicios que se tienen al respecto.

Algunas mujeres y algunos hombres indígenas, que se involucran o no en el movimiento de mujeres o el movimiento maya, han visto el movimiento de las mujeres con cierta distancia, miedo y temor. Desde el movimiento maya, algunos líderes o lideresas mayas argumentan que las luchas de las mujeres indígenas divide al movimiento, tal y como en algún momento lo señaló el movimiento revolucionario respecto al movimiento maya, cuando priorizó la lucha de clases frente a la lucha del pueblo maya.

Es importante enfatizar que tanto dentro del movimiento de algunas mujeres mayas como dentro del movimiento maya, no todos ni todas las indígenas se asumen y se consideran como parte de, y en ambos casos es liderado, en gran medida, por la clase media indígena que ha tenido la oportunidad de acceder al sistema educativo, aunque esto no haya sido acorde a su cultura; a pesar de ello, le ha proporcionado las herramientas y condiciones necesarias para participar en debates, críticas y reflexiones.

## **Reflexiones finales**

Tomando como bandera del movimiento maya la cultura y la reivindicación del estatus de Pueblo, se argumenta que las mujeres están incluidas en dicho movimiento; sin embargo, la práctica, la experiencia y lo cotidiano nos permiten ver que las especificidades, particularidades y sentires de las mujeres quedan en el discurso. Mientras se reivindica el derecho al idioma, la indumentaria, la espiritualidad maya y los principios de complementariedad y equidad, muchos de nosotros seguimos violentado física, psicológica y men-



talmente a mujeres, niños y niñas, lo que significa que no hemos sido capaces de articular la cuestión de etnia con la de género.

Reflexionar sobre temas como la identidad étnica y la cosmovisión, entendidas en su justa dimensión (desde la práctica y lo cotidiano), nos da luces para entender la realidad del pueblo maya. Desde esta perspectiva, la identidad no nace sino se hace, se construye y cambia. La cosmovisión no solamente se refiere al concepto que se relaciona con la trascendencia, es decir, el *Ajaw*, la naturaleza y la idea sobre el universo, su origen y desarrollo, sino que tiene que ver con el ser humano, el sentido primordial de su existencia y las relaciones entre hombres y mujeres. Como señala el Grupo de Mujeres Kaqla, sirve para vivir todos los días, para guiar nuestra conducta diaria, que debe ser coherente con ella. La cosmovisión no es algo imaginario, es real, concreta, posible, que podemos vivir y disfrutar.

Aunque seamos diversos y haya distintas reivindicaciones (desde el movimiento de mujeres, el movimiento maya, el grupo de hombres que reflexiona sobre su masculinidad, etc.) existe un común denominador: la construcción de una sociedad digna, justa, equitativa; el reconocimiento de nuestras diferencias como pueblo o nación, como mujeres y hombres.

En el planteamiento maya, las especificidades de las luchas de algunas mujeres mayas quedan invisibilizadas. Frente a esto es necesario revisar el porqué. Es importante reflexionar sobre la coherencia de nuestras actitudes, valores y prácticas cotidianas, con el ideal y práctica de la cultura y la cosmovisión mayas. Por ello, para los hombres que nos consideramos mayas y que, además, nos asumimos como parte del movimiento maya, es un reto la deconstrucción y construcción de una nueva identidad masculina.

## Referencias bibliográficas

### **Bolt Gonzáles, Alan**

2003 *Masculinidades y desarrollo rural: una nueva manera de satisfacer las necesidades humanas esenciales y defender la red de la vida (GAIA)*, Primera Edición, Servicio de Información Mesoamericano sobre Agricultura Sostenible, Managua.

### **Cojtí Cuxil, Demetrio. Waqi' Q'anil**

1997 *Ri Maya' Moloj pa Iximulew. El movimiento Maya en Guatemala*, Primera Edición, Cholsamaj, Guatemala.

### **Grupo de Mujeres Mayas Kaqla**

2004 *La palabra y el sentir de las mujeres de Kaqla*, Ediciones Kaqla, Guatemala.

### **Centro de Comunicación y Educación**

#### **Popular**

1996 "Género, Poder y Violencia. Memoria Segundo Taller", Curso Metodológico de masculinidad, 8-10 de mayo de 1996, Managua.

## CAPÍTULO 9

## Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria: perspectivas desde la interculturalidad y los derechos<sup>1</sup>

María Teresa Sierra

Las nuevas experiencias de justicia indígena en contextos de globalización legal y de reforma del Estado que se observan en México están abriendo nuevas opciones a las indígenas para defender sus derechos, discutir sus costumbres y repensar las formas tradicionales del ser mujer. En este capítulo retomo la perspectiva de la interculturalidad para cuestionar los dualismos conceptuales en torno al derecho y la cultura indígenas, que han tendido a naturalizar la desigualdad de género, y como referente para formular propuestas que apoyen el reclamo de las indígenas y sus esfuerzos organizativos, poniendo en juego la diversidad cultural y la diferencia colonial.

La legítima reivindicación de una mujer chontal de Santa María Quiegolani, Oaxaca, en la que denunciaba los impedimentos para participar en la disputa por el poder municipal, en noviembre de 2007, ha sido recientemente usada por los medios y el gobierno estatal y federal para descalificar “los usos y costumbres” indígenas como violatorios a los derechos de las mujeres. Bajo este argumento se propone, asimismo, que se cambie la ley oaxaqueña en materia indígena, la cual, justamente, reconoce a los usos y costumbres como práctica electoral.<sup>2</sup> Más allá de la legitimidad que pueda tener la denuncia de Eufrosina Cruz, lo que llama la atención es la estrategia gubernamental de tomar su caso para generalizar la opinión que “los usos y costumbres”; es decir, el derecho indígena es un retroceso para la democracia porque impide la participación política de las mujeres. Tal planteamiento no considera los procesos en los que se

1 Una versión preliminar de este capítulo fue publicado en *Desacatos Revista de Antropología Social* No. 31, septiembre-diciembre, 2009.

2 Oaxaca ha sido el primer estado de la República en reconocer los usos y costumbres electorales en municipios indígenas

(1995), lo que posteriormente se acompañó de la aprobación de La Ley de Derechos de Pueblos y Comunidades Indígenas (1998), que reconoce la composición étnica plural del estado y derechos de autonomía municipal (cfr. Recondo 2001).

inserta el debate en torno a los usos y las costumbres al interior de las comunidades indígenas y las disputas mismas que las mujeres se encuentran dando en sus propias comunidades para abrir espacios de participación.<sup>3</sup> Es preocupante que sea justamente el gobernador represor de Oaxaca, Ulises Ruíz,<sup>4</sup> violador de los derechos humanos de hombres y mujeres pertenecientes a la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO),<sup>5</sup> quien se convierta ¡en el defensor de las indígenas y de la democracia!, campaña en la que ha sido apoyado por el diario español *El País*, que difundió un reportaje sobre el caso de Eufrosina Cruz.<sup>6</sup> Este caso es una muestra de los usos políticos que se ha hecho desde el poder de una reivindicación legítima de las indígenas con el fin de descalificar las formas de la organización comunitaria,<sup>7</sup> que sin duda afectan los intereses del régimen neoliberal, pues es desde ellas que se gesta la oposición a los grandes proyectos de la región. Vale la pena destacar, al respecto, que las formas comunitarias fueron claves en los acontecimientos impulsados por la APPO, entre otros aspectos.<sup>8</sup>

3 Tal es, por ejemplo, el caso de las mujeres regidoras municipales electas por usos y costumbres en Oaxaca, documentado por Cristina Velázquez (2003), o las mujeres presidentas municipales, también en Oaxaca, seguidas por Margarita Dalton y Julia Barco (2005) en sus videos.

4 En un discurso en el que se refirió a estos hechos, Ulises Ruíz señaló: “Es parte de una lucha que se debe superar pues no permitirles [a las mujeres] el derecho al voto, el participar en política, es como negarles el derecho a la educación y condenarlas a vivir en el analfabetismo”, en línea: < <http://www.jornada.unam.mx/2008/01/19>>. El presidente Felipe Calderón y el presidente de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) han hecho declaraciones similares, aludiendo también al caso de Eufrosina Cruz, con el supuesto fin de frenar la discriminación de las indígenas, durante la celebración del Día Internacional de Mujer, el 8 de marzo de 2008. (cfr. En línea: [www.jornada.unam.mx/2008/03/11/index.php?section=sociedad&article=042n1so](http://www.jornada.unam.mx/2008/03/11/index.php?section=sociedad&article=042n1so)).

5 La APPO es una organización popular creada en junio de 2006 en apoyo al movimiento magisterial en Oaxaca, que tuvo entre sus principales demandas la destitución del gobernador Ulises Ruíz, por sus actos de terrorismo de Estado. La APPO

sufrió posteriormente una fuerte represión del régimen. Las terribles violaciones a los derechos humanos de hombres y mujeres se dieron al amparo del régimen de Vicente Fox (para más información véase en línea: <<http://www.geocities.com/oaxacaenlucha/?200623?20086>>

6 *El País*, 10 de febrero de 2008.

7 Llama la atención que meses después, durante la celebración del Día Internacional de la Mujer, el 8 de marzo de 2008, el presidente Felipe Calderón se reuniera con Eufrosina Cruz para refrendar su compromiso por los derechos de las indígenas. Véase en línea: <<http://www.presidencia.gob.mx/prensa/?contenido=34259>>.

8 De acuerdo a un artículo publicado en la página de “kasoenlared.net”, la decisión del diario *El País* de publicar esa nota tiene que ver con los intereses de las transnacionales españolas (Repsol) interesadas en la privatización de empresas como Petróleos Mexicanos (Pemex) o la Comisión Federal de Electricidad (CFE), debido a sus planes de inversión (por ejemplo, el Parque Eólico de la Venta, en el Istmo de Tehuantepec), que podrían verse obstaculizados por luchas sociales como las que tienen su raíz en los pueblos indígenas. En línea: <<http://www.kasoenlared.net/noticia-php>>, consulta: 13 de marzo de 2008.

No se trata de negar la importancia de cuestionar la condición subordinada y la opresión de género que viven las indígenas en sus comunidades y organizaciones, lo que es una realidad que debe ser contextualizada, pero si es necesario documentar cómo estas demandas, al ser usadas por el poder, se convierten en armas eficaces para descalificar el derecho indígena. Entre otros aspectos, esta utilización revela una estrategia recurrente para subordinar al Otro, fundamentada en el manejo de un concepto de cultura a-histórico y evolucionista que considera a las tradiciones y la cultura comunitaria como salvajes y premodernas, y por tanto, como obstáculos para la verdadera democracia. Tales planteamientos reproducen visiones dualistas del derecho y la cultura y refuerzan los esencialismos culturales con fuertes implicaciones para descalificar la diferencia y victimizar a las indígenas. Estrategias similares, instrumentadas con el fin de relegar a las culturas que “interiorizan” a las mujeres a partir de construir visiones culturales compactas, sin considerar su heterogeneidad y dinamismo, ha sido analizadas en otros contextos (Merry 2003, 2006).

Si bien es cierto que las indígenas se enfrentan a poderosas ideologías de género arraigadas en el discurso de la tradición, que obstaculizan su participación política en cargos públicos y favorecen su exclusión de la toma de decisiones que involucran a la comunidad, también es cierto que, en los últimos tiempos, mujeres organizadas han desarrollado estrategias para discutir las tradiciones y abrir espacios en las instituciones comunitarias, y las han llevado a cabo con ritmos y maneras diferenciadas (cfr. Hernández 2008). La construcción de la equidad de género desde la diversidad cultural se convierte, por ello, en uno de los principales retos prácticos y políticos que enfrentan las indígenas para construir propuestas liberadoras que les permitan reinventar sus identidades étnicas y de género, redefiniendo el derecho indígena, sin tener que encerrarse en el discurso fijo de la tradición. Más que una negación de los usos y costumbres, en general las mujeres están buscando su redefinición para incorporar sus miradas y reclamos en las dinámicas comunitarias. En este proceso las mujeres están apelando a discursos externos que legitiman sus reivindicaciones como mujeres indígenas al mismo tiempo que buscan redefinir el derecho comunitario. Es en este contexto que la perspectiva de la interculturalidad resulta relevante para cuestionar los dualismos conceptuales del derecho y la cultura indígenas y para formular nuevas apuestas que apoyen el reclamo de las indígenas y sus esfuerzos organizativos.

En este texto me interesa abordar esta problemática desde la experiencia de las indígenas ante la justicia y las instituciones comunitarias, ya que constituyen un referente privilegiado para profundizar en los debates sobre la interculturalidad y el género, y para documentar los retos que enfrentan

las mujeres al luchar por sus derechos. Me refiero, en particular, a las nuevas modalidades de justicia indígena que han surgido en los últimos tiempos en el marco de las políticas multiculturales del Estado o al margen de ellas, para discutir el sentido en que las mujeres están impulsando formas de justicia indígena más incluyentes que reconozcan sus derechos. Tales experiencias no pueden aislarse del contexto más general de acceso a la justicia que enfrentan las indígenas en las instancias judiciales del Estado, generalmente basadas en la impunidad, la discriminación y la violación de derechos, ni de los contextos estructurales de marginación, exclusión y pobreza que marcan las regiones indígenas del país. Tampoco pueden aislarse de los procesos de la globalización legal que inciden en la construcción de nuevos lenguajes de derechos de corte internacional y nacional, localizados y apropiados por las indígenas para construir sus propias definiciones en torno al género y la justicia. Tal es el caso de las mujeres nahuas de Cuetzalan y su apuesta en la contracción de una justicia intercultural en el marco del Juzgado Indígena de Cuetzalan y, en menor medida, el de las mujeres mixtecas, tlapanecas, y mestizas de la Policía Comunitaria de la Costa y Montaña de Guerrero y sus esfuerzos por participar en los espacios de la justicia regional y comunitaria.<sup>9</sup>

### **Interculturalidad, derecho indígena y globalización**

En los últimos tiempos el concepto de interculturalidad ha adquirido un renovado interés al convertirse en un referente central de los movimientos indígenas, especialmente en los Andes –Ecuador, Colombia y Bolivia, pero también en otros países como México. A diferencia del discurso oficial del multiculturalismo, que promueve la inclusión de la diferencia en la lógica estatal, el discurso impulsado por el movimiento indígena, de acuerdo a varios autores (Walsh 2002a, 2002b; Quijano 2002), es un discurso transformador que implica un cuestionamiento radical a las visiones evolucionistas, excluyentes y universalistas de la modernidad occidental con su reivindicación de la dimensión ética y política de la diversidad. Desde la perspectiva de la interculturalidad, la diversidad es un valor que debe acompañar el reconocimiento de lo propio, al mismo tiempo que hace relevante la diferencia colonial, es decir, el hecho mismo de la subordinación y el poder en los que se han construido históricamente esas diferencias. La interculturalidad apuesta también

9 Se trata de dos regiones donde desde hace varios años he realizado investigación sobre el campo de la justicia y los derechos de las mujeres (Sierra 2004a y 2004b), y

de manera más recientemente en la región de la Costa-Montaña de Guerrero (Sierra 2005, 2007b).

a construir diálogos, pero desde nuevos contextos que reconozcan las injusticias históricas que han marcado la vida de los pueblos indígenas y otros grupos minoritarios. El concepto de intercultural implica entonces un *aspecto relacional*, es decir, la relación entre grupos sociales y culturas; las *relaciones de poder* entre grupos históricamente subordinados y hegemónicos; el *reconocimiento de la diferencia colonial*, o sea, la necesidad de valorar la diversidad como aporte a modelos civilizatorios; y también una apuesta dialógica transformadora, que impacte al modelo de Estado unitario y la democracia (Walsh 2002a, 2002b).

La apuesta de la interculturalidad, así planteada, resulta atractiva para cuestionar los dualismos conceptuales y para pensar el reconocimiento desde una visión histórica, de poder y transformadora. Ofrece también un enfoque sugerente para debatir las maneras en que los discursos producidos en otros contextos, como los referidos a los derechos humanos y los derechos de las mujeres, puedan discutirse desde la diferencia colonial; esto es, haciendo relevante la condición histórica de subordinación de las indígenas como parte de sus pueblos, pero discutiendo también las visiones universalistas que conlleva el concepto mismo de los derechos humanos de las mujeres, para evitar reproducir visiones homogéneas de lo que significa ser mujer en contextos culturales diversos. En este sentido, el diálogo entre culturas no debe implicar la imposición de significados culturales sino su discusión, por ello resulta de suma importancia analizar el sentido en que las indígenas traducen a sus lenguajes locales sus visiones en torno al deber ser como mujeres, al mismo tiempo que discuten sus obligaciones en el marco de los espacios domésticos y comunitarios.<sup>10</sup> La referencia a lo colectivo, como espacio identitario y organizativo, resulta ser fundamental para repensar el género desde la diversidad cultural. Por esto mismo, es importante que la perspectiva de la interculturalidad, además de replantear la relación entre culturas se abra a discutir la diversidad desde la diversidad (Young 2004), lo que, hasta ahora, no ha sido planteado por los teóricos de la interculturalidad. Al no cuestionar el discurso mismo de la diversidad implícito en la diferencia colonial se corre el riesgo de reproducir visiones esencialistas de la cultura y, con ello, justificar las subordinaciones de género al interior de las sociedades indígenas, como parte del deber ser comunitario, sin reconocer el espacio de su contestación. Por eso, repensar la interculturalidad desde el género implica también una apuesta política para las indígenas y la necesidad de trastocar el orden instituido dentro de sus propias comunidades y organizaciones.

10 En un trabajo reciente, Sally Merry ha documentado procesos similares en torno a la localización de discursos globales de los

derechos de las mujeres en contextos étnicos diversos (cfr. Merry 2006).

En suma, el concepto de interculturalidad desde el punto de vista arriba planteado puede aplicarse para incluir las voces críticas de las indígenas y recuperar una visión de la diversidad cultural que reconozca en sí misma los colonialismos discursivos, se abra a la visión arriba planteada y a apuestas dialógicas entre culturas y al interior de las mismas. Esto implica la posibilidad de alimentar el discurso de género desde la diversidad cultural, recurriendo tanto a las propias tradiciones y visiones del mundo como a los nuevos lenguajes de derechos. Tal es el esfuerzo práctico y teórico que realizan las indígenas en diferentes contextos.

### **Las indígenas y su lucha por la equidad de género en los espacios de la justicia comunitaria**

Para las indígenas, lograr el acceso a la justicia del Estado y de sus comunidades ha sido una prueba difícil dado el peso privilegiado de las ideologías de género que justifican el papel subordinado de las mujeres ante los designios masculinos. Así como en las leyes estatales se instituye una visión patriarcal, contra la que las mujeres han debido luchar, en las costumbres y normas indígenas prevalecen también valores patriarcales que las subordinan (Mollineaux y Razavi 2002; Baitenman, Chenaut y Varley 2007). Estudios en regiones indígenas han documentado las condiciones de desventaja, racismo y exclusión de las mujeres ante la justicia del Estado y las dificultades que enfrentan ante sus propias autoridades al buscar que se les haga justicia (Martínez y Mejía 1997, Hernández 2002, Barragán y Solís, en prensa, Chenaut 2007, Sierra 2004a y 2004b). Por ello, diferentes organizaciones de mujeres indígenas se han preocupado por generar alternativas que enfrenten las visiones patriarcales de la justicia y confronten la violencia de género. En distintas partes del país, como la Sierra Norte de Puebla y en la Costa-Montaña de Guerrero, observamos procesos organizativos comprometidos por impulsar y promover los derechos de las indígenas para incidir en los espacios institucionales de la justicia dentro y fuera de las comunidades.

En la coyuntura actual de renovación de la justicia comunitaria, como producto de las reformas legales multiculturales que reconocen derechos indígenas,<sup>11</sup> las mujeres están propiciando indirectamente una discusión

11 Tanto en México como América Latina un referente central de las reformas en materia indígena es el campo de la justicia y el derecho indígena, y aunque si bien prevalece el alcance de dicho reconocimiento, este cam-

bia de acuerdo con el contexto de cada país. En el caso de México se observa un fuerte impulso en la creación de juzgados indígenas en los niveles municipales (cfr. Sieder 2006, Sierra 2007b, Ternner 2005 y en curso).



sobre el derecho indígena y la justicia tradicional, así como sobre las alternativas para potenciar las jurisdicciones indígenas. Esto las ha llevado a buscar formulaciones adecuadas para enfrentar los asuntos recurrentes que tradicionalmente han situado a la mujer en una condición de subordinación que obliga a aceptar el maltrato, el abuso sexual, el abandono de la pareja, el no reconocimiento de los hijos, entre muchos otros aspectos que salen a relucir cuando las mujeres acuden a la justicia comunitaria. No es fácil hablar de derechos en contextos donde las mujeres han crecido bajo modelos sexogénicos que las subordinan, en los que no tienen acceso a la toma de decisiones y permanecen bajo la vigilancia de sus familias y sus hombres, sometidas a sus deseos; así es lo que revelan las historias que las mujeres cuentan cuando se sienten en confianza y con ganas de compartir. Esta situación se agrava cuando el contexto comunitario refuerza esos valores en aras de un discurso de la armonía, que para muchas mujeres significa tener que aceptar los roles previstos como algo que va de sí. Sin embargo, muchas de ellas han decidido buscar apoyo para enfrentar sus problemas y por ello acuden a la justicia comunitaria, y en algunos casos también a la justicia estatal, como hemos podido documentar en otros trabajos (cfr. Sierra 2004a; véase también Chenaut 2004). Por eso los espacios de la justicia son muy relevantes para mostrar cómo se ponen en juego dichos valores y las normas que los regulan, y para documentar las actuaciones de las autoridades indígenas y mestizas.

En varias regiones indígenas de México observamos que las mujeres no solo están acudiendo a presentar sus quejas ante las autoridades sino también, con más o menos intensidad, están apelando a un discurso de derechos para conseguir mejores arreglos. Por sí mismo, estos discursos no bastan para cambiar las relaciones estructurales de poder y las arraigadas ideologías de género, pero sí están abriendo alternativas que las mismas autoridades empiezan a considerar.

Lo interesante es que mujeres organizadas en distintas regiones han iniciado ya un camino para repensar de una manera diferente sus relaciones de género, sus deberes y obligaciones como mujeres indígenas, sin por ello renegar de su cultura. En este proceso, el discurso de los derechos les ha abierto nuevas perspectivas para imaginar maneras de vida que no justifiquen la opresión y la exclusión de género. Sin duda, los nuevos espacios de la justicia comunitaria ofrecen marcos que algunas mujeres indígenas están aprovechando para construir alternativas más adecuadas para la vida en comunidad. Se trata de una oportunidad que les permite legitimar sus demandas y transformar miradas arraigadas sobre los roles de género. El proceso, sin embargo, ha sido lento y complejo y no puede generalizarse. Las mujeres se enfrentan a fuertes resistencias por parte de las autoridades y vecinos de

las comunidades, e incluso de sus propios compañeros de organización, ya que necesariamente trastocan intereses (cfr. Sánchez Néstor 2005), pero sobre todo se enfrentan a inercias culturales que impiden legitimar el discurso de los derechos de las mujeres al interior de sus comunidades, como sucede también con mujeres indígenas en otras latitudes.<sup>12</sup> Tales respuestas muchas veces tienen que ver con los poderes involucrados y no tanto con la defensa a ultranza de la tradición, como lo ha mostrado Aili Mary Tripp en otros contextos (Tripp 2002).

Las experiencias de las mujeres son, sin embargo, complejas y hay que comprender las dinámicas locales y políticas donde se insertan los discursos de género y de derechos para evitar descalificar situaciones en las que las mujeres finalmente se subordinan a los designios de los colectivos, a pesar incluso de su propia convicción (Painemal y Richards 2006); o bien, casos donde las mujeres decididamente consideran que lo colectivo es lo prioritario y, por lo tanto, sus demandas pueden esperar, especialmente si esto provoca protagonismos entre las propias mujeres que propician “divisionismos internos”, según revela Speed (2006, 2008) con mujeres de comunidades zapatistas en Chiapas.

Observamos, asimismo, la vigencia de un clima cultural que legitima el discurso de los derechos de las mujeres, y especialmente de las indígenas, en lo que ha influido la legitimación de un discurso de género en las políticas públicas del Estado, en los medios de comunicación y en el discurso mismo de las ONG de derechos humanos que trabajan en las regiones indígenas. Estos discursos son reforzados también por las propias organizaciones de mujeres indígenas (cfr. Sánchez Néstor 2005, Cunningham 2003). De esta manera, las nuevas leyes que penalizan la violencia contra las mujeres a nivel nacional<sup>13</sup> y estatal, así como las leyes que propician su participación en los espacios públicos, están legitimando las demandas de las indígenas; sin embargo, también están generando otros problemas al no acompañar siempre su difusión de una mirada propia de las mujeres, y esto es justamente uno de los grandes retos que enfrentan las mujeres organizadas interesadas en incorporar el lenguaje de los derechos en los espacios comunitarios. Si bien tales leyes y declaraciones ofrecen un paraguas discursivo para legitimar las demandas de las indígenas, son insuficientes si no son apropiadas y traducidas a

12 Problemas similares enfrentan las mujeres mapuches en Chile al verse obligadas a silenciar sus opiniones ante la exigencia de sus compañeros de no generar división en las comunidades, y no introducir discursos ajenos a la cultura indígena basada en

la “complementariedad” entre hombres y mujeres (cfr. Painemal y Richards 2006).

13 Véase, por ejemplo, el decreto de la nueva Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, expedida el jueves 1 de febrero de 2007 en el *Diario Oficial*.

sus propios contextos culturales y sociales. En este sentido, la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas constituye uno de los principales referentes propios para las indígenas.

La referencia a las experiencias analizadas permitirá destacar los contrastes, las dificultades y los retos que están marcando la disputa por los derechos de las mujeres y su acceso a la justicia en dos regiones indígenas de México, donde se desarrollan importantes experiencias de renovación de justicias indígena y comunitaria: el Juzgado Indígena de Cuetzalan, y la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC), mejor conocida como la Policía Comunitaria de Guerrero.

En ambas regiones encontramos procesos innovadores en lo que respecta a las nuevas formas de justicia indígena. Si bien se trata de dos casos extremos respecto al alcance y posibilidades de las jurisdicciones indígenas, representan a su vez dos modalidades para analizar las respuestas de las mujeres. Lo complejo del proceso no corresponde a una mayor apertura en términos de género. La Policía Comunitaria es, sin duda, una de las experiencias de justicia comunitaria con mayor alcance y fuerza en el país. No obstante, la participación de las mujeres en los espacios y prácticas de justicia es apenas inicial, lo que no niega la importancia de la “Comunitaria” para sus vidas. En contraste, la experiencia del Juzgado Indígena de Cuetzalan es limitada en cuanto a su alcance y jurisdicción –es, en sí mismo, resultado de un proceso de oficialización de la justicia indígena–, pero se ha gestado en el marco de fuertes procesos organizativos de mujeres nahuas, quienes han logrado incidir en sus dinámicas y apostar por una justicia indígena intercultural con equidad de género (Terven 2009, Mejía y Cruz 2006).

## **La construcción de una justicia intercultural con equidad de género La experiencia del Juzgado Indígena de Cuetzalan**

En el caso de Cuetzalan, el campo de la justicia se transformó a partir de la instalación del Juzgado Indígena en el año 2003. Si bien el juzgado fue producto de la decisión del Tribunal Superior de Justicia del estado de Puebla con el fin de implementar la “justicia indígena”, constituyó finalmente un catalizador importante que permitió aglutinar a las organizaciones indígenas y de derechos humanos, con larga experiencia de trabajo en la región, para disputar los alcances de la justicia indígena frente al Estado, apropiándose de su regulación. La paciencia y el estilo negociador de las autoridades nahuas del Juzgado han permitido que en los hechos sean ellos, con el apoyo del Conse-

jo del Juzgado,<sup>14</sup> quienes definan los alcances y modalidades de la justicia indígena (cfr. Terven 2005). Una particularidad de la justicia indígena que se desarrolla en el Juzgado ha sido la presencia significativa de mujeres nahuas en el Consejo del Juzgado, en tanto que miembros de organizaciones indígenas que llevan años trabajando en la región. Junto con el discurso de los derechos humanos y los derechos indígenas, el discurso de los derechos de las mujeres es un referente continuo en los debates del Consejo y en los talleres y pláticas que suelen darse a las autoridades indígenas. En este proceso la Casa de la Mujer Indígena (*el Cami*) ha desempeñado un papel clave al apoyar el seguimiento de casos en el Juzgado en los que están involucradas mujeres, pero también al impulsar un proyecto propio de intervención para atender casos de violencia doméstica. Además de continuar con sus propias tareas en el campo de la salud y la educación, el Cami, apoyado por asesoras mestizas que trabajan en la zona desde hace más de 20 años,<sup>15</sup> ha privilegiado un trabajo sobre la defensa legal y el apoyo emocional a mujeres víctimas de violencia doméstica (Mejía y Cruz 2006). Como miembros activos del Consejo del Juzgado Indígena, las mujeres del Cami discuten la justicia que aplican las autoridades del Juzgado, buscando sensibilizarlas a una mirada distinta que contemple la equidad de género y los derechos humanos. Las mujeres del Cami y las asesoras mestizas han elaborado una visión propia de los derechos desde las necesidades de las mujeres nahuas, y, en este sentido, han hecho un gran esfuerzo por construir propuestas para repensar el ser mujer que respeten sus valores y tradiciones culturales, identificando aquellas costumbres que desean cambiar y aquellas que resultan indispensables para sus vidas (cfr. Mejía 2008). En este proceso han influido los discursos de otras indígenas, especialmente de las mujeres zapatistas, y de diferentes colectivos de mujeres indígenas, nacionales e internacionales, en los que también participan: Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, Enlace Continental, etc.).

El proceso de incidir en un campo tan particular como lo es la justicia indígena, espacio masculino por excelencia, no ha sido fácil porque implica intervenir en las maneras tradicionales de resolver los conflictos y en el

14 Nueva institución creada por las organizaciones indígenas y de derechos humanos inspirándose en las formas de los consejos de ancianos.

15 Las asesoras mestizas son ya parte de las dinámicas locales y actoras clave en la defensa de los derechos de las mujeres en la región. Formaron una asociación civil, el Centro de Asesorías y Desarrollo entre

Mujeres (CADEM), desde el cual apoyan capacitaciones y procesos alternativos para discutir con las mujeres nahuas sus propias concepciones sobre el género y los derechos de las mujeres. Además de apoyar al Cami, han conseguido instalar un albergue para atender mujeres maltratadas (cfr. Mejía y Cruz 2006).

ejercicio de la autoridad y, por tanto, en sus procedimientos y en los sistemas normativos. Tal es el sentido de los acuerdos que caracterizan la justicia comunitaria basados en la conciliación: en muchas ocasiones, en aras de llegar a acuerdos, se violentan los derechos de las mujeres, ya que se tiende a reproducir jerarquías de género cuando, por ejemplo, una mujer que sufre violencia doméstica se ve obligada a regresar con el esposo bajo el simple compromiso de que “ya se portará bien”; o tiene que aceptar que la suegra se quede con el hijo cuando la pareja decide separarse, y con ellos separan también a los hijos. En estudios anteriores, en la misma región de Cuetzalan, pudimos documentar varios casos similares que las indígenas tuvieron que enfrentar ante la justicia comunitaria y la justicia estatal del municipio y del distrito judicial de la región (cfr. Sierra 2004b, Vallejo 2004).

Las ideologías que tienden a naturalizar la subordinación de género, son partes constitutivas del sentido común hegemónico de las comunidades –compartido generalmente por hombres y mujeres (situación no muy distinta en los espacios regionales mestizos)– y funcionan como diques que impiden cuestionar lo que tradicionalmente se ha considerado razonable (Sierra 2007a). También es cierto que las autoridades del Juzgado Indígena, con el apoyo de las mujeres del Cami, han hecho un importante esfuerzo por hacer una justicia diferente que contemple el punto de vista de las mujeres; el problema es que estos esfuerzos no son suficientes si no se trabaja continuamente en ellos. En este sentido se promueve, de manera respetuosa, que las autoridades soliciten el apoyo de las mujeres del Consejo del Juzgado para intervenir en casos considerados complicados o graves. Se trata de un largo proceso que implica un largo camino por andar, que constituye un reto para conseguir una justicia más adecuada para las mujeres.<sup>16</sup>

Después de cuatro años de funcionamiento y de labor de hormiga con los miembros del Juzgado, las indígenas del Cami y sus compañeras mestizas del CADEM han obtenido algunos logros en pos de la legitimación de los derechos de las mujeres, al menos en el discurso, y han conseguido promover que los jueces (el juez indígena y su suplente, el agente mediador) se abran a comentar la problemática y a recibir pláticas; mantienen de esta manera su mirada vigilante ante la justicia. Pero también saben que no basta con defender la justicia indígena si no se trabaja con las otras instancias judiciales oficiales en las que terminan los casos de mayor violencia contra las mujeres, y si no se afianza la legitimidad del Juzgado Indígena ante los juzgados de paz de las comunidades donde suelen presentarse la mayor parte de

16 En su tesis de doctorado Adriana Terven (2009), da seguimiento a este proceso de reno-

vación de la justicia indígena y sus retos para considerar el punto de vista de las mujeres.

los casos que llevan las mujeres a las autoridades.<sup>17</sup> Los esfuerzos no siempre se ven coronados con salidas adecuadas para ellas, lo que revela lo difícil que es enfrentarse a las ideologías de género (Sierra 2007b). Es lo que muestran también algunos de los casos analizados por Adriana Terven, que ha dado seguimiento a indígenas involucradas en disputas ante el Juzgado Indígena de Cuetzalan y cuyas trayectorias muestran las dificultades que enfrentan las autoridades indígenas para ir más allá de los modelos tradicionales de género bajo los cuales han estado acostumbrados a hacer justicia (cfr. Terven 2009).

Aun así, las mujeres nahuas de Cuetzalan no cejan en su decisión de construir formas más educadas de justicia, sin encerrarse en sus contextos ni en sus valores culturales. Sin duda, la oportunidad de incidir en un espacio como el Juzgado Indígena constituye un reto para las indígenas organizadas, que desde hace varios años han estado comprometidas en construir una propuesta propia para enfrentar la violencia de género y promover los derechos de las mujeres, haciendo importantes aportes sobre el tema (cfr. Mejía y Cruz 2006, Mejía 2008). La nueva instancia del Juzgado Indígena de Cuetzalan ha abierto una oportunidad para avanzar, desde la práctica, en una propuesta en la que las mujeres puedan tener acceso a una justicia más adecuada a sus necesidades y, al mismo tiempo, defender un espacio propio de jurisdicción indígena. En este sentido, están conscientes de que el Juzgado Indígena es un lugar clave para potenciar un proceso de transformación en las relaciones de género con profundo respeto a las maneras propias de ver el mundo, por lo que no se trata simplemente de descalificar las costumbres que excluyen a las mujeres, sino entender que es posible buscar salidas más adecuadas que no las pongan en desventaja. Para esto es fundamental el trabajo conjunto con las autoridades indígenas, con el Consejo del Juzgado Indígena y con las mismas mujeres que buscan el apoyo del Cami. Pero estas mujeres también tienen muy claro que resulta central apoyar el fortalecimiento del Juzgado Indígena y su defensa ante el Estado, que ha buscado minimizarlo para reducir su impacto. Asimismo, saben que para defender a las mujeres, en ocasiones, hay que ir más allá de las costumbres y recurrir a un discurso legal que pueda beneficiarlas, como, por ejemplo, la demanda de reconocimiento de nombre para el hijo, o la búsqueda de pensión alimenticia. En este sentido, coinciden con otras mujeres en el reto de apostar a construir una justicia intercultural con equidad de género que pueda alimentarse del derecho indígena, pero también del derecho del Estado y de los avances en el derecho internacional (cfr. FIMI 2007). Tal planteamiento las ha llevado a confrontar, desde la práctica, visiones esencialistas de la cultura

17 Claudia Chávez analiza la incidencia del nuevo juzgado indígena en la justicia de paz de las juntas auxiliares del municipio

de Cuetzalan, todas ellas comunidades nahuas. (Chávez 2008).



y del derecho indígena para propiciar nuevas maneras de pensar una justicia indígena plural y abierta al cambio, que contemple la mirada de las mujeres.<sup>18</sup>

No ha sido fácil, sin embargo, cambiar las maneras tradicionales de pensar de las autoridades del Juzgado y de los miembros del Consejo, a pesar de los grandes esfuerzos de las mujeres por estar vigilantes. No obstante, se trata de un proceso que va dejando huella en los hombres y las mujeres indígenas de la región. Se ha contribuido así a construir un clima cultural en el que hablar de derechos de las mujeres no es algo ajeno a los discursos que cotidianamente se producen en la radio indigenista local; por ello, muchas mujeres, así como apelan a los derechos humanos (Sierra 2000), también se refieren a los derechos de las mujeres.

### Los retos de las mujeres de la Policía Comunitaria

Las condiciones en las que surge la Policía Comunitaria de Guerrero, así como los retos que enfrenta por representar una experiencia regional de seguridad y justicia que rebasa los marcos legales instituidos, ha conllevado una continua vigilancia y hostigamiento por parte del Estado que, sin embargo, se ha visto obligado a tolerar su existencia. Las mujeres han participado, de maneras diversas, desde la fundación de la “Comunitaria” y, sin duda, han sido algunas de sus principales motivaciones; sin ellas no hubiera podido crearse, como lo reconocen los mismos dirigentes. Pero, sobre todo, han resultado ser las más beneficiadas por la nueva estructura de seguridad comunitaria que les garantiza que ahora puedan salir en los transportes colectivos y trasladarse por los caminos sin el temor de ser violadas o asaltadas. Como ellas dicen, “la Comunitaria les cambió la vida”, a ellas y también a sus compañeros. Las historias de violencia e inseguridad que caracterizaban la zona hace apenas 13 años dan cuenta de lo que esta institución comunitaria ha significado para los habitantes de la región, incluyendo la población mestiza. Como han comentado las mismas autoridades estatales, se reconoce que la Policía Comunitaria ha conseguido reducir la delincuencia en un 95%,<sup>19</sup> por lo que los caminos de la Montaña son los más seguros de Guerrero, lo que no es una metáfora. Así lo revelan los testimonios de hombres y mujeres que recuerdan los tiempos cuando salir de las comunidades en “colectivas” significaba exponerse a

18 Llama la atención planteamientos similares que mujeres indígenas están haciendo en otras partes del mundo (cfr. Informe del FIMI, 2007).

19 Información de Cirino Plácido Valerio, uno de los dirigentes históricos de la organización, quien comenta que el secretario de Gobierno reconoció explícitamente la eficacia de la Comunitaria (abril de 2008).



ser violentado, según dan cuenta dramáticamente las palabras de don Gelasio Barreda, uno de los fundadores de la Policía Comunitaria:

... nos dieron en la madre esa gente [los delincuentes], nos quitaba y sin lástima (...) y a muchos hombres los tiraron amarrados en la carretera, ahí que lo terminaban, lo pateaban, lo metían patada (...) y quién no se va a enojar que viene otro cabrón, te tira en la carretera, te pone el pie encima y no te mueves; en ese tiempo, en tantos pueblos, así los agarra, los para la camioneta para quitarles las cosas que llevan (...) a muchos hombres les fueron violadas sus esposas, delante de ellos (...) agarran a las esposas, las amarran (...) y encima de ellos ponían a sus esposas y ahí las violaban, ¡qué coraje!.<sup>20</sup>

A pesar de sus importantes logros, que no es el caso documentar aquí,<sup>21</sup> la justicia comunitaria sigue siendo una justicia que no contempla, en la práctica, los derechos de las mujeres. En los últimos años se han observado varios intentos por enfrentar esta situación, abrir espacios a las mujeres para reconocer la particularidad de sus reclamos en el campo de la justicia. Es así que desde 1998, cuando surge el organismo propio de la justicia regional, la llamada Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC),<sup>22</sup> se nombró una comisión de mujeres con el fin de apoyar asuntos en los que se vieran involucradas mujeres, si bien después esta comisión no siguió actuando. Más adelante, durante el X Aniversario de la CRAC, en Pueblo Hidalgo, municipio de San Luis Acatlán, (octubre de 2005), se volvió a integrar una comisión de mujeres, lo que fue el impulso para elegir posteriormente a mujeres como autoridades de la CRAC, en 2006. Un año después, en 2007, volvieron a elegir a mujeres como coordinadoras. Tales hechos son una respuesta a la necesidad de incorporar la mirada de las mujeres a las prácticas de la justicia, frente a la gran cantidad de asuntos que llegan a las autoridades regionales; algunos de ellos de gran complejidad, como los infanticidios.<sup>23</sup> Si bien la

20 Entrevista a Gelasio Barreda, ex Comandante Regional de la Policía Comunitaria (1996), miembro fundador (mayo 2007).

21 Para más información sobre la Policía Comunitaria, sus trayectorias organizativas y las prácticas de justicia véase Sánchez Serrano 2006, Flores 2007, Sandoval 2005, Sierra 2007 b, entre otros textos.

22 En un principio se creó la Policía Comunitaria como órgano de vigilancia y seguridad de los caminos (1995). Los maleantes eran detenidos y entregados a las autori-

dades judiciales del estado. No obstante, ante la falta de voluntad del estado para juzgarlos, decidieron crear la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC), (1998), como órgano especializado en aplicar la justicia.

23 Algunos de estos delitos fueron cometidos por mujeres jóvenes y solteras que ocultaron su embarazo y decidieron deshacerse de su hijo ante la desesperación de confrontar la situación ante la familia.

presencia de las mujeres en la institución, en la Comisión de Mujeres o como coordinadoras, no es suficiente para garantizar una justicia más adecuada, sí implica el reconocimiento de que la justicia comunitaria tiene una deuda pendiente con ellas. No obstante, la participación de las mujeres no ha sido sostenida ni tampoco ha recibido el apoyo suficiente para elaborar una visión propia que apunte a relaciones más justas entre hombres y mujeres, ni sobre sus derechos. Se trata de una tarea compleja que constituye una demanda muy importante para las mujeres de la Comunitaria.

A pesar de ser una necesidad explícita planteada continuamente en las asambleas regionales, las mujeres que han tenido acceso a cargos en la CRAC han sido con frecuencia criticadas y vigiladas. Sus compañeros las acusaban de no saber actuar como autoridad al involucrarse en pequeñas disputas y chismes entre mujeres, dejando de lado los objetivos comunes a largo plazo. Al igual que en otros contextos, cuando las mujeres han asumido puestos de autoridad (cfr. Velásquez 2003), en este caso en la Comunitaria, sus errores son duramente cuestionados y sus esfuerzos y logros minimizados de manera más enfática que en el caso de los hombres. Por ejemplo, me tocó observar en una Asamblea Regional, máximo órgano de autoridad de la Comunitaria, cuando dos coordinadoras regionales, miembros de la CRAC, fueron fuertemente cuestionadas y obligadas a dejar su cargo debido a difamaciones en su contra, acusaciones que nunca se probaron pero que, no obstante, afectaron de manera particular a las mujeres y, en menor medida, a uno de los coordinadores. El hecho constituyó un duro golpe a la autoestima de las mujeres y al proceso que con tanto esfuerzo han ido construyendo, como lo revela Carmen al referirse a esa experiencia:

Ay, cómo me dolió, ay diós mío, por qué tenía que pasar todo eso (...) Dijera ya me retiré, ¡pero llego con las lágrimas! Yo no podía consolarme, nomás me acordaba (...) nomás lo triste que me dolió que viendo mi dinero junto pues iba a poner mi negocio, ya estaba trabajando bien, nomás porque el pueblo me nombró [como autoridad de la CRAC] regreso a tirar mi dinero, eso es lo que más me dolió (...) Yo puedo estar las veces que quiera [en la Comunitaria], yo no robé, no maté, no me fui por esto (...) mas, sin embargo, no les voy a cumplir el gusto, aquí voy a seguir estando.<sup>24</sup>

24 Carmen fue una de las mujeres coordinadoras de la CRAC y aportó el poco dinero que tenía para apoyar los trabajos de la comunitaria (desde comida, gasolina, y demás gastos) cuando le tocó ser autoridad, lo que revela una de las dificultades centrales que enfrenta la institución para

funcionar, la falta de recursos. Las palabras muestran también el fuerte compromiso de Carmen al ser nombrada por el pueblo para asumir el cargo y lo que para ella significa ser parte de la Comunitaria, a pesar de la mala experiencia que vivió.

No es el caso analizar esta situación aquí; me interesa solamente enfatizar el contexto de fragilidad en el que viven las mujeres cuando asumen cargos comunitarios y regionales, lo que es mérito de ellas mismas, sus derechos de participación.

En el caso de la Comunitaria, a diferencia de Cuetzalan, no encontramos un proceso arraigado que apoye la capacitación de las mujeres en torno a sus derechos ni una formación adecuada para discutir una visión propia de lo que significaría una justicia comunitaria con visión de género. Existe, sin embargo, mucho interés en avanzar en esta dirección ante la constatación y el reconocimiento de las autoridades regionales de que a la justicia comunitaria le falta incorporar “a la media naranja”.<sup>25</sup> Si bien esta opinión no es compartida por todas las autoridades de la Comunitaria, poco a poco va encontrando eco en varios de los comisarios, coordinadores regionales y consejeros, que, al menos en el discurso, reconocen la importancia de la participación de las mujeres. El reto, efectivamente, es enorme, ya que, más allá de los discursos, significa poner en duda el poder masculino y las tradiciones arraigadas que dificultan la participación y la organización de las mujeres para reclamar sus derechos. El discurso mismo de los derechos es todavía ajeno para una mayoría de hombres y mujeres que reproducen una visión que naturaliza la subordinación de las mujeres como parte de las costumbres. No obstante, es de esperarse que se avance paulatinamente en este camino ante la creciente demanda en la Comunitaria para impulsar la participación de las mujeres.

Lo que sí queda claro es que, necesariamente, un discurso que pretenda arraigar en la región en torno a los derechos de las mujeres indígenas tiene que partir de la diversidad cultural para discutir la violencia y los roles de género, y su posible transformación; al respecto, resulta sugerente reflexionar sobre las buenas y malas costumbres, como lo han expresado las mujeres zapatistas en diferentes momentos.<sup>26</sup> Resulta también importante apoyar un proceso de reflexión en torno a las relaciones de género y al significado que las mujeres dan al concepto de derechos y las maneras en que se apropian de este localmente. Esto es justamente uno de los temas en el que hemos estado trabajando recientemente con algunas mujeres de la Comunitaria interesadas en promover su organización y el conocimiento de sus derechos.<sup>27</sup> No es fácil discutir sobre los derechos de

25 Opinión de Cirino Plácido, dirigente histórico de la comunitaria.

26 El discurso de la comandante Esther ante al Congreso de la Unión en abril de 2001 y la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas se han convertido en referentes centrales para otras indígenas que buscan conocer y defender sus derechos.

27 Se trata de un proyecto en curso sobre “Mujeres indígenas, derechos y acceso a la justicia”, que pretende promover un proceso reflexivo sobre las problemáticas en las comunidades con el fin de generar algunas propuestas que apoyen el proceso organizativo de estas y la exigibilidad de sus derechos ante las autoridades y sus familias. Proyecto apoyado por la Fundación Angélica-Tides, junto con el CIESAS.

la mujer a una vida libre de violencia en un contexto de grandes limitaciones económicas, en el que la marginación, el alcoholismo, la migración y la exclusión marcan la vida de las comunidades y, en gran medida, provocan la violencia misma. No obstante, son las propias mujeres quienes buscan en los nuevos lenguajes de derechos referentes que les ayuden a enfrentar su realidad y les den la fuerza para legitimar sus demandas de construir relaciones más adecuadas, de complementariedad y apoyo mutuo. Me he encontrado así a mujeres valientes, la mayoría de ellas solteras o viudas, generalmente abandonadas –aunque también algunas casadas–, que consiguieron sacar adelante a sus hijos y que mantienen la decisión de seguir luchando a pesar de los grandes obstáculos que enfrentan. Son estas mujeres las que quieren también ser policías comunitarias para asumir una función de vigilancia en su comunidad, si bien de manera distinta a los hombres, porque “no se trata de hacer lo mismo que los hombres. Hay cosas que nosotras como mujeres podemos hacer para ayudar en la seguridad. Tampoco se trata de andar con ellos en los caminos, si no, luego vienen las calumnias”, como lo señala Paula, actual tesorera de la CRAC; o bien quieren ser comisarias o coordinadoras, o simplemente apoyar la organización de las mujeres y promover los derechos. Por encima de todo, quieren encontrar maneras para defenderse de la violencia, de los abusos de los hombres, que no se les limite o excluya por ser mujeres; que se les apoye en su participación, pero también les interesa que la justicia contemple sus necesidades como mujeres.

En suma, a pesar de sus diferencias, en ambos casos el discurso sobre derechos de las mujeres está marcando nuevos rumbos y retos para pensar la diversidad étnica, la de género y el acceso a la justicia, y en esto han intervenido procesos organizativos propios, pero también la relación con instituciones gubernamentales y ONG de derechos humanos. Me interesa destacar la fuerza de las mujeres indígenas para cuestionar algunas tradiciones y costumbres que justifican su exclusión y opresión, al mismo tiempo que buscan generar alternativas para enfrentar la violencia sin por ello romper con su cultura, al igual que lo están haciendo otras mujeres indígenas en el país, por ejemplo, en Oaxaca y en Chiapas (cfr. Hernández 2008). En este proceso se valoran los saberes propios en tanto que mujeres indígenas y se discuten nuevas propuestas que van redefiniendo el sentido de la justicia y del derecho indígena en diálogo con diversos actores. Se trata, efectivamente, de dinámicas innovadoras que apuntan a transformar concepciones naturalizadas sobre los roles de género para construir una nueva institucionalidad. En este proceso, discursos globales sobre los derechos humanos y los derechos de las mujeres están moldeando los horizontes a los que apuntan las indígenas organizadas al reclamar sus derechos, que buscan discutirlos desde los propios marcos

culturales. Se convierten así en potentes armas usadas por ellas en los espacios locales y regionales para propiciar cambios en sus propias comunidades y organizaciones.

### **Las apuestas interculturales de la justicia y los derechos de las mujeres**

Las nuevas experiencias de justicia indígena en contextos de globalización y de reforma del Estado están abriendo nuevas opciones a las indígenas para defender sus derechos, discutir sus costumbres y repensar las formas tradicionales del ser mujer. Las indígenas se enfrentan al gran reto de legitimar el discurso sobre los derechos de las mujeres en espacios tradicionalmente dominados por normas patriarcales y miradas masculinas, como es el caso de la justicia. El proceso no ha sido nada fácil; sin embargo, observamos cambios importantes en experiencias locales, que están marcando la pauta de una transformación en los modelos culturales de las sociedades indígenas.

La construcción de un discurso de género desde la mirada de las indígenas está siendo alimentada por debates internacionales, en foros transnacionales, en los que participan mujeres indígenas de diferentes latitudes, pero también por la propia experiencia de las mujeres que desde sus espacios locales de organización están generando alternativas para confrontar la violencia de género y la subordinación. En este proceso, el discurso global de los derechos humanos y en contra de la violencia de género está siendo redefinido por las indígenas desde sus lenguajes. El impacto en la prácticas es, no obstante, limitado dado el peso de las ideologías de género que constituyen poderosos muros de contención al cambio social. Pero, a pesar de los obstáculos, encontramos mujeres decididas a buscar las maneras de enfrentar situaciones que justifican la desigualdad social; en ese sentido, las mujeres de diferentes latitudes no dejan de luchar por nuevos espacios de reconocimiento.

La interculturalidad resulta ser un referente útil para apoyar la construcción de discursos críticos que, al mismo tiempo que hacen valer la diferencia cultural, apuestan a construir diálogos entre valores y normas culturales, para evitar que prevalezcan discursos cerrados justificados en la tradición que impidan o descalifiquen la transformación social. Desde la perspectiva de la interculturalidad que retomamos, sin embargo, no se trata de copiar los discursos legitimados por el discurso internacional y nacional de los derechos humanos y los derechos de las mujeres, sino de encontrar los puentes para construir versiones más adecuadas a las realidades e historias de los pueblos que, al mismo tiempo que permitan fortalecer las relaciones y valores comu-

nitarias, ofrezcan nuevas opciones para la participación de las mujeres y para cuestionar su subordinación. Sin duda, los ejemplos más importantes en este sentido los han dado las mujeres zapatistas, que, de manera sencilla, han conseguido construir un discurso propio en torno a los derechos de las mujeres, sin negar su cultura y como parte central de las luchas de sus pueblos (Hernández 2006, Millán 2007). También es el caso de las mujeres mayas de Guatemala que reflexionan sobre las relaciones de género desde la mirada de la cosmovisión (Macleod 2007). Por eso estos ejemplos siguen siendo vistos como referentes a seguir por otras indígenas que, al igual que ellas, quieren modificar aspectos de sus costumbres sin renegar de sus identidades, como sucede con los casos analizados.

Hoy, ante la apertura de nuevos espacios de justicia comunitaria y el fortalecimiento de las identidades étnicas, las indígenas se enfrentan al reto de innovar sus propias tradiciones jurídicas luchando para que estas incluyan una visión de equidad de género, sin por ello cuestionar las lógicas colectivas. Las mujeres nahuas de Cuetzalan han hecho importantes avances, mucho más que otras mujeres, para aprovechar las nuevas instancias de justicia, como el Juzgado Indígena; para incidir, desde los propios ritmos culturales, en las dinámicas de la justicia, y lo están haciendo de manera persistente y original (Mejía y Cruz 2006, Terven 2009). Asimismo, están conscientes de la importancia de usar la legislación estatal e internacional para defender los derechos de las mujeres en los espacios de la justicia indígena y en las instancias judiciales del Estado. Van incluso más allá de las leyes oficiales al impulsar acciones de apoyo emocional y de refugio para las mujeres víctimas de violencia doméstica. Vemos así que están poniendo en práctica sus apuestas para construir una justicia intercultural con equidad de género, a pesar de los avances y retrocesos que esto ha significado.

En el caso de la Policía Comunitaria de Guerrero, la participación de mujeres es aún muy reciente, y si bien ellas han sido partes importantes de la organización y se han beneficiado de las nuevas condiciones de seguridad que les garantiza su institución, es aún poco lo que han avanzado en la construcción de una justicia con equidad de género. Dada la importancia de un proyecto como el de la Policía Comunitaria, debido a los alcances de una institución que ejerce gobierno y justicia con autoridades regionales en un territorio que abarca a 80 comunidades –más de 250.000 personas–, los avances de las mujeres indígenas en este espacio son, sin duda, relevantes. También es cierto que la misma complejidad de la institución comunitaria y las continuas confrontaciones que viven con el Estado hace que, en determinados momentos, los asuntos de las mujeres queden relegados. Pero, a pesar de todo, la semilla se ha sembrado y las mujeres están muy dispuestas a seguir abonando el camino.





Mujeres de la Comunitaria, Foro contra la violencia, San Luis Acatlán, Guerrero, 25 de noviembre de 2009. Foto: María Teresa Sierra

En todas estas experiencias, y seguramente en muchas otras, lo que queda claro es que el discurso de las indígenas por sus derechos y su búsqueda por construir una propuesta propia implica dos procesos: por un lado, el cuestionamiento a visiones arraigadas de la tradición y la cultura en torno a los modelos del ser mujer como referentes considerados naturales que no pueden transformarse; por el otro, la apropiación paulatina de un discurso de derechos que, con más o menos fuerza, les permite formular ideas para confrontar la violencia de género y las exclusiones, dentro y fuera de las comunidades. De esta manera, desde la práctica, mujeres como las de Cuetzalan están contribuyendo con propuestas concretas a imaginar maneras diferentes de ejercer la justicia, una en la que la voz de las mujeres no se subordine a los designios masculinos y en que se consigan acuerdos negociados más convenientes para ambas partes. Se está colaborando, así, a construir conceptualizaciones que ayuden a repensar el género desde la perspectiva de la interculturalidad, y que en esta medida contribuyan a teorizar desde sus propias realidades. Se trata de procesos de muy larga duración en los que incide el contexto de pobreza estructural, violencia política y globalización neoliberal que afecta las posibilidades de legitimar las demandas de las mujeres, que suelen subordinarse a demandas colectivas consideradas de mayor importancia para la sobrevivencia y la defensa de los pueblos.



La lucha de Eufrosina Cruz, al disputar sus espacios de participación política y aceptar el apoyo del Estado, parece que se queda en un solo lado del proceso, pues únicamente descalifica las instituciones comunitarias sin dar cuenta de las transformaciones que marcan la vida de las mujeres en los pueblos y la lentitud con la que estos cambios se desarrollan. No es la descalificación externa la que provocará que las mujeres sean reconocidas en sus derechos, si la lucha no se acompaña de un trabajo desde adentro con los hombres y mujeres de las comunidades. También es cierto que poco a poco las autoridades comunitarias se enfrentan al nuevo reto de tener que compartir el poder con las mujeres y eso es un proceso que llevará tiempo para digerir.

## Referencias bibliográficas

**Baitenmann, Helga, Victoria Cheanut y Ann Varley**

2007 *Decoding Gender. Law and The Practice in Contemporary Mexico*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey y Londres.

**Barragán, Rossana y Carmen Solís, (en prensa)**

2006 "Etnografía y hermenéutica de la justicia estatal: la violación como prisma de las relaciones sociales", en Victoria Cheanut, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y María Teresa Sierra, *Justicia y diversidad en tiempos de globalización*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

**Chávez Claudia**

2008 *Del deber ser a la praxis. Los jueces de paz en el renovado campo judicial de Cuetzalan. ¿Hacia un fortalecimiento de la jurisdicción indígena?*, tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

**Chenaut, Victoria**

2004 "Prácticas jurídicas e interlegalidad entre los totonacas del Distrito Judicial de Papantla, Veracruz", en María Teresa Sierra (ed.), *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropo-

logía Social, Miguel Ángel Porrúa, México, pp.237-298.

2007 "Indigenous Women and the Law: Prison as a Gendered Experience", en Helga Baitenmann, Victoria Chenaut y Ann Varley, *Decoding Gender. Law and Practice in Contemporary Mexico*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey y Londres, pp. 125-141.

**Cunningham, Myrna**

2003 "Las mujeres indígenas en el derecho internacional de los pueblos indígenas", *Memoria*, núm. 174, pp. 22-25.

**Dalton, Margarita y Julia Barco**

2005 *Democracia y equidad de género en conflicto: Las presidentas municipales de Oaxaca*, serie documental, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

**Flores, Joaquín**

2007 *Reinventando la democracia. El sistema de policía comunitaria las luchas indias en el estado de Guerrero*, Universidad de Guerrero, Plaza y Valdés, México.

**FIMI (Foro Internacional de Mujeres Indígenas)**

2007 *Mairin Iwanka Raya, Mujeres Indígenas confrontan la violencia*, Informe complemen-

tario al estudio sobre violencia contra mujeres indígenas del Secretariado General de las Naciones Unidas, FAMI, en línea: <<http://www.indigenousandwomenforum.org/vaiwreport06-sp.pdf>>.

**Hernández Castillo, Rosalva Aída**

2002 “National Law and Indigenous Customary Law: The struggle for justice of the indigenous women from Chiapas, México”, en Maxine Molyneux y Shahra Razavi, *Gender, Justice, Development and Rights*, Oxford University Press, Londres, pp. 384-412.

2006 “Between Feminist Ethnocentricity and Ethnic Essentialism: The Zapatistas’ Demands and the National Indigenous Women’s Movement”, en Shannon Speed, R. Aída Hernández Castillo y Lynn Stephen (eds.), *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*, University of Texas, Austin, pp. 57-74.

**Hernández Castillo, Rosalva Aída (ed.)**

2008 *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

**Macleod, Morna**

2007 “Género, cosmovisión y movimiento maya en Guatemala. Deshilando los debates”, en Scott Robinson, Héctor Tejera y Laura Valladares (coord.), *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 295-324.

**Martínez, Beatriz y Susana Mejía**

1997 *Ideología y prácticas en delitos cometidos contra mujeres: el sistema judicial y la violencia en una región indígena de Puebla*, Colegio de Posgraduados de Chapingo, Campus, Puebla.

**Millán, Mágina**

2007 “Las mujeres tienen derechos”. Interpretaciones de la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN en una comunidad tojolabal neozapatista” en Scott Robinson, Héctor Tejera y

Laura Valladares (coord.), *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Miguel Ángel Porrúa, México.

**Mejía, Susana**

2008 “Los derechos de las mujeres nahuas de Cuetzalan. La Construcción de un Feminismo Indígena, desde la necesidad” en R. Aída Hernández (ed.) *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Autónoma de México, pp. 453-502.

**Mejía, Susana y Celestina Cruz**

2006 “Género y justicia en comunidades nahuas de Cuetzalan. La experiencia de la Casa de la Mujer indígena”, ponencia presentada en el V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología jurídica, octubre, Oaxtepec, México.

**Merry, Sally Engle**

2003 “Human Rights and the Demonization of Culture (And Anthropology Along the Way)”, *Political and Legal Anthropology Review*, vol. 26, núm. 1, pp. 55-77.

2006 *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*, University of Chicago Press, Chicago.

**Molineux, Maxine y Shahra Razavi**

2002 *Gender, Justice, Development and Rights*, Oxford University Press, Londres.

**Painemal, Millaray y Patricia Richards**

2006 “Transnacionalización, derechos humanos y mujeres mapuche”, ponencia presentada en el V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología jurídica, octubre, Oaxtepec, México.

**Quijano, Aníbal**

2002 “El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento”, en Catherine Walsh, Freya Schiwiy y Santiago Casto-Gómez, *Indisciplinar las ciencias sociales*, Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Ayala, Quito.

**Recondo, David**

2001 "Usos y costumbres, procesos electorales y autonomía indígena en Oaxaca", en Lourdes de León (coord.), *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, México.

**Sánchez Néstor, Martha (coord.)**

2005 *La doble mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, Instituto de Liderazgo Simona de Beauvoir, Fondo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM), México.

**Sánchez Serrano, Evangelina**

2006 *El proceso de construcción de la identidad política y la creación de la policía comunitaria en la Costa-Montaña de Guerrero*, tesis de doctorado, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

**Sandoval, Abigail**

2005 *No es lo mismo la teoría que la práctica. El ejercicio de la justicia comunitaria desde la cotidianidad de los mixtecos de Buena Vista, municipio de San Luis Acatlán*, tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

**Seider, Rachel**

2006 "El derecho indígena y la globalización legal en la posguerra guatemalteca", *Alteridades*, año 16, núm. 31, pp. 23-37.

**Sierra, María Teresa**

2000 "Hay derechos humanos en Zacapoaxtla. Género, legalidad y derechos en la Sierra Norte de Puebla", en Milka Castro (comp.), *Actas II Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica*, Universidad de Chile, Arica.

2004a "Justicia, interlegalidad y derechos en la Sierra norte de Puebla", en María Teresa Sierra (ed.), *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, México pp.115-186.

2004b "Diálogos y prácticas interculturales. Derechos humanos, derechos de las mujeres y políticas de identidad", *Desacatos*, núm.15-16, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 126-148.

2005 "The Revival of Indigenous Justice in Mexico: Challenges for Human Rights and the State", *Political and Legal Anthropology Review*, vol. 28, núm.1, pp. 52-72.

2007a "Indigenous Women, Law and Custom: Gender Ideologies in the practise of Law", en Helga Baitenmann, Victoria Cheanut y Ann Varley, *Decoding Gender. Law and Practice in Contemporary Mexico*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey y Londres, pp. 109-124.

2007b "Justicia indígena y Estado: Retos desde la diversidad", en Scout, Robinson, Héctor Tejera y Laura Valladares (coord.), *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Miguel Ángel Porrúa, México.

**Speed, Shannon**

2006 "Mejorando los Caminos de la Resistencia/Exercising Rights and Practicing Resistance in the Zapatista Juntas de Buen Gobierno", ponencia presentada en Latin America Studies Association, Puerto Rico.

2008 *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*, Stanford, University Press, Stanford.

**Terven, Adriana**

2005 *Revitalización de la costumbre jurídica en el Juzgado Indígena de Cuetzalan. Retos desde el Estado*, tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

2009 "Justicia indígenas en tiempos multiculturales. Concepciones encontradas y propuestas alternas de resistencia. La experiencia de Cuetzalan", tesis de doctorado, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

**Tripp, Aili Mary**

2002 “The Politics of Womens Rights and Cultural Diversity in Uganda”, en Maxine Molyneux y Shahra Razavi, *Gender, Justice, Development and Rights*, Londres, Oxford University Press, Londres, pp. 413-440.

**Vallejo Ivette**

2004 “Relaciones de género, mujeres nahuas y usos de la legalidad en Cuetzalna, Puebla”, en María Teresa Sierra (ed.), *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 187-236.

**Velázquez, Cristina**

2003 “¿Mujeres indígenas gobernando en municipios de Oaxaca?”, *México Indígena*, nueva época, vol.2, núm.5, septiembre, pp. 41-48.

**Walsh, Catherine**

2002a “Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo”, en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Casto-Gómez, *Indisciplinar las ciencias sociales*, Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Ayala, Quito, Ecuador, pp.17-44.

2002b “La rearticulación de las subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador”, en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Casto-Gómez, *Indisciplinar las ciencias sociales*, Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Ayala, Quito, Ecuador, pp.175-214.

**Young, Iris Marion**

2004 *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Valencia.

## CAPÍTULO 10

## La experiencia de las mujeres en la Policía Comunitaria de Guerrero

Felicitas Martínez y Paula Silva Florentino<sup>1</sup>

La Policía Comunitaria nace ante la inseguridad que se vivía en la Montaña, en la Costa Chica de Guerrero. El pueblo demandaba al Ministerio Público que solucionara las sucesivas violaciones y los asaltos a hombres y mujeres que ocurrían en los caminos y en las comunidades, pero nunca obtenía una respuesta favorable. Por eso todas las comunidades se organizaron para crear su propio sistema de seguridad y vigilancia.

Así nace en 1995 la Policía Comunitaria –encargada de la vigilancia y seguridad de las comunidades y caminos–. Más tarde, en 1998, se crea la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias de la Montaña de Guerrero (CRAC), como órgano especializado en aplicar justicia.

En este capítulo, Felicitas Martínez y Paula Silva Florentino –ambas integrantes de la CRAC en 2009– queremos compartir nuestras experiencias y reflexiones sobre la participación de las mujeres en este proceso organizativo.

### Avances y desafíos de la participación de las mujeres en la impartición de justicia de la CRAC

Felicitas Martínez

Desde su creación, la CRAC fue ampliando su cobertura y ahora contamos con tres sedes que son: Espino Blanco, municipio de Malinaltepec, y Zitlalte-

<sup>1</sup> Integrantes de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias de la Montaña de Guerrero (CRAC-Policía Comunitaria). Felicitas Martínez y Paula Silva han formado parte del grupo de Promotoras de Justicia de la Comunitaria que surgió con el apoyo del proyecto colaborativo Mujeres indígenas, derechos y acceso a la

justicia en la región de la policía comunitaria de Guerrero (2008-2010), apoyado por la Fundación Tides-Angélica (TFR 08-02438 / TFR09-01912) y CIESAS, coordinado por María Teresa Sierra (CIESAS). Su ponencia fue transcrita y editada por Mercedes Pisoni.

petl, que pertenece a la montaña de Metlatónoc y es la zona Mixteca y la Tlapaneca de los mee'pha, conocidos también como tlapanecos; Malinatepec, que también es zona Tlapaneca y Mixteca; y la sede matriz que está en San Luis Aclatlán, donde viven tlapanecos, mixtecos y mestizos.

La Coordinadora quedó formada por dos instancias. Por una parte, está el Comité de Autoridades Comunitarias, integrado por seis autoridades entre tlapanecos, mixtecos y mestizos que no hablan ninguna lengua indígena. La otra instancia es el Comité Ejecutivo, que se encarga de vigilar y de tomar las órdenes de presentación, como le llamamos nosotros, a la citación de quien comete un delito. Ellos intervienen cuando se comete un delito, ya que tienen la facultad de actuar. Si el acusado no se presenta a las citas, a la tercera vez que se le cita se le detiene. Se toma su declaración, se hace la investigación y, si se concluye que es culpable, entra en proceso de reeducación. Esto significa que se le manda a realizar trabajo social en las comunidades: construcción de casas, de escuelas o trabajos en la comisaría de la comunidad. Además, los señores principales de la comunidad le dan consejo para que no vuelva a cometer el mismo error.

La autoridad máxima es la Asamblea Regional, integrada por los comisarios, consejeros, policías y comandantes de todas las regiones. Las mujeres participamos en las reuniones, ahí estamos las mujeres presentes, hablamos, pero no estamos en la toma de decisiones.

## La Comisión de Mujeres

En 1999 ocurrió un delito de infanticidio en la comunidad Pueblo Hidalgo y se formó la primera Comisión de Mujeres para que se encargue de resolver ese caso. Esta primera Comisión estuvo integrada por mujeres representantes de las organizaciones sociales. En ese entonces estaba una compañera por el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, una compañera de la Unión de Mujeres Indígenas Lucero de la Montaña, y otra representante de una organización regional de campesinas y cafetaleras de la zona.

En el año 2005, en el décimo aniversario de la CRAC, celebrado en Pueblo Hidalgo, se instala por primera vez la mesa de discusión de mujeres. Estuvimos trabajando seis mujeres tlapanecas y mixtecas, y una compañera de Ayutla. Discutimos allí sobre las mujeres y sus derechos. Tuvimos un resolutivo y la Asamblea General aprobó que se formara la Comisión de Seguimiento de Mujeres. Los hombres dijeron que sí, que tuviéramos nuestra Comisión, que era muy interesante. Ese, como siempre, era el discurso de los hombres, pero en la realidad era otra cosa.

Como Comisión de Seguimiento de Mujeres nosotras recorrimos las comunidades y los pueblos fundadores de la Policía Comunitaria: San Luis Acatlán y Malinaltepec. También nos fuimos a la parte Mixteca: Río Cuapa y Buena Vista. Hacíamos una reunión en cada comunidad para saber si las compañeras realmente estaban de acuerdo en que esté una mujer en el sistema de impartición de justicia. Porque en el sistema son todos hombres y cuando llegan los casos de las mujeres los atienden como Dios les dé a entender. Participaron muchas mujeres en las reuniones que hicimos en cada comunidad. Surgían muchos casos. Después dejamos ese recorrido porque no teníamos dinero ni apoyo, nos desanimamos, no todas iban a las reuniones.

### **La participación de las mujeres como autoridades comunitarias**

Para ese entonces, en la CRAC cada año se cambiaban las autoridades. Nada más los comisarios podían ser autoridades porque son los únicos que tienen fuero constitucional. En la reunión de cambio de autoridades de febrero de 2006, las cinco mujeres que integrábamos la Comisión de Seguimiento nos presentamos en Potrerillo del Rincón, municipio de Malinaltepec: “Somos las compañeras de la Comisión de Seguimiento presentándonos con las autoridades para que nos den seguimiento después de nuestro trabajo”. Dijeron: “Bueno” y pasamos a la pasarela. Ahí se van nombrando los comandantes y los comisarios y van pasando al frente para elegir a los que van a ser las autoridades porque viene el cambio. Dijeron: “Están pidiendo su derecho, bueno, les damos un espacio”. Y eligieron a una compañera. Al minuto hicimos una reunión corta y dijimos: “¿Y ahora qué hacemos, tomamos el cargo o lo dejamos?”, “hay que tomarlo, porque están diciendo que si no lo tomamos, nos dejan afuera”. Así fue que en febrero de 2006 entró como autoridad una compañera por la Comisión de Seguimiento de Mujeres. Cuando estábamos en la mesa de discusión, dijimos que íbamos a atender las cuestiones específicas de las mujeres, no de los hombres. Entonces nos preguntábamos cómo hacer eso. Al final de cuentas pudimos organizarnos y abocarnos a los temas estrictamente relacionados con las mujeres.

El 17 de marzo de 2007, un año después, se hace la entrega del cargo en Acatlaxala, municipio de Malinaltepec. Ahí entraron como autoridades tres compañeras más de la Comisión. En ese entonces yo me ausenté tres meses de las reuniones regionales, ya no estuve, pero mis tres compañeras sí fueron. En la CRAC la máxima autoridad es la Asamblea General, es la que te da el poder, pero también es la que te destituye. Un tiempo después, en Asamblea, fueron destituidas las tres compañeras nombradas como autoridades.





Felicitas Martínez como autoridad de la CRAC, junto a otras autoridades, durante el XIV Aniversario de la Policía Comunitaria. Foto: María Teresa Sierra, octubre de 2009

Decían que ellas habían cometido varios errores, que una de las mujeres que aceptó el cargo tenía el caso de un hermano suyo en la justicia, acusado de homicidio y que no tendría que haber aceptado ser juez y parte. Hay muchas versiones, tanto de los compañeros consejeros como de los coordinadores y de las mujeres. Yo no he escuchado la versión de ella. Ya se sabe que a muchos les encanta inventarnos chismes y culparnos de todo a las mujeres. Es más fácil que nos exijan más que a otro y critiquen nuestros errores, a que reconozcan nuestros logros. Pero la Asamblea es la máxima autoridad que determina tu destitución y tú no puedes hacer nada. Nosotras ahí somos minoría. La mayoría son hombres, comandantes y comisarios, y la votación se va para la mayoría.

Con respecto a las destituciones de mis tres compañeras, creo que es muy complejo entenderlo, la Asamblea tiene que escuchar a las partes, para que pueda tener un panorama completo y saber qué pasó y en qué hubo errores. Ellas fueron compañeras importantes dentro del sistema de la Policía Comunitaria, pero después de eso las compañeras ya no querían venir a las reuniones. Una de ellas dijo que jamás regresaría a la Asamblea General, las otras recién ahora se están acercando de nuevo a las reuniones regionales. Yo entonces empecé a ir nuevamente a las reuniones.

Me quedé sorprendida porque fui reelecta el 2 de agosto de 2009 y ni los votos de mis cinco compañeras que estaban ahí me alcanzaban para ga-

nar. Todos los compañeros tuvieron que alzar la mano para que yo ganara y competí con hombres que han sido importantes dirigentes en el proceso de la Policía Comunitaria. Entré como Coordinadora Regional en el Sistema de Impartición de Justicia. Tengo dos cargos al mismo tiempo, ya que con el proceso de actualización del reglamento –que es el que dice cómo se debe sancionar cada delito en la zona del territorio comunitario–, también tengo a cargo la Coordinación de Gestión por parte de las autoridades. Lo fundamental de mi cargo es impartir justicia, pero también mi papel es salir a las reuniones con las instancias con las que se tiene que hacer la coordinación de la gestión. Ese es mi papel por ahora. Voy a cumplir ocho meses de cargo.

Nosotras las mujeres siempre estamos en los momentos difíciles: en las marchas, en los desalojos o cuando a los compañeros los quieren desarmar. Las mujeres siempre vamos al frente. Somos la espada de los compañeros hombres en esos momentos. Pero ya en la toma de decisiones es muy difícil tomar ese espacio, porque tú tienes que pelearlo. A veces no quieren firmar una convocatoria a proyectos cuando son cuestiones de mujeres. Preguntan qué vamos a hacer, piensan que vamos a arrancar mucho millones de una convocatoria. Hay miedo, siempre hay un temor sobre lo que hacemos. Ese es un obstáculo y una barrera dentro de la misma organización. Yo me peleo con mis compañeros, por cualquier detallito. Si yo no me defendiera, iba a estar peor.

### **La impartición de justicia y el respeto a la coordinación**

La primera condición para que un comisario pueda actuar es que el delito tiene que estar en el territorio comunitario, sino, no aplicamos justicia ni recibimos los expedientes, estaríamos violentando sus derechos humanos. Si el comisario recibió un caso y no puede resolverlo, va el documento a la Coordinadora. Revisamos el expediente, la investigación y las declaraciones que hizo el comisario. Citamos otra vez a las partes involucradas y tomamos su declaración. Ya conforme se hace la investigación de las dos partes, se va a proceso de reeducación, por seis meses, tres meses, o por años, según sea el caso.

Aquellos que están en el proceso de reeducación se van a las comunidades a hacer los trabajos que allí se necesiten y las comunidades les dan de comer, asumen ese costo de alimentación y hospedaje, y los domingos tienen descanso. Algunos también hacen artesanías, cinturones y lapiceros.

Con el Ministerio Público (MP) en la zona de San Luis Acatlán hay una coordinación: cuando el MP está atendiendo un caso, la Policía Co-

munitaria no interviene y al revés. Ya se sabe que no puede ser juzgada una persona dos veces por el mismo delito. Si mi comunidad pertenece a la Comunitaria yo no debo poner mi denuncia en el Ministerio Público, es una violación al reglamento interno. Pero sabemos de antemano que no todos somos aliados de lo que nosotros mismos construimos. Yo no puedo obligar a alguien a que vaya a la fuerza a la Comunitaria. Cuando viene con nosotros una persona, le preguntamos si hizo la denuncia en el Ministerio Público. Si ya la hizo no podemos intervenir, es asunto de este. Así es el respeto a la coordinación que hemos manejado con el Ministerio Público.

### **Un ejemplo de coordinación: la actuación en casos de violencia contra las mujeres**

Un caso de coordinación fue el de un chavo de 16 ó 18 años que le pegó a su esposa, una muchacha que tenía ocho días de estar hecha la cesárea. Lo mandaron a la policía y luego regresó con su esposa. Así les dicen por allá en el MP: “Reconcílate con él, hazlo por tus hijos”. Cuando la muchacha vino con nosotros le dijimos: “Vete a ver al comisario y dile que te atienda, si no te atiende, dile que te dé tu oficio de remisión para acá, para la Coordinadora, que estamos hasta las seis de la tarde”. Si no lo hacemos así, a veces se quejan que los estamos rebasando. Ese día la muchacha no regresó. Y eso que mis compañeros estuvieron al ciento por ciento pendientes de esperarla. Al otro día llegó con otro señor y dijo: “Es que dice el licenciado que ustedes me pueden ayudar porque ellos no pueden entrar en la comunidad de Yoloxóchitl, y dicen si ustedes pueden entrar a ver al hombre”. “¡Si te dijimos míja que regresaras!, te estuvimos esperando y nunca regresaste”, le dijimos nosotros. Entonces nos fuimos a hablar con el MP, a ver de qué se trataba, ya que hay una coordinación de respeto. Y nos dijeron que la Judicial no podía entrar, porque allí es el territorio de la comunidad y ellos chocan. Cuando entra la policía la comunidad responde con palos y se avientan también las mujeres a defender a su comunidad. Entonces fuimos a Yoloxochitl, detuvimos al chavo con todo y el bebé, y le preguntamos al MP si al caso lo resolvían ellos o nosotros. No es cuestión de que hagamos su trabajo, porque la queja les llegó a ellos, no a nosotros. Y nos dijeron: “No hay ningún problema, resuélvanlo ustedes y apliquen toda la ley”. Entonces le tomamos declaración al muchacho y se levantó el acta con los acuerdos, donde decía que él le devolvía a su hijo, como la muchacha había pedido.

Este tipo de problemas de violencia hacia las mujeres se ha vuelto muy frecuente. Tenemos pensado hacer un foro de mujeres y hombres en Cuanacastitlán y Yolojóchitl porque no sabemos qué está pasando. En esas dos comunidades hay muchísimos casos de violencia y de que los hombres le quitan los hijos a las mujeres. Lo que estoy viendo, desde hace dos meses que estoy en el cargo, es que en esos lugares las familias mismas ponen la demanda a la Comunitaria, no vienen a mí como persona, sino van a la Policía Comunitaria y ponen su denuncia como tal. Llegan casos de este tipo de nueve a seis de la tarde, hasta los sábados. Estos son casos muy complejos que nos hacen preguntarnos ¿qué está pasando en las comunidades? Hay algo que nos tiene que indicar por qué suceden. Muchos compañeros sí están apostando ciento por ciento a que las mujeres tienen la razón en sus denuncias y eso es lo que me alegra, porque vamos coincidiendo de a poco con mis compañeros hombres, a la hora de resolver casos de violencia que involucran a mujeres.

### **Los castigos, la mediación y la reeducación**

Es un reto difícil y complejo ser parte del sistema de impartición de justicia. Valoro mucho la experiencia de Doña Rufina Villa y sus compañeras en el Juzgado Indígena de Cuetzalan, aunque nuestro caso en Guerrero es diferente. En San Luis Acatlán nosotros tenemos policías y también una celda donde el acusado se queda mientras se hace la investigación y, si se comprueba que es culpable, se va al proceso de reeducación, cuya duración depende del delito. Conforme el compañero tiene la reunión con el procurador, se acuerda cuánta sanción le tiene que tocar de acuerdo al delito que cometió. Sí es muy difícil decidir el castigo. Por ejemplo, en casos de violación no tenemos estipulado cuántos años de rehabilitación corresponden. Si hay un caso de homicidio, no se puede ir a un proceso de reconciliación, se va directamente a un proceso de reeducación. Pero también tenemos que redefinir cuánto tiempo le corresponde ir a reeducación: ¿20 o 50 años? Esa es la parte que tenemos que discutir ahora que se está revisando el reglamento interno: ¿Cuántos días de sanción le corresponde a cada uno que ha cometido un error y está en proceso de reeducación?

Yo no estoy muy de acuerdo con la reconciliación en caso de mujeres golpeadas, pero muchas veces son las mismas mujeres las que quieren la reconciliación. A veces te enfrentas con el marido y con la familia, vienen todos a reclamar. Lo que tú haces es lograr que estén el hombre y la mujer solos. Ellos son los que van a hablar, los demás son testigos. Tú no haces nada, vas

a firmar los acuerdos después, ellos van a decidir cómo resolver. Luego se dicen cuáles son los acuerdos y si estamos atorados, les decimos que salgan un momento para determinar cómo cerramos ese capítulo.

## Sobre el futuro de las mujeres en la CRAC

El proceso de las mujeres dentro de lo que es la impartición de justicia es nuevo para nosotras, estamos iniciando, aunque hemos estado en marcha en todos los momentos. El proceso tampoco es regalado, es algo que se lucha día con día. Hay veces que me dan el cargo a mí y me da miedo, porque si te destituye una Asamblea General, es un golpe moral muy fuerte, ahí sales mal tú como mujer. El hombre no, él no tiene vergüenza y sigue yendo a las reuniones, los compañeros destituidos están siempre ahí. Y tú no, tú sientes la pena. Este es un proceso nuevo que queremos continuar, las que estamos allí no sabemos hasta dónde vamos a llegar. Yo le decía a una compañera “¿Qué, al final tendremos compañeras comandantes y policías?, ¿y las armas, dónde están?”. Las armas nos la va a dar el pueblo, nosotras no nos vamos a comprar armas. Porque las armas que tiene la policía son del pueblo, no son de ellos. Si hay un asalto en una comunidad, el comisario tiene las armas guardadas. En su momento el proceso nos va a indicar hacia dónde vamos a caminar, si vamos a crear las mujeres policías –con todos sus elementos: su comandante, su segundo y sus seis policías– y cómo lo haríamos. Pero eso se va a ir viendo con el tiempo. También nos preguntan: “¿Cómo van a impartir justicia ustedes cuando tengan un hombre que cometió un delito de homicidio?”. Entonces, nosotras nos preguntamos muchas cosas.

Mientras tanto, hoy en día somos ocho las Promotoras de Justicia, –ese es el nombre que nos inventamos para identificarnos, luego nos pondremos otro más lindo y elegante–. Nos fuimos capacitando, recibimos algunos cursos y talleres. Somos ocho las que más o menos estamos abriendo los ojos. Con el apoyo de Teresa Sierra de CIESAS empezamos un diagnóstico en dos zonas fundamentales: la Mixteca y la Tlapaneca. Los resultados de ese diagnóstico nos van a servir para partir de la realidad y decidir cómo vamos a empezar a trabajar en esas zonas.<sup>2</sup>

2 Cfr. Resultados del Diagnóstico Participativo con enfoque de género sobre Mujeres indígenas, costumbres y acceso a la justicia en comunidades mixtecas y tlapanecas de la Comunitaria, 2009, ms. Para más informa-

ción ver también el Folleto *Mirada desde las mujeres. Historia y participación de las mujeres de la Comunitaria* [www.policiacomunitaria.org](http://www.policiacomunitaria.org)

## **El trabajo de las promotoras de justicia: la relación con los hombres de la CRAC, las reacciones de las mujeres y los hombres de las comunidades**

Paula Silva Florentino

Somos un equipo de ocho Promotoras de Justicia, nos hemos puesto ese nombre por ahora. Cuando se hizo el diagnóstico entre las mujeres, salieron a la luz muchos problemas que vivimos nosotras en las comunidades. También hablamos sobre que hay malas costumbres y hay buenas costumbres con las que la gente vive en cada comunidad. Las mujeres nos dijeron que quieren que cada mes se hagan talleres allí para plantear sus asuntos, porque hay muchas cosas que viven las mujeres. Sus maridos no las dejan salir, o no las dejan ir a la Asamblea de la comunidad. Cuando una mujer va a la Asamblea, luego el marido la calla. Entonces, un día decidimos bajar todas las problemáticas de las mujeres a la Coordinadora, se plantearon delante de los Consejeros, con los que también trabajamos.

A mí me gustaría que todo lo que estamos haciendo, todo ese esfuerzo que estamos haciendo para capacitarnos, junto a Teresa Sierra, me gustaría que fuera apoyado para poder hacer un recorrido de diagnóstico mucho más grande y que se haga un foro de puras mujeres.

En muchos casos, las mujeres nos dicen a nosotras que cómo es posible que estemos en las oficinas de la Policía Comunitaria, que esa organización es solamente para los hombres. Yo les contesto a las compañeras que no, que también hay compañeras que ocupan puestos, que tienen su cargo como comisarias y delegadas. Eso es lo que a veces molesta a los hombres.

Yo entré en la Coordinadora en el año 2007, como tesorera, pero no es fácil trabajar con los hombres. Cuando decidí entrar en esto, para mí fue muy difícil. Yo antes no participaba, no conocía el proyecto de la Policía Comunitaria, pero poco a poco me fui integrando y aprendiendo más. Cuando destituyeron a mis compañeras, yo quedé solita en la Policía Comunitaria. Y muchos hombres me decían: “Oye, ¿y tú porqué no te fuiste con tus compañeras?”. “Si no me corrieron ¿porqué me tendría que ir?, además tú no me nombraste, tengo que trabajar hasta que la Asamblea decida qué van a hacer conmigo”, les contestaba yo. “Es que tus compañeras ya no están, tú te tienes que ir, no te puedes quedar sola acá”, me decían. “¿Y quién dice?”, les decía yo. Luego lo platiqué con un Consejero, le dije que en la Coordinadora los hombres me discriminaban porque estaba solita con ellos. “No, –me dijo– tú no te vayas de ahí, la Asamblea decide si te vas o no”. Es muy difícil trabajar con





Paula Silva Florentino en su función de tesorera de la CRAC rindiendo cuentas.

Foto: María Teresa Sierra, 2009

los hombres, porque no todos los hombres están a favor de que las mujeres trabajen en las organizaciones.

Cuando empezamos a participar, las mujeres no sabíamos ni cómo hablar ni como contestar. Si alguien nos quería entrevistar, no sabíamos qué cosa decir. Pero poco a poco aprendimos. La primera vez que participamos las mujeres en Buenavista, en una Asamblea grande, nos decían los hombres: “Ustedes, ¿qué están haciendo aquí, por qué no se quedaron en la casa cuidando gallinas y haciendo atole para los maridos cuando regresen de la reunión?”. Y decidieron callarnos. Pero no fue la única vez, siempre nos han *grillado*<sup>3</sup> así.

Siempre hay mucho chisme. Yo creo que la familia es realmente quien vive y sufre los chismes, porque cuando vamos a dar un taller en las comunidades me dicen: “Paula, tenemos este problema: mi comadre le dijo a mi marido que yo tengo otro hombre, porque dicen que cuando se van las mujeres al taller, se van por ahí a un hotel con hombres”. Y yo les digo que cuando vamos al taller o al foro, allá no hay hombres, allá llegan puras mujeres y en el hotel nos toca de a tres o cuatro compañeras en el cuarto. Un día me estaba contando una compañera que tenía problemas con su pareja. Me invitó un

3 “Grillar” es un localismo que se refiere a la crítica descalificadora que se hace de una persona.



refresquito y nos quedamos platicando su caso. Entonces le fueron a decir a su marido que me habían visto tomando un refresco con ella. Cuando ella llegó a su casa, él le dijo: “¿Qué hacías platicando con Paula?, ella demandó a un maestro de aquí de la comunidad, lo demandó a la Coordinadora y el maestro estuvo detenido quince días. No platique con Paula, está con la Comunitaria y me puede demandar a mí”. Ella me estaba contando que él, cuando llega borracho a su casa, la obliga a tener relaciones sexuales. Yo le dije que si él no se compone, la próxima lo demandamos en la Coordinadora. Cuando las mujeres tienen problemas o reciben golpes de sus maridos, nos buscan. Y luego sus familiares van y nos amenazan en nuestras casas. Una vez fue uno de ellos a amenazarme con mi suegra. Ella me contó y yo le dije: “Si tiene huevos que me venga a ver a mí, ¿por qué te va a ver a ti?, porque tú lo defiendes, porque es tu sobrino. Si quiere él, que se arregle conmigo”. Entonces nos preguntábamos en el taller de diagnóstico, ¿qué se puede hacer en estos casos?, ¿qué se puede hacer con el chisme o como podemos hacer las mujeres, entre mujeres, para resolver el chisme que afecta a las mujeres? En eso estamos trabajando.

No es fácil tener un cargo siendo mujeres y trabajar en una organización. Igualmente yo quiero ser policía, quiero ser Comandante de la Policía Comunitaria.

## CAPÍTULO 11

**Las mujeres nahuas y su experiencia del Juzgado de Cuetzalan, Puebla<sup>1</sup>**

Rufina Villa Hernández

Quizá muchos sepan que Cuetzalan, estado de Puebla, es un municipio mayoritariamente indígena nahua; en un 80% la gente habla náhuatl. Hay muchas prácticas indígenas y mucho de la cultura viva en nuestro municipio. A mí no me tocó verlo, pero sí he escuchado mucho acerca de que anteriormente había un Consejo de Ancianos en las comunidades y que era este el que se encargaba de la aplicación de la justicia. Cuando alguien cometía una falta, se reunía y decidía cómo se iba a sancionar esa falta. Si la persona reincidía, los ancianos le daban otro tipo de castigo, y si volvía a reincidir, era expulsado de la comunidad. Era así como se hacía para que la gente pudiera vivir en una convivencia sana dentro de la comunidad. Solo cuando alguien le quitaba la vida a otra persona, no lo podían juzgar ahí en Cuetzalan. En ese caso, lo que hacían era hacerle cargar al muerto, y que fuera caminando hasta Zacapoaxtla, que queda muy retirado de Cuetzalan; tomando atajos serán como unas ocho horas de camino. Pues sí, era realmente un castigo el que sufría por haberle quitado la vida a otra persona. En caso de robar algo, el castigo era restituir lo robado y también hacer faena en la comunidad. Eso de las faenas y las tareas comunitarias sí se mantiene hasta hoy, ha sido una de las formas como las comunidades han sobrevivido cuando no ha habido apoyo por parte de las autoridades, del Estado o de los programas. Ha sido interesante ver cómo este Consejo de Ancianos tenía esa autoridad para juzgar los casos que se iban dando.

Esto se fue perdiendo cuando llegaron los partidos políticos con otra forma de trabajar en la cuestión política y de cómo nombrar a las autoridades. Anteriormente se nombraban por asamblea y por cargos de servicio. Esto era importante porque nadie podía ser presidente auxiliar o presidente municipal si no había hecho todos los servicios: desde ser topil, pasar por mayordomo, luego teniente, hasta ser nombrado autoridad. Esto se ha ido perdiendo

---

1 Ponencia transcrita y editada por Mercedes Pisoni.

y ya la historia es otra en nuestro municipio. Además, también llegó mucha gente, al ver que era un lugar muy rico y abundante en vegetación, una tierra muy pródiga que tiene de todo, un lugar bueno para hacer negocios, y, así, la población indígena nahua fue siendo desplazada hacia las comunidades más retiradas y a las orillas de la ciudad de Cuetzalan. Ahora, en el centro de la ciudad vive pura gente que no es originaria de Cuetzalan.

### **Las organizaciones de mujeres y las transformaciones en la vida cotidiana**

Entre los años 1974 y 1976 empiezan a surgir las organizaciones sociales. La primera fue la Cooperativa Agropecuaria Tosepan Titataniske, que es una organización productiva. Decide empezar a trabajar para hacer llegar a la comunidad los productos básicos que estaban muy caros –como ahora que estamos viendo la carestía–, pero también para poder vender los productos que se producían allí, como el café, la pimienta y la canela. Pusieron sus tiendas de abasto en las comunidades del municipio y luego se ampliaron hacia otros municipios.

En 1985 se inicia la organización de las indígenas en la comunidad en la que vivo actualmente, San Andrés Xicuilan (yo soy originaria de Cuetzalan). Ahí nos invitan a formar este grupo de mujeres con la finalidad de poder vender nuestras artesanías a precios justos. Después comenzamos a pensar que era interesante hablar sobre nuestra problemática como mujeres. Empezamos a ver los problemas que vivíamos con respecto a nuestra salud, entre otras cosas. Por primera vez escuchamos que teníamos derechos, por nuestra condición de mujeres. Para mí fue muy interesante entrar en la organización. Empezaron a cambiar un poco las cosas en nuestras vidas. Como mujeres, nos tocó vivir el rechazo de la comunidad y el desacuerdo de la familia por empezar a salir de la casa. Anteriormente, solo podíamos salir si nos daban permiso, y casi nunca ocurría. Nosotras vivíamos prácticamente sometidas a las decisiones del marido: si él decía que no, era no. La costumbre era que quien mandaba era el hombre, porque era el que proveía de lo necesario a la familia y el hogar. El trabajo de la mujer era atender al marido, los hijos y los suegros (cuando se vivía en la misma casa). Y que no faltara a los deberes como mujer. Si no teníamos el permiso no salíamos más que para ir al campo por la leña o a dejar la comida al hombre cuando este hacía las labores del campo para la siembra y la cosecha del maíz y el café. Ahí sí podíamos salir. Pero a organizarnos no, ni sabíamos qué era eso. Realmente, cada quien andaba por su lado, si hacíamos nuestra artesanía, la malbaratábamos porque no había forma de conseguir un pago mejor.

Con la organización nosotras empezamos a ver un cambio en nuestra familia y en nuestra vida. Aunque nos costó. Debido a que el trabajo de campo siempre ha sido mal pagado y que antes en esa zona llovía mucho –decíamos que llovía 366 días al año–, el hombre no podía ganar lo suficiente para la manutención de la familia. Entonces, eso fue para nosotras una oportunidad de poder organizarnos y demostrar que podíamos apoyar económicamente para que nuestros hijos e hijas pudieran vivir, vestirse y alimentarse mejor. También fue la oportunidad de poder cambiar la costumbre de que solamente los niños debían ir a la escuela, porque se pensaba que iban a ser ellos lo que mantuvieran a la familia. Entonces, fue empezar a cambiar la mentalidad del hombre, de los suegros, los hermanos y educar a nuestros hijos e hijas de manera diferente. Como teníamos que salir de la casa, todos debían contribuir a los quehaceres del hogar. Anteriormente eso era mal visto, las niñas eran las mamás pequeñas que atendían los quehaceres de la casa, al niño se lo llevaba el papá al campo o se iba a jugar, pero él no debía hacer el trabajo en la casa. Fue realmente comenzar a cambiar esta forma de pensar y que los niños le fueran entrando a aprender a lavar trastes, barrer, lavar su ropa y, de esa manera, nosotras podíamos salir un poco más libres a las reuniones y, sobre todo, a los talleres que en algunos casos eran de tres días. A veces cuando regresábamos a nuestra casa nos encontrábamos con unas caras, porque nos habíamos ido tres días a estudiar algo y habíamos desatendido un poco el hogar, aunque dejáramos tortillas hechas y comida preparada, pero no habíamos estado pendientes de tener todo caliente a la hora que llegara el esposo. Sí, fue un tanto difícil cambiar, pero la manera de ir haciéndolo fue poder contribuir económicamente con la familia.

Si teníamos algún problema de violencia en la casa e íbamos a las autoridades, le daban la razón al hombre y nos decían: “Es que tú desobedeciste a tu marido, es que tú no hiciste lo que él te mandó, entonces la culpa la tienes tú”. Como salíamos más desanimadas de lo que llegábamos, muchas mujeres ya no iban a la autoridad a demandar o denunciar cuando eran golpeadas. Una forma de ayudar a que se tuviera una buena convivencia en la familia era que los padrinos intervinieran cuando surgieran problemas de golpes o maltrato del hombre a la mujer. Desde que una pareja se casaba, les daban consejos a los dos: al hombre que no faltara para la manutención de la familia y que tratara bien a la mujer; y a la mujer que no desobedeciera al marido, que tratara bien a los suegros y que mantuviera la armonía familiar. Cuando algo sucedía en la pareja, a los primeros que se llamaba era a los padrinos, los encargados eran los suegros, entonces los padrinos venían y les daban consejos. En caso de que continuara el problema, le llamaban la atención más fuertemente al ahijado para que dejara de maltratar a la mujer. Si no hacía caso,

entonces ya tenía la mujer la libertad de ir a denunciarlo ante una autoridad. Pero, igual, no se resolvía mucho, ya que la autoridad tenía la concepción de que la mujer tenía que hacer todo lo que el hombre dijera, o sea, ella era culpable de lo que le estaba pasando.

Por esos tiempos, cuando empieza a surgir la organización de las mujeres, inicia también la organización Takachiualis de derechos humanos en San Miguel Tzinacapan. Nosotras tomamos varios de sus talleres de capacitación sobre la justicia indígena, cómo lograr que fuera reconocido el derecho indígena y que dejaran de imponernos siempre el derecho positivo. Con los compañeros de Takachiualis aprendimos muchas cosas y creo que ellos también comenzaron a aprender sobre equidad de género, no conocían mucho sobre los derechos específicos de las mujeres. Durante todo el tiempo que estuvo Takachiualis, nosotras estuvimos trabajando con ellos en diferentes talleres y compartiendo experiencias de trabajo.

### **La creación del Juzgado Indígena de Cuetzalan**

En el año 2002, con todo esto de la Ley de Derecho Cultural e Indígena, se reformó la Ley Orgánica del Poder Judicial, y en el 2005, el Código de Procedimientos Civiles, estos dos por parte del Tribunal Superior de Justicia del Estado. La Constitución local fue en 2004, todo en materia indígena, quisieron quedar bien poniendo un Juzgado Indígena en Cuetzalan, como diciendo: “Bueno, estamos dando respuesta a las necesidades que ustedes están pidiendo de que se respeten sus derechos”. Sí, era bueno tener un Juzgado Indígena, pero no se tomó en cuenta a la comunidad acerca de cómo iba a ser integrado. Hubo inconformidad por parte de las organizaciones –ya para entonces había más organizaciones de hombres y de mujeres–. Empezamos a tener problemas con el juez que se había nombrado. Él era indígena de una comunidad, pero normalmente hablaba en español en los juicios y tenía las mismas actitudes de las autoridades del juzgado subalterno de Cuetzalan, no había mucha diferencia. Como organizaciones fuimos y hablamos con el presidente municipal y le dijimos que ese Juzgado Indígena no respondía a lo que nosotros requeríamos.

Yo recién había ingresado en el Ayuntamiento municipal representando al partido opositor. Inicialmente me habían dado la regiduría de turismo y los demás regidores no lo permitieron, dijeron que ese no era mi campo y me dieron la regiduría de usos y costumbres. Me dio gusto poder trabajar con la gente de la comunidad sobre las costumbres y las cosas que también me interesaban. Estábamos intentando hacer trabajo en el Ayuntamiento.



Rufina Villa en el Juzgado Indígena de Cuetzalan, Puebla.

Foto: Adriana Terven, mayo de 2007

En esta plática con el presidente municipal, él dijo que tampoco estaba de acuerdo con el nuevo juez, porque se daba cuenta de los problemas que había en el Juzgado. Propuso que la comisión Takachiualis quedara a cargo del Juzgado Indígena. La comisión dijo que no era eso lo que queríamos, sino que se nombrara un Consejo y que allí saliera el juez. Tuvimos dos o tres reuniones con el presidente municipal y en el mes de noviembre se hizo una reunión para nombrar a los miembros del Consejo del Juzgado, que se hizo tomando en cuenta su trayectoria y el buen cumplimiento del trabajo que habían desarrollado, tanto en las organizaciones como en los cargos desempeñados en su comunidad, y, además, que la comunidad los quisiera y los aceptara por su buen papel social. Se sometió a votación y se nombró al juez y a su suplente.

En enero de 2003 tomó posesión el nuevo juez indígena y quedó fuera el anterior, que era un profesor de educación indígena. A partir de entonces, como Consejo del Juzgado, empezamos a reunirnos de forma mensual y también a participar en el Ayuntamiento. Se solicitó que yo apoyara a este Juzgado, pero el Ayuntamiento se opuso, argumentando que me encontraba participando en el Consejo del Instituto Poblano de la Mujer, pero se mandó un documento a Cuetzalan, al Tribunal Superior de Justicia, pidiendo que aceptara que yo participara en el acompañamiento del Consejo del Juzgado Indígena, para que hiciera mediación y no solamente se hiciera justicia a los hombres, sino que hubiera también apoyo a las mujeres. Aunque era un

Juzgado indígena, no se tenía todavía mucha idea sobre equidad de género y muchas veces las acciones contradecían lo que debe ser la justicia para las mujeres. El Tribunal autorizó, y comencé a dar acompañamiento desde el Consejo y también directamente en el Juzgado.

Una de las razones por las que se forma el Consejo, es para que haga acompañamiento al Juzgado e intervenga en problemas muy graves; que este comparta con nosotros y nosotros los exponamos en las reuniones del Consejo. Las mujeres y hombres miembros del Consejo no participamos todas y todos en la resolución de los casos. Hay un juez y un suplente, que en este caso es también el mediador. En algún momento se pensó que nos fuéramos turnando para atender los casos, pero no se llegó a adoptar. Lo que se hace cuando hay alguna situación difícil de resolver, es que se la plantea en la reunión del Consejo, damos nuestras opiniones y ellos las toman en cuenta para futuros casos.

Aunque son juzgados creados por el Tribunal Superior de Justicia, no hay mucho apoyo de su parte. El Ayuntamiento ha logrado destinar un pequeño aporte de dinero para los viáticos del Consejo; pero al juez, al mediador y al suplente no se les reconoce al mismo nivel que las demás autoridades del municipio; lo decimos, porque no se les paga lo mismo que están ganando las otras autoridades, solo se les da una compensación.

Otra dificultad es que existe un juzgado donde hay instancias como Derechos Humanos, Instituto Poblano de la Mujer, y a veces la gente cree que sus errores, son del Juzgado Indígena. Una confusión que tratamos de ir aclarando, pero no se los puede separar totalmente, pues este juzgado tiene la disposición del Estado de estar ahí para vigilar el trabajo que hace el Juzgado Indígena.

Para ir aclarando las dudas sobre la tarea del Juzgado Indígena hemos organizado foros, a donde convocamos a los Jueces de Paz<sup>2</sup>, porque en muchos casos ellos desconocían el quehacer de este Juzgado, debido a que la autoridad municipal –o sea el regidor de gobernación– se reunía con ellos y les decía que su relación debía ser siempre con su subalterno, la autoridad del Estado de Puebla. Entonces, los Jueces de Paz no se acercaban al Juzgado Indígena, no le tomaban en cuenta, decían que cuando ellos no podían resolver un caso iban al agente subalterno. Así, al Juzgado Indígena lo hacían a un lado.

2 Los Jueces de Paz son autoridades judiciales ubicadas en barrios de la ciudad de Puebla y en comunidades sujetas a cabeceras municipales. Para ser Juez de Paz no se necesita tener estudios en leyes. En las comunidades donde habita población

indígena, este cargo ha sido ocupado por habitantes indígenas, y en el caso del municipio de Cuetzalan, los Jueces de Paz se han integrado a los mecanismos de organización comunitaria, conocidos como cargos de servicio.





Rufina Villa en el Día de la Santa Cruz, con el juez del Juzgado Indígena de Cuetzalan, Puebla. Foto: Adriana Terven, mayo de 2007

Desde los primeros foros se trató de dar a conocer cuál era el objetivo de tener un Juzgado Indígena y de que se entablara una relación entre los Jueces de Paz y el Juez Indígena, para que, cuando ellos no pudieran resolver algo, lo enviaran al Juzgado Indígena. De esa manera se podría hacer el trabajo en coordinación.

También se han tenido encuentros en Huehuetla, donde también hay un Juzgado Indígena, para lograr que los dos Juzgados compartan los temas en común y puedan ayudarse. Dicen que, de todos los Juzgados Indígenas que se han abierto en el país, el de Cuetzalan y el de Huehuetla son los que mejor están funcionando.

El trabajo que nosotros estamos haciendo como Consejo es para que esto funcione, aunque a veces vamos un poco a contracorriente por los problemas que hay. Yo siento que, aunque este Juzgado fue nombrado por el Estado, las organizaciones intervenimos precisamente para que la impartición de justicia responda a las necesidades de las comunidades que, al ser mayormente indígenas, serían las más afectadas si esto no sucede. Ahora la ventaja es que la gente que llega al Juzgado puede tratar con más confianza sus asuntos y problemas porque les hablan en nuestro idioma, el náhuatl.

## **La impartición de justicia en el Juzgado Indígena de Cuetzalan: la conciliación y la costumbre**

Los asuntos que solamente se tratan en el Juzgado Indígena son los de conciliación. Hay casos fuertes que no se podrían resolver por la conciliación o porque quien cometió la falta vaya a hacer unos días de faena a la comunidad. Cuando hay alguna violación o alguna herida con arma punzo cortante, ya no le corresponde a este Juzgado, sino que lo canalizan directamente a Zacapoaxtla. Como está relativamente cerca la otra instancia, ha habido esa comunicación del Juzgado Indígena para que se puedan canalizar estos casos. El mismo Juzgado decidió que no iba a entrar en estos casos, porque son más por los códigos. Aunque ellos tienen los códigos no los utilizan, porque en las comunidades esto de los códigos es otra cosa y a veces ni siquiera las autoridades les dan la interpretación que se debe y lo hacen a su entender y surgen más equivocaciones.

La aspiración que guía a este Juzgado es que se haga justicia, pero de acuerdo a la costumbre. Se atienden los casos de acuerdo a la costumbre, se trata de que esta no se pierda, y se usa la forma conciliatoria en los casos que es posible. De manera interna decidimos qué casos se van a atender; generalmente, se atienden los casos más cotidianos. Si alguien le quita algo al vecino, se trata de que lo restituya, y si lo lastima, que le pague su medicamento y de que queden en paz los dos.

## **La atención de casos de violencia contra las mujeres**

El Juzgado fomenta la protección de la niñez, que no le quede toda la carga de su crianza a la mujer, sino que el marido responda. Hay muchos casos de abandono de menores, que los tratamos en el Juzgado. Es difícil porque a veces no se presentan o se van del lugar, entonces ya no se los puede obligar a cumplir con su deber. También ha intervenido el Juzgado en casos de deslinde de terrenos y cuando algún hermano despoja de su propiedad a una hermana por ser mujer o por creer que no va a poder defenderse. Yo digo que sí es un caso de violencia contra las mujeres el hecho que se le despoje de lo que es de ella, cuando fueron las mujeres quienes tuvieron a cargo el cuidado de la mamá en su enfermedad. A mí me ha tocado intervenir en un caso así: la mamá les dejó un predio a sus hijas para que ellas puedan salir adelante y el hermano por ser el único hombre les dijo: “Esto es mío, no se los voy a dar, vayan adonde quieran, no les voy a dar el terreno, yo soy el hombre de la casa,

a mí me corresponde, ustedes no tienen ningún derecho a la herencia”. Las dos eran mujeres solteras y les había dejado la mamá un predio para cada una. Ellas acudieron al Juzgado, hicieron la demanda de lo que estaba pasando. Me comisionaron a mí para apoyarlas. Fuimos a Zacapoaxtla, donde está el Registro de la Propiedad, logramos sacar una copia del documento en el que decía que ellas eran dueñas de estos terrenos. Llevamos esto al juez para que pudiera dictaminar a favor de ellas. Entonces el hermano ya no pudo decir nada, porque el documento decía que ellas eran las herederas de los terrenos.

Al principio llegaban más casos de violaciones. Ahí se pide apoyo a Derechos Humanos y se llevan los casos directamente a Zacapoaxtla. Hubo un caso muy serio de violación a una niña. Después de unos meses que la tuvieron con tratamiento psicológico, la volvimos a ver y había logrado recuperarse un poco. Ella solita había salido de ese lugar, corriendo fue a buscar a una pariente y ella fue la que puso al Juzgado en conocimiento y lograron que apresaran al agresor. Fue un caso muy fuerte, y el violador está preso hasta hoy.

Ahora, en coordinación con la Casa de la Mujer Indígena (CAMI), que atiende casos de violencia contra las mujeres, se está haciendo un trabajo compartido para que puedan solucionarse los problemas que las involucran. Las integrantes del CAMI han impartido algunos talleres al Consejo del Juzgado para que se tenga mayor noción de lo que son los derechos de las mujeres, dentro de la justicia indígena. Ese es el trabajo que se está haciendo allí, en el Juzgado de Cuetzalan.

## CAPÍTULO 12

## Los retos de los liderazgos femeninos en el movimiento indígena de México: la experiencia de la ANIPA<sup>1</sup>

Martha Sánchez

En este trabajo voy a contar mi experiencia de liderazgo desde 1994 a la fecha, como integrante, y posteriormente miembro, del Consejo Directivo del *Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena*; como integrante y representante de la *Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas*; como representante del *Enlace Continental de Mujeres Indígenas Región México*; y Coordinadora General de la *Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía*.

Un resumen que no va a recoger todo, pero que va a dar una idea de cómo nosotras, las indígenas, hemos construido un liderazgo y de los procesos donde hemos incursionado.

### La integración de las indígenas a los movimientos sociales

En principio me gustaría reflexionar sobre lo que significa para las mujeres indígenas integrarse en los movimientos indígenas, en todas sus escalas, no solo en el escenario nacional, sino también en el plano internacional.

A nivel nacional este es un proceso muy activo de participación directa, de construcción de alianzas, de articulación a una red o espacio donde sientas que allí hay pares para poder fortalecerte y seguir caminando con el colectivo de hombres y mujeres. Está constantemente presente el tema de la “legitimidad”, la “representación” y el “reconocimiento” de los compañeros de la organización y de los otros actores, sobre todo los liderazgos fuertes masculinos, los distintos niveles de gobierno, las feministas.

En el plano internacional el reto de la especialización de temas, de análisis y de propuestas, de manejo de la tecnología, de visibilidad de los problemas comunitarios y colectivos como pueblos indígenas mediante el ejercicio

1 Ponencia transcrita y editada por Mercedes Pisoni.

del liderazgo, voz y participación como mujer junto a otras indígenas, afrodescendientes y no indígenas en el mundo rápido que enmarca las luchas de la incidencia social.

Desde la llegada misma a esos espacios organizativos donde hay mucha visibilidad, muchos rostros, voces y demandas; donde hay más problemas planteados que soluciones, siempre es un mundo abrumador. Para las indígenas es un mundo desconocido, y por conocer, al que entramos por diversas puertas. Por la experiencia, sé que no todas entramos por el mismo lado ni caminamos el mismo laberinto. Muchas entran de abajo hacia arriba; otras tenemos que entrar de arriba hacia abajo; otras por la ventana. En ese mundo estamos como tratando de caminar. Creo que la palabra en la que hemos coincidido todas las indígenas que participamos en el proceso de integración a los movimientos sociales en México es: *caminar*.

Sin duda, es un mundo donde ya hay cosas construidas. Hay pensamientos, no solo propios como de la población indígena, sino pensamientos ya cruzados con otros conocimientos y voces. Cuando llego, en febrero de 1994, al Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, ya estaban en un escenario de lucha por la vigencia de los derechos a nivel de lo conquistado en otros instrumentos internacionales. Pero también estaban en la dinámica de la denuncia de lo que estaba pasando en las comunidades: la militarización creciente, la violación de las mujeres en la montaña, los problemas agrarios, la falta de escuelas, puentes, caminos, carreteras y agua potable, la migración, la ausencia de apoyos a la conservación de la cultura de los pueblos –principalmente de sus danzas y bandas–, el irrespeto de los derechos de los pueblos a elegir sus propias autoridades comunitarias por asambleas y la imposición del sistema de partidos políticos desde los presidentes municipales, la decisión de los gobiernos y la Comisión Federal de Electricidad (CFE) de construir una presa hidroeléctrica en el Alto Balsas sin consultar a las comunidades que ahí habitan, la violencia contra la mujeres, las muertes maternas y por cáncer, la falta de una atención adecuada a los pueblos indígenas.

Llegar ahí significó ver un nuevo esquema de organización; en principio, conocí la articulación de las autoridades comunitarias de los pueblos nahua, mixteco, tlapaneco, amuzgos y negros (así se llamaban entonces, no afromexicanos como hoy se reivindican). Conocer la dirigencia masculina de estos pueblos. Sentir la presencia de una fuerza que contagiaba la energía de luchar cuando íbamos a los congresos, encuentros o marchas entre miles de rostros de mujeres, hombres, ancianos, niñas y niños, y las bandas de música de viento acompañando todo. Cuando escuchábamos la palabra de dignidad de los que tomaban el micrófono o veíamos la capacidad de interlocución e incidencia con los gobiernos estatal, federal, local; o reconocíamos la for-

taleza para ser la primera organización, a nivel nacional, que públicamente dio su apoyo al Ejército Zapatista de Liberación Nacional en la marcha No Están Solos, de ese febrero de 1994. Significó también escuchar a todas las mujeres que llegaban –siempre en roles invisibles, pero de una importancia sumamente vital para la organización– mirar sus rostros, no escuchar su palabra porque no era algo posible ni real aún en ese tiempo en los eventos de la organización o bien en la estructura, pero sí era una realidad constante existir, acompañar, luchar y caminar juntos. Leer sus mantas tan hermosas llenas de colores. Me acuerdo de una en especial que decía: “Arrancaron nuestros frutos, cortaron nuestras ramas, quemaron nuestro tronco, pero nunca pudieron matar nuestras raíces...”. Esto es lo primero que me gustó, me sentí identificada, sentí algo dentro de mí diciéndome *tú eres parte de ello, y ello parte de ti*.

Fue así, poco a poco, cómo las vivencias me cambiaron mucho más. El hecho de ir a la marcha No Están Solos, ese febrero del 94, de Chilpancingo al Distrito Federal, me cambió mucho la vida. Pasar por tantas comunidades entre Guerrero, Morelos y San Pedro Mártir para arribar al DF. En todo el viaje escuchar las demandas de las autoridades de las comunidades, oír los diálogos entre hermanos y hermanas, asistir a los recibimientos en las entradas de los lugares, escuchar a otras organizaciones, presenciar las bendiciones de las abuelas que salían solo hasta la puerta desde sus casas y con sus manos en alto nos mandaban bendiciones. Vivenciar la presión del gobierno estatal –en ese tiempo, Rubén Figueroa Alcocer (1993-1996) estaba al frente de la gubernatura–, que nos hostigaba, vigilaba y amenazaba para que no saliéramos o volviéramos a Guerrero.

Todo ello para mí fue de mucho aprendizaje. De ahí le siguieron la Convención Nacional Democrática en la Selva Lacandona, donde fuimos como organización. Mirar y ver al Subcomandante Marcos, a los hombres de las bases allá, a las mujeres con pasamontañas, toda la solidaridad internacional y nacional, la suma de manos, voluntades y corazones. Volver a Guerrero y dar seguimiento, en la sede de la organización, a la Convención Estatal Indígena donde confluían muchos valiosos hombres y mujeres de universidades, partidos, organizaciones sociales.

En ese mismo año, el 14 de septiembre, impactó muy dentro de mí el desalojo violento y sangriento de la gente reunida en el Tercer Aniversario del Consejo Guerrerense, frente a nuestras oficinas en Avenida Juárez en Chilpancingo, Guerrero. Rubén Figueroa había mandado a policías antimotines y de la montada. A pie con toletes y a caballo, por ambos extremos, nos cercaron y desalojaron violentamente. Con odio profundo, persiguieron a todas las personas que corrían a los lados. 63 de ellas heridas, pisoteadas por los caballos. Un señor de la montaña cayó en estado de coma, a otro de San

Luis le quebraron el pie a toletazos. Hubo mucha sangre, no dejaban pasar a la Cruz Roja, nos cercaron, no dejaban que llegara ningún apoyo y nuestros compañeros y compañeras se refugiaron en casas de los vecinos, se fueron por la barranca, por las calles, y seguían perseguidos sin ninguna tregua. Para que, al final, todavía tuvieran la maldad de decir que nosotros, como Consejo, habíamos iniciado la agresión. Pero todo esto paró en la Comisión Nacional de Derechos Humanos, en ese entonces, hubo suficientes evidencias para demostrar que no fue así y exigir la reparación de los daños. Hubo recomendaciones hacia el gobierno estatal, mismas que nunca hicieron caso.

En esas y otras vivencias, lo que me cautivó como mujer indígena fue el valor, la decisión de luchar, de no subordinarse, el coraje con el que se enfrentaba la adversidad; la inteligencia y la solidaridad con que actuaban todos juntos como pueblos. Las mujeres no nos echábamos para atrás, todo lo contrario, en nuestro rol de ese entonces éramos decisivas en lo que hacíamos. Una de ellas, mujer amuzga de Zacualpan, municipio de Ometepe, justo en una de las marchas tuvo su parto en Puente de Ixtla, pues aun embarazada luchaba por todas sus demandas como comunidad.

Siempre aprendía y sigo aprendiendo cómo cultivar la fortaleza espiritual, la fuerza física, la libertad de pensar, proponer, escribir y comprometerme a largo plazo a aportar y sumarme a los pasos de los pueblos indígenas y en particular de las mujeres indígenas.

### **La importancia de las alianzas en la formación y el fortalecimiento de los liderazgos de las mujeres indígenas**

En ese camino emprendido me di cuenta que no hay una escuela o espacio de formación para las indígenas que fortalezca los conocimientos sobre los derechos humanos, sobre todo de aquellas que no tuvimos una profesión o la educación en casa para desempeñar roles públicos. Nos falta un lugar o mecanismo que nos indique el camino a seguir, no solo para entrar sino para estar y, sobre todo, para permanecer en una organización. Yo conozco algunas experiencias en Ecuador, por ejemplo, la Escuela Nacional de Formación de Mujeres Líderes Dolores Cacungo.

Conocemos bien a muchas mujeres que no vienen de ahorita, sino de un proceso de muchos años, y que a veces no las conocemos o las encontramos tarde en el camino, por razones de edad, pero también de falta de acceso a la información. Yo antes no creía mucho en esas diferencias y hoy, que tengo más edad, siento que hay unos procesos distintos en la construcción de liderazgos. En general, cuando las mujeres llegamos a una organización, espacio



o grupo, por el rol que hemos venido jugando en la familia, en la comunidad y la sociedad –como fue mi caso– tenemos muchos conocimientos, pero no tenemos fortalecidas las herramientas y las estrategias para una participación política o en el ámbito público, ni toda la formación para ejercer un liderazgo en medio de las resistencias de la gran mayoría de hombres, que es la que toma decisiones en los círculos o escenarios a los que ingresamos. Es decir, nos falta aprender que somos seres humanos, que tenemos igualdad de derechos, que sí podemos caminar parejo, que podemos perder el miedo, aprender a leer, a hablar, dialogar, negociar, interactuar, sentir algo diferente a la subordinación que siempre traemos adentro. Tampoco manejamos la computadora; no accedemos a informaciones internacionales o nacionales o incluso estatales por falta de vínculos; no es un hábito la lectura en la inmensa mayoría de nosotras; no salimos lejos ni solas, no nos imaginamos ni soñamos en un mundo distinto. Pero como todo esto se aprende, entonces sí es posible cambiar, y fue posible aprender muchas cosas para mejorar, retornar a nosotras mismas, transformar el uso del poder interno y aprender el ejercicio del poder colectivo.

Queremos ver muchas líderes indígenas con decisión y mayores capacidades de incidencia, porque cuando hablamos de la participación política de las mujeres en las Regidurías y los partidos políticos, dicen que no hay indígenas preparadas para esos cargos, pero no se invierten recursos económicos directos para nuestra formación. Las indígenas no solo queremos terminar la escuela primaria –como dicen los Objetivos de Desarrollo del Milenio–, también queremos construir condiciones para el acceso a herramientas, información, comunicación y especialización en temas de interés comunitario, nacional y global. En definitiva, a una formación política completa que nos posibilite ejercer un liderazgo desde otra óptica y forjar ciudadanía plena de mujeres en un mundo donde todavía las decisiones colectivas recaen mayormente en los hombres.

En mi caminar, las alianzas femeninas han sido otro reto posible de alcanzar. Han funcionado en la medida en que los puntos comunes entre las mujeres nos llevan a un trato cada día de mayor igualdad y respeto. Con marcos jurídicos nacionales o internacionales, que engloban nuestra realidad como mujeres, las alianzas coyunturales han sido estratégicas. Las alianzas permanentes han sido producto de abonar, de permanecer unidas, articuladas, accionando conjuntamente para seguir mejorando las condiciones de vida de las mujeres de las comunidades, para construir puentes permanentes de comunicación oportuna que fortalezcan los procesos de denuncias, de exigencias, de propuestas.

En ese camino, las alianzas creadas han sido diversas: con otras indígenas, académicas, feministas, intelectuales, funcionarias de gobierno, regido-

ras, líderes de distintas organizaciones. Han sido posibles, pero también en el proceso ha habido separación de caminos con algunas grandes aliadas, por visiones distintas de cómo dirigir los procesos, por las diferencias en el ejercicio del poder, del liderazgo y de las agendas de interés.

Las mujeres guías que eran mi referente al llegar a la organización, eran mi madre, Hermila Néstor, y mi abuela, Celestina Carbajal. Mi referente en el escenario político era María Luisa Garfías, que era diputada del PRT en Guerrero cuando trabajé en el Consejo Estatal Electoral (meses antes de entrar al Consejo Guerrerense). Más adelantito hubo muchas mujeres muy valiosas en mi vida, como Nellys Palomo (+), Margarita Gutiérrez, Sofía Robles, Comandanta Ramona, Tarsila Rivera, Mirna Cunningham, entre otras. Mi aprendizaje entre mujeres fue bien intenso, lleno de retos pero también de acompañamientos, como los de Margarita y Nellys, que siempre creyeron en mí y me daban un acompañamiento vivo, pero también emocional y virtual, con acciones conjuntas a varios niveles de la vida organizativa que he transitado.

Mis referentes masculinos son: mi papá, Emigdio Sánchez; en el camino organizativo, en el 94, era Pedro de Jesús, que me facilitaba documentales, libros, charlas, impulso, boletines, informaciones de eventos, sucesos y procesos a nivel mundial, donde las mujeres tuvieron su rol protagónico –a veces visibles y otras invisibles– de vanguardia en el camino de nuestros derechos. Otro compañero aliado del proceso de mujeres al interior de la organización era Cirino Plácido. Además de la suma de apoyos incondicionales de otros más, entre ellos Daniel Sánchez, mi hermano, Eufemio Cesáreo, Carlos de Jesús, Arturo Marcial, todos ellos miembros del *Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena*.

Los demás líderes no aceptaban los avances sin antes resistirse al cambio de rol de las mujeres al interior y sin haberse dado un debate intenso de cómo “debíamos comportarnos” las mujeres en las regiones donde empezábamos a realizar asambleas o recorridos para fomentar la participación articulada de las mujeres de las comunidades.

De todas manera, la formación la hemos hecho en la práctica, lo hacemos como podemos, por ejemplo en alianzas con las académicas. Cuando me presenté en el Colegio de México, en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) o en otro espacio académico, fue necesario que no solo haya una alianza personal, individual y solidaria con algunas académicas muy reconocidas que están en el terreno de los hechos y que apuestan a la gestión conjunta o al acompañamiento de procesos, sino que había que dar el paso hacia un convenio específico entre esos procesos de mujeres indígenas y los sectores más flexibles y comprometidos de la aca-

demia. Hemos hecho muchas cosas con varias instituciones, pero no ha sido suficiente, tenemos que replantear esa relación, basada en la realidad actual que vivimos las indígenas.

El Enlace Continental tiene un convenio con el Colegio Universitario Henry Dunant/Universidad de Verano de los Derechos Humanos en Ginebra, Suiza, mediante el cual cada año participan 6 mujeres indígenas del continente. Cuando yo estuve ahí de alumna pude ver que el derecho internacional era una cosa muy diferente, y cuando entras al debate de los derechos económicos, sociales y culturales, estos se confrontaban con la realidad que llevábamos varias mujeres de México, Colombia, Ecuador, Argentina, Guatemala, Panamá, Perú, Chile.

En 2002, cuando yo estaba en la Coordinadora Nacional, nos tocó platicar y colaborar con el Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir y hubo mucha apertura. Se hizo un seminario que sirvió para fortalecer los liderazgos de las indígenas de varios Estados. Yo creo que fue un programa que siempre estuvo en construcción y eso fue importante porque la verdad es que es muy bueno si hay apertura para escuchar la visión de las mujeres desde sus propias realidades. Valoro mucho cuando nos escuchan y podemos debatir con otras mujeres. En principio, mi rol ahí fue ser alumna y, luego, docente por dos años consecutivos. Los seminarios de Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir son muy importantes para nosotras como indígenas. Son aptos porque están hechos desde visiones de mujeres que son muy comprometidas y solidarias. A mí me sirvió mucho el tema del uso de los medios de comunicación y poder fortalecer el debate de la autonomía de los pueblos indígenas. También fue muy importante porque asistían ponentes de México y otros países, algunas indígenas. No fue quizá la mejor metodología, pero ha sido un proyecto importante.

Desde hace tres años hay la demanda de la Coordinadora Guerrerense para crear una escuela de liderazgo. Es un proyecto en el que para su realización no se está partiendo de un invento de escritorio, sino de ejercicios que ya existen y de la realidad que tenemos las mujeres. Estamos construyendo apenas, paso a paso, la propuesta de lo que queremos, pero, al llevar esta propuesta a las dependencias del gobierno, ellos dicen: “Martha, tú quieres una cosa gigantesca, tú no quieres un curso o un taller y eso sale muy caro”. Y claro, se repite la falta de compromiso para invertir en la educación-formación de las mujeres y en particular de las indígenas, sale caro, pero sale más caro seguir sumidas en el analfabetismo, que se recrudece en los municipios indígenas.

Para el proyecto de formación de la Coordinadora Guerrerense contamos con el apoyo del Foro Internacional de Mujeres Indígenas. Este Foro ha

logrado construir un fondo semillas de mujeres indígenas. Lo creó porque busca tener lineamientos más acordes a la realidad de las mujeres, pues se ha cuestionado desde nuestras voces que muchas fundaciones –pese a que son aliadas o han acompañado nuestro caminar y el de muchas mujeres– siguen teniendo lineamientos que no están siendo a ser muy aceptados por las indígenas. Entonces crearon un fondo. En ese fondo también se está construyendo otra óptica de financiamientos, con proyectos locales, no solamente liderazgos desde la óptica de las Naciones Unidas.

También en las oportunidades de capacitación y formación existen tensiones entre el liderazgo individual y los procesos colectivos y organizativos a los que pertenecemos como mujeres miembros de una comunidad. Cuando fui becaria de Semilla,<sup>2</sup> hubo también la apertura para compartir y debatir puntos de vista con ellas. Si bien son becas individuales –lo que siempre digo en las evaluaciones que hacen–, su objetivo es que tu labor tenga un efecto colectivo, que te permita a ti como becaria que el ejercicio de tu liderazgo –la ejecución de recursos y actividades– sea colectivo, comunitario y multiplicador. Necesitas verte como líder y fortalecerte en esa medida, pero no dejar de ver que eres parte de una colectividad como pueblo indígena. A mí, la Beca Semilla me ha ayudado a abrirme muchas puertas como líder.

Hay muchas maneras diversas de ver los liderazgos, porque también tenemos el derecho de decidir qué quieres ser tú como líder. No todas vamos a ser líderes políticas o participar en procesos electorales, algunas nos vamos a inclinar a procesos sociales, pero todas las formas son válidas si son elección de cada una.

## **Avances y desafíos del liderazgo y la participación de las mujeres indígenas en las organizaciones sociales**

Me hubiera gustado compartir con ustedes algunas imágenes, pero no tengo fotos del inicio de mi camino, porque no estaba en los escenarios principales de dirigencia ni de conducción. Y no es que solo ahí necesitamos estar las mujeres, pero es uno de los escalones a los que debemos llegar, si no, no participamos en los espacios de toma de decisiones de una organización, si esta es una de hombres y mujeres indígenas. Cuando en ese proceso tenemos

2 Las Becas de Liderazgo Semilla son un apoyo que otorga la Sociedad Mexicana Pro Derechos de la Mujer A.C. con el propósito de fortalecer liderazgos, emergentes y en consolidación, de mujeres indígenas

que en sus comunidades crean soluciones a problemas en el área de salud reproductiva y/o mortalidad materna en comunidades indígenas.

como objetivo la participación como mujeres indígenas, debemos estar en la asistencia, la organización, la redacción, la logística, comenzar a ser una voz. Empezar a visibilizarte e incidir.

Cuando yo llegué al Consejo Guerrerense lo hice como secretaria. A los pocos días, me invitó el líder Martín Equihua a la marcha No Están Solos, y yo decidí sumarme desde ese rol a la marcha, a las reuniones internas del Consejo Directivo y a las reuniones con las instancias de gobierno. Entonces, mi rol no solo fue de escritorio sino de aporte a nivel de lectura de documentos en eventos, de toma de relatorías, de participación silenciada en las reuniones del Consejo –que duraban hasta la madrugada–, de tener conocimiento de la planificación de acciones y de estrategias políticas. Así fue como, desde ahí, me convertí, entre 1994 y 1997, en una secretaria, una escribana, una oradora, en mujer participante por parte del Consejo en sesiones del Congreso Nacional Indígena (CNI) y de ANIPA en varios lugares. En la oficina era no solo mecanografiar, sino hacer el aseo, mantener el archivo en orden, hacer las solicitudes, pero también ir a reuniones de gestión con ellos. Fui quien impulsó la primera mesa de mujeres en un evento estatal del Consejo. En 1997, en una reunión formal del Consejo Directivo, me piden que decida si solo quería hacer de secretaria o trabajar con mujeres, porque más bien ya hacía lo segundo y desatendía lo primero. Decidí por lo segundo y pedí tener los mismos derechos y obligaciones de cualquier miembro del Consejo Directivo, y a partir de ahí, ya no solo tenía mucho mayor voz que antes, también tenía voto.

Me acuerdo muchísimo de cuando nosotras, las mujeres de varias organizaciones –en mi caso venía del Consejo Guerrerense y también estaba Amalia Romay de Veracruz–, nos unimos llegando por varios senderos a la movilización del EZLN, en 1996. Arribamos al Zócalo del DF. donde el zapatismo y los movimientos más fuertes y mejor movilizados mostraban su fortaleza y unidad ante el país y el mundo. En ese momento, cuando nos encontramos con Amalia, estaba celebrándose en México el Congreso Nacional Indígena, con la presencia de muchas organizaciones. En ese contexto y en el escenario de la explanada del Zócalo, el movimiento indígena se mostraba fuerte, era reconocido. Aquel plantón, que duró mucho tiempo, exigió con fuerza el reconocimiento institucional de los Acuerdos de San Andrés, que se estaban construyendo entre el EZLN, los pueblos indígenas y los gobiernos. ¿Qué pasaba allí? Describo este escenario, porque ahí no todo lo que veía la gente era “democracia y equidad”. No había el reconocimiento de las indígenas como mujeres sujetas de derechos. No estábamos en el mismo nivel ni ahí, ni lo habíamos estado por mucho tiempo.

Pero, en ese momento, sí fue posible algún tipo de compromiso de los hombres con las mujeres, gracias a toda la fuerza moral de la Comandan-

ta Ramona. Me acuerdo que, de pronto, los hombres de la comisión de seguimiento del CNI nos comunicaron que la Comandanta iba a recibir a un grupo de mujeres del movimiento ahí concentrado, así que elegimos a una representante por Estado y fuimos como un equipo a sostener la charla con ella en cierto lugar del DF. Hubiera sido el colmo que, en lugar de nosotras, acudieran los hombres, porque la petición de Ramona era que fuéramos las mujeres, y no íbamos a ir todas, sino las que más hablábamos ante la gente y asumíamos responsabilidades. Esto es importante: el uso de la palabra y de la voz, la construcción de un mensaje y de vencer el miedo al hacerlo, ya que no teníamos esas prácticas muy incorporadas. En ese momento, ¿qué pasa?: Vamos a la cita con la Comandanta Ramona, a hablar con ella, a mirarla a los ojos y escuchar su mensaje.

El diálogo con Ramona repercutió a nivel interno y político en las mujeres que fuimos y también en las mujeres a quienes les contamos cómo fue ese encuentro, con las que compartimos la fuerza que nos dio escucharla. Su convicción, dignidad y rebeldía superaban su estado de salud, seguía lista a enfrentar todo lo que venía y a abonar a quienes tuvimos la fortuna de estar en ese momento con ella. Después volvimos al movimiento y a continuar el camino.

En el mismo evento del CNI, Amalia y yo estuvimos al frente compartiendo unos minutos y dando un mensaje público a todos los concentrados. Eran diez mensajes de hombres, y los dos de nosotras. Pero los hombres seguían “comprometidos y comprensivos”, era el momento de la lucha de los pueblos indígenas y el EZLN contra al Estado mexicano; momento de sumar, no de restar.

Pese a esos eventos, y a la masividad de los encuentros, siempre hay un grupo de hombres o de mujeres que está llegando a acuerdos en privado. Esto pasaba también con el EZLN y con la comandancia –estoy hablándoles ya de 2001–. En unos diálogos en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) donde se reunían la comandancia, la comisión de seguimiento del CNI y la asesoría indígena y no indígena, no fue posible que entráramos la gente del Consejo Guerrerense. Había un filtro para mujeres como yo, e incluso para los líderes, solo entraban algunos. En 1996, yo podía estar hablando para una multitud, pero no podía entrar a las reuniones con la dirigencia del EZLN ni ser parte de la representación que entraba por el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena.

Tampoco nos íbamos a hacer las víctimas y decidimos que debíamos estar en todo lo que implicara la lucha del movimiento indígena, sus comunidades y pueblos. Por eso las mujeres de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, junto con Nellys Palomo, de Kinal Antzetik, organizamos

foros para discutir los derechos colectivos y los derechos específicos. A esto se fueron sumando Candida Jiménez, María de Jesús Patricio y Sofía Robles, que trabajaban al interior del CNI y fueron acortando las brechas entre las organizaciones y la dirigencia dentro de los movimientos.

Estas vivencias –y otros actos donde la Comandanta Ramona pudo estar y dejar su palabra– no siempre podemos escribirlas y no se saben, pero existieron y fueron inyectando valor y valentía a nuestro *caminar*, nos hicieron sentir que estábamos en la dirección correcta.

Ya han pasado trece años y la cosa no ha cambiado tanto. No hay un ejército de mujeres indígenas hablando, todavía no. Todo el tiempo es lo mismo: los nudos, los obstáculos, la cerrazón interna. La visión de los hombres es la línea imaginaria hasta donde podemos llegar las mujeres, y siempre hay un hombre antes que ellas en el reconocimiento y la aceptación. Pero, pese a los obstáculos, hemos avanzado; hoy vemos a lo largo del país procesos comunitarios de desarrollo impulsados por mujeres indígenas –muchas de ellas jóvenes–; también en los procesos mixtos, cada día surgen más rostros y voces de mujeres líderes. Más mujeres indígenas conquistando espacios en los municipios y en el Gobierno estatal; más becarias indígenas desarrollando estrategias locales; más indígenas en las radios comunitarias; más organizaciones de mujeres indígenas entretejiéndose, entre sí y con otros procesos aliados; más denuncias de mujeres, o desde sus redes, sobre la violación de sus derechos humanos; más lideresas participando en cumbres internacionales, eventos nacionales, diplomados de mujeres indígenas a nivel de país, de continente o del mundo; mayor cohesión entre demandas y agendas de los movimientos indígenas en México, y una mayor participación de mujeres en las estructuras de toma de decisiones, sobre todo hay más propuestas desde las indígenas que se cabildean en distintos niveles.

En el camino andado, las tensiones se dan en todos lados. Muchas mujeres ya no están: algunas dejaron de compartir los espacios comunes; otras, alguna circunstancia colectiva o individual ya no les permite estar. A mí me ha tocado ser punto de tensión, algunas veces, y punto de armonización la mayoría de las otras. No todas vamos a ser amigas, pero sí vamos a ser compañeras.

Doña Rufina Villa Hernández<sup>3</sup> dijo en una entrevista para el Bicentenario, que ella disfruta lo que hace, y por eso cada vez le va a ir mejor. Me gustó mucho, tiene razón: estamos aquí porque nos gusta. Lo que queremos conseguir con nuestra lucha lo traemos muy interiorizado. No estamos por un proyecto ocasional o un financiamiento, sino por la convicción de sumar

3 Integrante del Consejo Consultivo del Juzgado Indígena de Cuetzalan-Puebla



esfuerzos, como mujeres indígenas, a la lucha histórica de los pueblos. A esa lucha no nos queremos sumar invisibles, como las mujeres del pasado; o que las hicieron invisibles; porque sé que hubo mujeres heroínas en el pasado, pero no se escribieron o rescataron sus historias. Nosotras hemos decidido ser visibles, mujeres sujetas de derechos y luchando por los derechos de sus pueblos. Estar presentes no solo en una nación o en un país, sino frente al otro que es mi papá, mi hermano, o comisario: el hombre, sea en un contexto colectivo o familiar, ahí apostamos a su cambio. Y mucho más fuertemente apostamos a incidir cuando del otro lado está el Estado mexicano, que aún quiere asimilarnos a una sola cultura y eliminarnos como pueblos indígenas; ahí es donde redoblamos esfuerzos para seguir luchando con mejores estrategias ciudadanas, día a día.

En ese caminar, lo que me ha ayudado es ir entendiendo, a la par de los feminismos, que no basta con un cambio individual, sino que hay que lograr los cambios y la conquista de los derechos colectivos. Esas dos corrientes han sido para mí el potencial más fuerte para saber con claridad adónde ir, con quién, cuánto esperar para romper los esquemas que no nos dejan avanzar.

¿Pero cuál es la experiencia de nosotras? En mi camino fue importante ver la diferencia que hay entre las generaciones de liderazgos, que no son solo de edad, sino de acceso o no al mundo. A nivel comunitario, no debemos perder de vista que es importante la sabiduría de las mayores, pero también tenemos que tomar en cuenta la fuerza de la juventud, el otro mundo que tienen en la cabeza. En la participación política es necesario seguir forjando liderazgos nuevos que puedan enfrentar los desafíos actuales; que tengan estrategias acordes a lo que buscamos los pueblos y las mujeres en este país. Afortunadamente, ya no somos siempre las mismas en todos los escenarios (Naciones Unidas, frente al gobierno, a la nación o en los medios); ya no estás en las mismas condiciones cuando empiezas a tejer alianzas con tus compañeras de proceso; ya no es la misma represión moral, la deslegitimización a tu persona o a tu liderazgo, o la desacreditación abierta, que sufrías al interior de tu organización o en tu comunidad. A mí ya no se me puede sancionar moralmente o reprimirme al hablar, como sucedió en 1996, que di una entrevista sobre los casamientos forzados de las mujeres y luego en la televisión nacional le pusieron de título *El asunto de la venta de mujeres*, y empezaron a llover llamadas y reclamaciones de algunos líderes del Consejo Guerrerense, que decían que de eso no se debía hablar; querían hacerme sentir culpable de afectar a los pueblos indígenas. Los compañeros y directivos no me podrían reclamar ahora, como lo hicieron en ese momento, diciéndome: “¿Cómo te atreves a cuestionar la cultura?; esa es una dote que se da por las mujeres y es un rito ceremonial que es parte de la cultura”. Hoy no podrían porque no solo

yo y las otras que dieron la entrevista cuestionan los casamientos forzados, ahora muchas mujeres lo dicen, lo denuncian y se resisten a ese “destino” luchando diariamente por cambiarlo.

Te debes ir ganando el respeto en el camino. Para mí es necesario estar en el mundo femenino y en el masculino, en el mundo colectivo y en el de los muchos pensamientos (de los dos rostros), porque, si no, no aprenderemos las estrategias que nos lleven de la radicalización, la exigencia, el enojo, la disputa, a aquello que es conquistar, tejer y ejercer diplomacia verbal para romper los filtros que impiden acceder a la toma de decisiones por parte de nosotras y de las demás mujeres. Es el arte de ejercer tu liderazgo, pero también el poder decidir como mujer y como líder, saber construir alianzas, fortalecer espiritual y propuestas para que otras se sumen, se adhieran, se unan y juntas seamos más escuchadas. Que ya no nos encontremos en nuestro camino con esos límites del racismo y la discriminación del Estado, y tampoco con el desconocimiento de los compañeros; que tengamos las herramientas para abrir esos candados.

Cuando llegué al Consejo Guerrerense en 1994, este contaba con una gran presencia de liderazgos masculinos –la mayor parte, de gran valor y valentía– en el camino de lucha por la vigencia de los derechos indígenas. En mi experiencia nunca me imaginé coordinar una organización nacional. No era lo que yo había planeado, mi labor no fue un “trampolín” para llegar a eso. Sin embargo, sentía que si yo no estaba en los espacios de decisión, las mujeres seguiríamos quedando para después en cuanto a asignación de recursos, de espacios e incluso de presencia en los contextos colectivos. Si no estamos en donde se está redactando, cabildeando o negociando con el Estado u otros actores, es bastante probable que nuestras propuestas no se hagan visibles: tenemos que estar ahí para apoyarlas.

### ***Mi experiencia en la Asociación Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA)***

Llegué al Consejo Guerrerense –como ya dije– siendo una secretaria indígena que les gustaba mucho a los líderes porque venía de un pueblo y entendía esa dinámica, pero también porque barría el piso, recogía la basura, iba a comprar comida y no protestaba cuando me decían que fuera por la Coca Cola para las reuniones. Y no lo digo con el afán de mostrarlos como los malos de la película. Así llegué y así fui entrando al proceso de autoidentificación, de decirme: “Yo pertenezco a esto, más que a una oficina del Gobierno Federal”. Antes, yo trabajaba en un escritorio del Consejo Estatal Electoral,

en una oficina donde había quien hiciera el aseo, donde yo era la secretaria de un jefe y luego de una jefa, y no aprendía más cosas ni me cultivaba. Preferí para mí otro mundo. Escogí otro camino que me llevó a ser una de las mujeres privilegiadas que podía estar, en representación de la organización, enlazándome a nivel continental con otros procesos, como el Enlace Continental de Mujeres Indígenas. Y en otros escenarios y eventos como en Chilpancingo para el Día Internacional de la Mujer cada 8 de marzo, dialogando con otras indígenas de los pueblos de Guerrero, participando en entrevistas de radio, sesiones del CNI, de la ANIPA, de Tlachinollan, eventos civiles con el EZLN, interactuando con muchos actores sociales, académicos, políticos y de Gobierno. Como decían los compañeros de la organización cuando había invitaciones para las mujeres del Consejo: “Como no hay otra mujer, que vaya Martha”. Y aunque había cientos de mujeres que participaban de los eventos del Consejo, no había ninguna en el Consejo Directivo. Eso significó para mí un proceso de aprendizaje, de encontrar lo que yo quería y de decidir en qué mundo quería vivir, y no era entre el mundo indígena o no indígena, sino en uno que crece con elementos de esos dos mundos y también de los feminismos, donde yo he podido aprender y estar.

Llegué a la ANIPA, también propuesta y en representación de su filial del Estado de Guerrero, en la que todos eran hombres, a las mujeres no las proponían o las que podían haber aceptado no salían de Guerrero. Hermelinda, Domitila y otras compañeras siempre estaban allá, no venían al DF. Hasta las salidas se vuelven para las indígenas una cuestión difícil de asumir, porque no tienen acceso a la información para enterarse de eventos, reuniones y oportunidades, no les llegan las informaciones si no las buscan y usan sus contactos, sus alianzas y herramientas como Internet (que para mí es una herramienta básica de trabajo).

Llegar a ANIPA significó para mí asumir un cargo que, tanto en 1996 como en 1998, no me hubieran propuesto. Me propusieron, en 2003, teniendo ya un camino construido de experiencia en la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, y teniendo también la representación del Enlace Continental de Mujeres Indígenas, región México. Eso fue una escuela más rápida para aprender qué eran los derechos indígenas, la Plataforma de Acción de Beijing, qué era estar en las Naciones Unidas, qué era el Foro Permanente.

Cuando me propusieron representar a Guerrero en la ANIPA, yo estaba viviendo una cuestión familiar y personal muy dura y difícil. Ese año yo hubiera preferido vivir en Xochistlahuaca, Guerrero, donde está mi familia. De repente, a mí me ha entrampado mi labor. Hace unos días hablaba con unos compañeros en Guerrero y decíamos que si te debes a lo colectivo y a lo individual, a ti, a la comunidad y al proceso organizativo, debes decir que sí, cuando todavía no quieres decir que sí.



Taller sobre masculinidad en ANIPA durante la beca Semilla, Xochimilco 2004.

Archivo: Martha Sánchez

Te proponen un puesto así por varias razones: porque pareces buena gente, por reconocimiento o porque no hay nadie más. Otras veces, porque te ven cualidades o porque en ese momento, estratégicamente, no les conviene lanzar a un hombre a liderar ese espacio. Había, en ese entonces, unas disputas internas fuertes en torno a ese puesto. Cuando me propusieron para ese cargo, me acababa de ganar la beca Semillas<sup>4</sup> y tenía que desarrollarla en mi pueblo, en Xochistlahuaca, y que la hubiera desarrollado cómodamente en mi pueblo, pero me propusieron ir a la Asamblea Nacional como coordinadora general, que equivale a ser presidente de la Asamblea Nacional Plural por la Autonomía. En ese momento era la organización indígena por la autonomía más importante a nivel nacional, que hayan elegido a una mujer para el cargo, tomó por sorpresa a todos.

Decido aceptar el cargo, teniendo claro que puedo ser cuestionada desde afuera, pero sabiendo que me debo a las decisiones colectivas, no solo a mi decisión personal. Mis planes no eran estar en una dirigencia nacional, sino bajar al municipio a desarrollar otros proyectos, pero la presión grupal fue muy fuerte por el perfil que yo tenía en ese momento –apto para un cargo de ese tamaño–, y no podía responder solo a mi de-

4 Las becas de liderazgo Semilla son un apoyo que otorga la Sociedad Mexicana Pro Derechos de la Mujer A.C. con el propósito de fortalecer liderazgos, emergentes

y en consolidación, de mujeres indígenas que crean soluciones a problemas en el área de salud reproductiva y/o mortalidad materna en sus comunidades.



Martha Sánchez, coordinadora general de la ANIPA; Margarito Ruiz y Teófilo Soriano, dirigentes de ANIPA, en su Décimo Aniversario, abril 2005. Ciudad de México.

Foto: archivo ANIPA nacional

seo de irme a la Costa chica, sino al de representar a toda la organización que me proponía.

Sin embargo, la propuesta no les gustó a todos y, pese a que gané por mayoría de votos a los otros aspirantes, no fue aceptada y la impugnaron. Pero, ya que me había metido, decidí quedarme hasta terminar el proceso. Se llevó a cabo la Asamblea, todos los candidatos eran hombres, yo era la única mujer. En la votación, el más cercano fue un hombre de Michoacán que ahora, después de seis años, es un excelente aliado en el tema del Derecho a la Consulta, pero que en ese momento era parte de la gente que me impugnó.

Finalmente, gané la elección por mayoría, no por consenso, que hubiera sido lo ideal. La otra parte, inconforme, me mete siete meses de presión, de descalificaciones, de acusarme en la prensa nacional que yo había comprado votos. Ya estando ahí, una mujer de Morelos que había sido elegida tesorera, dijo a los pocos días: “Yo renuncio, porque no voy a quedarme aquí para que estén acabando mi prestigio en los medios, yo tengo un reconocimiento en Morelos y no me voy a arriesgar a esto”.

Yo llegué a ANIPA porque creo mucho en esta organización, por convicción, igual que ahora pertenezco a otros procesos, y por eso acepté estar, entrar y quedarme. Me tocó un proceso duro, pues, pese a que era una organización que había aportado en los Acuerdos de San Andrés o las mesas en la que se llevaban a cabo propuestas de reformas y de las autonomías, también era una organización muy descalificada en ese momento, sobre todo por el Subcomandante Marcos.

Los hombres que se quedaron conmigo en la directiva trabajaban a medio tiempo. Yo decidí quedarme a tiempo completo. Opté por otra forma de



Sesión nacional de la ANIPA, realizada en Ixmiquilpan Hidalgo, 2005.

Foto: archivo Martha Sánchez

ejercer el cargo, diferente a los anteriores coordinadores. Había compañeras y compañeros que no trabajaban, y las otras directivas les habían acostumbrado a recibir, igual, su paga a fin de mes. Yo llegué y dije que no, que yo estaba a tiempo completo y ellos en sus estados, y que no se vale que se les esté pagando. Dije no más de eso, y que aquellos recursos servirían para otras cosas. Les molestó mucho. Pero lo que hice y la experiencia fue buena. La ANIPA me permitió plantear mis propuestas, tener voz y avanzar con ella. Ahí ejercí un liderazgo que me sirvió mucho para posicionarme en Centroamérica. A nivel internacional, la ANIPA pertenece a otras redes que tienen que ver con temas como biodiversidad y bosques. Estuve en todo ese trabajo. Más que la directiva, me apoyaron los hombres que logré captar o que ya estaban comprometidos, como excoordinadores, algunos especialistas en diversos temas, que eran miembros de ANIPA. Logramos hacer un buen trabajo, y concluí mi período.

Desarrollé mi beca de Semilla en la ANIPA; sirvió para fortalecer el trabajo con los hombres, ver cómo estaba la cuestión de las masculinidades, cómo estaban los estatutos en cuanto a la participación de las mujeres en la organización. Los estatutos decían que la representación al interior de esta debía ser 50% hombres y 50% mujeres, no solo como delegados de los Estados para venir a debatir y proponer, sino en los espacios de toma de decisión.



Dentro de la organización no percibí claramente casos de acoso sexual, hasta este momento que soy coordinadora general; sí lo había sufrido cuando trabajé en una empresa de taxis. Acá, lo más parecido a aquello fue la actitud de un líder, que había perdido frente a mí: me saludaba frente a todos o a solas –era igual para él–, me daba la mano y me hacía insinuaciones con el dedo en la palma. Siempre era lo mismo. Y por el teléfono, me decía “bonita” o “mamita”. No pasó de eso. Yo sabía que, antes, había líderes que trataban de besar a la fuerza a algunas compañeras, jóvenes sobre todo, pero no se hablaba de esas situaciones, por miedo.

El que haya estado una mujer en la Coordinación de la ANIPA fue un hito importante en su historia, y también que fue una mujer que no daba marcha atrás; que podía debatir en público con cualquier intelectual indígena o no indígena; que podía dialogar, pero también proponer y avanzar.

¿Qué sucedió en los estados? Cuando se dio mi ratificación, los compañeros de más edad decían que no creían en mí para el puesto, pero, cuando ya me vieron ejercerlo, les pareció que era buena para desempeñarlo. También hubo otros compañeros que me golpearon públicamente con falsedades. Y dos mujeres líderes que me impugnaron: una del Estado de México y otra de Baja California, que nunca opinaron bien de mi rol y firmaron las cartas que promovieron los hombres. Las demás asistían a todo lo que se convocaba, muchas hacían propuestas en las asambleas, talleres, reuniones, encuentros u otros eventos, pero no evaluaron mi gestión como tal. Solo una compañera de Chiapas pedía que hiciera un buen trabajo, porque, si no, ya no creerían en el desempeño de las mujeres al frente de la organización. Para mí la ANIPA fue una escuela.

## **Ejercer el liderazgo como mujer indígena**

Mi conclusión es que las indígenas, como he podido ver, tenemos que caminar respondiendo a los retos. ¿Cuáles son los retos? Cuando una tiene la decisión de emprender el camino, hay que ejercer el liderazgo. Cuando ya tienes el liderazgo construido, lo has cultivado, has perdido el miedo, has abonado las alianzas, has hecho un caminar continuo, tienes conocimiento de los derechos, tienes las herramientas y la formación, lo que te queda es ejercer el liderazgo. Nadie ha dicho que el liderazgo se ejerce contentando a todo el mundo. Siempre habrá cuestiones en las que no coinciden todos. Hay que consensuar. Ya no hablo de forma radical con los hombres en las mesas de trabajo, como lo hacía en 1994, pero ahora hablo de manera muy categórica. En la Convención Estatal Indígena y Afromexicana de Guerrero fui propuesta por una gran mayoría para las comisiones estratégicas, fui respaldada y re-





Las personas que participaron en el Taller sobre derechos de las mujeres indígenas y resolución de conflictos. Comunidad El Carmen, municipio de Xochistlahuaca, Guerrero.

Foto: Daniel Sánchez, 2007

conocida. Lo busqué como un reconocimiento político para poder ejercer mejor mi rol de liderazgo como mujer.

Yo desafío al destino, a lo que todo el mundo me decía que me tocaría vivir. Desafío al racismo. Desafío al miedo. No es que no tenga miedo, siempre lo he tenido, pero nunca di un paso atrás por él. Siempre dije: quiero, puedo y voy a hacerlo.

La alianza con las jóvenes indígenas ha sido muy importante. Lo que hemos logrado está beneficiando a otras indígenas. Esa experiencia ha servido en Guerrero. Estamos ahí para servir a todos los procesos.

Hoy, en Guerrero, soy catalogada por algunos funcionarios federales como una mujer peligrosa. No me gusta, porque soy una mujer de diálogo y propuestas, que asume acciones pacíficas dentro del marco de la ley. Soy una mujer que no se subordina solo porque concursó y se ganó un proyecto en las instancias del gobierno; hablo libremente y sustento lo que digo en instancias diversas de Guerrero, México, Naciones Unidas y otros espacios.

Soy de esas mujeres que develan las cosas que me preocupan o que están pasando. Y las digo y las escribo segura de lo que conozco, veo y persigo. Las empecé a escribir porque me dije un día tendremos que dar el paso y dejar al-

gunos testimonios de lo que está pasando hoy día con los pueblos indígenas y las mujeres desde abajo.

Hace unos días escuchaba a mi hermano en Guerrero. Decía que yo, por decidirme por el movimiento, he renunciado a ser mamá, esposa o pareja y, a la vez, a una vida más cómoda. Pero yo estoy casada con el proceso indígena, no solo con el de las indígenas. Digo “casada” en el sentido de estar comprometida, y no estoy pensando en “divorciarme” de ese camino, pese a los obstáculos y a los sinsabores que he tenido. Porque en el movimiento indígena he tenido más sabores dulces, un buen matrimonio, gracias a vencer el miedo y a no dejarme manipular por él.

## CAPÍTULO 13

**Identidades étnicas y organizaciones sociales**

Mujeres nahuas que transforman y conservan la cultura en Veracruz, México

Ángela Ixkic Duarte Bastian

**Introducción**

Los movimientos y organizaciones sociales transforman las relaciones políticas a partir de su quehacer cotidiano, generando de esta forma una nueva cultura política, con nuevos contenidos y nuevas prácticas. Este capítulo se suma a la reflexión acerca de la construcción de identidades en contextos organizativos y busca entender cómo estas se conforman contextual e históricamente en el diálogo con distintos actores y atravesadas por relaciones de poder. En el centro del trabajo hay un interés por las relaciones entre política y cultura, entre identidades y movimientos sociales, así como por explorar la participación de las indígenas en los procesos de cambio social, y los retos teóricos y políticos que esta participación plantea.

La construcción de reivindicaciones étnicas será analizada en la experiencia de una organización de mujeres nahuas del sur de Veracruz llamada Defensa Popular de Oteapan (DPO). Esta organización, cuya zona de influencia es el municipio de Oteapan, ubicado al sur de Veracruz, México, surgió del diálogo entre el movimiento popular y un grupo de sacerdotes jesuitas y de laicos simpatizantes de la teología de la liberación.<sup>1</sup> Se fue consolidando en la lucha contra el cacicazgo local y contra los efectos del modelo económico impuesto desde arriba; después se unió a los esfuerzos por

1 La teología de la liberación reinterpreto el Evangelio enfatizando o redescubriendo su dimensión política y estableciendo un vínculo estrecho entre la Biblia y la realidad. Explicó la pobreza en términos estructurales, y la convirtió en un lugar privilegiado y legítimo de enunciación –si bien el catolicismo siempre habló de la pobreza como privilegio epistémico, la teología de la liberación ha sido más explícita al refe-

rirse a los pobres como quienes detonarán y guiarán las transformaciones sociales. Asumió la teoría de la dependencia y algunos conceptos del marxismo, como clase, contradicción y explotación, transformando la lógica deductiva y axiomática en una disciplina interpretativa, marcada por el contexto específico (Levine 1992, Comblin 1993, Tamayo-Acosta 1989).

construir una democracia real y estrechó sus vínculos con la izquierda institucional. Esta relación continúa siendo importante pero, a partir de varias decepciones, la DPO ha decidido no ejercer exclusivamente una militancia partidista sino priorizar el trabajo colectivo a través de proyectos productivos y talleres de análisis, así como convertir sus propias vidas en un espacio de transformación social. La forma de trabajar, profundamente influida por las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), se ha convertido en marca identitaria de la DPO, la mística y el compromiso cotidiano de estas mujeres se ha convertido en metodología, en cultura política.

Aunque formalmente la DPO es una organización mixta, la integran solo mujeres, y ha sido siempre liderada por ellas, quienes, como resultado de esta trayectoria, tienen una importante reflexión étnica y de género. Se suman a las otras indígenas que en distintos espacios de la política nacional y del movimiento indígena promueven una visión propia de la equidad de género y de la lucha de las mujeres. Aunque este trabajo busca enfocarse en las reivindicaciones étnicas y no en las de género, es importante decir que ambas interactúan de manera constante, cuestionándose y nutriéndose.

Las integrantes de la DPO no buscan llegar al gobierno local; están preocupadas por dignificar su nivel de vida a través de proyectos que involucren a la comunidad. Mediante proyectos de traspaso mejoraran el nivel de vida de sus familias, y al mismo tiempo formulan una propuesta de trabajo que confronta a las propuestas oficiales. El proceso organizativo adquiere un sentido claramente político al construir, desde lo cotidiano, alternativas económicas que, a pesar de tener un impacto muy limitado, buscan proyectarse en todo el municipio como una opción ante la crisis y el desempleo, y al reflexionar acerca de las conexiones económicas y políticas entre Oteapan y lo global.

Esta organización, integrada por alrededor de 40 mujeres, se mueve en el marco del movimiento indígena: tiene vínculos y trabajo conjunto con otras organizaciones regionales y nacionales como el Frente Popular del Sur de Veracruz (FREPOSEV), el Movimiento Agrario Indígena Zapatista (MAIZ) y el Congreso Nacional Indígena (CNI). En nuestro país el movimiento indígena no solo ha cuestionado las formas de hacer política sino el planteamiento mismo de nación, señalando la manera en que los pueblos originarios han sido históricamente excluidos de los espacios de poder y de los procesos democráticos.

En el contexto de la globalización, al contrario de lo que se pensaba, las identidades culturales lejos de perderse o diluirse se intensificaron, y muchas de ellas lo hicieron mediante su actividad política: en la década del noventa se multiplicaron los intentos por recuperar, refundar y conservar las identidades precoloniales, partiendo de las necesidades políticas actuales y de una lectura histórica que parte del presente. En este contexto, la DPO inició un

proceso de reflexión acerca del significado político de ser indígena, del que este artículo pretende dar cuenta.

Actualmente, en nuestro país es difícil hablar de un movimiento indígena fuerte. En el caso particular de Oteapan, el proceso organizativo viene de tiempo atrás y ahora no está en su mejor momento. A pesar de que el discurso indígena a nivel nacional continúa siendo contestatario, sus reivindicaciones han sido incorporadas a los discursos del poder. Esto ha dando lugar al nacimiento de lo que Charles Hale (2006) ha llamado multiculturalismo neoliberal, que resulta funcional a la expansión del capital (Díaz Polanco 2006, Hernández Paz y Sierra 2004), sin que esto se haya traducido en cambios de fondo en las condiciones de vida de la población indígena. En el contexto político amplio en el que nos encontramos, llamado por algunos de crisis de las organizaciones sociales, la tendencia entre las organizaciones indígenas en nuestro país se orienta a fortalecer los procesos locales. Este es el caso de la DPO.

A esta *Introducción* le sigue la *Metodología* seguida en esta investigación, inmediatamente después, en *Datos contextuales*, se pretende mostrar los elementos fundamentales del escenario en el que las mujeres de la DPO se mueven. Después, en *Las identidades étnicas desde la teoría*, encontrarán una reflexión acerca de los vínculos entre cultura, economía y política, enmarcada en el debate entre las tres corrientes teóricas fundamentales en torno a la etnicidad: el primordialismo, el instrumentalismo y el constructivismo histórico. En *Estado y movimiento indígena* se hace un breve recorrido por el trayecto histórico recorrido recientemente por el movimiento indígena, en diálogo con las políticas multiculturales, herederas del indigenismo. En *Distintas formas de ser nahua en la DPO*, se delinea la discusión desarrollada al interior de la organización acerca de los significados políticos de ser nahua, y se reflexiona sobre ella. Finalmente, en la *Conclusión* de este trabajo, se comparten algunas reflexiones acerca de las repercusiones de esta discusión, y se plantean temas y preguntas cuya respuesta es una obligación, ahora que el movimiento indígena no es tan fuerte como llegó a serlo a mediados de los noventa, tanto en nuestro país como en Oteapan.

## Metodología

El presente capítulo nació de la tesis doctoral *Desde el sur organizado. Mujeres nahuas de Veracruz construyendo política*, publicada como libro en el 2011.<sup>2</sup> Para dicha investigación, realicé un año de trabajo de campo intensivo y mu-

2 Se publicó bajo el título *Desde el Sur Organizado. Mujeres Nahuas del Sur de Veracruz* en la Colección Teoría y Análisis, de

la Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2011.

chas otras visitas posteriores. Recurrí a la observación participante en espacios que podrían llamarse cotidianos, y en otros directamente relacionados con la vida organizativa de la DPO. Dentro de los primeros: el mercado, la iglesia, la calle y las casas; como parte de los espacios de la organización, espacio etnográfico fundamental, asistí a las distintas reuniones de la DPO y de las organizaciones regionales a las que pertenece: asambleas generales, integrantes de la organización por barrios, evaluación de proyectos, promotoras de salud, dirigencia de la organización con los asesores, encuentros regionales de organizaciones y de redes, encuentros regionales de mujeres, talleres sobre derechos de las mujeres, democracia electoral, políticas macroeconómicas, etc. También asistí a varias reuniones de análisis de coyuntura y a convivencias parroquiales. Asimismo, realicé entrevistas formales e informales tanto con integrantes de la organización como con personas clave de la comunidad.

### **Datos contextuales**

En Oteapan coexisten paisajes urbanos y rurales. Se encuentra en una zona que podríamos llamar de frontera entre la sierra nahua-popoluca y los dos centros urbanos más importantes del área: Minatitlán y Coatzacoalcos. El modelo de crecimiento económico asociado a la industria petrolera no resolvió la insuficiencia de servicios, que junto con la pobreza, el desempleo y el agotamiento de los recursos naturales son los problemas más graves que enfrenta tanto la región como el municipio.

Según el último censo del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2005), hay en Oteapan 12.759 habitantes, y únicamente un 10,85% del total de la Población Económicamente Activa (PEA) se dedica a las labores agrícolas, mientras que el 19,68% está integrado por obreros (porque artesanos quedan muy pocos), el 18,79% se dedica al comercio o trabaja como dependiente en algún comercio y el 11,05% al ambulante. Estos datos son el resultado tanto del acelerado proceso de urbanización que está viviendo Oteapan a partir del boom petrolero como de la crisis del campo que afecta a todas las zonas rurales del país desde la década del setenta.

Oteapan es fundamentalmente un pueblo de comerciantes y obreros. Las mujeres integran el 27,39% del PEA y fundamentalmente se emplean como trabajadoras domésticas: representan el 96,72% del total de personas dedicadas a esa actividad. Ellas son también el 34,49% de los dependientes en comercios y 28,68% de los vendedores ambulantes. La mayor parte de las integrantes de la DPO se dedica al comercio informal en las comunidades

vecinas de los municipios de Sotepan y Pajapan o en las zonas urbanas de Minatitlán y Coatzacoalcos, algunas de las mujeres tienen pequeños negocios de abarrotes o de comida en sus casas, únicamente una de ellas es campesina y otra artesana.

Con el repliegue de la industria petrolera y con la profundización de la crisis económica muchas oteapanecas han tenido que asumir el peso total de la economía familiar o contribuir de manera más constante que antes. La calificación de las mujeres mayores de 30 años es escasa así que sus alternativas continúan siendo el servicio doméstico y el ambulante. Entre las nuevas generaciones, en cambio, hay jóvenes con secundaria o preparatoria que se están integrando como dependientas en comercios o como secretarías en los despachos de Coatzacoalcos y Minatitlán. La mayor parte de las mujeres de la DPO es analfabeta y no estudió más allá de tercero de primaria, aunque hay una de ellas, la más joven, que terminó la preparatoria y ahora es secretaria en el ayuntamiento municipal.

Frente a la ausencia temporal o definitiva de los varones a causa de la migración, las mujeres han asumido en mayor medida responsabilidades que anteriormente no tenían, o que asumían en menor escala, como la compra de artículos, el trato con “el exterior”, en algunos casos el trabajo agrícola, la defensa de sus tierras, etc.

La mayoría de las integrantes de la DPO tiene entre 35 y 60 años de edad, solo dos de ellas están cerca de los 80 y otra tiene 29. Casi todas son madres y varias son abuelas. Muy pocas terminaron la primaria y casi todas son analfabetas. Únicamente una (viuda) es campesina, otra (viuda también) hace comales de barro para vender, dos tienen pequeñas tiendas en sus casas y el resto (con muy pocas excepciones) contribuye a la economía familiar –o proveen el ingreso principal– vendiendo trastes de plástico, joyas de fantasía, ropa a plazos, tamales, etc., en las ciudades cercanas o en las comunidades de la Sierra; también hay quienes tienen un puesto en el mercados de Coatzacoalcos, Minatitlán o Cosoleacaque.

### **Las identidades étnicas desde la teoría**

Los distintos acercamientos de la antropología a las identidades culturales pueden ser agrupadas en tres grandes corrientes: el primordialismo o esencialismo, el instrumentalismo y el constructivismo histórico. Para la primera la cultura es un conjunto de elementos generalmente visibles o audibles, como el traje o la lengua, que constituyen la “esencia” identitaria y que pue-



den ser exterminados en el encuentro con el “exterior”.<sup>3</sup> Según esta perspectiva, las etnias se basan en vínculos o afinidades primordiales, hasta cierto punto “naturales”, y más profundos que los vínculos sociales porque suelen implicar una solidaridad de lazos de sangre (Giménez 2000). Se puede establecer una relación entre el primordialismo y el funcionalismo, tanto británico como norteamericano, según los cuales los comportamientos individual y colectivo son definidos por valores y normas culturales en función de mantener el equilibrio social (Field 1994). Se trata de una explicación más bien estática de las relaciones sociales, que implica una visión esencialista de las identidades como autocontenidas y no tocadas por “el exterior”, y, por lo tanto, no explica las transformaciones ni la resistencia que ejercen los pueblos a partir de sus identidades. Esta comprensión de cultura como tradición estática o como barrera para el “progreso”, distante de la economía y de la política, está detrás del discurso de muchos gobiernos y de muchas agencias y organizaciones internacionales (Engle Merry 2003).

Para el instrumentalismo, por otro lado, la identidad es un medio para alcanzar un fin, que los actores utilizan de manera racional y estratégica, de una forma o de otra según el interlocutor con el que dialogan. Es decir, se trata de identidades optativas que se generan únicamente en la relación con el otro, por lo tanto, lo que explican las identidades no son sus contenidos sino sus fronteras, sus mecanismos de interacción cultural.<sup>4</sup> Esta visión reconoce la agencia social de los sujetos y otorga un carácter dinámico a las identidades, pero corre el riesgo de no considerar la contundencia que pueden tener, para la libre elección, las estructuras sociales y las condiciones concretas de existencia. A pesar de ser un paradigma para el cual las fronteras constituyen el lugar y la razón de ser de las identidades, no considera que ciertas condiciones puedan representar una frontera infranqueable para la voluntad.

Finalmente, el constructivismo histórico tiene un concepto más fluido de cultura, pues considera las contradicciones internas como aspecto fundamental. Habla de identidades contextualizadas, es decir, construidas a partir de la historia específica de dominación y resistencia de cada grupo.<sup>5</sup> En esta perspectiva, la cultura es un proceso histórico y dinámico, atravesado por contradicciones y por relaciones de poder, que es producto de la interacción humana en todos los ámbitos: económico, político, artístico, etc. Está rela-

3 Uno de los autores más destacados, que han sido clasificados como primordialistas, es Franz Boas.

4 Uno de los autores más destacados en esta corriente es Frederic Barth.

5 Entre los autores que pueden considerarse de esta corriente destaca Renato Rosaldo.

cionada con los valores y las creencias, pero también con las prácticas, los hábitos y con la construcción del sentido común. Es el producto de influencias históricas más que de fuerzas evolutivas, es híbrida, heterogénea y nunca uniforme (Engle Merry 2003). En este marco, las categorías culturales y las tradiciones tienen un carácter reflexivo, la gente las vive y las piensa, y en esa medida, las construye (Linnekin 1993). Para varios autores que adoptan esta perspectiva (Field 1994) las numerosas formas de lucha que han protagonizado los pueblos indígenas en América Latina y en el mundo entero (luchas armadas, revitalización cultural, movimientos religiosos, recuperación de tierras y recursos naturales, etc.) han marcado y transformado sus identidades. Este paradigma tiene la virtud de contemplar tanto las condiciones históricas como la voluntad y capacidad de decisión de los grupos y de los individuos. Sin embargo, llevado al extremo, puede terminar subestimando la importancia de las limitaciones estructurales, de la misma forma que el instrumentalismo.

En el contexto del constructivismo, en este artículo se entiende a las identidades culturales como procesos que proveen a los grupos de un sentido de colectividad, en el que intervienen tanto la memoria y la cotidianidad, con todas sus contradicciones, como las políticas gubernamentales y las realidades económicas. Es decir, las identidades étnicas, al igual que el resto de las identidades, son construcciones culturales en las que se reproducen las tensiones entre las estructuras de dominación y las posibilidades individuales de agencia social.

En Oteapan la identidad nahua se está transformando y reinventando (Hernández y Night 1998)<sup>6</sup> como parte de una historia de contradicciones, de dominación, resistencias y negociación de poderes. Las formas de ser nahua en Oteapan están marcadas por el auge petrolero y por la posterior crisis del petróleo, por sus relaciones con los pueblos indígenas de la Sierra de Santa Marta, por las experiencias organizativas y las luchas sociales, por los encuentros y los desencuentros con el Estado-nación, por la creciente migración y, de manera muy fuerte, por la relación con las distintas iglesias que tienen presencia en la zona. Las mujeres de la DPO están inmersas en un proceso de reflexión acerca de los significados de ser nahuas en el contexto de sus trayectorias individuales y colectivas.

6 Aída Hernández y Ronald Nigh usan el término *invención de tradiciones* popularizado por Hobsbawm y Ranger (1983), pero aclaran que no comparten la dicotomía que Hobsbawm plantea al oponer

la idea de autenticidad a la de invención. La noción de invención que Hernández y Nigh manejan justamente se refiere a la constante construcción social de las identidades culturales.

## Estado y movimiento indígena

Con una trayectoria de al menos cinco décadas de políticas indigenistas encaminadas al mestizaje, y como consecuencia de la crisis agrícola, en la década del setenta comenzó a desarrollarse en todo el país un movimiento de lucha por la tierra con fuertes reivindicaciones étnicas. En los ochenta surgieron, en forma paralela a las organizaciones controladas por el Estado, organizaciones autónomas o vinculadas a partidos de izquierda,<sup>7</sup> así como las locales que marcaron el inicio de muchas de las actuales organizaciones indígenas independientes.<sup>8</sup>

Desde entonces han surgido distintas organizaciones indígenas con reivindicaciones étnicas independientes del Estado y otras se han renovado, manteniendo o radicalizando sus demandas a través de los años. Pero a principios de los noventa, aún era visible la debilidad del movimiento indígena a nivel nacional, lo que contribuyó a que el levantamiento zapatista tuviera una gran importancia por la capacidad de convocatoria que alcanzó entre los procesos organizativos de todo el país. Muchas organizaciones, entre ellas la DPO y sus organizaciones hermanas en el sur de Veracruz, redefinieron sus agendas a partir de los planteamientos zapatistas y comenzaron largos procesos de reflexión acerca del significado político de ser indígenas. El análisis de organizaciones, líderes y militantes está profundamente marcado por el zapatismo.

Ya en el nuevo siglo, ante la presión del movimiento indígena y de instancias multilaterales como la ONU y la OEA, el Estado mexicano incorporó al discurso oficial conceptos que habían sido utilizados con anterioridad por el movimiento indígena, como diversidad étnica y multiculturalismo, para explicar incluso la consolidación nacional. Sin embargo, esas modificaciones del discurso no se han materializado en políticas justas y realmente pluriculturales y multilingües (Hernández 2004b). La adopción de este nuevo marco conceptual ha sido acompañada de la acotación y neutralización de sus significados y de la profundización de las políticas económicas neoliberales contra las que ha estado luchando el movimiento indígena en México y en América Latina.

7 Como el Frente Independiente de Pueblos Indígenas (FIPI) que, como explica la citada Berrío, fue el primero en reivindicar la autonomía como una de sus demandas, a fines de la década del ochenta.

8 Es el caso del Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas (CPNAB), la Asamblea de

Autoridades Mixes, Movimiento de Unificación y Lucha Trique (MULT), Nación Purépecha Zapatista, Coalición de Pueblos Serranos Zapotecos y Chinantecos y el Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena (Berrío 2005).

## Distintas formas de ser nahua en la DPO

Los oteapanecos en general se consideran nahuas, sin embargo, ni a los partidos políticos ni a las autoridades locales les parece que lo étnico sea un tema importante. Al igual que muchas otras regiones indígenas del país, las estrategias de *homogeneización lingüística* –aspecto estratégico de las políticas indigenistas<sup>9</sup>– adoptadas a partir de la creación del Sistema Educativo Nacional en 1921 (Hernández 2004b) hicieron una fuerte campaña para castellanizar la región. Como resultado de lo anterior y en busca de ser mejor aceptados en el mercado laboral urbano, los oteapanecos quisieron borrar lo nahua. Estela lo explica claramente:

Desde que tengo uso de razón, crecí y me agrandé, ya me envejecí, siempre me decían que debo cambiar, que debo ser moderna, que debo ser la civilización, que todo debe ser diferente, que ya no deben haber árboles (...) que todo debe ser pavimentado. La misma sociedad nos lo fue cambiando. Al cambiar todo eso, pues ya pensábamos de otra manera, dentro de la cultura y dentro de las costumbres nos cambiaron a que ya no podamos hablar nuestra lengua, nuestra forma de vestir.<sup>10</sup>

Ahora lo nahua se identifica más bien con el pasado. Rubén, un líder del FREPOSEV, organización regional a la que la DPO pertenece, lo explica de la siguiente manera:

El tema de la cultura me ha puesto a pensar, ¿podemos retroceder 500 años al tiempo en que los pueblos practicaban libremente sus culturas? Vino la conquista (...) vinieron los franciscanos, nos trajeron la Biblia y la Biblia dice que a Dios no le conviene que adoremos

9 El indigenismo nace de la necesidad del Estado mestizo, resultante de la revolución de 1910, de conformarse como nación moderna, con una historia y con una identidad. El mestizaje fue la alternativa para construir esa nueva nación al grado de proclamar la superioridad de las razas mixtas, de la “raza cósmica” de José Vasconcelos. Mestizaje e indigenismo conformaban el programa cultural del nuevo Estado mexicano con relación a los indios. El objetivo era el blanqueamiento progresivo y la diso-

lución de las particularidades étnicas. Las políticas gubernamentales frente a las poblaciones indígenas estaban encaminadas a construir una identidad nacional mestiza y homogénea, considerada necesaria para alcanzar la modernidad.

10 Entrevista con Estela, integrante de la DPO, Oteapan, abril 2003.

11 Rubén, líder del FREPOSEV, Asamblea del FREPOSEV, Oteapan, Veracruz, marzo del 2004

otros dioses (...) y nuestros dioses eran el viento, el sol... Y ahora vino la televisión y la radio (...) Cómo comparar la cultura occidental con la indígena: la cultura occidental ha tenido un avance, tecnología de punta y la nuestra es una cultura muerta.<sup>11</sup>

Como ya se dijo, el diálogo con la teología de la liberación ha sido fundamental en la trayectoria de la DPO. En esta interacción se han construido las reivindicaciones, estrategias y métodos de la organización. Inicialmente, las preocupaciones de la teología de la liberación por las identidades estuvieron marcadas por la perspectiva marxista, en la que la explotación económica ejercida por el capitalismo era el principal asunto sobre el que trabajar. Los jesuitas y las organizaciones populares de la zona, aludidos por la marcha Ximich que indígenas de Chiapas realizaron en 1992 y por el levantamiento armado zapatista en 1994, se propusieron reflexionar acerca de los significados de ser indígena, así comenzó un largo proceso que no ha llegado a su fin. Un líder populoca del FREPOSEV dijo al respecto: “A veces da tristeza ser indígena, a veces orgullo, a veces se alegra”.<sup>12</sup>

La propuesta inicial de incluir el tema indígena en la agenda de trabajo de la DPO vino de los asesores y ha encontrado eco entre las líderes de la organización. Juliet M., quién trabajó varios años en Fomento recuerda el inicio de este debate:

En los grupos de mujeres detectamos, cuando empezamos a trabajar el tema étnico, que ser indígena significaba (para ellas) ser pobre, caminar sin zapatos, ser sucio... reflejaba la visión de que “ser indígena era ser menos”... ¡Una baja autoestima colectiva tremenda! Trabajamos una revaloración del ser indígenas y de lo que ellas eran como mujeres indígenas. Fue (...) una reflexión sobre quiénes somos y cómo vivimos, la riqueza que tenemos como cultura, etc.<sup>13</sup>

Las dirigentes de la DPO han incorporado y diversificado el tema en sus discursos. Un asunto recurrente en las reuniones son las posibilidades y las limitaciones de la cultura: qué les gusta y qué las hace sentir incómodas.

Hay cosas que debemos recordar, pero también hay cosas de nuestros antepasados que ya no debemos recordar, como el hombre que

12 Eduardo, líder del Freposev, Asamblea del Freposev, 12 de marzo, 2004.

13 Entrevista con Juliet, ex integrante de Fomento y ex asesora de la DPO, octubre de 2003.



Encuentro religioso coordinado por un sacerdote de la teología de la liberación en Mecayapan, Veracruz. Foto: Ángela Ixkic Duarte Bastian, 2004

decía que “en mi casa solo mando yo, cómo va a ser posible que mi mujer mande”. En eso la cultura nos pone una traba, nos pone un alto.<sup>14</sup>

Como explican Shannan L. Mattiace y Jan Rus (2002), los mismos pueblos indígenas están reinventando sus “usos y costumbres” al rechazar aquellas tradiciones que consideran opresivas, como la exclusión de las mujeres. Las indígenas tienen un papel fundamental en esta “reinención”, al reivindicar el derecho a una cultura propia y al luchar por la transformación de esa misma cultura.

En otro sentido, también se ha involucrado lo cultural en discusiones generacionales, como lo ejemplifica el comentario de Marta, integrante de la DPO:

No podemos cambiar de vestido [se refiere a recuperar los trajes nahuas antiguos], pero sí cuidar a nuestras hijas para que no se pinten ni anden escotadas, hay que recordar que somos indígenas y pobres.<sup>15</sup>

Lo nahua se identifica con respetar las normas que rigieron, en el pasado inmediato, las relaciones familiares y la conducta de la juventud. En ese sentido,

14 Entrevista con Estela, Oteapan, abril de 2003.

15 Margarita, asamblea general de la DPO, Oteapan, diario de campo, febrero de 2003.

Judith, otra integrante de la organización, responde a mi pregunta acerca de qué se ha perdido de lo nahua:

Antes había más respeto (...) Se perdió ese respeto, antes un muchacho no podía platicar con una muchacha ni que la agarre de la mano porque ya se lo están dando (en matrimonio). Pero hoy en día ya no, se perdió todo eso. El joven ya se siente muy liberado y no hay ese respeto.<sup>16</sup>

La “tradicción” ha sido utilizada para toda clase de fines políticos. Los colonizadores europeos recurrieron a tradiciones inventadas tanto para definir como para justificar su papel. En el África colonial, según lo explica Terence Ranger (1983), este hecho transformó flexibles costumbres en rígidas prescripciones, proporcionando a los blancos modelos de mando y a muchos africanos modelos “modernos” de comportamiento; tergiversaron el pasado pero se convirtieron en sí mismas en realidades por medio de las cuales se expresaba buena parte del encuentro colonial.

No son pocos los contextos culturales en los que los ancianos han invocado a la tradición para defender la supremacía etaria frente al desafío de los jóvenes; o los casos en los que los hombres han recurrido a ella para asegurarse de que las iniciativas de las mujeres no interfirieran con el ejercicio de su dominio. Innumerables aristocracias gobernantes han acudido a la tradición para mantener o ampliar el control sobre sus súbditos, de la misma forma como varias poblaciones la han invocado para limitar los derechos políticos o económicos de los migrantes.

Así como se ha apelado a la tradición en función de la dominación y el control, también se la ha usado como arma en los esfuerzos por construir pluralidades equitativas y más justas, y con frecuencia estas fuerzas contradictorias se entretejen en el mismo discurso. El movimiento indígena en América Latina es un ejemplo de lo anterior. Son muchas las organizaciones que acuden a la tradición para sustentar sus propias luchas y reivindicaciones. Enfatizar la parte instrumental de la lucha identitaria no significa dejar de ver la dimensión histórica, cultural y moral de la vida política. En este caso, no es relevante la “veracidad” o “falsedad” de las tradiciones invocadas. Más que eso me interesa señalar que el pasado no existe independientemente de la forma en que se le reconstruye socialmente desde el presente, y que las relaciones de poder son fundamentales en la configuración de los discursos sobre el pasado.

16 Judith, julio, Oteapan.



La asociación asesora, que ha acompañado y registrado estas reflexiones, propuso incluso tratar de recuperar el nahua. Las mujeres consideraron que eso no era posible ni deseable, como tampoco lo era cambiar el molino por el metate o volver a los matrimonios arreglados. Estela lo cuenta así:

Adrián [el asesor] ha andado últimamente con la cosa de que recuperemos el nahua, pero ya no nos sale, ya no estamos acostumbrados. Aquí hay algunos, la mayoría, que dice que volver al nahua sería un retroceso, que ha costado mucho trabajo salir de todo eso para ahora regresar.<sup>17</sup>

Fomento ha propuesto una reflexión sistemática a partir de preguntas como ¿Qué le da identidad a los sujetos y al pueblo? ¿Qué se requiere impulsar para fortalecer la cultura?<sup>18</sup>

Amanda, promotora de salud y única joven integrante de la DPO, habla así de la identidad:

La identidad es las fiestas, las mayordomías, los músicos. La lengua ya no identifica a la gente. Nos reconocemos como indígenas pero ya no hablamos la lengua, pero psicológica y moralmente nos reconocemos como indígenas: sabemos dónde vive la gente de los poblados, nos ayudamos cuando hace falta. No somos como en las ciudades que nadie te ayuda, tenemos cosas de un pueblo indígena. El traje pasó a ser parte del aparador y no de la vida cotidiana (...), cuesta como 1500 pesos y nadie lo puede comprar.<sup>19</sup>

Los asesores mestizos, jesuitas y laicos insisten en subrayar la importancia del pasado. Adrián, quien trabaja cerca de las mujeres de Oteapan, explica:

La reflexión sobre la identidad lleva a decir que la diferencia nos inferioriza y nos pone en desventaja, por eso es importante recordar lo mucho que hicieron nuestros antepasados (...) Ser indígenas es reconocer las raíces. Los nahuas son herederos del pueblo azteca, donde surgieron los más grandes centros rituales, que fueron raíz e inspiración para muchos otros pueblos indígenas. Sus dioses se identificaban con la naturaleza. En asambleas anteriores intentamos po-

17 Entrevista con Estela, líder de la DPO, Oteapan, febrero de 2003.

18 Adrián, de Fomento; reunión de la diri-

gencia de la DPO con Fomento, Oteapan, diario de campo, enero de 2003.

19 Amanda, Ídem.

ner palabras en nahua y parece que no les significa nada (...) hay que incorporar a la reflexión los rasgos indígenas que están escondidos.<sup>20</sup>

Mientras que los integrantes indígenas de las organizaciones, como Faustino, miembro del FREPOSEV, aluden más bien a procesos dinámicos en los que la iniciativa consciente tiene un papel central:

Eso [ser indígena] va por voluntad no por nacimiento (...) Para mí la cultura es estar en el pueblo y ser parte de él, y de la gente que se siente mal, que se siente débil. Ser un pueblo indígena es estar ahí, sentirse parte, trabajar para todos (...) He aprendido de otros compañeros indígenas (...) que ellos no se quedan en la costumbre, sí lo saben y lo conocen, pero no se quedan ahí, ellos luchan y esa es la parte que a mí me gusta de la cultura.<sup>21</sup>

Otro integrante del FREPOSEV matiza el comentario de Faustino, poniendo sobre la mesa el carácter contradictorio e interiormente diverso de las comunidades y de las luchas:

Sé que soy indígena, que nací en esta tierra, pero me cuesta trabajo entender a mi gente, a veces no quieren entrarle a la lucha<sup>22</sup>.

Otros testimonios hablan de una visión de la identidad como estrechamente vinculada a rasgos que se han ido perdiendo y, a la vez, a la biología, que permanece a través del tiempo:

Aquí, la CEB lo que dice es que aunque sean abogados o estén en otro lado no dejan de ser indígenas, traen sangre indígena y no pierden las raíces. Pero, también, antes las mujeres se refajaban. Mi abuelita era de refajo, todavía hacía tortillas, tenía su cántaro de barro para el agua, tenía el bordado del refajo. Todavía eso lo vi yo, y hoy en día ya no se da, mucha gente se ha puesto su vestido porque es lo más fácil y más barato.<sup>23</sup>

20 Adrián, de Fomento, asamblea general de la DPO, Oteapan, diario de campo, febrero de 2003.

21 Fausto, asamblea del FREPOSEV, Oteapan, diario de campo, marzo de 2004.

22 Eduardo, asamblea del Freposev, Oteapan, marzo de 2004.

23 Entrevista con Ernestina, coordinadora de las CEB de Oteapan, octubre de 2004.

Desde esa perspectiva, se habla de la migración como uno de los factores que amenaza a la identidad nahua:

Hoy en día se ha perdido la forma de hablar, las imágenes, el tamborcito, nuestras tradiciones, porque la gente que va a otro lado, como a Ciudad Juárez, pues ya trae otra mentalidad, ya viene y aquí lo riega. Por ejemplo, eso de que se rasuran pelones y ya la gente está muy en esa moda y todo el mundo lo quiere hacer. Aquí, la CEB lo dice, que por qué oímos música extranjera que ni la entendemos; se ha dicho que esa postura no la debemos de agarrar, que hablen con sus hijos y sus hijas.<sup>24</sup>

Las mujeres identifican con su cultura ciertos conocimientos que pretenden conservar y desarrollar a través de los proyectos que impulsan, como el conocimiento del valor medicinal de las plantas, el trabajo colectivo y la solidaridad en momentos de necesidad. Están ahora inmersas en una discusión acerca del significado de ser nahuas y de la importancia de tener una presencia política culturalmente situada. Amanda, la joven ya citada, habla al respecto:

Es difícil recuperar cosas como el traje y la lengua (...) pero hay cosas que llevamos dentro y de pronto lo expresas (...) Es bueno conocer las raíces pero es más importante saber cómo son nuestras expresiones en la vida cotidiana (...) defender a capa y espada lo que nos pertenece. Sabemos que somos parte de un pueblo indígena (...) las cosas que la modernidad ha traído han cambiado nuestras costumbres, pero no nuestro corazón.<sup>25</sup>

Es claro que, aunque la mayoría en Oteapan se reconoce indígena, el debate acerca de las posibilidades que ofrecen las identidades culturales como espacios de explícita resistencia política se da exclusivamente al interior de la DPO y en las CEB. Amanda lo explica así:

Eso lo reflexionamos nosotros, pero la gente que no está en la organización no lo piensa así. Esta conciencia nace a partir del levantamiento armado zapatista.<sup>26</sup>

24 Entrevista con Ernestina, Ídem.

26 Ídem.

25 Amanda, reunión de líderes de la DPO, Oteapan, diario de campo, marzo de 2003.

Se trató de una decisión política tomada por las mujeres de la DPO, por todas las organizaciones que integran el FREPOSEV, y por Fomento, como asociación asesora de ambas. Decidieron sumarse al proceso de resignificación de lo indígena emprendido hace más de 15 años por buena parte del movimiento indígena de América Latina. En ese sentido, también se esgrimen argumentos de autenticidad, como en este caso:

Es importante defender nuestra identidad porque nos muestra, porque somos nosotros, nosotros no somos copia, somos originales, somos de origen indígena, y nuestra identidad es eso.<sup>27</sup>

El discurso de la tradición en este caso, como en tantos otros (Ranger 1983), intenta conectarse con una historia legitimadora enraizada en la antigüedad más remota, en lo contrario de lo construido, en lo más *natural* posible. Esta idea, aceptada por algunas líderes, es la línea apoyada o fomentada por los jesuitas, mientras que la visión más dinámica, expuesta por Amanda, se alienta y dialoga con su experiencia como representante en el CNI:

Debemos reconocernos como movimiento indígena en todo lo que hagamos. Todo lo que se está haciendo allá, en las grandes reuniones del CNI, es para que se note acá abajo, en los pueblos. Es importante la representación en el CNI (...), pero el trabajo está aquí, porque aquí vivimos.<sup>28</sup>

Amanda no es la única que defiende esa línea, Vicente, el único varón de la DPO, explica:

Falta que hagamos nuestro el movimiento nacional indígena, falta promocionarlo pero también sentirlo.<sup>29</sup>

Estela comparte esta idea:

Es necesario que nosotros mismos nos vayamos identificando como indígenas, y si estamos en otros lugares así lo vamos a decir, para que vayan viendo que no es que esperamos a unos compañeros que van a pasar por aquí (alude a la marcha Xinich), sino vivirlo siempre.<sup>30</sup>

27 Entrevista con Estela, Oteapan, diario de campo, marzo de 2003.

29 Vicente, Oteapan 17 febrero, 2003.

30 Estela, Oteapan 17 febrero, 2003.

28 Amanda, reunión dirigencia DPO, Oteapan, 19 enero de 2003.

A lo anterior Filomena responde así:

Dondequiera que vayamos nos debemos presentar como indígenas, pero a veces a mí se me olvida que somos indígenas y no me presento así.<sup>31</sup>

Sin embargo, más importante que identificar cuáles son las interlocuciones de asesores e integrantes de la DPO es saber que existen entre las mujeres distintas experiencias frente a la propia identidad nahua y diferentes opiniones ante las reivindicaciones identitarias. El diálogo entre los jesuitas y las mujeres nahuas ha contribuido a transformar las prácticas políticas de unos y otras, colocando lo cultural en un lugar prioritario a la hora de negociar el poder y revalorándolo como tema central para el fortalecimiento de la organización colectiva. Las mujeres, al relacionar el Evangelio con su propia vida, han cuestionado, además de las económicas, las desigualdades de género; y al buscar, como parte de su trabajo político, unas relaciones más justas al interior de sus familias están reformulando sus identidades genéricas y étnicas.

Las líderes vieron en la reivindicación identitaria una posibilidad de fortalecerse políticamente, sobre todo en los niveles regional y nacional, porque en el local no parece ser un argumento de peso. Es decir, algunas sienten que dejaron de ser nahuas y que no hay ninguna razón para recordar que lo fueron; y otras sienten que han perdido mucho de su cultura y que es políticamente relevante recuperarlo, o desempolvarlo, porque parecen referirse a algo que solo puede dormirse pero nunca desaparecer. Aun las que se mantienen en esa postura consideran que no todo lo nahua debe ser recuperado, son claras al criticar ciertas normas culturales referentes a las mujeres, como aquellas que limitan su participación en el proceso organizativo y en los puestos de decisión.

## Conclusión

Las reformas constitucionales y las ratificaciones del Convenio 169, en 1989, sugirieron la posibilidad de una relación diferente entre pueblos indios y Estado; sin embargo, ya a principios de la década de 2000, diversas voces señalaban las escasas posibilidades de que se tratara de una transformación de fondo. Varios autores han señalado cómo las políticas del multiculturalismo celebran el pluralismo cultural, pero sin que esto se traduzca en una mejora en las condiciones de vida de los pueblos indígenas.

31 Filomena, entrevista, mayo de 2003.

En la región que nos ocupa, este giro oficial hacia el multiculturalismo se tradujo en la inclusión del tema indígena en el discurso de funcionarios públicos a nivel estatal, regional y municipal, en el impulso de proyectos de “fomento a la cultura” (proyectos artesanales y de recuperación de las lenguas indígenas) e incluso en la creación de nuevas instituciones como la Universidad Intercultural Veracruzana (UVI), que tiene una sede en el municipio de Huazuntlán.

No se trata de decir que las posibilidades de lo que el ya citado Hale ha llamado el multiculturalismo neoliberal de despojar a las reivindicaciones étnicas de su contenido político son devastadoras o totales. Existen intersticios y posibilidades de maniobra aún frente a esas iniciativas, pero abrir y defender esos espacios es una tarea complicada y desgastante.

Por otro lado, la emergencia de otros fenómenos plantean nuevos retos a las organizaciones indígenas y no indígenas de la zona, como el resurgimiento de cacicazgos locales, la profundización de la crisis económica y del campo, la crisis política por la que atraviesan los partidos tanto a nivel nacional como local, que se traduce en una falta de credibilidad cada vez mayor. La DPO tiene ante sí el desafío de expandir las iniciativas económicas y de reflexión, de producción y reproducción autogestionada de la vida cotidiana, y de vincular estos temas con la reflexión sobre lo étnico.

La multiculturalización del Estado formula nuevas preguntas para la reflexión acerca de las regiones rurales de nuestro país. Para el caso de la región sur de Veracruz, considero que coloca fundamentalmente tres asuntos sobre la mesa: las limitaciones y posibilidades de las identidades como espacios de resistencia; la necesidad de reflexionar más acerca de las identidades mestizas de pescadores y campesinos desde una perspectiva política, y elaborar más acerca de los vínculos con los mencionados retos que enfrentan actualmente las organizaciones.

En este capítulo he intentado demostrar cómo los movimientos sociales, entre ellos el indígena, transforman los significados y cuestionan las lógicas a través de las cuales se construye el sentido común. La lucha de las mujeres de la DPO es una lucha por la construcción de nuevos imaginarios sociales. Estas luchas, al desnaturalizar la opresión y el racismo, transforman las identidades étnicas de la sociedad mexicana en su conjunto y, por supuesto, de quienes participan en ellas.

Existen muchas formas de entender la pertenencia étnica al interior de la misma comunidad y organización. En el caso de la DPO el significado político de cada una de ellas está siendo discutido a fondo. Las identidades culturales se construyen en una interacción constante con otras identidades y procesos, como el género o la pertenencia de clase. En estas páginas he inten-

tado demostrar cómo la identidad nahua de las mujeres que integran la DPO ha estado en un proceso de transformación constante a lo largo de la historia. En los últimos 30 años ese proceso ha estado marcado fuertemente por la experiencia organizativa, por los diálogos con la Iglesia católica, e influido por las reflexiones de otras organizaciones indígenas; a partir de 1994, especialmente por el discurso zapatista. Este hecho alude al carácter dinámico de las identidades y pone en evidencia el valor político con que estas se mueven en el escenario actual. Por lo tanto, el concepto de cultura al que se alude en este artículo abarca el campo de los significados, de los valores y las tradiciones, pero también los procesos económicos y políticos más amplios.

## Referencias bibliográficas

### **Berrío Palomo, Lina Rosa**

2005 *Liderazgo y empoderamiento de las mujeres indígenas en Colombia y México*, tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

### **Comblin, José, José Ignacio González Faus**

1993 *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid.

### **Díaz Polanco, Héctor**

2006 *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnografía, Siglo XXI, México*.

### **Engle Merry, Sally**

2003 "Human Rights Law and the Democratization of Culture and Anthropology Along the Way", *Polar: Political and Legal Anthropology Review*, 26:1.

### **Field, Les W.**

1994 "Who are the indians? Reconceptualizing Indigenous Identity, Resistance, and the Role of Social Science in Latin America", *Latin America Research Review*, vol. 29, núm.3.

### **Giménez Gilberto**

2000 "Las identidades étnicas, estado de la cuestión", en Leticia Reyna (ed), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/INI/ Miguel Ángel Porrúa, México.

### **Hale, Charles R.**

2006 *More than an indian. Racial ambivalence and neoliberal multiculturalism in Guatemala*, School of American Research Press, USA.

### **Hernández Castillo, Rosalva Aída**

2004 a "La diferencia en debate: la política de identidades en tiempos del PAN", en Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra, *El Estado y los indígenas en los tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, México.

### **Hernández Castillo, Rosalva Aída, Sarela Paz y María Teresa Sierra**

2004 b "Introducción", en Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra, *El Estado y los indígenas en los tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Miguel Ángel Porrúa, México.

### **Hernández Castillo, Rosalva Aída y Ronald Nigh**

1998 "Global Processes and Local Identity: Indians in the Sierra Madre of Chiapas and the international Organic Market", en Valentina Napolitano y Xóchitl Leyva, *Encuentros Antropológicos: Power, Identity and Mobility in Mexican Society*, Institute of Latin American Studies, University of London, Londres.



**Levine, Daniel**

1992 *Popular Voices in Latin American Catholicism*, Princeton University Press, New Jersey.

**Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)**

2005 "II Censo de Población y Vivienda", en INEGI <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/ccpv/cpv2005/Default.aspx>

**Linnekin, Joselyn S.**

1993 "Defining tradition: variations on the Hawaiian identity", *American Ethnologist*, vol. 10, núm. 2, may.

**Mattiace, Shannan, Aída Hernández****Castillo y Jan Rus (eds)**

2002 *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social /IWGIA, México.

**Ranger, Terence**

1983 "El invento de la tradición en el África colonial", en Erik Hobsbawm y Terence Ranger (ed.), *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona.

**Tamayo-Acosta, Juan José**

1989 *Para comprender la teología de la liberación*, Verbo Divino, Navarra.

## CAPÍTULO 14

**Experiencia de las mujeres nahuas  
en la DPO<sup>1</sup>**

Amalia Romay

La DPO surge hace más de 20 años en el contexto de las reflexiones de la teología de la liberación –como sucedió con muchos espacios organizativos en Veracruz y otros estados de la República–, y con el acompañamiento de unos compañeros de Fomento educativo y de los jesuitas que estaban en la zona. Muchas preocupaciones que tuvo la organización en ese momento acerca de los problemas sociales que se vislumbraban en diversos pueblos de la región y en el país fueron surgiendo de la reflexión que se daba en las CEBs. Fueron en estos espacios donde las compañeras de Cuetzalan y de otras organizaciones tuvimos la posibilidad de tener la voz y la palabra para poder participar.

En un principio, las actividades de la organización se dirigieron a atender los problemas que surgían dentro de la comunidad, por ejemplo, que había muchas cantinas y, a partir de ellas, muchos problemas familiares. En ese entonces las compañeras –que son las que siempre velan por los intereses del pueblo– se organizaron para cerrar las cantinas. También, para hacer marchas y lograr que bajaran las tarifas del pasaje colectivo que iba a la sierra de Sotepan y Pajapan, por donde nosotras vivimos, muy cerca del corredor transísmico de Minatitlán y Coatzacoalcos.

En aquel momento se estaba dando en Veracruz un problema ambiental con la tecnoeléctrica Laguna Verde, que iba a afectar a los pueblos indígenas; la organización fue la pionera en hacer movimientos sociales regionales para evitarlo. Además, en aquel momento previmos las consecuencias que iba a tener el Plan Puebla-Panamá y la organización tuvo ingerencia en los espacios de reflexión sobre este tema. Otra de las actividades que la DPO impulsó a nivel local fue la capacitación de la juventud para formar grupos de comunicación popular y hacer más públicas las acciones que se estaban realizando.

También había que tratar asuntos a nivel regional con otras organizaciones hermanas, tanto de los pueblos indígenas como de la ciudad. Junto a

---

1 Ponencia transcrita y editada por Mercedes Pisoni.

otras organizaciones, la DPO es miembro del Frente Popular del Sur de Veracruz (FREPOSEV). En ese espacio se organizaron talleres de sensibilización para aprender sobre los derechos de la niñez y los derechos de las mujeres. Aunque todavía no habíamos empezado con las reflexiones acerca del género y la equidad.

Se formaron grupos de salud comunitaria con Promotoras de Salud de medicina alternativa. Trabajamos la acupuntura, la herbolaria, el uso de las plantas y ofrecemos ese conocimiento como servicio a la comunidad. Todo eso nos llevó un tiempo de capacitación y sensibilización a las compañeras de la comunidad, del pueblo y la región, en el espacio de cobertura del FREPOSEV. Actualmente, seguimos con el trabajo de las Promotoras de Salud a nivel regional, pues el proyecto no solamente es de Oteapan, sino también de los pueblos indígenas de Soteapan, Mecayapan y Pajapan. Soteapan es un pueblo indígena de lengua popoluca, y Oteapan, Mecayapan y Pajapan somos pueblos de origen nahua. El FREPOSEV está integrado por los pueblos indígenas nahua y popoluca.

Los desafíos de la participación política de las mujeres de la DPO

Nuestra organización es mixta, pero hay más mujeres que hombres. Hay tres compañeros integrados a la organización, las demás somos mujeres, la mayoría adultas. La más joven soy yo y ya no soy tan joven. Es muy difícil trabajar con los hombres, les cuesta trabajo darnos espacios a las mujeres en la toma de decisiones. Sienten que nosotras los rebasamos en algunos aspectos, entonces nos limitan la palabra en algunos momentos. Hay contrariedades frecuentes, menos con las mujeres que compartimos las mismas ideas, más con los hombres que aceptan lo que proponemos solo porque somos mayoría, pero no tanto porque así lo quieran. Esto es lo difícil. Sin embargo, y gracias a esfuerzos constantes trabajando en ello, hemos ido logrando una participac

Existen también distintos tipos de liderazgo debido a la diferencia generacional. Yo estoy en la organización desde 1996 y mis compañeras, desde hace 20 años. La visión que tengo acerca de las cuestiones nacionales, estatales, regionales o locales, no es la misma que ellos tienen. Se han tenido que generar cambios, y es un doble esfuerzo tener que incidir con ellos, hombres y mujeres más grandes, en los espacios de la organización y en los espacios donde nosotras participamos.

En 1994, en el levantamiento armado del EZLN, nos identificamos mucho con las demandas de los compañeros de Chiapas. La aparición de la Comandanta Ramona, como una referente para todas nosotras, dio paso a una reflexión: "Si ella está allá, ¿por qué yo no puedo estar también ahí, representando a mi pueblo, a mi comunidad, y defendiendo los derechos de las



Asamblea de la DPO en Oteapan, Veracruz. Foto: Ángela Ixkic Duarte Bastian, 2004

mujeres, dándoles voz a las mujeres en otros espacios?”. Mi ingreso en ese momento fue a través del CNI, cuando surgió la propuesta de hacer el primer congreso en Ciudad de México, en 1996. Allí participó la Comandanta Ramona y también nos encontramos con varias mujeres con las que habíamos compartido otros espacios. Durante todo ese tiempo formamos parte de la Comisión de Seguimiento del CNI con Martha Sánchez, Sofía Robles y otras compañeras.

Hasta ese momento habíamos estado en muchos espacios nacionales, pero no habíamos estado allí presentes como sujetas de derechos ciertamente, sino más bien porque la organización necesitaba que alguien estuviera presente. No era algo que nosotras veíamos como un asunto o una decisión personal. Pero a partir de 1996, y con el tiempo, surgió la necesidad y la responsabilidad de bajar la información que se platicaba en esos espacios a lo local, hacer un trabajo más de base, que es lo que nos ha ayudado a permanecer como organización hasta ahora.

Una de las cosas importantes dentro de la organización local, es que hemos tenido que hacer un trabajo desde la familia. Eso es importante para que la mujer pueda permanecer en estos espacios que hoy está utilizando. Es necesario, por ejemplo, aprender a negociar con el esposo. La mayoría de las mujeres de la organización son casadas, están con su esposo y sus hijos, es un trabajo no descuidar esa parte fundamental en los pueblos nahuas que es la

familia. En eso coincidimos mucho las mujeres del campo y las de la ciudad, nuestra labor es de una inmensa responsabilidad –seas soltera o casada–: hay que decidir cuál va a ser tu posición cuando alguien te pregunte en la comunidad: “¿Cuál es tu rol en la organización o dentro de los movimientos sociales?”

Uno de los objetivos específicos de la organización es lograr que la transformación sea una práctica: predicar con el ejemplo. Eso va a lograr llamar la atención de otras mujeres: estar comprometidas con su comunidad y, a la vez, cuidar lo individual, lo privado. En algún momento, como indígena, tienes que dar una respuesta que no lesione a tu organización ni a tu posición de mujer. La participación de los hombres no es tan cuestionada como la de las mujeres.

Una de las cosas que vemos como logro dentro y fuera de la DPO es que, a través del trabajo de las mujeres en la organización, esta se ha convertido en un referente para otras comunidades y otros espacios organizativos con respecto a cómo las mujeres pueden empoderarse; aunque sabemos que cuesta mucho trabajo y que son pocas las mujeres que lo hacen.

En mi familia somos tres: mi papá, mi mamá y yo. Ahí he aprendido lo que soy: he visto cómo se tratan siendo pareja y cómo han resuelto su vida cotidiana. A pesar de que mis papas no estudiaron esto de la equidad de género, la llevan a cabo en la práctica. Mi mamá no ha tenido problemas para llevar adelante su participación social y yo tampoco he tenido esa limitante. Eso es un referente dentro de la comunidad: que es posible lograr todo lo que una se proponga.

Otra de las cosas que ha sucedido, en este tiempo, es que las mujeres han comenzado a denunciar y hacer público lo que pasa dentro de su hogar. Y nosotras como organización nos hemos convertido en el canal por donde dirigir sus denuncias a los destinos adecuados. Esto ha ayudado mucho en la comunidad.

En la práctica, sin embargo, veo muy difícil que las jóvenes salgan a estos espacios colectivos, a menos que los arrebaten y tomen decisiones para poder crecer y compartir estas experiencias. Ha sido muy difícil que la juventud se integre a los espacios de la organización, y de forma constante; puede estar en un momento dado, pero enseguida viene el cuestionamiento de la pareja, de los amigos, de la misma sociedad. Cuestionan que la juventud esté pensando en asuntos colectivos, comunitarios o políticos, piensan que la política es un espacio de los adultos. Mi experiencia me dice que llevar adelante mi participación en la organización fue una decisión personal que me gustó y me sigue enriqueciendo individual y colectivamente.

## El desarrollo del liderazgo personal y la pertenencia comunitaria

En 2004 me postulé a la beca Semilla<sup>2</sup> para desarrollar un proyecto sobre salud sexual y reproductiva en mi comunidad. Tuve que actualizarme en el tema de los derechos sexuales y reproductivos, que hasta ese momento era desconocido para mí y un poco complicado de tratar en la comunidad. Tuvimos que adaptarlo al trabajo que nosotras realizábamos como Promotoras de Salud, ante la falta de respuesta del Estado a los problemas de salud sexual, que se planteaban en los talleres en las comunidades.

Nos documentamos sobre lo que eran los derechos sexuales y reproductivos y adecuamos el enfoque a nuestro medio, lo que fue más complicado todavía. Además, los lineamientos que tiene la organización que brinda el apoyo para la aplicación del proyecto son muy específicos. Nosotras cumplimos en la medida de lo posible, corriendo el riesgo –por ser un pueblo indígena con ciertas reglas, normas y costumbres– de que a lo mejor presentábamos el proyecto y terminaba yo sola llevándolo adelante, pues no estaba integrada dentro de la organización. Hice la propuesta con el miedo de hacer algo que pueda traer otras consecuencias. Sin embargo, ahí es donde fluye nuestra visión y el cuidado que hay que tener dentro de una comunidad indígena. Así, logramos cumplir con las responsabilidades que pedía la beca otorgada.

En un principio pensamos que ese recurso era para la organización, pero en realidad estaba destinado a fortalecer el liderazgo de una persona en particular, en este caso yo. Ese apoyo me ayudó mucho a nivel personal, pero también debía responder a una triple presión: cuidar y cumplir con la beca, con la comunidad y con la posición que fui adquiriendo dentro de ella. En mi caso, yo trabajaba en una institución pública y también tenía que responder por mi trabajo. Me pedían que me dedicara completamente y por un año a la beca, lo que me exigió negociar de manera personal para seguir desempeñando el puesto público.

En el año de la beca tuvimos talleres que nos ayudaron a conocer nuestro cuerpo, a hablar sobre nuestra sexualidad, lo que a veces nos da temor, miedo y vergüenza.

A raíz de esa beca logré el reconocimiento, no solamente en la organización sino también en otros espacios. Luego regresé a trabajar en el Ayuntamiento, en el Registro Civil; allí también me ayudaron a negociar mis salidas y poder participar en espacios como este.

2 Las becas de liderazgo Semilla son un apoyo que otorga la Sociedad Mexicana Pro Derechos de la Mujer A.C. con el propósito de fortalecer liderazgos, emergentes

y en consolidación, de mujeres indígenas que crean soluciones a problemas en el área de salud reproductiva y/o mortalidad materna en sus comunidades.

Desde que la DPO se fundó, hace ya muchos años, los presidentes siempre fueron hombres. Eso cambió en 2008, cuando me eligieron presidenta de la organización, que fue un logro muy importante.

En 2007, después de la beca de liderazgo Semilla, presentamos un proyecto productivo para levantar una casa de salud. Pudimos lograrlo a través del apoyo de INDESOL, hoy ya tenemos una casa de salud y hemos estado haciendo muchos esfuerzos para que funcione. Las compañeras hicieron nuevos proyectos productivos y le arrancamos recursos al Estado. Tenemos que aprender en la práctica cómo construir esa colectividad, porque el Estado te da, pero esa ayuda a veces divide a los grupos. Hace 10 años la organización era una sola y por los partidos políticos se dividió en dos. Sabemos que los recursos que da el Estado son buenos, pero tendríamos que analizar hasta qué punto nos ayuda y hasta qué punto no, para no perder la unidad de la organización. Afortunadamente, todas estas experiencias nos han ayudado, a quienes quedamos, a tener una visión más clara de qué es lo que queremos y a dónde queremos llegar.

En 2007, como resultado de varios talleres sobre género, equidad y derechos con otras organizaciones de mujeres en el Estado, se formó el Instituto Veracruzano de las Mujeres. A nuestra organización le propusieron ser parte de él y ahora integramos su Consejo Social, presidido por Martha Mendoza Parissi. A pesar de las limitaciones de tiempo y recursos económicos, la DPO se ha convertido en una organización referente de la participación de las mujeres de Oteapan en espacios más amplios.

La participación no siempre ha sido fácil, por el hecho de ser mujer indígena y, a lo mejor, por no tener la posibilidad de comunicarme en un lenguaje más técnico. Eso cuesta mucho en algunos momentos. Sin embargo, durante los 20 años de permanencia de la DPO, en todas las etapas que ha vivido, las que han sostenido este espacio han sido mujeres sabias, ya de edad. A mí me preocupa que no hayamos encontrado mecanismos para involucrar a mujeres jóvenes en la organización.

Hemos hecho cosas muy interesantes a lo largo de los años, que a la organización y a los compañeros al interior les cuesta mucho reconocer de manera directa. No así en el exterior, donde ha habido mucha aceptación de nuestro trabajo. Hemos hecho grandes esfuerzos para que los proyectos sean realmente productivos. Hace como seis años se logró conseguir recursos para la cría de aves de corral, que la iniciativa de las mujeres de la organización, con el apoyo de compañeras fuera de ella, llevó adelante. Al mismo tiempo que elaboran alimento orgánico, están generando un pensamiento más sano y natural sobre nuestra manera de alimentarnos, que se difunde a nivel local y poco a poco se va extendiendo al resto de comunidades y la región. Este es un aporte muy importante.



Yo valoro mucho la forma en que ellas han logrado las negociaciones al interior de su familia para poder participar en todas estas actividades, y la puesta en práctica de su derecho a hacerlo. A pesar de que al principio no conocíamos nuestros derechos, tanto a organizarnos como a tener una vida sexual plena, al paso del tiempo las compañeras de la organización lo han ido compartiendo con la gente más cercana a ellas y, poco a poco, con la gente de la región.

Es muy difícil trabajar en una organización, pero nuestro trabajo se va haciendo cada vez más visible, siempre que las mujeres lo queremos y lo hacemos posible.

### **Los chismes, el respeto y el reconocimiento del trabajo de las mujeres**

En el aspecto personal, el hecho de que no esté casada también hace ruido al interior de la organización. En el vínculo que se tiene con los compañeros, fuera y dentro de la organización, una tiene que estar lidiando constantemente con los chismes. Pero acá lo importante es lo que yo piense, no lo que digan los demás. Mantener la relación dentro de un marco de respeto es lo que hago patente con cada persona con la que hablo, porque para la población indígena si una mujer se para a hablar con algún hombre en la calle significa que anda con él, aunque no sea así. Entonces es necesario buscar el lugar apropiado para hablar con los compañeros, por ejemplo, en la oficina de la organización o en un espacio de trabajo. Siempre debemos cuidar ese aspecto, y más si estamos al frente de un grupo o en algún espacio de poder. He logrado tener un espacio en la organización no solo por el hecho de ser hija de quien soy<sup>3</sup>, sino porque me he ganado mi propio liderazgo. Mi papá y mi mamá son una pareja muy reconocida dentro del pueblo y la región, porque fueron quienes generaron las CEBs. Yo no he participado dentro de la Iglesia, él y ella sí. Mi referente ha sido sobre todo mi mamá, porque ella y yo hemos estado más involucradas con la organización. Ella tiene más espacio y reconocimiento, que los ha ganado a través del tiempo: ha sido forjadora de otras mujeres líderes. También la organización es un referente en la región, lo que ha facilitado que yo pueda negociar con las personas que se han desempeñado como presidentes municipales, síndicos, regidores, porque reconocen el trabajo que esta ha hecho durante años.

Los chismes se dan en cualquier lugar, sobre todo si eres mujer; estás participando políticamente y viajas mucho, “con alguien se va, sino porque

3 Amalia es hija de Esther Romay, una de las fundadoras de la DPO. Ver su historia de vida en R. Aída Hernández (coordinado-

ra) *Historias a Dos Voces. Historias de Vida de Mujeres Indígenas*, Instituto Michoacano de Cultura (IMC), Morelia, 2007.

se va tantos días”, pensarán. Cuando viajaba por el CNI, yo era la responsable de cuatro o cinco compañeros que venían de la zona más alta: Ocozotepec, Mecayapan, Pajapan y Soteapan, pero eso lo sabíamos los integrantes de la organización, los más cercanos, no la comunidad, que hablaba mal de mí.

Las mujeres siempre estaremos en la mira, tanto dentro como fuera de la organización o la comunidad; pero eso, en lugar de intimidarnos, debe darnos más fuerza para seguir trabajando por la cuestión colectiva, porque nosotras nos debemos a ella.

## CAPÍTULO 15

## **Las mujeres de Tlahuitoltepec Mixe: frente a la impartición de la justicia local y el uso del derecho internacional (2000-2008)<sup>1</sup>**

Liliana Vianey Vargas

Este trabajo, se enmarca dentro de la antropología jurídica y la perspectiva de género. Este capítulo analiza la experiencia de las mujeres de Tlahuitoltepec mixe Oaxaca, frente a la impartición de la justicia local y el uso del derecho internacional. Describo en la manera en cómo las mujeres hemos dado uso a los espacios de justicia, el manejo y utilización de los recursos disponibles en cada uno de los actores involucrados en procesos judiciales y el uso y apropiación de discursos emergentes sobre los derechos de las mujeres en los distintos espacios de procuración de justicia comunitaria.

El estudio cabe en una dinámica que se desató en el 2008, en que las mujeres autoridades se encontraron en un proceso organizativo a través de la integración a los servicios comunitarios, ocupando cargos que tradicionalmente habían sido ejercidos sólo por varones. En el año del 2008, por primera vez asumen cargos políticos que anteriormente sólo eran de dominio masculino; fue allí donde para varias mujeres autoridades, el ser agente municipal,<sup>2</sup> significó un gran reto, puesto que ser parte de una transición política e incidencia comunitaria, representó el reconocimiento de una carrera política y su merecida integración a nuevos status dentro del sistema de cargos comunitarios, lo que significó también una tensión fuerte para las nuevas actoras entre cumplir las expectativas de la comunidad en un “bien servir” en el contexto patriarcal del sistema de cargos y las posibilidades de condiciones para ejercer el cargo, libres de contradicciones, violencias y tensiones comunitarias.

1 Este capítulo es un extracto de mi investigación de tesis realizada como becaria externa del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) durante el 2008.

2 La función de los agentes municipales del municipio, se distingue de los agentes de policía y los agentes municipales de las rancherías, porque sus funciones se limitan a ser ayudantes del presidente municipal (mensajero, entrega de citatorios).

El abordaje del fenómeno descrito ha significado una mirada distinta y un mayor acercamiento epistemológico, porque se aborda desde una posición en la cual yo, como investigadora, formo parte de la comunidad. La investigación de tesis en la que se fundamenta este capítulo, me dio la posibilidad de acercarme a mi propia comunidad desde otra perspectiva, y tal vez contribuir a las dinámicas locales no sólo a partir de lo que se produce en el campo académico sino haciendo propuestas concretas para la transformación de los espacios de justicia para las mujeres.

### **Región mixe: breve descripción geográfica**

El lugar de estudio se ubica en la región mixe, la región es una prolongación de la Sierra Madre oriental y se ubica en la parte noreste de la capital oaxaqueña; representando el 5% de la extensión territorial del estado de Oaxaca. Los *ayuk jää'y (mixes)* nos encontramos cercanos a otros grupos originarios hablantes de lenguas distintas: chinantecos al norte, al este los popolocas y los zoques, los zapotecos de la sierra al oeste, los zapotecas del valle al suroeste y al sur los del Istmo. Entramos a la región por la carretera panamericana que comunica la ruta Oaxaca - Tlacolula de Matamoros y la zona turística de Mitla. Pasando por la desviación de Hierve el Agua, que tiene una afluencia turística alta y está localizada en zona zapoteca, seguimos por San Bartolo Albarradas y finalmente nos encontramos en San Pedro y San Pablo Ayutla, conocido como la puerta de la región mixe. En este municipio se instalaron instituciones gubernamentales que actualmente siguen funcionando, es un lugar estratégico que comunica a los mixes. Políticamente la región está formada por 19 municipios con 290 comunidades, ocupa una extensión territorial de 6.000 km<sup>2</sup> que, como he señalado, corresponde al 5% del territorio estatal.

El territorio mixe, se ubica al noreste del estado de la capital oaxaqueña y por sus características geográficas se divide en tres zonas: alta, media y baja. Cada municipio cuenta con una estructura política propia, esto es, que los sistemas de cargos político-comunitarios, si bien tienen estructuras semejantes, varían en cada comunidad según la cantidad de funciones y la diversidad de servicios como resultado de las complejidades y necesidades particulares para cubrir las demandas públicas de gestión, administración y control.

La región alta de los mixes, es atravesada por la sierra madre oriental y comprende los municipios de San Pedro y San Pablo Ayutla, Cacalotepec, Mixistlán de la Reforma, Espíritu Santo Tamazulapan, Tepantlali, Santo Domingo Tepuxtepec, Santa María Tlahuitoltepec y Totontepec Villa de Morelos. La zona media, a su vez, se caracteriza por alturas que van desde los 800

a los 1500 metros sobre el nivel del mar. Abarca 8 municipios: Santa María Atolepec, Santiago Atitlán, San Lucas Camotlán, San Juan Juquila, Santa María Ocoatepec, San Miguel Quetzaltepec y Santiago Zacatepec. Cabe resaltar que en éste último se estableció el Distrito Mixe en el periodo caciquil. La región baja situada a menos de 800 metros de altura, abarca los municipios de: San Juan Guichicovi, Ixcuintepepec, San Juan Cotzocón y San Juan Mazatlán, que tienen la fortuna de poseer los terrenos más fértiles.

La dinámica de Santa María Tlahuitoltepec dentro de la región oscila entre el municipio de Ayutla y el de Zacatepec, con el primero porque detenta y concentra una mayor parte de las actividades económicas de la región y las oficinas de gobierno como la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), el Comité Estatal de Planeación para el Desarrollo de Oaxaca (COPLADE), la Secretaría de Desarrollo Rural (SEDER), el Instituto Nacional para la Educación de los adultos (INEA), el Concejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE), la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA). Y en Santiago Zacatepec, se ubica el Juzgado mixto de primera instancia, también es allí, donde los jóvenes tramitan su cartilla de servicio militar.

### **Teorías de abordaje: Interlegalidad y perspectiva de género**

La mayoría de los estudios antropológicos que se han realizado en la región mixe no se han hecho desde una perspectiva de género; muchos de estos trabajos se han enfocado a descripciones etnográficas de las comunidades. De ahí que intento hacer el entrecruce de la antropología jurídica y los estudios de género. En este capítulo retomo los conceptos de interlegalidad que se manejan sobre todo en la antropología jurídica mexicana, que consideran que las comunidades indígenas se encuentran caracterizadas por un permanente dinamismo social, que les permiten a sus habitantes tener referentes jurídicos en distintos sistemas de justicia. Es decir, el sistema estatal de justicia y el sistema local, se encuentran estrechamente relacionados, desde ahí considero que hay fenómenos que obligan a las comunidades estar en constantes ajustes y movimientos construyendo sistemas de referencias interlegales. Jaime Martínez Luna detalla cómo el derecho se vive en las comunidades zapotecas de la sierra de Oaxaca y que al igual que en la región mixe, para el autor los aspectos jurídicos se viven en *“el derecho propio, lo genera la sociedad local: cómo se piensa y cómo se entiende, cómo se comprende... este derecho es de los espacios cotidianos, del trabajo, no impone ese resultado de acuerdos sociales de cara a cara”* (Martínez Luna 2003:37).

Sobre este marco, las comunidades han tratado de crear relaciones idóneas para conocer lógicas jurídicas y culturales diferenciadas a las de por sí existentes. A partir de estas particularidades, se han visto en la necesidad de hacer dialogar el derecho positivo con el derecho consuetudinario. En el nuevo contexto de globalización, entendida ésta última como un fenómeno mundial por el que confluyen capitales, tecnologías, comunicaciones y migraciones, se da un encuentro desigual entre la visión individualista de la ley nacional y el derecho consuetudinario –léase también como derecho indígena–. Se trata de un encuentro marcado por constantes crisis y confrontaciones; no obstante, las prácticas y discursos jurídicos de ambos derechos sirven de referencias en la construcción de estos nuevos espacios interlegales. En esas dinámicas, Laura Nader (1998) en un estudio que realizó en la zona zapoteca apunta que los usuarios de los sistemas judiciales en el contexto de las comunidades originarias revelan normas de comportamiento que se encuentran preestablecidas al interior de los grupos, pero no son esas normas las que los litigantes utilizan para sus fines en caso de disputa, sino antes bien recurren a lenguajes correspondientes a los derechos, que activan los actores para su propio beneficio, son ellos quienes ponen la ley en movimiento.

En esas dinámicas las estrategias internas de los involucrados vienen mediadas por relaciones de poder. Cuando se da el caso de remitir a los litigantes a instituciones externas, esas estrategias se traducen en muchas ocasiones en relaciones diferenciales y de exclusión, en las cuales, la etnicidad al igual que el género, ubica a los usuarios en desventaja ante los sectores de pertenencia occidental, creándose situaciones de discriminación. Bajo esta dinámica, el derecho de positivo es un reproductor de dominación dentro de la pluralidad jurídica por su tendencia hegemónica de imponer códigos normativos y culturales.

Los estudios sobre la relación intrínseca que existe entre género, etnicidad y justicia en contextos interétnicos, que se han venido desarrollando a lo largo de los últimos años, dan cuenta de las dinámicas que han permitido reconfigurar y resignificar los espacios, recursos y discursos en este mundo globalizado (Sierra, 1995, 2001, 2004; Hernández, 2003; Vallejo, 2000; Collier, 1999; Chenaut, 2004; Cruz: 2004).

La concepción de los derechos universales de las mujeres y de los derechos comunitarios de las mujeres indígenas, parten de visiones distintas. Las primeras se enmarcan en la supuesta protección de las mujeres en situaciones de vulnerabilidad y violación a sus derechos “como individuos independientes” del resto de la sociedad. El derecho consuetudinario, por su parte, se propone regular la vida de las comunidades a partir de una concepción en la que derechos y obligaciones son inseparables. Además, de su cumplimiento

depende no solo el prestigio y el status, sino la misma pertenencia comunitaria. En tanto el derecho estatal no ha logrado garantizar los derechos de las mujeres indígenas en su más amplio sentido, la situación se complica en las comunidades por el fuerte arraigo patriarcal en la participación política, distribución de los recursos y sobre todo, la falta de garantía para el desarrollo integral de las mujeres.

Para las mujeres originarias, las normatividades que regulan la vida cotidiana no pueden separarse de los procesos íntimos de la comunidad, es por eso que para las mujeres el derecho, no sólo como un concepto occidental, sino como un sistema normativo tiene limitaciones y constriñe a las mujeres, dado que parte de concepciones individualistas y de relaciones de poder. En las comunidades originarias el derecho se expresa en las relaciones y vivencias concretas en los distintos contextos y se manifiesta en muchos casos en la concepción binaria derecho/obligación. El ejercicio de derechos/obligaciones crea las condiciones para que las mujeres y los hombres puedan acceder a los espacios y recursos de las comunidades, incluyendo los espacios de justicia que se ejercen en el marco de las autonomías que las comunidades indígenas han construido.

### **Incidencia de los movimientos externos en las mujeres de Tlahuitoltepec y uso del sistema de justicia local y estatal**

Si bien, se ha discutido la interlegalidad como un fenómeno presente en nuestras comunidades, lo cierto es que muchas veces los espacios de justicia local no necesariamente son utilizados por todas las mujeres. En los casos en los que las mujeres deciden acercarse a las autoridades judiciales comunitarias, la mayoría de las veces lo hacen como una ventana de escape ante situaciones de tensiones familiares que llegan a vivir, como son los casos de violencias; contradictoriamente por el hecho de que las mujeres sufren mayor violencia, se convierten en las usuarias más asiduas de los espacios de procuración de justicia local. Por ello muchas veces el círculo vicioso de la violencia local ha llegado a incluir el uso de la sindicatura en Tlahuitoltepec y la intervención de las autoridades judiciales como una estrategia de las víctimas ante la violencia que sufren las mujeres, lo cual no representa precisamente una solución permanente ante una situación concreta de violencia intrafamiliar. Sin embargo, la difusión aunque escasa, de los derechos de las mujeres, ha permitido que paulatinamente las usuarias vayan incluyendo en sus discursos, nuevos referentes legales como una manera de defensa y resistencia ante una adversidad vivida.



La integración de nuevos lenguajes y códigos, ha sido posible por el avance tecnológico de los medios de comunicación y eso ha permitido un mayor acceso a la información sobre los derechos de las mujeres, que si bien no siempre se entienden de manera clara, ha permitido el desarrollo de cierta conciencia sobre los problemas de vida de las mujeres de la comunidad.

Las mismas usuarias dan cuenta de usos de los nuevos discursos adoptados ante los procesos de procuración de justicia, sobre todo en espacios específicos como la sindicatura municipal, en el que las soluciones dadas por las autoridades judiciales de la comunidad, pueden ser apeladas por las usuarias o en su caso permiten la formulación de argumentos a través de los cuales las usuarias cuestionan ante las autoridades locales, los constantes actos violentos y la relación con la violación a los derechos de las mujeres:

Ya había escuchado y he escuchado sobre los derechos de las mujeres, eso fue lo que les dije a las autoridades cuando estábamos en la sindicatura en un juicio entre mi esposo y yo: -no sé qué pasa con esto, hasta donde yo sé, hay leyes que protegen a las mujeres y entiendo que no nos deberían de maltratar ¿pero aquí no se usa? - lo que no se sabe muy bien es como hacerlo funcional y cómo funciona.<sup>3</sup>

Cuando se habla de los derechos de las mujeres no existe un referente que remita a convenios, acuerdos o tratados internacionales en los que se consignan dichos derechos, ni se asume que exista un compromiso u obligación gubernamental para vigilar el cumplimiento de dichos acuerdos. La concepción de los Derechos de las Mujeres en sus distintas manifestaciones, ha sido comprendida localmente desde las vivencias más concretas, como son los aspectos hirientes de la violencia física, al cual las mujeres hacen referencias constantes. Ello representa un proceso de aprehensión de discursos que han contribuido a la formación de una conciencia crítica, la cual ha permitido a las mujeres empezar a reflexionar y cuestionar su situación de subordinación. Se trata de procesos lentos pero significativos en donde la conciencia acerca de los derechos de las mujeres remite a la *deconstrucción* de campos semánticos naturalizados de vivencias discriminatorias. En el marco del contexto global, la información ha permitido cuestionar las desigualdades comunitarias entre los géneros, lo cual ha propiciado que algunas mujeres puedan abrirse espacios de participación: “Ya respetan a las mujeres porque les hacen fiesta, cuando hay juntas, en la asamblea del pueblo ya participan, nadie les dice que

3 Entrevista anónima a mujer ayuk, Tlahuitoltepec, febrero 2008.

4 Íbid

no lleguen, ya hay libertad para que se exprese la mujer”.<sup>4</sup>

Por otro lado los programas gubernamentales como Oportunidades,<sup>5</sup> con todas sus contradicciones, han cumplido un papel no menos importante. El acceso a los recursos económicos implica ineludiblemente las asistencias puntuales de las mujeres a las pláticas y talleres, lo que también ha incidido en las nuevas formaciones de referentes legales traducidos a lenguajes concretos vivenciales:

“...yo he escuchado del derecho porque estoy en Oportunidades y allí dan pláticas sobre esos temas, eso me ayudó mucho porque yo tuve una depresión y no sabía qué hacer, cuando iba a las pláticas nos decían que tenemos que pensar en nosotras mismas, nos hablaban sobre los derechos de las mujeres, eso es cierto, tenemos que pensar de qué manera queremos vivir, a la gente se le complica entender y por eso mismo no se pone en práctica todo lo dicho en las pláticas, y las que más o menos entienden no lo cumplen”.<sup>6</sup>

Los discursos sobre los derechos humanos de las mujeres, difundidos principalmente por organismos no gubernamentales, se enmarcan en contextos sociales, económicos, políticos y culturales de los que las mujeres de las comunidades *ayuujk* aprehenden con cierto recelo por la vivencia contradictoria que muchas de ellas han tenido con el sistema de justicia estatal y su aplicación en un sistema local del derecho. Las discusiones sobre los derechos de las mujeres han abierto espacios de diálogo y sobre todo han permitido construir dentro de lo posible, nuevas formas de vida que se traducen en otras formas de relaciones de género. En esto cobra importancia en una vida libre de violencia física sobre todo, tal como lo muestra el siguiente comentario:

“... yo creo que el derecho es cómo queremos vivir y decir qué es lo que nos pasa, se necesita cuando las mujeres las maltratan, les pegan. Ya no debe ser así porque se les lastiman a los hijos y ya no van a ser los mismos, no van a estar tranquilos y es lo que hay todavía, por eso digo que hay que respetarse entre mujeres si es lo que queremos”.<sup>7</sup>

5 Oportunidades: es un programa federal para el desarrollo humano de la población en pobreza extrema. Para lograrlo, brinda apoyos en educación, salud, nutrición e ingreso.

6 *Ibíd.*

7 Entrevista anónima a mujer ayuk, Tlahuilottepec, septiembre 2008

El proceso de liderazgo que impulsa a las mujeres en la toma de decisiones se ha dado en espacios como el Sistema de Cargos. Si bien la participación es todavía incipiente, esos espacios han dado la oportunidad a las mujeres de influir aunque sea mínimamente en las dinámicas que se entablan entre hombres y mujeres durante la impartición de justicia local:

“...el derecho significa que a las mujeres se les tiene que hacer caso, respetar, que no se les tiene que golpear, violentar, acosar y maltratarlas como sucedía antes y que no tienen que agachar la cabeza, como (dicen) los consejos de los ancianos: tu escucha y baja la cabeza, tienes que obedecer a tu esposo. Pero según el derecho, las mujeres tenemos que defendernos y abrir espacios...yo lo he escuchado en la radio Jën Poj, pero también en Oaxaca. Entre las mujeres del pueblo platicábamos. Yo considero que está bien eso para que ya no maltraten tanto a las mujeres. Creo que los derechos de las mujeres ha sido reciente, no creo que hayamos avanzado mucho, pero las mujeres ya se les toma en cuenta cuando entran de autoridad, se les toma en cuenta sus pensamientos, ideas, palabras, se les respeta, hay una reconocimiento hacia ellas. Creo que éste año es así porque la estación de radio Jën Poj lo dice. Antes decían (las personas de la comunidad): baja y agacha tu cabeza, pues es tu esposo y mientras no se maten todo está bien, tu como esposa tienes la culpa, aunque tengamos la comida lista para atender al esposo, muchas veces ni siquiera ven eso y aunque lleguen a denunciar las esposas, rematan a las mujeres, y los esposos siguen reclamando aunque las mujeres sean las violentadas y maltratadas. No nos hacen caso.”<sup>8</sup>

La percepción de los derechos de las mujeres se asocia fuertemente con el derecho a una vida libre de violencia doméstica, ya que la gran parte de las mujeres la han sufrido en alguna etapa de sus vidas. El hecho de entender que los derechos de las mujeres es “que a las mujeres no se le tiene que pegar y maltratar” está asociado a una vida llena de violencia que por mucho tiempo ha caracterizado a las relaciones familiares y de género en la región. Las declaraciones de las mujeres en los distintos encuentros han apuntado que la violencia doméstica es un problema grave que las mujeres de la región mixe sufrimos. Ello significa que los derechos humanos como

8 Entrevista a María Vásquez, Tlahuitoltepec, Agosto 2008



Reunión de mujeres autoridades de Tlahuitoltepec Mixe: balances, retos y tropiezos. Mayo 2008, Oaxaca. Foto: Liliana Vianey Vargas, 2008

facultades que nos corresponden por ser seres humanos no están garantizados ni por el Estado-Nación ni por los organismos internacionales. Los trabajos como los de la Red de Mujeres Mixes han abordado temas como: Los Derechos Humanos, Derechos Sexuales y Reproductivos, el derecho a una vida sin violencia, así como el derecho a la participación política (SER, 2008: 3-9). El trabajo de esta Red ha generado propuestas como el compromiso expreso de defender los derechos de las mujeres, promover la participación de las mujeres en las decisiones diarias, en el ejercicio de cargos en la comunidad, el involucramiento de la autoridad en los casos de violencia contra las mujeres y niñas, entre otras iniciativas. Como resultado de estos talleres se han propuesto que los programas de trabajo de las autoridades deben contemplar acciones contra la violencia, que la asamblea comunitaria debe reconocer y rechazar la violencia contra las mujeres y las niñas y ser castigada por la autoridad. Por último, los programas de gobierno no deben generar más violencia. (Consortio para el Diálogo parlamentario y la equidad de Oaxaca, 2008).

## **Formación interna de liderazgo en la educación formal: el acceso a los sistemas de cargo**

Es importante enfatizar el papel que la educación formal ha tenido en la divulgación de los discursos de derechos entre las mujeres *ayuujk*. La educación ha sido clave para la transformación de nuestras sociedades, y a partir de ella, se establecieron nuevas relaciones entre las comunidades indígenas y el Estado. La educación fuera de la vida familiar y comunitaria no comienza con la castellanización en el siglo XX, en realidad inicia con las actividades religiosas en 1559 de los dominicos, quienes fundaron una escuela de doctrina con más de cuatrocientos niños que aprendían a leer y escribir; además, construyeron ciento sesenta iglesias (Münch Galindo, 1996). De esa manera se dio inicio a una educación evangelizadora y transformadora del pensamiento religioso. Se construyeron casas de doctrina en la región mixe, en 1570 una se estableció en Villa de Morelos Totontepec, en el siglo XVII en San Juan Juquila Mixes, y en San Miguel Quetzaltepec y San Pedro y San Pablo Ayutla recientemente. El proceso de escolarización y educación religiosa en la región data del siglo XVI con el establecimiento de la primera villa que controlaría las producciones y excedente en los diferentes asentamientos humanos; una de las rutas que tomaron los dominicos fue precisamente la que atraviesa la región mixe. Beal Ralp (1942) menciona que éstos abandonaron la región en la segunda mitad del siglo XVIII y fueron reemplazados por sacerdotes diocesanos. En tanto Kuroda (1984) indica que a mediados del siglo XIX la región estaba prácticamente abandonada por la iglesia, situación que se prolongó “hasta el año de 1962 en que llegaron los salesianos” (Bernal Alcántara 1991:17) y posteriormente la congregación de las Hijas de María Auxiliadora. Fue hasta la época del indigenismo cuando la orden religiosa tuvo mayor impacto.

En la segunda década del siglo anterior la educación estaba en manos del centro político que correspondía a la colonia española de Villa Alta de San Idelfonso, desde donde designaban a los maestros. Paulatinamente se fueron nombrando maestros municipales subsidiados por la comunidad que habrían de dominar suficiente español para escribir algunas palabras.

Tampoco la apertura escolar del siglo pasado garantizó a las mujeres un mejor nivel de vida porque de ellas dependía el quehacer de la casa y la preocupación económica. Los padres por otro lado requerían que sus hijas e hijos trabajaran la parcela, no dejando de lado que la mujer alguna vez llegaría a casarse volviéndose dependiente del esposo.

Lentamente la intervención de otros actores fueron involucrando a las mujeres en otras actividades, por ejemplo, la Congregación de las Hijas de

María Auxiliadora tuvo un papel fundamental en la educación formal e informal de las mujeres; idearon grupos fomentando principalmente actividades de cocina, costura y manualidades, desempeñando un papel trascendental en el acercamiento paulatino que les permitió que se fueran relacionando con las mujeres para entablar pláticas informales, escucharlas, aconsejarles y canalizarlas a otros lugares a trabajar cuando las situaciones personales resultaban graves con la familia y en especial por las constantes violencias.

En cuando a la educación formal, la congregación se volvió agente canalizadora de las mujeres que querían seguir estudiando, enviándolas a colegios religiosos y particulares, como los que existen en Guadalajara y Monterrey pertenecientes a la Congregación. En algunos casos eran enviadas al Distrito Federal donde las mujeres eran estudiantes y trabajadoras domésticas para las religiosas. La intención de la congregación era que las mujeres se convirtieran en hermanas predicadoras en sus regiones; en tanto la influencia de los salesianos en el apoyo a los varones tenía como fin formar futuros párrocos nativos. Este también fue el caso de quien fue antropólogo y luchador social, Floriberto Díaz.<sup>9</sup>

Como se ha descrito, la educación estatal llegaría muy tardíamente y tendría efectos verdaderos cuando su influencia fue muy directa. El cacique Luis Rodríguez se convirtió en el representante y agente directo del poder estatal en la región ejerciendo su poder despótico. Legitimando el abuso del mismo y protegiendo sus intereses personales, logró establecer un internado de varones en Ayutla, de donde los primeros maestros egresarían. Otros internados cerca de la región quedaban en Zoogocho y Guelatao, municipios de dominio zapoteca, en esos internados donde estudiaron los primeros maestros municipales de la región. En el caso de las mujeres la situación era complicada, durante las tres décadas en la que ya existía el internado de varones en la región, las mujeres tenían que ver de manera particular su preparación escolar y profesional, por lo que se trasladaban caminando a la ciudad de Oaxaca una vez que hubiesen cursado su primaria hasta cuarto año o aquellas que sobresalieron y aprobaron su cartilla en el programa de analfabetas. Muchas de las primeras maestras estuvieron estudiando en Oaxaca, en la ciudad de México y en otros lugares. Las madres y padres de familia buscaban la manera particular para que sus hijas estudiaran, algunas de ellas fueron forzadas como dice doña Inés:

9 Floriberto Díaz fue un reconocido antropólogo y activista ayuuk originario de Tlahuitoltepec, muerto en 1994, cuya obra filosófica y política fue recopilada en el libro *Floriberto Díaz. Escritos Comu-*

*alidad energía viva del pensamiento mixe; ayuujktsënää'yën, ayuujkwenmää'ny, ayuujkmëjkäjtën*" publicada en el 2008 por la UNAM.

“yo estuve en el programa de analfabetas, así nos llamaban a las mujeres y a los hombres les decías concriptos, yo estuve un rato y me salí, después mi mamá me mandó a la ciudad de Oaxaca, nos íbamos caminando, allí fue donde entré a estudiar la primaria, yo no quería, pensaba mejor en casarme y ya, pero mi mamá me insistía mucho y me decía: ¿quieres ser una mas de las mujeres con leña y muchachitos adelante?, eran medios especiales los viejos, así fue como llegué a Oaxaca, pero no me acostumbraba, regresé al pueblo y ya no quería ir de nuevo a la ciudad, pero me insistieron y tuve que ir, terminé la primaria y luego entré a la secundaria, pero me llevaron a un internado en la ciudad de México, yo trabajaba y estudiaba, allí mismo me ofrecieron para que estudiara la normal, cuando regresé al pueblo de nuevo, le dije a mi mamá que ya no quería estudiar, pero me insistió y tuve que terminarla”.<sup>10</sup>

Un ejemplo que ilustra la situación educativa y el desarrollo del liderazgo de las mujeres, es la de una mujer mixe de Santiago Zacatepec que trabajaba en Tlahuitoltepec entre los primeros maestros municipales. Ella como otras pudieron llegar a ser maestras y educadoras en la región, sin embargo el desarrollo del poder político que habían tenido los hombres letrados y su integración dentro de los cargos comunitarios dejaba excluidas a las mujeres alfabetizadas por su condición de género.

A pesar de ello, durante mucho tiempo vieron la posibilidad de involucrarse en diferentes actividades. Por ejemplo, en entrevista con la primera maestra de Tlahuitoltepec, comentaba que su progenitora fue trabajadora doméstica, laboraba en el internado de hombres en Ayutla, pudo aprender el español, tocar la mandolina y leer, fue una fuerte impulsora para que sus hijas estudiaran.

Cuando las mujeres quedaron excluidas de todo tipo de carrera política en los cargos comunitarios no tuvieron injerencia directa en el desarrollo regional, su condición genérica las tenía destinada a contraer matrimonio y a olvidarse de sus aspiraciones escolares, en este sentido la acción pública se había constituido como campo ilegítimo para ellas porque la política, con jerarquías específicas y estructura propia institucionalizada que confiere prestigio y poder, sólo era de dominio y de acción masculina. De esta forma se puede explicar por qué, en diferentes contextos, “las actividades políticas de las mujeres no fueron ubicadas como política, sino como asuntos que son devaluados”. (Oehmichen, Cristina, 2000: 95) Así fue como les sucedió a

10 Entrevista a doña Inés, mayo 2008



muchas mujeres. Eran excelentes alumnas pero al casarse perdían todo tipo de anhelos y proyectos. Las mujeres que tuvieron la oportunidad en estudiar no fueron tomadas en cuenta. El sistema de cargos no permitía que las mujeres sirvieran o fueran autoridad, pues sólo los esposos tenían esa obligación y derecho del poder público; sin embargo la educación escolarizada que habían recibido las identificó como mujeres visibles, así muchas generaciones después se convirtieron no sólo en madres sino en gestoras directas para el establecimientos de escuelas como el caso de la secundaria comunal el Sol de la Montaña, en Tlahuitoltepec. En los espacios públicos de toma de decisiones y en las distintas áreas de la vida social ha estado el implícito que “salir es transgredir el esquema establecido, que restringe los movimientos de la mujeres a los asuntos relacionados con el hogar, su única ocupación y espacio legítimo”. (Barrera, 2003: 54). De ahí que surge la primer limitante de los derechos comunitarios: el negar la participación comunitaria de las mujeres y no considerarlas comuneras con obligaciones y derechos plenos.

La historia de las mujeres en la educación no es una situación aparte de los sistemas jurídicos y del derecho. Resumiendo un poco, la educación formal e informal ha permitido el desarrollo de liderazgos masculinos que estando dentro de las dinámicas públicas fueron reconocidos como los nuevos sujetos emergentes que paulatinamente ocuparon cargos dentro del municipio y la administración de la vida normativa y jurídica de las personas y comunidades. Los cargos de presidente, síndico, o alcalde han significado para las mujeres grandes retos como derecho individual a la participación política, y como derechos colectivos en tanto promueven la vigencia de las instituciones comunitarias. También, la educación como derecho ha significado para las mujeres grandes retos, los nuevos discursos han permitido posicionarlas ante los sistemas e instituciones originarias con una postura crítica-analítica y constructiva, trascendiendo a espacios considerados de dominio masculino en los que paulatinamente las propias actoras han visibilizado su participación pública desde sus condiciones particulares en las que han logrado incidir en la toma de decisiones y en los espacios de justicia, que aunque siguen siendo mínimos pero no dejan de ser parte de procesos lentos que busca mayor equidad en las comunidades.

## **A manera de conclusión**

El acceso a la justicia en Tlahuitoltepec ha sido un tema poco abordado porque implica reconocer forzosamente la manera en cómo cada uno de los actores enfrenta un procedimiento jurídico local para visibilizar las dinámicas

que se entablan en espacios muy peculiares como la sindicatura municipal. Ello permite otorgar un espacio a la voz silenciada de la violencia, que se vive en la comunidad de Tlahuitoltepec.

La justicia local ha sido un aspecto de la vida comunitaria y ha permanecido lejos de las discusiones internas de la comunidad *ayuujk* para su análisis. La incidencia de las dinámicas externas como la alfabetización, escolarización, las actividades mercantiles, el caciquismo, la incidencia religiosa y las políticas estatales en la región han contribuido a que paulatinamente se construya espacios de análisis sobre la situación de las mujeres, sobre todo la trayectoria política.

Aunque con todas las dinámicas externas, entre ellas la lucha de las mujeres indígenas, paulatinamente las mujeres *ayuujk* de Tlahuitoltepec hemos empezado a incidir en la manera en cómo entendemos que debe de aplicarse la justicia comunitaria. El hecho de que la justicia local no siempre cumpla las expectativas de las mujeres ha permitido que muchas de las usuarias hagan uso de las herramientas externas, esto se observa más cuando las usuarias de encuentran en una situación de desventaja ante autoridades masculinas que minimizan la situación que las lleva al espacio judicial local, por ejemplo, la violencia de género ejercida continuamente en forma de violencia física.

Ante las inconformidades de las determinaciones locales, algunas mujeres recurren a otras instancias de orientación para evitar la violación a sus derechos, tal como la consulta al DIF, o una queja ante la Comisión Estatal de los Derechos Humanos por la actuación parcial de las autoridades locales, así como también la búsqueda de otros espacios de orientación (psicológica) a fin evitar la presión de los procesos jurídicos locales y externos.

La poca neutralidad del derecho consuetudinario y su cualidad estructurante, reproduce relaciones de orden y poder. En este sentido las mujeres han tratado de abrirse espacios de convivencia y de independencia. En la región mixe recientemente se ha creado la Red de Mujeres Mixes, el Grupo de Mujeres en Acción con Palabra y Pensamiento *Ayuujk*, y otros colectivos que intentan analizar la situación y conjuntar esfuerzos para combatir la discriminación con miras a un desarrollo equilibrado e integral.

Aunque los medios de comunicación han construido espacios de participación para las mujeres, muchas veces ha sido desde perspectivas victimizantes de las mujeres indígenas. Así, organizaciones externas que pretenden abordar temas referentes a los derechos de las mujeres y de género, o las mismas instancias de gobierno que implementan proyectos productivos, siguen partiendo de considerar sólo nuestra condición subalterna, sin tomar en cuenta que, algunos sectores pueden desarrollar sus propias estrategias de resistencia y, que a partir de estas estrategias locales hemos podido iniciar

procesos de reflexión sobre la situación comunitaria, aunque de manera incipiente, sobre la procuración de justicia en la comunidad. Si bien, la incidencia de las ONG's ha sido significativa, seguimos apuntando que es importante que resalten los distintos procesos de empoderamiento local de las mujeres como resultado del uso de los recursos disponibles al interior de la misma comunidad, con los cuales se pueden seguir fortaleciendo estrategias para una intervención desde nosotras mismas, más directa y estructural.

Un ejemplo de ello es la participación en los Sistemas de Cargos de las mujeres de Tlahuitoltepec, que no sólo es entendida como el ejercicio político en los espacios públicos, sino como una posibilidad de reconfiguración estructural del sistema político-ritual. Las mujeres *ayuujk* de Tlahuitoltepec que han tenido una trayectoria en espacios públicos, sobre todo, en los servicios políticos, religiosos y educativos, están expuestas a entablar relaciones intersubjetivas y sociales que las introduce a dinámicas de análisis personal y grupal, tales son los espacios de los talleres, cursos, seminarios y las reuniones convocadas por el municipio.

No todas las mujeres nos encontramos en las mismas dinámicas, no obstante la difusión de los derechos de las mujeres por los medios de comunicación local como la radio comunitaria, ha permitido que éstos sectores desarrollen criterios propios desde sus espacios para reflexionar sobre esos derechos (derechos a la educación, salud, cargos políticos, derecho a una vida sin violencia).

Aunque muchos de los testimonios de violencia apuntan hacia la continuidad en las relaciones de dominación de los hombres sobre las mujeres *ayuujk*, sin embargo se han dado cambios significativos que nos refieren al surgimiento de nuevas formas de conciencia y la construcción de nuevos espacios de participación. Como he señalado con anterioridad, en el marco de la justicia local es significativo que ahora existan nuevos referentes legales que se traducen a lenguajes más vivenciales, es decir, lenguajes no jurídicos que posibilitan a que las usuarias podamos demandar justicia. La sensibilización y difusión de información sobre la situación de las mujeres y el respeto a nuestros derechos a nivel comunitario y ante la justicia del Estado, crea nuevas posibilidades para permitir condiciones de igualdad en los espacios comunitarios.

## Referencias Bibliográficas

### Barrera Bassols, Dalía

2003 *Transgresiones, control social y violencia hacia las mujeres en el ámbito rural*, Género, II. México.

### Beal Ralp, Linton

1942 “The Western Mixe Indian of Oaxaca”, *América Indígena*, II.

### Bernal Alcántara, Juan Areli

1991 *El Camino del añukoj, Totontepec, y los salesianos, sociedad cultural Totontepecana, Añukojm*, México.

### Collier, Jean. F.

1995 *El Derecho Zinacanteco. Procesos de disputa en un pueblo indígena de Chiapas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, México.

### Cruz, Rueda Elisa

2004 “Normas y procesos en San Marcos Moctum: expresiones del derecho mixe”, en María Teresa Sierra (coord.), *Haciendo Justicia: Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas* (Primera ed.), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Cámara de Diputados, Miguel Ángel Porrúa, México.

### Hernández Castillo, Rosalva Aída

2003 “El derecho Positivo y las costumbres jurídicas: Las mujeres indígenas en Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia”, en F. M. Torres (Ed.), *Violencia contra las Mujeres en contextos urbanos y rurales*, PUEG, México.

### Martínez Luna, Jaime

2003 *Comunalidad y Desarrollo*, Consejo Nacional Para La Cultura Y Las Artes/Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, México.

### Münch Galindo, Guido

1996 *Historia y cultura de los mixes*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

### Nader, Laura

1998 *La ideología armónica. Justicia y Control en un pueblo de la montaña zapoteca*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Oaxaca, México.

### Oemichen, Cristina

1994 “Relaciones de Etnia y Género: una aproximación a la multidimensionalidad de los procesos identitarios”, en *Alteridades*, año/vol 10, núm. 019, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México, pp. 89-90.

### Servicios del Pueblo Mixe, ddser, etal

2008 “Séptimo Encuentro Regional De Mujeres Mixe”, Santo Domingo Tepuxtepec, Mixe, noviembre, Folleto, Oaxaca, México.

### Sierra Camacho, María Teresa

1990 “Lenguaje, prácticas jurídicas y derecho consuetudinario indígena”, en S. Rodolfo y D. Iturralde (coords.), *Entre la Ley y la Costumbre: El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, COMEX-IIDH, México.

2003 “Derecho Indígena y Mujeres: viejas y nuevas costumbres, nuevos derechos”, en Pérez-Gil Sara Elena y Patricia Ravelo, *Voces Disidentes. Debates Contemporáneos en los Estudios de Género en México*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

2004 “Introducción”, en María Teresa Sierra (ed.), *Haciendo justicia: Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Cámara de Diputado, Miguel Ángel Porrúa, México.

### Kuroda, Etsuco

1984 *Bajo el Zempoaltepetl: la sociedad mixe en las tierras altas y rituales*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

## Entrevistas:

### Entrevista anónima

2008 Entrevistado por la autora, febrero, Tlahuitoltepec Mixe.

### Vásquez, María

2008 Entrevistada por la autora, agosto, Tlahuitoltepec Mixe.

### Delgado Inés

2008 Entrevistado por la autora, mayo, Tlahuitoltepec Mixe

### Entrevista anónima

2008 Entrevistado por la autora, septiembre, Tlahuitoltepec Mixe.

## CAPÍTULO 16

## Miradas de las mujeres *ayuujk*: nuestra experiencia de vida comunitaria en la construcción del género

Carolina María Vásquez García<sup>1</sup>

### Introducción

En este capítulo comparto, en un primer momento, las experiencias del colectivo Mujeres en Acción con Palabra y Pensamiento Ayuujk del municipio de Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca. En otro momento muestro los procesos de investigación que las integrantes del colectivo hemos llevado a cabo y que han sido fundamentales en el desarrollo de las actividades que se vienen haciendo desde y para la comunidad. Otro de los temas a compartir son las experiencias de vida comunitaria y la construcción sociocultural del género.

El pueblo *ayuujk*<sup>2</sup> (mixe) se encuentra en la Sierra Norte de Oaxaca, México. Su territorio se divide en tres zonas climáticas: la alta o fría, la media o templada y la baja o caliente. La mayor parte del territorio es montañosa y de difícil acceso porque está formada por cerros. Se compone de 290 comunidades y localidades asentadas dentro de 19 municipios. Entre los municipios de la parte alta se encuentra Tlahuitoltepec o *Xaamkëjxpë*. Esta comunidad se caracteriza por su clima frío y por su asentamiento en el nudo del Zempoaltépetl, cerro de las veinte divinidades o de los veinte picos; también por la música interpretada por sus bandas filarmónicas.

La educación y la comunicación comunitaria han sido temas de sus proyectos pilotos para el desarrollo comunitario del municipio, y, muchas veces, han sido retomadas por otras comunidades y pueblos.

1 Antropóloga Social *ayuujk*. Miembro del Colectivo de Mujeres en Acción con Palabra y Pensamiento Ayuujk (MAPPA) de Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca.

2 La palabra *ayuujk*, desde la variante de Tlahuitoltepec, significa: *ääw*, “boca”, y *yuuk*, “bosque”, “monte”. Así, *ayuujk*, po-

dría ser traducido como “la palabra del bosque o del monte” o “el idioma florido”, o metafóricamente: “la palabra florida”. En sí la palabra *ayuujk* tiene un sin fin de atribuciones filosóficas en la vida cotidiana de los *ayujk jä’äy* (mixes).

## Mujeres en Acción con Palabra y Pensamiento Ayuujk

Las mujeres mixas hemos sido partícipes en el desarrollo de nuestras comunidades desde espacios invisibles, aportando conocimientos y acciones que pocas veces se reconocen como contribuciones al desarrollo cultural, político y económico. Las mujeres nos hemos abierto espacios de participación política mediante procesos de trabajo enfocados en nuestra condición de género, como actividades y proyectos productivos: talleres de cocina, granjas de aves, cerdos, borregos, entre otros. También empezamos a visibilizarnos mediante nuestra participación en la iglesia como catequistas, cocineras o bordadoras.

En Tlahuitoltepec, en tiempos anteriores, el papel de las mujeres en la participación comunitaria no era considerado fundamental, lo desempeñaba al lado del marido o del hermano. Tampoco podían salir solas a la calle, a la iglesia o la plaza (Vásquez 2008: 92).

Entre los años setenta y ochenta empiezan a participar –aunque siempre invisibilizadas– en espacios institucionales como la iglesia, la escuela y en actividades comunitarias enfocadas en su condición de mujer; es decir, todavía en actividades de cocina y acompañamiento a sus compañeros líderes de la comunidad. Pero, durante el proceso, hubo mujeres pioneras que empezaron a ejercer actividades que hasta ese momento habían sido solo para los hombres: asistir a la escuela, tocar un instrumento de música y asumir cargos comunitarios. En la actualidad, las mujeres desarrollan su liderazgo en diferentes espacios.

Entre los años 1990 y 2001 se incrementó la inserción de las mujeres en las aulas, y de mujeres como maestras de primaria, quienes poco a poco fueron incorporándose a la asamblea comunal, pero sin obtener ningún alto cargo en el cabildo. Así van surgiendo algunas mujeres y adquiriendo experiencia y conocimientos sobre la vida política de la comunidad, lo que les permite ir recibiendo reconocimiento por su asistencia, su voto y sus palabras. Cada vez más, estas mujeres tienen una mayor participación; es decir, ya no actúan solo como compañeras o esposas de los hombres que deciden en las asambleas, en la política de la comunidad, en la organización social y religiosa, sino que empiezan a tener visibilidad en los espacios típicamente masculinos, con una participación activa y protagónica, individual y colectiva.

Entre el año 2002 y 2009 vamos apareciendo mujeres egresadas de la universidad, con distintos perfiles, que retornamos a la comunidad para contribuir a su desarrollo. Es el caso del colectivo de Mujeres en Acción con Palabra y Pensamiento Ayuujk, donde dábamos “el primer paso de nuestros sueños y de nuestra historia como mujeres mixas, después de que nuestras



abuelas, madres y compañeras empezaron a abrir espacios para su visibilización y reconocimiento en la vida comunitaria” (Inédito, MAPPA 2008).

El colectivo surge de las coincidencias, las experiencias y los sueños de las mujeres jóvenes profesionistas (madres y esposas) de la comunidad de Tlahuitoltepec Mixe, que...

... nos planteamos diversas preguntas, entre ellas: ¿Qué queremos como mujeres profesionistas mixes de Tlahuitoltepec? Las respuestas fueron infinitas, pero coincidimos en trabajar juntas, compartir lo que sabíamos cada una de nosotras, generar un proceso en el cual se puedan incorporar la diversidad de grupos existentes; con nuestra formación académica fortalecer las diversas iniciativas que estén llevando las mujeres de la comunidad en el ámbito público, productivo, cultural, la salud y los derechos comunitarios (Inédito, MAPPA 2008).

En este sector de mujeres escolarizadas que hemos cuestionado las normas comunitarias que nos excluyen, lo cual no significa de ninguna manera un rechazo al derecho y a la cultura mixe, sino más bien que las mujeres mixes organizadas estamos trabajando sobre una reformulación de la misma desde nuestras experiencias como mujeres. Nuestra intención es trabajar en conjunto con miradas a una vida colectiva libre de desigualdades y discriminaciones genéricas (Inédito, Liliana Vargas 2008: 80).

Mujeres en Acción con Palabra y Pensamiento Ayuujk abre espacios de trabajo en la comunidad de Tlahuitoltepec de acuerdo a nuestra experiencia comunitaria y preparación académica; con el proceso buscamos ampliar nuestras actividades incluyendo a nuevas compañeras.

En cada una de las áreas incidimos en diferentes espacios locales, coordinando actividades con las autoridades, con la radio comunitaria mixe, con escuelas secundarias y de bachillerato, para visibilizar los trabajos comunitarios de las mujeres y, sobre todo, de nosotras como colectivo.

En las áreas de trabajo las experiencias han sido diversas e enriquecedoras, han fortalecido nuestras actividades, pues los conocimientos adquiridos en las aulas son diferentes a la vida de nuestra comunidad; sin embargo, han sido una herramienta para analizar y realizar propuestas y acciones.

Las iniciativas que se emprenden a favor de la comunidad no tienen retribución económica, son producto de nuestra voluntad; el reto es cómo sostenernos y lograr una retribución por las actividades que emprendemos.

## La perspectiva de género desde nuestra vida cotidiana

El uso de la categoría del género en contextos rurales e indígenas poco a poco empieza a ser más común en la vida de las mujeres y hombres desde la implementación de proyectos productivos, capacitaciones y talleres de formación. Pero este tipo de actividades no han profundizado en aspectos culturales, sociales y políticos; tampoco hay muchos estudios que analicen cómo construimos y entendemos lo femenino y lo masculino. Si bien es cierto que los conceptos de género y equidad no son propios de la cultura indígena, porque no existen tal cual como se definen en las teorías, hay quienes recomiendan no usarlos –ni siquiera en el lenguaje–, porque en la cultura existen conceptos como “dualidad” o “complementariedad”, y con ellos –argumentan– ya se salvan los problemas de inequidad y desigualdad de oportunidades entre mujeres y hombres.

Si se considera el género según sus aspectos teóricos y su significado en inglés o español, que son totalmente distintos a las lenguas originarias, ello implica doble reto para su uso en el discurso y la práctica. Desde la palabra se entiende lo visible e invisible, lo tangible y lo intangible, la relación ser humano-naturaleza, pero es complejo entenderlo desde nuestra cultura, en el idioma, la concepción y la filosofía de la Madre Tierra. Sin embargo, la perspectiva de género ayuda a comprender la relación entre hombres y mujeres en un determinado contexto y a entablar un diálogo intercultural que facilite procesos de equilibrio en el trato entre hombres y mujeres.

Es necesario considerar elementos propios de la cultura y de la lengua mixes para no causar una confusión en el manejo de categorías ajenas a nuestra palabra y, a su vez, encontrar la forma cómo interrelacionarlas con nuestra vida y nuestra cultura. También debemos encontrar la forma de situarnos en nuestro propio terreno para incidir en los debates teóricos y no caer en el uso del concepto de género porque está a la “moda”, ni ser parte del fomento de la “igualdad, equidad” porque sí, pues muchas veces este propósito deja de lado los contextos históricos sociales y culturales de las comunidades y los pueblos originarios.

## La concepción de lo femenino y masculino

Hablar del cuerpo biológicamente, todavía es considerado un tabú, y no nos expresamos abiertamente; sin embargo, existe en la vivencia social y cultural; es decir, la concepción del cuerpo femenino y masculino está en

la lengua, en los símbolos culturales, en la identidad, en la comunicación entre hombres y mujeres, y esta está cargada de signos con sentidos sociales y culturales.

La cultura impone normas que marcan las pautas de relación social entre hombres y mujeres; en este sentido, la cultura mixe tiene sus particularidades al momento de concebir lo femenino y lo masculino a partir de la relación de los seres humanos y la naturaleza, y se expresa a través de la tradición oral, los mitos, cuentos, leyendas, donde existen personajes masculinos y femeninos a los que se otorgan atribuciones sociales y culturales estereotipadas, de acuerdo a sus características biológicas.

En la construcción simbólica de un mundo mítico sobrehumano, sobrenatural, los dioses –femeninos y masculinos– que sobresalieron en un espacio y tiempo están presentes en algunas fuentes escritas y en la tradición oral, como en el caso de Konk:

El pueblo de *estansie neba'apy* (estancia de Morelos Atitlán) es el único lugar donde se encontró nuestro gran Cong o *Konk*. En esa población vivían dos ancianos que eran esposos, pero ningún hijo tuvieron (...) el señor salió al río para bañarse (...) era un huevo que estaba flotando sobre el agua, lo tomó, se lo llevó a su casa (...) dejaron un tiempo, atentos a su nacimiento. Comenzaron a romper la cáscara del huevo, vieron un rostro de hombre, la familia tuvo un gusto muy grande al conquistar al hijo que tanto querían, creció muy rápido. Empezó a decir a sus padres que tenía un plan de trabajo que iba a realizar en poco tiempo, salió al día siguiente (...) estuvo luchando muchas veces con los demás grupos tanto españoles como no españoles, pero Cong jamás quedó vencido. Siempre tenía algunas dificultades cuando estaba en guerra, salió en una ocasión hacia Oaxaca; él se convirtió en pájaro muy bonito, la gente le gustó mucho (...) ese pájaro se quedó encerrado adentro de la tienda, los que vendían se dieron cuenta que ya no había nada de artículos en la tienda. De nuevo se convirtió en gato y empezó a corretear a los ratones adentro de una tienda, al día siguiente ya no había nada de dinero. Cong quiso sacar unos documentos importantes que aseguraran que él había luchado muchas veces, y cuando estaba a punto de sellarlos se bajaron muchos ángeles diciendo que él no era gente, que era un brujo, y de allí lo corrieron, le pegaron la cabeza y cayó su sombrero apareciendo culebras de nueve cabezas; también le dieron una patada. De inmediato se convirtió en un toro (Vásquez Gutiérrez 1982).

Además de ser complejo, este mito varía en las comunidades mixes. Lo que resalta en este apartado es el papel que juega un ser sobrehumano, masculino, al que se le celebran ritos en la actualidad con elementos simbólicos que marcan su masculinidad.



Mural de la Madre Tierra del pintor Germán Vargaz Martínez, Tlahuitoltepec.

En el caso de *Tajëew* (como femenino), ella es la hermana (víbora) de *Konk*. Mientras él luchaba contra los españoles, su hermana era la mensajera y la que abría caminos. *Tajëew* aparece en el himno mixe como la Madre Tierra (imagen 2), la madre dadora de vida, la madre que nos da el maíz, el frijól, la dueña de la tierra, la que nos guía en la vida, pero también como la mala mujer. Su nombre está en una planta enredadera agresiva, *la mala mujer*: a la gente que la toca o la corta le salen ronchas, le da fiebre e hinchazón en la piel, que tarda en quitarse. Así, el papel *Tajëew* está concebido en diferentes actos y representada por símbolos que se atribuyen a lo femenino.

Estos elementos permiten un panorama que explica desde lo social, político y cultural, la realidad de la relación actual entre hombres y mujeres en los ámbitos familiares, comunitarios y demás. También forman parte de una identidad cultural y son fundamentales para desde allí plantear nuevas formas de relacionarse social, política, económica y culturalmente entre mujeres y hombres mixes.

La percepción de lo masculino y femenino en los pueblos originarios, caso específico de los mixes, es lo que nos va a permitir definir desde dónde existe la “diferencia” y desde dónde la “complementariedad”; es decir, ubicar la concepción y construcción de lo femenino y lo masculino expresado

en la cosmovisión que determina los roles y el espacio social y político en la vida cotidiana. A partir de ello, podemos abordar ciertas categorías que son ajenas a nuestra cotidianidad, como la categoría de género, retomando nuestros principios filosóficos para redefinirla de acuerdo al contexto.

Cada cultura tiene una visión simbólica de lo femenino-masculino y en la construcción sociocultural de la mujer y del hombre hay una trama de significaciones e interrelaciones desde lo “sobrenatural” y lo cultural. La perspectiva de género<sup>3</sup> desde una visión de los pueblos (mujeres y hombres) originarios nos permite desglosar esta construcción, que se manifiesta en los hechos socioculturales.

### **La construcción de género a partir de la relación ser humano-naturaleza**

Según nuestras experiencias como mujeres mixtes de Tlahuitoltepec, desde que nacemos y crecemos en la familia y en la comunidad estamos ligadas a la cosmovisión, a los mitos y las leyendas que aun existen en la tradición oral y las prácticas sociales y culturales.

La construcción de género está dada a partir de la relación ser humano-naturaleza. Cada momento y etapa de la vida (edad) está definida en función de su biología, así como del tiempo y el espacio. Se manifiestan en el nacimiento, en la vida y en la muerte, vividas en lo individual y colectivo.

Al interior de la familia se nos construye como mujeres y hombres, desde el momento en que se dan cuenta de las características biológicas o el sexo del recién nacido. La placenta y el cordón umbilical del recién nacido son los primeros elementos que se conservan y a los que se les realiza un ritual: los guardan en una olla de barro, que entierran en un lugar específico del hogar (sexo femenino) o en la colindancia del terreno (sexo masculino) donde se habita, indicando así que quedan estrechamente ligados a la naturaleza.

Al tercer día de nacido *matuukxëew*, se prepara el caldo de fríjol denominado *xëjk' uupy*, especial para la madre, con el fin de que tenga suficiente leche para amamantar al recién nacido, este caldo es compartido con los in-

3 La *perspectiva de género* “es una manera distinta de ver y de pensar, que permite observar y analizar, con ojos críticos, las relaciones sociales entre hombres y mujeres, en las que frecuentemente las mujeres quedan en posición de desventaja social, política, económica y cultural frente a los hombres. Como herramienta metodoló-

gica y de observación, la perspectiva de género identifica y analiza las condiciones y posiciones sociales diferenciadas de mujeres y hombres, las relaciones y comportamientos que se dan entre mujeres y hombres...” (Massolo, Barrera, Aguirre 2006: 16-17).

vitados de la familia. Después de este rito, se visita al *xëmaapyë*<sup>4</sup> –cuando es una pareja joven, la familia con experiencia no necesariamente acude a esta persona– para realizar los veinte días de nacido del *e'ptsxëëw*, una gran celebración familiar a la que se invita a familiares cercanos, amigos, compadres, para buscar el nombre y ayudar al *tso'ok* (protector o nahual). Este puede ser un animal, una planta, el trueno, el rayo, el remolino del viento, entre otros; que nos asigna el dador de vida de acuerdo al mes y fecha de nacimiento; no hay una distinción de género para recibir tal protector.

Se prepara el desayuno con un caldo de masa y chile, *niiy'uitsy*, con los invitados y con el *xejtpë* (una persona mayor que mueve el canasto), que en términos religiosos se asemeja al padrino o los padrinos. Se sientan formando un círculo y en medio se pone una canasta llena de objetos de acuerdo con las características biológicas del recién nacido: cuando es del sexo masculino se ponen arado, cuadernos, lápices, pelotas y algún instrumento de música o de carpintería. Para el sexo femenino: cosas de la cocina, además de cuadernos, lápices, flores, rebozo. Una vez que están estos elementos se hace una oración y se mueve el canasto, empezando por la persona mayor que dice: *tu'mpën-pëkpëm, jyätp ja tunk-jyätp ja nëjk kyäpxk* (debe trabajar, debe aprender a estudiar, hablar, aprender a usar estas cosas que le damos). Y así, sucesivamente, todos los invitados ponen sus palabras moviendo el canasto.

Esto indica que “la vida de los niños y niñas no transcurrirá en la rutina del trabajo en el campo, o solo en las fiestas del pueblo, o en la escuela. El niño y la niña mixe ve todo, practica todo, y aprende a hacer de todo desde pequeño; acompaña a sus padres al trabajo del campo, a la fiesta, al mercado en el propio pueblo o en los vecinos; trae la leña, acarrea agua, ayuda en la casa, cuida a su hermanito” (Ballesteros 1992).

Es interesante conocer la construcción de género desde las mujeres y los hombres mixes, porque desde allí se puede plasmar un aproximado de cómo queremos construir la equidad de género y desde dónde y con qué metodologías se puede trabajar en las comunidades.

También hay que considerar que existen elementos que no favorecen las relaciones de género y necesitan ser estudiados desde su historia como pueblos, ya que estos elementos tuvieron su formación sociocultural en una determinada época y hay que buscar las causas que provocaron la desigualdad y que probablemente hayan roto el equilibrio y el diálogo entre ambos géneros, como la influencia o sincretismo de la religión cristiana en la vida de las mujeres y hombres tiene que ver mucho con la manera de asumir y ver el papel de ser mujer o ser hombre.

4 Es el chamán o el sabio (pueden ser hombre o mujer) de la comunidad que conoce

los ciclos de la vida y determina el proceso y elementos del ritual.

## Conclusiones

Encontramos que lo femenino y masculino, construido en un tiempo y espacio histórico, atraviesa una crisis frente la realidad social, y ha quedado a un lado en la vida de los hombres y las mujeres de las generaciones actuales, por la transformación de la sociedad y, por lo tanto, de la cultura; así, la explicación actual de las desigualdades de género en las comunidades ha dejado a un lado la concepción de la vida. Lo femenino y masculino no solamente están en la vida de los seres humanos, sino también en los elementos simbólicos (montañas, héroes míticos, etc.), en la concepción y filosofía de la Madre Tierra, que en determinado tiempo jugaron un papel protagónico en la formación de las identidades masculinas y femeninas.

Para esto nos basamos en la experiencia propia y en los conocimientos de la gente que ha expresado sus ideas, opiniones y propuestas en diferentes actividades y espacios que viene realizando el colectivo Mujeres en Acción con Palabra y Pensamiento Ayuujk. Estos conocimientos y experiencias nos van ayudando a formar herramientas de trabajo para construir la equidad de género desde nuestro propio contexto y visión de la vida.

También estamos conscientes de que la construcción del género “acostumbrado” en Tlahuitoltepec se encuentra en un estado de transformación frente a este mundo globalizado, que entra desde el pensamiento hasta la práctica humana. La práctica de la construcción del género basada en la cosmovisión, en la relación del ser humano-naturaleza atraviesa una crisis de transformación y poco a poco va quedando únicamente en la tradición oral y en los mitos. Es por eso que nos planteamos realizar una reivindicación de los elementos propios que favorezcan las relaciones equitativas en la vida de hombres y mujeres; también buscamos la reinención y construcción de herramientas que apoyen un desarrollo comunitario en el que las mujeres sean valoradas y reconocidas como sujetas de derecho.

## Referencias bibliográficas

**Ballesteros, Leopoldo**

1992 *Con Dios y con el cerro; semillas de la palabra en el pueblo mixe, pasos hacia una nueva evangelización*, Don Bosco, México.

**Mujeres en Acción con Palabra y Pensamiento Ayuujk, MAPPA**

2008 *Relatorías*, Inéditas.



**Massolo, Alejandra; Bassols Barrera, Dália; Aguirre Pérez, Irma**

2006 *Taller de Equidad de Género en los gobiernos municipales*, INDESOL/ GIMPTRAP A.C.

**Vásquez Gutiérrez, Fortino**

1982 *Cong Hoy. La memoria mixe*, Publicación de la Unidad Regional de Oaxaca de la Dirección de Culturas Populares, Oaxaca, México.

**Vásquez García, Carolina María**

2008 *Relaciones de género en el sistema de cargos: Tlahuitoltepec, Mixe.* "Yi këmuunytsyënää'yën:

*sutso ja tē'ëxyëjk kyutunk'äjten wëntanë jam xaamkëxp*, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

**Vargas Vásquez, Liliana**

2008 *Las mujeres de Tlahuitoltepec Mixe Oaxaca: Frente a la impartición de la justicia local y el uso del derecho internacional*, borrador de tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, (2000-2008)

## CAPÍTULO 17

## Paradojas de la violencia estatal de género: mujeres zapatistas en los espacios autónomos

Alejandro Cerda García

*A más de treinta años, la participación de las mujeres en los movimientos armados ha crecido tanto cuantitativa como cualitativamente. Esto se puede ver en el movimiento indígena zapatistas en donde se da la participación de las mujeres en todos los niveles. Por otro lado, ellas ya no solo participan por un cambio en la sociedad sino que ya han integrado desde ahora demandas específicas de género. Algo que las mujeres de los movimientos armados de los setenta no hicimos (Cárdenas 2006: 613).*

Fue con estas palabras que Macrina Cárdenas (2006) sintetizó su balance en torno a la participación de las mujeres en los movimientos armados en México, y a partir de las cuales pueden ubicarse algunas de las tensiones a las que me enfrento ahora que, en este texto, me he propuesto avanzar algunas reflexiones sobre la participación de las mujeres en el movimiento zapatista.

¿Cómo pensar las implicaciones que ha tenido este movimiento para las mujeres que lo conforman, sin caer en la idealización o la victimización? ¿De qué forma ir más allá de las lecturas que hacen corresponder de manera directa un proyecto político progresista con la conformación de relaciones equitativas de género? En sentido opuesto, ¿cómo trascender los esquemas binarios entre agentes estatales hombres represores y mujeres que sufren su violencia?

Al pretender encarar estas preguntas desde lo que observamos en la cotidianidad de los municipios autónomos y de los caracoles zapatistas, podemos ubicar tres ámbitos retomando la reflexión de Jelin (2002) sobre el vínculo entre género y memoria en los que estas instancias autónomas viven, por un lado, ciertas inercias sociales en torno a las relaciones de género, que al mismo tiempo representan ámbitos que ponen a prueba el carácter alternativo del proyecto zapatista en este campo.

Una primera inercia es la tendencia de todo movimiento social a restaurar el orden construido y aprendido socialmente como *natural* en cuanto a

las relaciones de género. La restauración de dichas relaciones de subordinación de las mujeres frente a los hombres puede verse reforzado, en el caso del zapatismo, por el peso de la jerarquía militar, al ser este un espacio predominantemente masculino. Esta inercia es impugnada y puesta en tensión a partir de la participación de las mujeres como sujeto político activo tanto en el movimiento zapatista como en la misma estructura militar.

Una segunda tensión, tal vez no tan visible, es la tendencia a concebir las experiencias de participación en movimientos sociales como un recuerdo hasta cierto punto homogéneo de los distintos sujetos involucrados, en este caso los zapatistas, que no permite visualizar y comprender de manera diferenciada la forma como mujeres y hombres experimentan, recuerdan y hacen uso del pasado para dar significado a su presente y su futuro. Esa inercia está en tensión con el polo opuesto en el que se afirmaría que por esencia o instinto natural ellas y ellos enfatizarían distintos elementos de la memoria, para comprender que si bien las diferencias existen, éstas más bien se originan en las construcciones sociales asumidas en torno a los roles de género.

La tercera inercia tiene que ver con la tendencia a recapitular y comprender las experiencias pasadas a partir de las posiciones dominantes que han tendido a ser consideradas como los lugares de enunciación reconocidos. Esta tendencia entra en tensión con las perspectivas o con los mismos testimonios de mujeres que muestran otros lados de la historia; cuando ellas señalan que su realidad no es el tipo de cosa que se pensaba o aceptaba, poniendo así en cuestión no solo el contenido mismo de lo que se recuerda, sino, sobre todo, el marco interpretativo con el que se mira el pasado.

Entendiendo que la ruta planteada entrañaría una aproximación más elaborada, en este trabajo pretendo exponer unas primeras reflexiones en torno a algunas implicaciones del movimiento zapatista en el campo de las relaciones de género, como punto de partida para un eventual diálogo con otros movimientos sociales.

### **Espacios autónomos y relaciones de género**

La represión estatal y la criminalización de los movimientos sociales es acompañada, de manera frecuente, por la violencia de género. Por citar tan solo algunos ejemplos, podemos recordar el homicidio de 45 personas en Acteal, municipio de Chenalhó en Chiapas, y la represión estatal contra el Frente por el Derecho a la Tierra en Atenco, estado de México, durante el mes de mayo de 2006, sucesos en los que la represión estatal lleva a cabo acciones más crueles y con un abierto contenido de violencia de género hacia



Mujeres zapatistas relatando sus experiencias de organización en el Primer Encuentro de Mujeres Zapatistas con Mujeres del Mundo, que se realizó en Chiapas en diciembre de 2007.

Foto: Mercedes Pisoni, 2007

las mujeres (Hernández 1998, Robles 2009, Terrones 2009). En un contexto en el que la violencia masculina está normalizada y en el que el acceso a los cuerpos de las mujeres continúa siendo un privilegio manejado por los varones, la represión estatal hace uso de las mujeres como un “botín de guerra”, ejerciendo sobre ellas una doble violencia: al ser objeto de vejación por las acciones de los cuerpos policíacos y al recibir la violencia destinada a los hombres que forman dicho colectivo; la consigna parece ser: si violentamos a sus mujeres, los violentamos doblemente a ellos.<sup>1</sup>

En este mismo tenor, puede ubicarse, en el territorio del caracol zapatista Corazón del Arcoiris de la Esperanza, situado en la Región Altos del Estado de Chiapas, el caso emblemático e impune hasta la actualidad en el que tres mujeres tzeltales fueron violadas por militares en un retén ubicado en el tramo de terracería que comunica la sede de la Junta del Buen Gobierno con el polo de poder económico y político que representa la cabecera del municipio oficial de Altamirano (Hernández 2002). Como si se tratase de un campo de nadie en el que todo fuera permitido, este mismo trayecto fue escenario,

<sup>1</sup> Esta característica de la represión estatal ha quedado elocuentemente denunciada en

los testimonios de mujeres incluidos en el Informe sobre el caso Atenco (CCI, 2006).



Mural en el Primer Encuentro de Mujeres Zapatistas con Mujeres del Mundo, que se realizó en Chiapas en diciembre de 2007. Foto: Mercedes Pisoni, 2007

durante los primeros días de enero de 1994, de crueles actos de tortura, asesinato y destazamiento de Hermelindo, Severiano y Sebastián, hoy recordados como los mártires de Morelia.

Frente a esta lógica estatal que hace de la violencia de género una constante y uno de sus rasgos más reprobables, la participación de las mujeres en el Caracol y en los municipios autónomos transita en sentido opuesto al que va desde su participación en colectivos y los cambios en las relaciones cotidianas entre mujeres y hombres hasta su participación en las instancias autónomas para la toma de decisiones y una incipiente inclusión de cuestiones de género en la agenda política zapatista.

La conformación de los municipios autónomos y caracoles zapatistas ha venido a retomar los espacios organizativos de mujeres conocidos como colectivos y que, en muchos casos, contaban ya con una o dos décadas de trayectoria en el momento del levantamiento armado. Tiendas, granjas, hortalizas u hornos colectivos que funcionan simultáneamente como espacios de discusión y deliberación, como ámbitos de autogestión y de discusión sobre las identidades de género. No exentos de contradicciones y con el riesgo latente de reforzar el encargo social hacia las mujeres, estos colectivos de mujeres conforman espacios de discusión ya sea sobre la Ley Revolucionaria de

las Mujeres (Millán 2006) o para la deliberación sobre casos de violencia de género, entre otros.

Testimonios y reflexiones de mujeres que han participado en otros movimientos armados señalan que la decisión misma de enrolarse en ellos es también un ámbito en el que se reproducen las inequidades de género. Para ellas, lo frecuente son los juicios descalificadores y los intentos de colocarlas en un lugar de subordinación en tanto que se les cuestiona si desean convertirse en “putas” o “soldaderas”, dado que se verán forzadas a tener relaciones sexuales con los hombres del movimiento o, bien, dedicarse a cocinar para ellos. Este tipo de posturas de los familiares de las mujeres que tomaban este tipo de decisiones las obligó, en muchos casos, a usar la estrategia de casarse o fugarse.<sup>2</sup> Mientras que estas mujeres podían ser vistas como “marimachas” o “prostitutas”, los hombres que decidían participar en movimientos armados eran valorados como agresivos, valientes y decididos (Cárdenas 2006).

La participación en el movimiento zapatista también ha generado una serie de cambios en las formas de relación que cotidianamente se establecen entre hombres y mujeres. Por un lado, los espacios del municipio o del caracol se presentan como liberados del juicio y la censura que parece estar más acentuada en el ámbito local, sobre todo si se toma en cuenta que la mayoría de los asentamientos tiene entre 500 y 1.000 habitantes en promedio. En estos espacios autónomos zapatistas pueden ejercerse con mayor libertad las experiencias del noviazgo, la formación de parejas, el ejercicio de la sexualidad, el rompimiento de las reglas tácitas de vestimenta para las mujeres o el baile comúnmente reservado para las mujeres solteras, sin que esto signifique que no existan contradicciones u otras formas de recreación de relaciones asimétricas mediadas por la condición de género. Existe, asimismo, una intencionalidad y una serie de medidas para que, durante los encuentros y reuniones de trabajo, las tareas tradicionalmente reservadas a las mujeres, tales como el aseo o la preparación de alimentos, sean igualmente desempeñadas por ellos y ellas.

Sin pretender homogenizar o establecer generalizaciones sobre las mujeres participantes en movimientos armados, sus testimonios apuntan a señalar, por un lado, que efectivamente encontraron en este tipo de espacios un ámbito para el cuestionamiento de roles tradicionales de género a partir de lo cual las tareas de preparación de alimentos, lavado de ropa y cuidado de los hijos eran compartidas por hombres y mujeres, situación que no era común en los círculos familiares de donde ellas provenían. Más aún, la participación

---

2 Con base en el testimonio de María de Lourdes Rodríguez Rosas incluido en el capítulo de Cárdenas (2006).

equitativa de las mujeres, su formación e involucramiento, tanto en las tareas de orden expresamente político como en los combates, era algo exigido por ellas mismas.<sup>3</sup> Sin embargo, afirman al mismo tiempo, que esto no significaba que el machismo desapareciera, incluso, que a partir de la participación en un movimiento armado, este podía exacerbarse en tanto que la lucha armada está muchas veces vinculada al estereotipo del hombre omnipotente al que se le permite establecer relaciones patriarcales y autoritarias. Asimismo, en ciertas circunstancias, la condición de mujer también podía atraer beneficios o un trato preferencial, por ejemplo, en el ámbito carcelario (Cárdenas 2006).

### Las mujeres en el espacio público local y regional

Al antecedente en torno a la conformación de colectivos de mujeres desde inicios de la década de los setentas del siglo XX, se añade un cuestionamiento de las asimetrías en los roles de género que viene siendo impulsado desde el trabajo con catequistas de la Diócesis de San Cristóbal. En este sentido, toma relevancia el testimonio de Javier, joven tojolabal que previo a su temprana muerte, legara un diario bilingüe tojolabal-castellano que fuera recopilado y publicado por Lenkersdorf (2001) y en el que se hace un cuestionamiento a las inequidades de género y al papel subordinado que se destina a las mujeres en el ámbito familiar (cuadro 1):

#### ‘ixtalajel b`a` ixuke`

jitzan `ixuke`kechan wa sk`u`an ja statami ma lajan sok moso ma kriyada p ay yuj ja statami.

`ayni `ixuk mini jas wa xyala yab`ja statami `a`nima mi sb`ejuk wa sk`ulan. `ayni wa xyala yab`a yujx-ta ta mi lekuk yab`ja winiki tixa wa smak`a`a.

ja katekista jumasa` wa xyala ja winiki ye`n`oj sk`ul mandar. Ja`xa`ixuki kechan `oj sk`u`uk.

#### La explotación de las mujeres

Muchas mujeres solo obedecen a sus esposos. Son como mozas o criadas por sus esposos.

Hay mujeres que no les dicen nada a sus esposos aunque ellos hacen cosas injustas. Otras les hablan pero si los hombres no las quieren escuchar les pegan a ellas.

Los catequistas dicen que los hombres mandan y que las mujeres les deben obedecer.

3 Testimonio de la militante guatemalteca Rosalía Ciprián Ixcuná, incluido en el trabajo de Domingo (2006)



Man najate' ja `ixuke`i ja `ni mero Desde los tiempos antiguos los ver-  
yajwale' ja winik m aja statami ma daderos patrones de las mujeres son  
b'a jun na `itz `ay `ixtalanum sok `ix- sus esposos, es decir, dentro de la  
taljum. misma casa/familia hay explotadores  
... y explotadas.

`oj kiltik jastal ja smodo ja `ixuke`i ...  
b'a jun komon ma b'a jun na `itz. Ja Averigüemos cómo es la situación de  
winike' mi sk`ana `oj l` olanuk sok ja las mujeres dentro de una comunidad  
`ixuke`i. lajan sok mi skisa sb`aje`. o de una casa/familia. Los hombres no  
quieren platicar con las mujeres como  
si no se respetasen mutuamente.

Mi na `b`en ta jachuk ja b'a No se sabe si esta es la situación en las  
wakolonya `exi. Ta jachuk chikan jel colonias de ustedes también. Si así es,  
wokiol ja sak`anil ja `ixuke`i. ja `yuj entonces la vida de las mujeres es muy  
`oj kaltik jastal b'a jujune kolonya. difícil. Por ello vamos a decir cómo está  
la situación en cada colonia.

`oj job`tik jas yuj jach` `aytik sok ja Preguntémonos por qué es así la si-  
`ixuke`i. tuación de nosotros con respecto a las  
mujeres.

`oj jle`tik modo jastal `oj jtojb` estik Buscaremos cómo arreglar todo esto  
b'a mas lek ja ye `nle`i. `oj sle`e` para que resulte mejor para ellas. Que  
ja b`ej b'a mas leki jun `ita sok ja busquen un camino de mejora donde  
ken `ntiki. estemos juntos con ellas  
(Lenkersdorf 2001: 432-35)

Además de establecer que las relaciones entre hombres y mujeres en estas circunstancias son equiparables con las relaciones entre explotador y explotado, los pensamientos de este joven cuestionan la manera cómo los catequistas (hombres) refuerzan estas relaciones de subordinación y denuncia la violencia hacia las mujeres. Este fragmento del diario concluye haciendo un llamado a otros hombres para llevar a cabo una reflexión autocrítica que pudiera propiciar relaciones de mayor equidad entre los géneros.

Además de los cambios que el movimiento zapatista ha propiciado en la cotidianidad de las relaciones entre hombres y mujeres, puede observarse una intencionalidad de propiciar la participación de estas últimas en las instancias organizativas autónomas y en la toma de decisiones. La Junta de Buen Gobierno, así como las comisiones en el ámbito del municipio autónomo (salud, educación, producción, entre otras) se han conformado como espacios mixtos que posibilitan la participación de las mujeres en la discu-



Cartel en el Primer Encuentro de Mujeres Zapatistas con Mujeres del Mundo, que se realizó en Chiapas en diciembre de 2007. Foto: Mercedes Pisoni, 2007

sión y resolución de conflictos agrarios o, bien, su inclusión en los asuntos públicos del municipio o las localidades. A pesar de que puede observarse a mujeres jóvenes en las comisiones municipales o del caracol, como ámbitos que abren su panorama y les permiten establecer vínculos en el espacio público, su participación no deja de enfrentar la inercia de los roles tradicionales de género.

Desde la perspectiva masculina tradicional se señala que los espacios están abiertos para ellas, aunque muchas veces son las mujeres mismas quienes no desean participar, sin tomar en cuenta que la posibilidad de hacer efectiva su participación atraviesa por una redistribución de las tareas domésticas y la crianza de los hijos, además de la búsqueda de condiciones de equidad en el acceso a la educación, la tenencia de la tierra o la ocupación de otros cargos públicos. Asimismo, el peso de la jerarquía militar en las instancias de decisión de carácter civil sigue teniendo una influencia importante, entre otros, a través de las concepciones que consideran que las mujeres tendrían que demostrar su capacidad de hacer lo que hacen los hombres como condición para obtener un lugar en las estructuras de toma de decisiones. Así, el ámbito militar zapatista tendría que ser analizado también como un espacio de construcción de masculinidades al tiempo que de reproducción de la hegemonía masculina. En este sentido, queda pendiente la pregunta sobre hasta qué punto, al tratarse de un movimiento que ha cuestionado las relaciones de poder imperantes en la política nacional, puede ser también un espacio de resignificación de las relaciones de género entre sus participantes.

En relación a la inclusión de problemáticas o reivindicaciones de género en la agenda política de los municipios y el caracol zapatista, puede observarse que si bien se brinda atención a casos de violencia hacia las mujeres y se desarrollan distintos proyectos, colectivos o encuentros específicamente coordinados por ellas, es difícil establecer un juicio externo sobre el grado en que este posicionamiento de género está claramente planteado como un asunto público en el ámbito municipal o regional.

Ahora bien, en cierto modo puede aceptarse que, de manera paradójica, esta represión estatal ha posibilitado nuevos espacios para la participación de las mujeres en el sentido de que esta agresión genéricamente marcada ha fungido como un resorte para abrir espacios de participación, denuncia y militancia que son impulsados por mujeres, también es necesario recapitular sobre los costos y el desgaste que esto genera en ellas a partir de las dinámicas a las que se ven sometidas en tales circunstancias. La manera cómo las mujeres zapatistas han repelido las acciones de hostigamiento y toma de comunidades por el Ejército (Van der Haar y Lenkersdorf 1998, Cerda 2010) tiene elementos concordantes con la militancia de Trini en el caso Atenco (Robles 2009, Terrones 2009), o de las mujeres de la Organización de Pueblos Indígenas Mephaá en la Región de la Costa Chica de Guerrero (González 2009).

El escarnecimiento de la violencia de Estado hacia las mujeres aparece como un rasgo recurrente al punto que, como señala Cárdenas (2006), resulta paradójico que los mismos agentes estatales se dieran cuenta de ello y fuera motivo para aumentar las agresiones hacia ellas, tal como se muestra en

el comentario de Nazar Haro, conocido personaje de la Guerra Sucia en México: “En un principio teníamos consideración por las viejas, pero después que nos dimos cuenta que eran más cabronas que los hombres, se acabaron las consideraciones”.<sup>4</sup> Esta represión estatal, principalmente perpetrada por hombres, ha sido un espacio de exaltación del machismo. Se tortura a las mujeres porque hacen una doble transgresión: del orden social y del papel que tradicionalmente se les ha asignado. Enfrentarse con mujeres les molesta más que hacerlo contra hombres, los pone en evidencia, al grado de cobrar venganza torturando a otras mujeres.

### **Haciendo frente a la violencia estatal de género**

Esta represión estatal permeada por las diferencias de género ha sido también respondida por las mujeres a través de distintas estrategias. Las mujeres zapatistas también han jugado un trascendental rol al repeler agresiones e intentos del Ejército Federal y de la Seguridad Pública por ingresar a los asentamientos. En muchas ocasiones solamente armadas con palos, son quienes resisten de manera directa las agresiones y los insultos, situación que apunta a la necesidad de analizar, también, los costos que esta decisión de resistencia militar genera para ellas. La respuesta ante la represión estatal también ha sido puesta en práctica por las mujeres de Atenco, no solo durante las agresiones de mayo de 2006, sino también mediante la creación de redes de solidaridad y denuncia internacional, a través de las cuales se retoman también los casos de las mujeres extranjeras que fueron agredidas, aprehendidas y deportadas de manera ilegal. Así, la represión estatal también se construye como un ámbito genéricamente diferenciado que, al mismo tiempo, no deja de ser paradójico.

La condición de *homo sacer* o *nuda vida* (Agamben 2003) es una figura del derecho romano que es retomada para plantear la manera cómo el mismo derecho crea a sujetos carentes de todo derecho, para ponerlos en una situación en la que la autoridad puede decidir, sin más, sobre su vida o su muerte. Al mismo tiempo, se construye a un sujeto al que de forma implícita también se le niega su condición de género, sus diferentes perspectivas genéricas de las problemáticas y su capacidad de agencia. La veta crítica que planteara Spivack (1999) a la forma cómo se construye a la mujer del Tercer Mundo desde la mirada de Occidente, puede también ser utilizada para cuestionar la manera cómo el estado mexicano construye la figura del subversivo o del transgresor al que no se reconoce su condición de género.

4 Expresión incluida en el texto de Cárdenas (2006: 614).

En contraste, cuando este estado de excepción *se pone en práctica*, se produce un lugar que hace uso de las asimetrías de género históricamente construidas para reforzar el papel de subordinación de mujeres, tanto a través de la agresión directa como de la doble agresión que se genera cuando esta es concebida como forma de agredir a los varones. Así, la condición de *nuda vida* u *homo sacer* en la que se coloca a los sujetos en el estado de excepción está construida de manera diferencial para hombres y mujeres y es especialmente agresiva para estas últimas.

Al reflexionar sobre los alcances y límites del movimiento zapatista en el campo de la equidad de género, se hace necesario pensar que no es posible asumir a priori que ahí se gestan nuevas formas de construir dichas relaciones, o que, por el contrario, la lucha armada invariablemente reproduce relaciones de subordinación contra las mujeres. Lo que se observa más bien, a partir de algunos rasgos revisados en este trabajo, es que el zapatismo, al formar parte de un contexto social en el que se han materializado y normalizado relaciones de género inequitativas, enfrenta también en su propio proyecto esta contradicción. De modo tal, que aunque se observan situaciones que apuntan a que existen elementos de carácter instituyente en su proyecto político en el que se incluye la búsqueda de relaciones equitativas de género, estos no son una garantía de que se continúa avanzando en esa dirección, ni un rasgo inamovible. Las particularidades de la lucha zapatista también nos permiten observar la manera cómo la condición de género permea la forma cómo se experimenta la participación en un movimiento político. Condición que se muestra en el cómo se habla de dicha experiencia y cómo se resignifica el pasado como parte del presente; en la manera cómo se describe la decisión de participar en un movimiento o cómo se habla de los acuerdos tomados para definir formas particulares de participar en las labores cotidianas en el hogar.

No hay una sola historia ni un solo discurso del zapatismo. Uno de los ámbitos más ilustrativos de esta heterogeneidad lo representan precisamente las relaciones de género, como un prisma pertinente para dar cuenta de la polifonía de sus integrantes. Estos otros lados de la historia, esas múltiples caras de la memoria cuestionan también los marcos interpretativos que han devenido dominantes para hablar del movimiento zapatista y de su proyecto, tanto por parte de sus participantes como desde el discurso gubernamental.

De esta forma se cuestiona la bipolaridad de la postura represiva del Estado mexicano ante el zapatismo, ya que mientras, por un lado, expresa la manera como esta se ejerce especialmente dirigida y agresiva hacia las mujeres (como se observa a través de la violencia sexual hacia ellas), por otro,



Mujeres zapatistas realizando una teatralización de la globalización en el Primer Encuentro de Mujeres Zapatistas con Mujeres del Mundo, que se realizó en Chiapas en diciembre de 2007. Foto: Mercedes Pisoni, 2007

se les homogeniza al construirlas socialmente como sujetos sin derechos, a quienes se puede reprimir en cualquier momento. Es decir, por un lado se niegan las diferencias de género y se les concibe y trata como sujetos sin derechos; por otro, se les agrede de forma especialmente diferenciada por género.

Frente a esta acción estatal, resulta especialmente emblemático que las mujeres zapatistas, así como otras mujeres que han sido objeto de la violencia estatal, han mostrado su capacidad de responder organizadamente para repeler dicha violencia. Es precisamente este tipo de estrategias de mujeres organizadas que muestran la manera cómo ellas, no sin problemas ni costos, se han ido abriendo mayores espacios en el ámbito público.

Para Macrina Cárdenas, que ha pertenecido a este tipo de movimientos, el balance es, a pesar de todo, alentador: “Creemos que se ha avanzado, tenemos la certeza de que no estábamos equivocadas a pesar de los errores que se cometieron, de las vidas que se perdieron y de los dolores y heridas que este proceso por el cambio ha causado”.



## Referencias bibliográficas

### Agamben, Giorgio

2007 *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo, Argentina.

### Cárdenas Montaña, Macrina

2006 “La participación de las mujeres en los movimientos armados”, en Verónica Oikión y María Eugenia García, *Movimientos armados en México*, Siglo XX, COLMICH, México, pp. 609-624.

### Cerda García, Alejandro

2010 *Imaginando zapatismo. Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un Municipio Autónomo*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Miguel Ángel Porrúa, México.

### Domingo Carrillo, José

2006 “Entonces nosotras no nos pudimos mandar solas. La fuente oral, las mujeres y las guerrillas en Guatemala”, en Verónica Oikión y María Eugenia García, *Movimientos armados en México, Siglo XX*, Colegio de Michoacán, México, pp. 625-642.

### González Marín, Alejandra

2010 *Guerrero. Donde se castiga la pobreza y se reprimen las opciones de desarrollo: efectos psicosociales*, Protocolo de investigación, Mimeo, México.

### Hernández Castillo, Rosalva Aída (Coord.)

1998 *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-COLEM-CIAM, México.

### Hernández Castillo, Rosalva Aída

2002 “¿Guerra fratricida o estrategia etnocida? Las mujeres frente a la violencia política en Chiapas”, en Jacorzynski, W. (coord.), *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, México, 97-122.

### Jelin, Elizabet

2004 *Los trabajos de la memoria*, Siglo XXI, España.

### Lenkersdorf, Carlos

2001 *El diario de un tojolabal*, Plaza y Valdés, México.

### Millan, Margara

2006 *Participación política de mujeres indígenas en América Latina: el movimiento zapatista en México*, INSTRAW, AEI, República Dominicana.

### Mora, Mariana

2008 *Decolonizing politics: zapatista indigenous autonomy in an era of neoliberal governance and low intensity warfare*, tesis doctoral, The University of Texas at Austin, Estados Unidos de Norteamérica.

### Robes, Mariana

2009 *Memoria colectiva y elaboración psicosocial de la violencia política. La lucha por la tierra y libertad en Atenco*, Proyecto de Investigación, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.

### Spivak, Gayatri

1999 *A critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Gran Bretaña.

### Terrones Medina, Mayra y

### Sonia Fernández de Lara

2009 *Las mujeres al frente. La participación de las mujeres en el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra*, tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.

### Van Der Haar, Gemma y

### Carlos Lenkersdorf

1998 *Ja jastal aytik b'á san migel chibtik*, Siglo XXI editores, México.



## Presentación de los autores

**Rosalva Aída Hernández Castillo** es Originaria de Ensenada, Baja, California, México. Es doctora en Antropología por la Universidad de Stanford, actualmente es Profesora Investigadora Titular “C” del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en la ciudad de México. Ha vivido y realizado investigación de campo en comunidades indígenas mexicanas, con refugiados guatemaltecos en México y con migrantes norafricanos en España. Entre sus publicaciones se encuentra *Histories and Stories from Chiapas: Border Identities in Southern Mexico* (UT Press 2001) publicado en español como *La Otra Frontera : Identidades Múltiples en el Chiapas Postcolonial* (Porrúa 2001 Premio Fray Bernardino de Sahagún) *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (Cátedra 2009), *Etnografías e Historias de Resistencias* (UNAM/PUEG/CIESAS 2009) *Dissident Women. Gender and Cultural Politics in Chiapas* ( UT Press 2006); *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, identidad y legalidad* (Porrúa 2004), *Mayan Lives, Mayan Utopias: the Indigenous Peoples of Chiapas and the Zapatista Rebellion* (Rowman & Littlefield 2003); y *The Other Word: Women and Violence in Chiapas Before and After Acteal* (IWGIA 2001).

**Andrew Canessa** es antropólogo de la Universidad de Essex en el Reino Unido. Lleva más de veinte años haciendo trabajo de campo en una comunidad de habla aymara en Bolivia. Ha publicado sobre historia oral, movimientos sociales, raza y etnicidad pero una corriente fuerte en todo su trabajo ha sido el género. Entre sus publicaciones están *Minas mote y muñecas: Identidades e indigeneidades en Larecaja* (La Paz: Mamahuaco 2006) y *Natives Making Nation: Gender, Indigeneity and the State in the Andes* (Tucson: Arizona 2005). Su próximo libro, *Intimate Indigeneities: Exploring Race and Sex in the Small Spaces of Everyday Life* se publicará con Duke University Press.

**Pamela Calla Ortega** es antropóloga boliviana, doctorada en la Universidad de Arizona, Estados Unidos y especializada en temas de género, etnicidad, educación, interculturalidades, racismo y formación del Estado. Actualmente

Directora del Observatorio del Racismo en Bolivia y afiliada al Centro de Estudios Latinoamericanos y del Caribe de la Universidad de Nueva York. Entre sus publicaciones se halla “Género y etnicidad como transversales en la educación boliviana” en *Genero, etnicidad y educación en America Latina* (comp. Inge Sichra. Madrid:Morata 2004), fue la coordinadora de *Rompiendo silencios. Una aproximación a la violencia sexual y al maltrato infantil en Bolivia* (La Paz: Plural 2005) y *Genero, etnicidad y participación política* (La Paz: Diakonia 2006) y formo parte del equipo de investigadores asociados del *Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2007, El estado del Estado en Bolivia*, PNUD (La Paz: 2007). Es compiladora con María Lugones del libro *Antropología del Estado: Dominación y practicas contestatarias en América Latina* (La Paz, 2007).

**Patricia Chávez** es socióloga; **Dunia Mokrani**, politóloga y **Tania Quiroz**, comunicadora social. Las tres son parte del Colectivo de Mujeres “Samka Sawuri” que ha ido desarrollándose aproximadamente desde el año 2000, a partir de “Encuentros y Desencuentros” un espacio de reflexión de la condición femenina- diálogos, reflexiones y redes entre mujeres: trabajadoras, agricultoras, intelectuales, artistas entre algunas. Este espacio cuenta desde el 2005 con el programa “El Juego de las Manzanas” en la Radio Wayna Tambo de la ciudad de El Alto, Bolivia, para difundir las voces de reflexión y cuestionamiento de una diversidad de mujeres. En búsqueda de una autonomía ideológica y económica impulsa la creación del Centro de Estudios Andinos Amazónicos y Mesoamericanos CEAM - Bolivia, en articulación con el Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos CEAM – México.

**Esther López** es antropóloga con un interés continuo en culturas Amazónicas de Bolivia, su integración en políticas nacionales y su efecto en la situación socio-económica e identidad cultural. Después de haber trabajado como cooperante del DED (2003-2006) para el Consejo Indígena de los Pueblos Tacana (CIPTA) y sus comunidades afiliadas, en el fortalecimiento organizacional y equidad de género, ella continuó ampliando su conocimiento de la situación de los indígenas de las tierras bajas en Bolivia realizando investigaciones de PhD de la Universidad de Sussex (Inglaterra). Hizo 14 meses de trabajo de campo, viviendo en comunidades tacanas mientras investigaba las perspectivas de mujeres en asuntos como conflictos regionales entre grupos indígenas locales y grupos Andinos (Aymara/Quechua) asentados en territorio Tacana.

**Patricia Oliart** es docente, investigadora y consultora en temas de educación y desarrollo rural, y la expresión política de las tensiones de género, raza y etnicidad en los Andes y la Amazonía peruanos. Es profesora de Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Newcastle en el Reino Unido, con un doctorado en Geografía Humana por la misma universidad, MA en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Texas en Austin y Bachiller en Sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú.

**Aura Cumes.** Maya Kaqchikel. Doctorante en Antropología Social por el CIESAS, México DF. Maestra en Ciencias Sociales por la FLACSO Guatemala. Tiene un postgrado en Género por la CEIICH/UNAM y la Fundación Guatemala. Coeditora de *La encrucijada de las identidades. Mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo* (2006) y de la colección *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca* (2007). Autora de múltiples artículos publicados en distintas revistas.

**Rachel Sieder** es Doctora en Antropología, egresada de Queen Mary y Westfield Collage, Universidad de Londres. Sus principales líneas de investigación son la Antropología Jurídica, los Derechos Humanos, las relaciones étnicas e identidades comunitarias. Actualmente trabaja en dos proyectos de investigación: “Espacios Legales Híbridos Y Estado Neoliberal: Derechos Indígenas, Formas De Justicia Y Globalización En Guatemala Y México”, (2009) y “Poverty Reduction And Gender Justice In Contexts Of Complex Legal Pluralism”, (2009). Algunos de sus mas recientes artículos publicados son (2009), Morna Macleod, “Género, Derecho Y Cosmovisión Maya En Guatemala”, *Desacatos*, t/v 31, México, Pag 51 – 72; (2009), Shannon Speed, Renya Ramirez, Rosalva Aida Hernandez Castillo y otros “Remapping Gender, Justice And Rights In The Indigenous Americas: Towards A Comparative Analysis And Comparative Methodology”, *Journal Of Latin American Anthropology*, t/v 14(2), Estados Unidos de América, Pag 300 – 331 y (2009), Shannon Speed, Maylei Blackwell, Aída Hernández y otros, “Cruces De Fronteras, Identidades Indígenas, Género Y Justicia En Las Américas”, *Desacatos*, t/v 31, México, Pag 13 - 34

**Morna Macleod** es Maestra y Doctora en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México, consultora e investigadora independiente, actualmente tiene una estancia posdoctoral en CIESAS; ha

trabajado en derechos humanos, desarrollo y cooperación internacional (con organizaciones indígenas en la región mesoamericana). Entre sus trabajos están: Tesis de doctorado: *Luchas político-culturales y Auto-representación Maya en Guatemala* (2008); *Poder Local: Reflexiones sobre Guatemala*. 1997, Oxfam GB, Magna Terra, Ciudad de Guatemala; “Voces Diversas, Opresiones y Resistencias Múltiples: las Luchas de Mujeres Mayas en Guatemala” (2008) en: *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Hernández Castillo (Ed), CIESAS y PUEG/UNAM, México DF; y “Género, Cosmovisión y Movimiento Maya: deshilando los debates” (2007), en *Política, Etnicidad e Inclusión Digital en los Albores del Milenio*, Robinson, Tejera y Valladares (Coords), Porrúa y UNAM, DF.

**Rolando Chacach** es profesor en Ciencias Sociales e Historia graduado en la Universidad de San Carlos de Guatemala y Licenciado en Lingüística por la Universidad Rafael Landívar. Maneja temas lingüísticos y ha estado involucrado en procesos de formación relacionados con el tema de género y masculinidad.

**María Teresa Sierra.** Profesora-investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)-Distrito Federal. Hizo su doctorado en sociología en la Universidad de París VIII, Francia. Es especialista en el campo de la antropología jurídica y política, y en los estudios de etnicidad, género, y derechos indígenas. Coordina, junto con Aída Hernández, el proyecto colectivo de investigación “Globalización, derechos indígenas y justicia desde el género y el poder: una perspectiva comparativa” (2007-2010). Es fundadora de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (Relaju) y fue coordinadora general de su VI Congreso (2006). Entre sus publicaciones destacan los libros *Discurso, cultura y poder* (CIESAS), la edición de *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*; y *Neoindigenismo en tiempos del PAN: identidad, poder y legalidad* (junto con Aída Hernández y Sarela Paz), estos dos últimos editados por el CIESAS y Miguel Ángel Porrúa. Actualmente está en edición el libro *Justicia y diversidad en tiempos de globalización* (junto con Victoria Chenaut, Magdalena Gómez y Héctor Ortíz)

**Felicitas Martínez**, mujer indígena Mee’phá de la Montaña de Guerrero. Ha sido miembro de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias

(CRAC) en 2006, y reelecta en 2009, actualmente es Consejera. Ha participado en el grupo de Promotoras de Justicia de la Policía Comunitaria (2009-2010). Es Secretaria de Organización actual de la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas.

**Paula Silva Florentino**, mujer Nu'savi, de la Montaña de Guerrero. Ha sido Tesorera de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC-PC) 2007-2009. Integrante del Grupo de Promotoras de Justicia de la Policía Comunitaria (2009-2010)

**Rufina Villa Hernández** mujer indígena nahua de Cuetzalan del Progreso, en la Sierra Norte del Estado de Puebla. A sus 30 años fue invitada a participar en el Comité de Artesanas de la Cooperativa Agropecuaria Tosepan Titataniske. Además de aprender a bordar y comercializar sus artesanías, conoció sus derechos como mujer. En 1992 Rufina, junto con otras mujeres inicia una de las organizaciones de mujeres indígenas más importantes de la región, la Sociedad de Solidaridad Social Maseulsuamej Mosenyolchicauanij en la que desarrollado programas sobre derechos humanos, la problemática de las mujeres indígenas, derechos de las mujeres indígenas, prevención de la violencia doméstica, entre otros. Rufina también ha tenido una importante participación política en el municipio de Cuetzalan, durante el periodo 2002-2005 fue regidora de usos, tradiciones y costumbres en el Ayuntamiento, convirtiéndose en la primera mujer indígena en ocupar un cargo de representación popular. Actualmente es Consejera del Juzgado Indígena de Cuetzalan, espacio que le ha permitido llevar a cabo un programa para incluir una perspectiva de género en la práctica de la defensa legal.

**Martha Sanchez** amuzga de Xochistlahuaca Guerrero. Fue integrante del Consejo Directivo del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, integrante de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, ex directiva estatal de la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas, Coordinadora de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía, de la comisión de seguimiento de la Convención Estatal Indígena y Afromexicana, y actual Coordinadora de la Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y México, así como de la Red Mesoamericana Petateras.

**Ángela Ixkic Duarte Bastian** es doctora en antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y actualmente es docente en el posgrado en Desarrollo Rural en la Universidad Autónoma Metropolitana. Fue “Científica Social invitada” en la Universidad de la Ciudad de Nueva York (City University of New York, CUNY). Ha sido becaria del Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (PIEM) del Colegio de México (COLMEX), del CONACYT, del Future of the Minorities Project (FMS), de UC Mexus y del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) de la UNAM. Realizó una estancia posdoctoral en el Centro de Estudios de la Mujer en la Universidad de Syracuse (Syracuse University) y otra en el Departamento de Estudios Chicanos de UCLA. Es autora del libro *Desde el Sur Organizado. Mujeres Nahuas de Veracruz* (UAM 2011).

**Amalia Mendoza Romay**, es una líder nahua de Oteapan, Veracruz. Actualmente preside Defensa Popular de Oteapan (DPO), organización indígena en la que se formó como activista y promotora de salud, y de la que ha sido parte durante más de 15 años. Ha participado en innumerables reuniones y encuentros indígenas y de mujeres indígenas, y ha sido parte de los esfuerzos por construir un movimiento de mujeres indígenas en México.

**Liliana Vianey Vargas**, es originaria de Santa María Tlahuitoltepec, Mixe Oaxaca, hablante del ayuujk. Liliana tiene como profesión Licenciatura en Antropología Social, se identifica con algunos de los planteamientos de la teoría feminista, ya que durante la carrera se enfocó a los estudios de género y política con miras a construir una sociedad en igualdad de condiciones. Durante el 2008 forma parte del equipo de becarios externos en el Centro de Investigación de Estudios Superiores en antropología Social (CIESAS) sede D.F. Durante el 2000-2001, participó en un proyecto de atención materno-infantil en coordinación con el Instituto Mexicano de Familia y Población A.C y el Instituto Nacional Indigenista (actual CDI). A nivel local colaboró en 1993 con el Instituto Latinoamericano de Comunicación Educativa para la elaboración de materiales educativos, entre 1993-1995 formó parte integrante de la banda filarmónica de su comunidad, en 1995 se integra al equipo del Consejo Nacional de Fomento Educativo, dando clases a niños en comunidades de alta marginación. Actualmente es estudiante del posgrado en antropología social, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

**Carolina María Vásquez García.** Originaria de Santa María Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, Antropóloga Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Miembro del colectivo de Mujeres en Acción con Palabra y Pensamiento Ayuujk-Tlahuitoltepec. Actualmente realiza trabajos de investigación-acción sobre derechos de las mujeres Mixes en coordinación con la Sociedad Mexicana Proderechos de la Mujer A.C.

**Alejandro Cerda García** Doctor en Sociología con especialidad en Antropología Social por la Universidad de París III y el CIESAS-México. Actualmente se desempeña como profesor-investigador en el Departamento de Educación y Comunicación de la Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco y es profesor invitado en el Centro de Estudios sobre la Ciudad de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Cuenta con publicaciones disponibles en línea en las revistas *Andamios* de la UACM, *Espacios Públicos* de la UAEM y en *Tramas* y *Reencuentro* de la UAM. Entre sus publicaciones más recientes se encuentra *Imaginando zapatismo. Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un Municipio Autónomo* (UAM-X, M.A. Porrúa, 2010) y *Metrópolis desbordadas. Poder, cultura y memoria en el espacio urbano* (UACM-U. Libre de Berlín, 2010). Sus líneas de investigación son: políticas de la multiculturalidad, movimientos indígenas, migración y derechos humanos.







SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE

**TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA**

PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156 - BREÑA

Correo e.: [tareagrafica@tareagrafica.com](mailto:tareagrafica@tareagrafica.com)

Página web: [www.tareagrafica.com](http://www.tareagrafica.com)

TELÉF. 332-3229 FAX: 424-1582

FEBRERO 2012 LIMA - PERÚ







# **Complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes**

R. Aída Hernández y Andrew Canessa  
(editores)

**IWGIA (Serie Testimonios)**



## **Complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes**

**Copyright:** Los autores, Abya-Yala y el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA)

**Editores:** R. Aída Hernández y Andrew Canessa

Producción editorial: Alejandro Parellada

**Diseño interior:** Fernando H. Gauna

**Foto de tapa:** representantes de la juventud indígena en el Enlace Continental de Mujeres Indígenas. Luz Aguirre (Colombia), Ana Karina Gómez (México), Tania Edith Pariona (Perú) - Foto: Richard Cisneros López

---

### **CATALOGACIÓN HURIDOCS (CIP)**

**Título:** Complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes

**Autores:** Rosalva Aída Hernández Castillo, Andrew Canessa, Pamela Calla Ortega, Patricia Chávez, Dunia Mokrani, Tania Quiroz, Esther López, Patricia Oliart, Aura Cumes, Rachel Sieder, Morna Macleod, Rolando Chacach, María Teresa Sierra, Felicitas Martínez, Paula Silva Florentino, Rufina Villa Hernández, Martha Sanchez, Ángela Ixkic Duarte Bastian, Amalia Mendoza Romay, Liliana Vianey Vargas, Carolina María Vásquez García y Alejandro Cerda García

**Número de páginas:** 352

**ISBN:** 978-87-92786-11-1

**Idioma:** castellano

**Index:** 1. Pueblos indígenas – 2. Mesoamérica y Andes – 3. Mujeres indígenas

**Área geográfica:** Mesoamérica y Andes

**Editorial:** IWGIA

**Fecha de publicación:** febrero de 2012

**Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú** N° 2012-02434

**Impresión:** Tarea Asociación Gráfica Educativa. Pasaje María Auxiliadora 156, Breña. Lima - Perú

---



### **Editorial Universitaria Abya -Yala**

Av. 12 de Octubre N23-116 y Wilson – Casilla: 17-12-719 – Quito – Ecuador

Tel: (593) 25 06 247 / 25 06 251 – Fax: (593) 25 06 255

editorial@abyayala.org – www.abayala.org



### **The UK's National Academy for the Humanities and Social Science**

10-11 Carlton House Terrace – London SW1Y 5AH – Reino Unido

Tel: (44) 020 7969 5200 – Fax: (44) 020 7969 5300



### **Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas**

Classensgade 11 E – DK 2100 – Copenhagen – Dinamarca

Tel: (45) 35 27 05 00 – Fax: (45) 35 27 05 07

iwgia@iwgia.org – www.iwgia.org

## Agradecimientos

Queremos agradecer el apoyo de la Academia Británica de la Ciencia que a través de la beca Latin America and the Caribbean Link Programme, facilitó los diálogos entre académicos de América Latina y del Reino Unido, que dieron como resultado este libro. También a nuestras instituciones académicas: la Universidad de Essex y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), que nos dieron el apoyo logístico y de infraestructura para la realización de los talleres internacionales que nos permitieron avanzar en nuestros debates teóricos y metodológicos.

Nuestro agradecimiento a Meztli Rodríguez, Blanca Garrido y Yacotzin Bravo por su apoyo en el desarrollo del proyecto en México y un especial reconocimiento a Mercedes Pisoni, que nos ayudó en la organización del segundo taller y se encargó de la transcripción y revisión de las ponencias de las intelectuales indígenas y de la integración del manuscrito final. Asimismo, a Alejandro Parellada, Coordinador del Programa de América del Sur y Central del Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA por sus siglas en inglés), por su apoyo a la publicación de este libro y por su solidaridad incondicional en múltiples luchas a lo largo de casi veinte años de colaboración. A Anabel Castillo, directora editorial de Abya-Yala por creer en este proyecto, nuestro reconocimiento por el apoyo que ha dado a la divulgación del pensamiento indígena en las Américas

A nuestras colegas Sarah Radcliffe, Maxine Molyneux, Olivia Harris, Emma Chirix, y Margara Millán, que estuvieron como invitadas en nuestros talleres y aportaron con su experiencia y conocimiento a nuestras discusiones.

A todos y todas las autoras de este libro, con la convicción de que sus trabajos son ya una contribución a los diálogos y puentes entre la academia y el activismo, y entre el norte y el sur de nuestros continentes.

A todas las organizaciones y comunidades indígenas con quienes hemos trabajado, y a las que pertenecen algunas de las autoras de este libro, nuestro agradecimiento por todo el conocimiento compartido.

Dedicamos este libro a la memoria de Olivia Harris quien nos acompañó en el taller en Essex y hubiera estado también en el de México si no hubiera sido por su muerte inesperada. El trabajo de Olivia ha tenido una gran in-

fluencia no sólo sobre la antropología andina sino también sobre la antropología de género. Con una actitud siempre abierta al diálogo y al debate nunca evitó las controversias o los temas polémicos, sobre todo cuando se trataba de violencia y conflicto y fue un gran apoyo para generaciones de antropólogos y antropólogas a quienes logro introducir y apasionar con nuestra disciplina. La echaremos de menos por sus ideas y por su persona.

Andrew Canessa y R. Aída Hernández

# Contenido

## INTRODUCCIÓN

### **Identidades indígenas y relaciones de género en Mesoamérica y la Región Andina**

*Rosalva Aída Hernández y Andrew Canessa* ..... 10

## CAPÍTULO 1

### **Luchas legales y política de las calles en torno al racismo:**

decentrando la patriarcalidad del Estado Plurinacional de Bolivia

*Pamela Calla* ..... 43

## CAPÍTULO 2

### **Despatriarcalizar para descolonizar.**

### **Descolonizar para despatriarcalizar**

*Patricia Chávez León, Dunia Mokrani Chávez,*

*Tania Quiroz Mendieta*..... 61

## CAPÍTULO 3

### **“Hay familias que tienen un poco más”:**

La pertenencia a las elites y su relevancia respecto al liderazgo de las mujeres en las comunidades tacanas de la Amazonía de Bolivia

*Esther López*..... 81

## CAPÍTULO 4

### **Soñando con los padres:**

### **Fausto Reinaga y el masculinismo indígena**

*Andrew Canessa*..... 99

## CAPÍTULO 5

### **Las organizaciones de mujeres indígenas en Perú y los discursos de los derechos indígenas y la equidad de género**

*Patricia Oliart* ..... 117

|             |  |
|-------------|--|
| CAPÍTULO 6  |  |
|             | <b>“Sufrimos vergüenza”</b>  |
|             | Mujeres k’iche frente a la justicia comunitaria de Guatemala   |
|             | <i>Aura Cumes Simón</i> ..... 146  |
| CAPÍTULO 7  |  |
|             | <b>Género, Derecho y Cosmovisión Maya en Guatemala</b>   |
|             | <i>Rachel Sieder &amp; Morna Macleod</i> ..... 170   |
| CAPÍTULO 8  |  |
|             | <b>Encuentros y desencuentros entre el mayanismo,<br/>feminismo e identidades masculinas</b>                     |
|             | <i>Rolando Chacach</i> ..... 201   |
| CAPÍTULO 9  |  |
|             | <b>Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria</b>  |
|             | Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos   |
|             | <i>María Teresa Sierra</i> ..... 210   |
| CAPÍTULO 10 |  |
|             | <b>La experiencia de las mujeres en<br/>la Policía Comunitaria de Guerrero</b>                                   |
|             | <i>Felicita Martínez y Paula Silva Florentino</i> ..... 234  |
| CAPÍTULO 11 |  |
|             | <b>Las mujeres nahuas y su experiencia<br/>del Juzgado Indígena de Cuetzalan, Puebla</b>                         |
|             | <i>Rufina Villa Hernández</i> ..... 245  |
| CAPÍTULO 12 |  |
|             | <b>Los retos de los liderazgos femeninos en el movimiento<br/>indígena de México: la experiencia de la ANIPA</b> |
|             | <i>Martha Sánchez</i> ..... 254  |
| CAPÍTULO 13 |  |
|             | <b>Identidades étnicas y organizaciones sociales</b>   |
|             | Mujeres nahuas que transforman y conservan la cultura<br>en Veracruz, México                                     |
|             | <i>Ángela Ixkic Duarte Bastian</i> ..... 274   |

CAPÍTULO 14

**Experiencia de las mujeres nahuas en la DPO**

*Amalia Romay* .....294

CAPÍTULO 15

**Las mujeres de Tlahuitoltepec Mixe**

Frente a la impartición de la justicia local y  
el uso del derecho internacional (2000-2008)

*Liliana Vianey Varga*.....302

CAPÍTULO 16

**Miradas de las mujeres ayuujk**

Nuestra experiencia de vida comunitaria  
en la construcción del género

*Carolina María Vásquez García*.....319

CAPÍTULO 17

**Paradojas de la violencia estatal de género**

Mujeres zapatistas en los espacios autónomos

*Alejandro Cerda García*.....329

PRESENTACIÓN DE LOS AUTORES.....342

## INTRODUCCIÓN

# **Identidades indígenas y relaciones de género en Mesoamérica y la Región Andina**

R. Aída Hernández y Andrew Canessa

Este libro es parte de los diálogos académicos derivados de dos talleres auspiciados por la Academia Británica de la Ciencia y la beca Caribbean Link Programme, cuyo propósito es facilitar el diálogo entre académicos de América Latina y el Reino Unido. Tanto en los talleres como en el libro, hemos intentado ampliar este diálogo para incluir a representantes de varios grupos y organizaciones indígenas: académicos británicos y latinoamericanos; los que trabajan en la Región Andina (principalmente Bolivia y Perú) y la Región Mesoamericana (principalmente México y Guatemala), y entre activistas indígenas y académicos universitarios, muchos de ellos con un pie en la academia y otro en el activismo. Dado que ninguno de estos grupos es homogéneo, las conversaciones estuvieron atravesadas por varios ejes y fueron sumamente fructíferas e iluminadoras. Pocas veces los análisis de las relaciones de género en la Región Andina se habían puesto en diálogo con las reflexiones sobre las realidades mesoamericanas y, menos aún, se había logrado crear un espacio en el que académicos y activistas indígenas pudieran compartir experiencias y reflexiones sobre los retos que implica la descolonización y la despatriarcalización de nuestros países.

Los temas tratados en este libro vienen a darle continuidad a una serie de iniciativas por incluir en nuestros diálogos académicos y políticos las voces de los actores sociales, con quienes venimos trabajando por más de una década, para abordar sus experiencias frente a la justicia comunitaria. El análisis de las tensiones entre los derechos de los pueblos y los derechos de las mujeres ha sido fundamental tanto en la agenda política de las mujeres indígenas organizadas como en nuestras investigaciones colaborativas. El impulso por considerar estos temas en nuestro libro surge, por un lado, de las tensiones entre grupos académicos, feministas y de izquierda y, por otro, de las organizaciones indígenas –tanto de mujeres como de hombres– que consideraron la retórica de igualdad de género, basada en un concepto liberal del ser individual, como una “imposición externa” que no correspondía a las



preocupaciones más sentidas de las mujeres indígenas. Los discursos liberales de derechos han sido muchas veces denunciados como nuevas formas de colonialismo, como lo fue la imposición del cristianismo y otras éticas occidentales.

En este libro asumimos un debate más amplio entre los derechos liberales del ser individual y los derechos de grupos culturales. En su trabajo, que ha tenido una amplia influencia en los debates sobre multiculturalismo, Will Kymlicka (1995) plantea la necesidad de un modelo multicultural que permita reconocer los derechos de grupos distintos, sobre todo de las minorías étnicas dentro del Estado-nación, y que a la vez respete los derechos individuales de las personas. Sin embargo, la perspectiva de Kymlicka ha sido ampliamente cuestionada por quienes plantean que en el fondo los derechos comunitarios son aceptados o no con base en una visión liberal occidental de los derechos individuales (Díaz Polanco 2006).

Desde otra perspectiva, Susan Moller Okin (1999), en su artículo *Is multiculturalism bad for women?* (¿El multiculturalismo perjudica a la mujer?), cuestiona el análisis de Kymlicka y los modelos que propone, argumentando que pueden funcionar como un escudo para la opresión de las mujeres. Para ella no cabe duda de que los principios del feminismo son prioritarios frente a los derechos culturales, hasta el punto que sugiere:

No queda claro, desde el punto de vista feminista, que los derechos de grupos minoritarios sean “parte de la solución.” Pues pueden más bien exacerbar el problema. En el caso de una cultura patriarcal minoritaria en el contexto de una cultura mayoritaria menos patriarcal, no podemos plantear ningún argumento basado en la autoestima o en la libertad de las mujeres que exprese un interés claro en la preservación de su cultura. De hecho, quizá hubiese sido mejor que la cultura en que nacieron se extinguiera (para que sus miembros sean asimilados dentro de la cultura menos machista que les circunda) o preferiblemente, que se anime a la cultura a cambiar, a reforzar la equidad de la mujer –por lo menos hasta el punto que lo reconoce la cultura mayoritaria. (Traducción nuestra; véase también Burman, 2011).

La posición de Moller Okin es coherente con sus perspectivas liberales de los derechos de las mujeres: “¿Por qué reconocer los derechos culturales si perjudican a la mujer?” En otros textos (Hernández Castillo 2003, 2005) ya hemos cuestionado los argumentos de esta autora señalando que este feminismo etnocéntrico no problematiza la relación entre liberalismo y feminismo, asumiendo por principio que el liberalismo les ha dado a las mujeres mayor equidad que esas culturas “minoritarias” en las que las mujeres siguen siendo víctimas del matrimonio forzado, la poligamia, la mutilación genital, la segregación, el velo, la exclusión política, por nombrar algunas de las

prácticas “atrasadas” que la autora homologa como mecanismos de control y opresión de las mujeres.

Autoras como Chandra Mohanty (2008 [1991]) han respondido ante representaciones como las de Moller Okin señalando que presentar a las mujeres del Tercer Mundo como meras víctimas del patriarcado es una forma de colonialismo discursivo que niega los espacios que las mujeres se han abierto en el marco de sus propias dinámicas culturales. En la crítica feminista al multiculturalismo se asume, por un lado, que la cultura de las “minorías” es aquella reivindicada por los sectores hegemónicos al interior de estas, sin reconocer que las prácticas y los discursos contestatarios de las mujeres son también parte de esas culturas para las que se pide respeto. Por otro lado, que se sabe cómo funciona la desigualdad de género en todas las sociedades, sin importar los contextos e historias específicas, y a partir de este supuesto conocimiento se cree tener la clave para la liberación de sus “hermanas” del llamado Tercer Mundo.

Otro problema con el planteamiento de Moller Okin es que asume parámetros preestablecidos para medir la existencia de culturas más o menos machistas, sin sospechar que las mujeres que tienen opiniones contrarias a los valores liberales pueden estar siendo manipuladas por intereses patriarcales. El diálogo intercultural tiene que ser eso: un *diálogo*, y no estrategias más o menos sofisticadas para convencer a otros y otras de que nuestra perspectiva del mundo es “la correcta”. Es también importante reconocer que estas conversaciones se dan en contextos marcados por la desigualdad y las relaciones de poder.

Volvamos al tema de las perspectivas jerarquizadoras de las sociedades como más o menos machistas. En julio de 2010 Argentina aprobó una ley reconociendo el derecho de los homosexuales a casarse. Sin embargo, Argentina no tiene fama de ser un paraíso de la equidad de género en el ámbito mundial; en muchos países liberales del Norte las mujeres todavía renuncian a sus apellidos al casarse, pero no lo hacen en muchos países latinoamericanos, supuestamente menos liberales. Y hay culturas indígenas americanas, como la de los aymaras, en las que la salud de la mujer es priorizada sobre la del bebé, en caso de parto, y más apreciada por su valor productivo que reproductivo o sexual. Sin decir que la cultura aymara es un edén feminista, podemos argumentar que esta reconoce un papel y un estatus a la mujer similar al que proponen y por el que han luchado muchas feministas occidentales por décadas. Si reconocemos esto, podemos considerar que el concepto de diálogo puede cambiar también profundamente: de ser un foro para la concienciación de indígenas a un diálogo verdaderamente intercultural, que propone un intercambio de valores en el que todas las personas entramos a conversar

abiertos al interaprendizaje. Una de las autoras de esta colección, Carolina María Vásquez, *ayuujk* del Municipio de Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, subraya la importancia de conocer los modos de pensar de grupos distintos: “Es interesante conocer la construcción de género desde las mujeres y los hombres mixes, porque desde allí se puede plasmar un aproximado de cómo queremos construir la equidad de género y desde dónde y con qué metodologías se puede trabajar en las comunidades”. En su capítulo de este libro, esta autora describe la interrelación entre el género como principio organizativo de la cosmología y el género entendido como las prácticas cotidianas de las relaciones entre hombres y mujeres.

Este comentario nos sugiere una multiplicidad de modos de llegar a una sociedad justa caracterizada por la equidad de género, pero no implica en sí una igualdad formal entre hombres y mujeres. Como se ha comentado ampliamente, muchas comunidades indígenas conciben las relaciones de género (a nivel simbólico y cotidiano) como complementarias. Esta característica de complementariedad no implica relaciones igualitarias –puede haber complementariedad entre un esclavo y su amo–, sino más bien un modelo que se basa en la diferencia y no en la igualdad. Reconocemos, sin embargo, que la complementariedad puede tender a relaciones igualitarias, pero también se puede dar en el marco de relaciones jerárquicas (véase p.e. Harris 1985; Sallnow 1987, entre otros). Claramente muchos indígenas, mujeres y hombres, ven un valor profundo en la complementariedad, ya sea simbolizada como un valor general de su cultura o bien concebida como un punto de partida para desarrollar una ideología de género más equitativa, como un ideal a alcanzar.

Aunque reconocemos la importancia simbólica que el discurso sobre la complementariedad tiene tanto en las culturas andinas como en las mesoamericanas, varias de las autoras de este libro nos recuerdan que el discurso de la complementariedad también ha funcionado para cerrar el debate en torno a temas que las propias mujeres indígenas han apuntado como preocupaciones sentidas ante la necesidad de construir una vida más justa para ellas y para sus hijas. En el V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU) realizado en Quito, Ecuador, en 2004, varias intelectuales indígenas pusieron esta tensión en la mesa del debate, cuestionando perspectivas esencialistas de sus propios compañeros indígenas, pero confrontando también algunas perspectivas idealizadas de las culturas indígenas que prevalecen en la academia. En esa ocasión dirigentes indígenas de Chile, Guatemala, Bolivia, México y Ecuador expresaron diferentes perspectivas en torno a la manera en que entendían la tensión entre los derechos colectivos de sus pueblos y sus derechos específicos como mujeres. La sistematización de estos debates fue editada por una de las autoras de este libro, la líder amuz-

ga Martha Sánchez, bajo el título *La Doble Mirada: Voces e Historias de Mujeres Indígenas Latinoamericanas*. Lo que quedó claro en esa ocasión, y que se pone de manifiesto en esta colección, es que no existe una sola postura de “las mujeres indígenas” en torno a los derechos específicos de género ni en torno a los derechos colectivos.

No es posible hablar de un discurso homogéneo sobre lo que “piensan las mujeres indígenas”, y en muchas regiones de América las críticas a las relaciones de poder entre hombres y mujeres surgen de procesos endógenos que tienen sus dinámicas propias, por lo que no es válido seguir culpando a “fuerzas externas desestabilizadoras” de cualquier crítica que se haga al derecho indígena.

Las distintas genealogías políticas e historias personales de las mujeres indígenas organizadas de América Latina han marcado la manera en que ellas y sus organizaciones priorizan o no las demandas de género y/o las demandas colectivas de sus pueblos. Tan solo en las dos regiones en las que se centra este libro: la Mesoamericana y la Andina, existen multiplicidad de perspectivas entre las mujeres indígenas alrededor de sus derechos y sus estrategias de lucha para la construcción de una vida más justa. Para muchas de ellas, los discursos sobre derechos de las mujeres son una nueva imposición colonial, mientras que para otras representan una nueva herramienta para confrontar la violencia cotidiana y la exclusión. Las diferencias de clase, las genealogías políticas, las ubicaciones geográficas, las relaciones históricas con los Estados-nación, son determinantes en la manera en que se imaginan los futuros posibles.

La gran diversidad interna del movimiento continental de mujeres indígenas, que se ve expresada en los capítulos escritos por dirigentes e intelectuales indígenas para este libro, es a la vez su fortaleza y su debilidad. Llegar a consensos o plantear demandas generales ha implicado negociar perspectivas políticas en torno a cómo se vive y se conceptualiza la cultura, los derechos y las relaciones entre hombres y mujeres. Estas tensiones son especialmente evidentes dentro del movimiento maya guatemalteco en donde las mujeres indígenas han debatido ampliamente temas como las tensiones entre género y cultura, entre derechos indígenas y derechos de las mujeres, entre cosmovisión y relaciones de poder, siendo pioneras en el continente en la sistematización de sus reflexiones sobre el tema (ver los trabajos de Carmen Álvarez 2005; Aura Cumes 2007a, 2007b; Emma Delfina Chirix 2003; Calixta Gabriel Xiquín 2004; los libros del Grupo de Mujeres Mayas Kaqla’ 2000 y 2004; Alma López 2005; Velásquez Nimatuj, Irma Alicia 2003, entre otros).

Ante la diversidad de voces que surgen de las organizaciones de mujeres indígenas es fácil caer en la tentación de legitimar unas y silenciar otras,

representando como “auténticas” aquellas que reivindican la cosmovisión indígena como espacio de resistencia y descalificando como “aculturadas” aquellas que plantean la existencia de un feminismo indígena; o en el otro extremo, etiquetar de “esencialistas y conservadoras” a las que rechazan a los feminismos desde los movimientos étnico-políticos y legitimar o abrir espacio en los debates políticos y académicos solo a aquellas que se acercan más a la agenda del feminismo urbano y occidental. Ambas perspectivas pueden resultar en nuevas estrategias de *colonialismo discursivo*, que nieguen la complejidad y riqueza de estas nuevas identidades políticas.

### **Colonialismos históricos y discursivos**

Llevamos casi dos décadas de resurgimiento de los movimientos indígenas en América Latina, inspirados por el V Centenario de la llegada de los europeos a América e impulsados por la apertura de espacios democráticos en algunos países. Estos movimientos han sido alentados por el contexto de cambios económicos y de profundización de la pobreza a raíz de las reformas estructurales neoliberales, así como por la frustración ante el racismo y marginalización económica y política que experimenta la población indígena en todo el continente. Después de más de quinientos años de colonización, y a pesar de que en muchos países los pueblos indígenas solo existían en las tinieblas de la historia, hemos sido testigos de un fortalecimiento de las identidades indígenas y una mayor presencia de estos pueblos en el imaginario público de los países latinoamericanos.

En algunos casos, como en México y Ecuador, las esperanzas y avances de los años noventa parecen haber sido traicionados por gobiernos que no priorizaron en sus agendas políticas los derechos culturales y políticos de los pueblos indígenas. En otros, estos avances nunca se dieron y la población indígena sigue luchando contra un Estado hostil, por ejemplo el pueblo Mapuche en Chile, que ha sido criminalizado como terrorista por legislaciones que atentan contra sus derechos territoriales. El caso de Bolivia es tal vez, de momento, el más positivo en lo que respecta a la participación política del pueblo indígena y sus derechos de ciudadanía, ya que un indígena, Evo Morales, ha sido elegido Presidente de la República dos veces y cuenta con una mayoría indígena tanto en su gabinete como en el congreso.

A pesar de estas diferencias, podemos encontrar algunos denominadores comunes en las luchas indígenas del continente. El género juega un papel clave dentro de los movimientos: a nivel simbólico y a nivel de las relaciones prácticas y cotidianas entre hombres y mujeres. La conquista de América y

los largos procesos de colonización hasta la actualidad tuvieron su aspecto de género (Canessa 2006, Mason 1990, Silverblatt 1987); es decir, la conquista fue experimentada como un evento masculinizador, en el que los conquistadores españoles conscientemente marcaron a los indios derrotados en el estatus moral y jurídico de mujeres; a la vez tomaron a las mujeres indias como botín de guerra. En las crónicas de la Conquista y del proyecto colonial de los pueblos indígenas son evidentes las representaciones de los hombres indígenas como deficientes en su masculinidad, mansos, asexuales e incapaces a defender a sus mujeres de los avances de los mestizos y criollos; las mujeres indias son representadas como sexualmente accesibles (véase Weismantel 2001, para el caso de Ecuador; Canessa 2008, para Bolivia; y Nelson 1999, para Guatemala). El género simbólico –relaciones abstractas de poder– y el género cotidiano –relaciones reales de poder– se fundamentan en una larga historia en la que la identidad indígena se caracteriza por su carencia de poder; más aún, desde el punto de vista de los colonizadores o mestizos-criollos después de la Independencia los indígenas en general fueron considerados feminizados y femeninos (Canessa 2006, Mason 1990, Pagden 1982, Silverblatt 1987).

En consecuencia, esta larga historia de colonialismo en América ha creado una tendencia por parte de los mestizos-criollos –tanto los conservadores como los progresistas– de pensar y representar al pueblo indígena como un ente menor o víctima perpetua que necesita la ayuda de sus mayores. Esta supuesta incapacidad judicial está claramente visible en los ejemplos que nos ofrece Aura Cumes sobre los reportajes de los periódicos guatemaltecos cuando tratan el tema de la justicia indígena. Nunca leemos que la justicia indígena tiene mayor éxito en integrar a quienes han sido condenados por delitos en sus comunidades, o que la encarcelación en la justicia penal occidental despoja a las personas condenadas de sus formas de subsistencia y quiebra sus relaciones sociales, impulsándolas a una carrera criminal. Más bien, como nos indica Aura Cumes, los reportajes se enfocan en acontecimientos que pueden ser fácilmente descritos en términos de lo salvaje que son los indios. “Lo que se genera dentro de las comunidades indígenas es expresión de su ‘indolencia’ y de una manera de ser *salvaje*. De esta forma, el mismo Estado buscará desentenderse de su responsabilidad en la generación de las condiciones que viven las comunidades indígenas”. Estos ejemplos que nos ofrece Aura Cumes pueden suceder en todos los países donde el Estado reconoce de una forma u otra la justicia indígena. Vemos que el Estado neoliberal multicultural gana en dos frentes: se desentiende de sus responsabilidades sociales con un sector de la ciudadanía y, a la vez, confirma su posición de superioridad “civilizadora” en contraste con la “barbarie” indígena.



Los discursos coloniales en torno a “la incapacidad moral de los indios” se ponen en evidencia en el famoso debate entre Fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, en Valladolid en los años 1550-1551, cuando Sepúlveda arguyó con pasión que el indio se caracterizaba por su debilidad moral y que en esto se parecía a una mujer: ambos necesitaban el control cariñoso de su amo para realizarse. En este pensamiento “lo indígena” es visto por una lente de género que lo asimila a lo femenino; por lo tanto, hay muchos ejemplos en los que la mujer indígena encarna en sí la identidad de su pueblo (De la Cadena 1999, Canessa 2005, Nelson 1999) mientras que los hombres tienen más oportunidad, si no la obligación, de aproximarse a la cultura dominante mestiza.

Esta corriente dentro del pensamiento de los poderes hegemónicos tiene implicaciones para las políticas emancipadoras de los movimientos indígenas que, por lo tanto, tienen que enfrentar la cuestión de género tanto a nivel simbólico como práctico y, aunque es importante por razones heurísticas mantener la distinción, en la práctica frecuentemente son plenamente fundidas. En algunos casos la defensa de la cultura indígena se convierte en un control de las supuestas reproductoras de la cultura y, a veces, en una mayor opresión (Picq 2008). Los movimientos étnicos emancipatorios no necesariamente incorporan en sus agendas políticas las demandas de las mujeres; en este sentido, no están necesariamente a favor de la emancipación en todos los niveles (Canessa, este volumen).

A pesar de esto y con el transcurso de los años, en el ámbito nacional vemos que cada vez hay más mujeres indígenas en posiciones públicas de poder dentro de las organizaciones y movimientos indígenas. Sin embargo, en muchos casos la existencia de mujeres como Rigoberta Menchú y Nina Pacari, alabadas a nivel internacional, oculta la marginación de muchas otras. A veces la presencia de mujeres es simplemente simbólica. Silvia Lazarte sí fue presidenta de la Asamblea Constituyente en Bolivia, pero este papel fue criticado por ser simplemente simbólico, ya que su nombramiento no implicó una redistribución del poder masculino. Este simbolismo además opera a nivel personal. Amalia Romay, integrante de la organización Defensa Popular de Oteapan, nos comenta en su capítulo cómo fue inspirada por la Comandante Ramona del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN): “Si ella está allá: ¿por qué yo no puedo estar también ahí...?”

La presencia de mujeres indígenas en posiciones públicas tiene efectos mucho más allá que la inspiración de otras. La presencia de Silvia Lazarte expuso el fuerte racismo de un sector de la sociedad boliviana como nos demuestra Pamela Calla en su contribución para este libro. En su texto vemos cómo la oposición contra la Asamblea Constituyente se enfocaba en un



odio violento hacia las mujeres indígenas. Ellas encarnaban el polo opuesto de un modelo de ejercicio de poder racional, occidental y masculino. En las palabras de Pamela Calla, aquí vemos como la “colonialidad del género” se funde con la “colonialidad del poder”. Reconociendo que la colonialidad del poder siempre fue articulada por un lenguaje de género que opuso la racionalidad masculina/blanca a la irracionalidad femenina/india y que, además, el ejercicio del poder colonial se efectuó y se reprodujo tanto en las relaciones íntimas como en las instituciones (Stoler 1995, 2001); veremos cómo la descolonización siempre implicará una descolonización de género. En Sucre este nexo de género y poder colonial se hizo público y se puso en evidencia en las calles: los opositores feminizaban a los líderes del gobierno y reducían a la Asamblea Constitucional a una “chola ignorante”, según los términos despectivos reproducidos por la prensa boliviana; o sea, utilizaron la metáfora más alejada del ejercicio legítimo del poder que pudieron imaginar.

El camino hacia la vida pública política es sumamente difícil para muchas mujeres que tienen que enfrentar no solo un racismo marcado por el género, como en el caso de la Asamblea Constitucional boliviana, sino también otras exclusiones de género en el ámbito comunitario y personal. Tanto en el capítulo de Amalia Romay como en el de Esther López sobre el Oriente boliviano se comenta sobre los chismes que funcionan como un modo de crítica y control sobre las mujeres que intentan seguir una vida política. Un problema que enfrentan las mujeres que tienen una participación política muy activa es el de los chismes que, en su mayoría, tratan de la conducta sexual de las mujeres. Aquí podemos dar ejemplos que suceden en toda América. Los hombres que pasan meses o años en las ciudades no reciben las mismas críticas, ni siquiera cuando se sospecha o se sabe que tienen otra pareja. El chisme funciona para controlar a las mujeres o, en otros casos, para impedirles ejercer posiciones de liderazgo, como nos muestran los casos de Paula Silva Florentina y Felicitas Martínez, Promotoras de Justicia en Guerrero. En estos casos el chisme funciona para socavar la posición de las mujeres, así en las preguntas que dirigieron a Paula Silva en una asamblea: “¿Ustedes qué están haciendo aquí, por qué no se quedaron en la casa cuidando gallinas y haciendo atole para los maridos cuando regresen de la reunión?”; estas interrogantes pueden reproducirse en otros contextos, y no cabe duda que va a haber resistencia cuando las mujeres quieran participar en asambleas o sencillamente efectuar un cambio dentro de sus comunidades; pero las cosas sí cambian. Como nos comenta Paula Silva, a pesar de toda la resistencia contra la figura de Promotoras de Justicia ella fue elegida a la Asamblea General con una mayoría de votos que venía de los hombres. Las cosas cambian y el impulso para cambiar puede venir desde adentro de las comunidades y no solo impuesto desde afuera.

## Las luchas de las mujeres en el contexto de la multiculturalización del Estado

Un tema central en esta colección es también la experiencia de mujeres indígenas organizadas que han optado por incluir en su agenda política la transformación de la justicia comunitaria, para que en estos espacios se consideren sus necesidades específicas como mujeres. En varias regiones de los estados de Chiapas, Puebla, Oaxaca y Guerrero, en México; entre los pueblos mayas de Guatemala, y en las regiones Andina y Amazónica de Bolivia y Perú, las mujeres indígenas se han apropiado de los discursos globales en torno a los derechos de las mujeres, pero a la vez están defendiendo el derecho de sus pueblos a mantener sus propios espacios de justicia comunitaria y, en un sentido más amplio, sus derechos a una autonomía política y territorial.

Uno de los elementos de análisis que hemos venido desarrollando varias de las autoras de este libro es el impacto que la multiculturalización de los Estados latinoamericanos ha tenido en la vida de hombres y mujeres indígenas. En la arena política nos ha tocado debatir con perspectivas liberales que, en nombre de un discurso de igualdad de derechos, rechazan cualquier política de reconocimiento cultural. Estas perspectivas liberales siguen reivindicando la formación de un Estado mono-cultural, sin reconocer la larga historia de exclusiones que ha implicado el integracionismo desarrollista de los Estados latinoamericanos, y que parecen estar tomando fuerza en las presentes administraciones.

En el contexto de las recientes reformas constitucionales sobre derechos indígenas que se han dado en todo el continente, los defensores de la ciudadanía universal han alzado sus voces para rechazar o limitar el alcance de dichas reformas, tratando de aislar la dimensión cultural de la dimensión territorial o política de las mismas. Separar las políticas de reconocimiento de las políticas de redistribución ha sido la estrategia de los Estados-neoliberales latinoamericanos para atenuar la radicalidad de las demandas indígenas.

Como es ampliamente conocido, no todas las críticas a las reformas multiculturales han venido del igualitarismo liberal, sino de otras voces que han cuestionado las políticas multiculturales denunciando la manera en que estas han sido utilizadas por los gobiernos neoliberales como una nueva estrategia de control y regulación. Estas perspectivas plantean que las reformas multiculturales, al dejar en las manos de los pueblos y comunidades indígenas responsabilidades que antes recaían en el Estado, responden a la necesidad de la agenda neoliberal por descentralizar y promover una sociedad civil más participativa, abonando la construcción de lo que se ha definido como regímenes de ciudadanía neoliberales (Yashar 2005). El ajuste social que necesita

el modelo neoliberal incluye la construcción de un Estado pluralista en el que participe toda la gente, lo que puede coincidir con la agenda política de los pueblos indígenas que demandan mayor autonomía y mayores espacios de participación. Dentro de estas perspectivas, Charles Hale (2002) ha popularizado el concepto de *multiculturalismo neoliberal* para referirse a los usos que los Estados neoliberales han hecho de las políticas de reconocimiento multicultural como una estrategia para silenciar o desplazar demandas más radicales del movimiento indígena.

Estas críticas se han popularizado mucho en las academias latinoamericanas, llegando a ignorar a veces los espacios de resistencia o emancipación que hombres y mujeres indígenas se han abierto en el marco de estos procesos de multiculturalización. Es sobre esta tensión entre “regulación y emancipación”, para retomar los conceptos de Boaventura de Souza Santos, que venimos investigando desde hace varios años en el ámbito de la justicia y los derechos de los pueblos indígenas. En especial nos ha interesado explorar la manera en que las mujeres indígenas se han apropiado de estos nuevos espacios multiculturales para debatir o replantear la forma en que se entiende la cultura y la tradición. El nuevo contexto de reconocimiento del carácter “multicultural de la nación” ha influido en una tendencia creciente entre pueblos indígenas, sobre todo entre la intelectualidad orgánica de sus movimientos, de reflexionar sobre sus prácticas culturales –que antes eran concebidas simplemente como la vida misma– y de sistematizar, teorizar y filosofar sobre ellas. En el proceso de “nombrar” la cultura se están dando negociaciones entre los géneros por la definición de la misma. Estos procesos de “creatividad política” parecen confrontar las críticas que desde el feminismo se han hecho a las políticas del reconocimiento cultural.

Existe una amplia literatura desde la teoría feminista que ha señalado que tanto los nacionalismos oficiales como los étnicos han tendido a utilizar los cuerpos de las mujeres como materia prima en la construcción de sus proyectos políticos (Yuval Davis 1997, Gutiérrez Chong 2004). Desde estas perspectivas se ha afirmado que el énfasis en las políticas del reconocimiento ha llevado a un fortalecimiento de esencialismos culturales que muchas veces sirven a los intereses patriarcales al interior de los colectivos identitarios. Las representaciones ahistóricas de las culturas como entidades homogéneas de valores y costumbres compartidas, al margen de las relaciones de poder, da pie a fundamentalismos culturales que ven en cualquier intento de las mujeres por transformar prácticas que afectan sus vidas una amenaza para la identidad colectiva del grupo. Ante estas posturas esencialistas, en nuestros trabajos alrededor de las prácticas políticas de las mujeres indígenas y sobre su participación en los espacios de justicia hemos venido señalando la ne-

cesidad de historizar las prácticas culturales para demostrar que muchas de las prácticas que afectan y violentan las vidas de las mujeres han cambiado con el tiempo, que muchas veces tienen su origen en contextos coloniales y neocoloniales, y que su modificación o desaparición no afecta la continuidad identitaria del grupo. Subrayamos la importancia de reconocer que las culturas indígenas son sociedades dinámicas que cambian con el tiempo. Sugerir que “lo indígena” es algo inmutable y definido por una herencia directa de las culturas precolombinas, aparte de ser absurdo, les niega a los pueblos indígenas su vitalidad cultural y su historia. La tendencia a presentar a las culturas indígenas como atávicas es distintiva de un racismo que les relega a la historia antigua y no les reconoce su relevancia actual. Las culturas indígenas no son ni más ni menos “tradicionales” que las culturas occidentales, y en muchos casos las primeras son mucho más abiertas al cambio social. El “peso de la tradición” es un espejismo que supone que no hay y que nunca hubo debate y conflicto dentro de las comunidades. Como hemos señalado en otros trabajos, aun en comunidades pequeñas la tradición es muy debatida, incluso cuando se trata de relaciones de género y de los preceptos que las deberían guiar (Canessa 1997, Hernández Castillo 1998).

Nos hemos encontrado con el hecho de que cuando las transformaciones de ciertas tradiciones afectan los intereses de los sectores en el poder es cuando se enarbolan los argumentos en torno a los peligros de la integridad cultural. Estas reflexiones nos han llevado a re-pensar las culturas indígenas desde perspectivas analíticas que incluyen los diálogos de poder que las constituyen. Deconstruir la manera en que ciertos rasgos son seleccionados (y no otros) como representativos de una cultura o integrales a una identidad nos permite develar las redes del poder que se ocultan detrás de la representación de la diferencia. La perspectiva histórica de las identidades indígenas hace posible apreciar la manera en que ciertos rasgos de una cultura cambian sin que nadie considere que esto pone en peligro la integridad cultural (al incorporar p. e. automóviles, tecnología agrícola, medios de comunicación...), mientras de manera selectiva se decide que otros cambios sí constituyen una pérdida cultural.

En el contexto latinoamericano algunos académicos defensores de los derechos indígenas han contribuido a hacer representaciones idealizadas de estos pueblos, sin dejar espacio a las voces y cuestionamientos de las mujeres al interior de estos. Estas representaciones han sido utilizadas por los grupos de poder de esos colectivos para legitimar sus privilegios. El otro extremo de esta perspectiva ha sido la de quienes descalifican, a partir de su origen colonial, todas las instituciones y prácticas de los pueblos indígenas, estereotipando sus culturas también a partir de una “etiquetación selectiva”.

Se trata de un debate en el que varias autoras y autores de este libro, desde la academia o desde el activismo, nos hemos visto políticamente involucrados, ya que en varios contextos hemos sido voces críticas al esencialismo del movimiento indígena que se niega a abordar el tema de las exclusiones de género y la violencia doméstica al interior de las comunidades indígenas; pero en otros contextos hemos defendido el derecho de los pueblos indígenas a la autonomía y el derecho de las mujeres indígenas a definir sus agendas emancipatorias en el marco de sus propias concepciones culturales.

### **Violencia de género dentro de las comunidades indígenas**

Dedicamos este libro a Olivia Harris, quien participó en el Primer Taller en Essex y fue parte fundamental de los diálogos y debates que se plasman en este libro, pero quien ya no tuvo la posibilidad de participar en el Segundo Taller, porque falleció inesperadamente unos días antes de su realización. Su contribución a la antropología andina ha sido fundamental y nos ha inspirado a muchos, no solo a aquellos que trabajan en los Andes, donde ella hizo su trabajo de campo, sino también a quienes nos beneficiamos de sus aportes teóricos que fueron muy importantes para realizar un análisis de género culturalmente situado.

Desde uno de sus primeros artículos: *Complementaridad y conflicto* (1985, salió originalmente en inglés en 1978), Olivia abordó temas controvertidos con osadía e imaginación. Académica y políticamente feminista, ella nunca sacrificó sus convicciones a una lectura sencilla de la etnografía investigada; de hecho, dedicó una gran parte de su vida a entender la complejidad de las relaciones entre hombres y mujeres, complejidades que a veces desestabilizan nuestros análisis feministas convencionales.

Durante el Taller que tuvo lugar en la Universidad de Essex, en mayo de 2008, Olivia Harris hizo una presentación en la que puso en evidencia sus perspectivas complejas de las relaciones de género y de la violencia en comunidades indígenas. Habló basada en notas escritas a mano y, desgraciadamente, nunca llegó a plasmarlas en un documento acabado, por lo que lamentablemente sus contribuciones no han podido incluirse en este volumen. Por lo tanto, quisiéramos reproducir algunos de los argumentos que planteó, porque sus comentarios fueron sumamente enriquecedores para los temas centrales de este libro; o sea, la comparación entre Mesoamérica y la Región Andina en cuanto a las relaciones de género en las comunidades indígenas.

El tema de la violencia de género fue abordado varias veces en ambos talleres, tanto por las participantes académicas como por las activistas. En los testimonios y comentarios escuchamos varias veces cómo las mujeres in-

dígenas, en México y Guatemala, sufrieron abusos violentos motivados por celos o por el control patriarcal general. A Andrew Canessa le llamó mucho la atención que en estos contextos las mujeres no pudieran acudir a la ayuda de sus padres o hermanos porque, según su experiencia en Bolivia, eso es lo que hacen las mujeres cuando sufren problemas matrimoniales. Experiencias parecidas se han documentado en otras partes de América Latina, por ejemplo en Brasil (Fonseca 1991:151). La reacción por parte de las compañeras centroamericanas y mexicanas fue de incredulidad, pues, según sus experiencias, los padres y los hermanos casi siempre terminan apoyando al marido. Olivia Harris, por su parte, fue mucho más allá con su análisis y en su conferencia trató el tema detalladamente.

Ella planteó que existe una diferencia profunda entre Mesoamérica y los Andes. No es que los hombres no le peguen a sus cónyuges, y tampoco que las mujeres no lamenten el abuso físico, lo que ella argumentó fue que la violencia no es un ejemplo de control social sino de frustración masculina –algo que ha sugerido Weismantel para Ecuador también (1988:183)–. Es decir, según Harris, el propósito de la violencia no es cambiar el comportamiento de la mujer; no es un castigo. Añadiría que en los casos que conocemos (tanto en el área urbana como rural), los hombres les pegan a las mujeres cuando se emborrachan, y, sobre todo en el área rural, se emborrachan en ciertas fechas del año. Quienes participamos en los talleres, y hemos trabajado en la Región Andina, no encontramos ninguna experiencia en la que la violencia masculina hacia la pareja ocurriera fuera de la borrachera festival; o sea, la violencia no fue directamente producida como una reacción a un acto por parte de la mujer, aunque sí pudo estar relacionada con una frustración más generalizada acerca de lo que simboliza una mujer indígena (Canessa 2008). Olivia Harris, con mucha más experiencia en Bolivia sobre el tema que los demás, anotó que en ningún caso observó que el comportamiento de la mujer cambiara después de un acto violento: la mujer no se volvió más sumisa, más obediente, o restringió sus movimientos, cosas que sí suceden en los contextos mesoamericanos donde, por ejemplo, los maridos impiden a sus mujeres salir a la calle. Carolina María Vásquez nos comenta que entre los ayuujk, tradicionalmente, las mujeres “no podían salir solas a la calle, a la iglesia o la plaza”. Esto sería impensable en muchas de las comunidades andinas bolivianas, no solo porque en muchos casos no existen calles sino tampoco esa división entre lo privado y lo público, que parece estar tan marcado en algunas sociedades mesoamericanas contemporáneas. Incluso en los pueblos con calles y plazas no existe la idea de que el espacio público no sea apropiado para las mujeres. Al contrario, en muchos casos las mujeres visual y físicamente dominan estos espacios: se las ve compran-



do y vendiendo en las calles y las plazas con sus polleras amplias y llenas de colores brillantes, y sus voces resuenan a todo lo ancho y largo de los pueblos. En general, las mujeres indígenas en los Andes no son ni calladas (Spedding 1993) ni invisibles en espacios públicos (p.e. Lazar 2008, Seligmann 2000).

¿Por qué una diferencia tan marcada? Es obviamente difícil llegar a una conclusión y como mínimo nos recuerda que hay muchas diferencias entre las culturas indígenas de las Américas. Sin embargo, quisiéramos sugerir que el patrón que observamos en la Región Mesoamericana es muy parecido al modelo mediterráneo, sobre todo en el aspecto del uso del espacio público y del control patriarcal que los padres ejercen sobre sus hijas y los maridos sobre sus esposas. No queremos decir que el mundo andino sea un paraíso de igualdad entre los géneros, más bien que el carácter del patriarcado es distinto. Tampoco quisiéramos sugerir, como hace mucha militancia indígena andina, que toda la desigualdad y la violencia entre los sexos tiene sus orígenes en la colonización. Pero sí parece ser cierto que en las comunidades indígenas mexicanas y guatemaltecas las relaciones de género se parecen mucho más a los patrones mediterráneos que a los que rigen en los Andes. Tal vez esta diferencia haya influido en que los discursos sobre derechos de las mujeres y los feminismos rurales hayan encontrado una mejor acogida entre las indígenas organizadas de México y Guatemala que entre las mujeres de la Región Andina, que han tendido a organizarse más bien en torno a las demandas colectivas de sus pueblos.

Este debate sobre la violencia entre hombres y mujeres no se solucionó en Essex y tampoco se cerró en el Taller de México; seguramente seguiremos debatiéndolo en el futuro, por eso estamos en deuda con Olivia Harris que nos propuso debatir este tema complicado y sensible.

Varias de las intelectuales-activistas indígenas y no indígenas que participan en esta colección han trabajado en algún momento de sus vidas en contra de la violencia sexual y doméstica, lo que las ha llevado a confrontar tanto los discursos idealizadores de la cultura indígena de un importante sector de la academia como el etnocentrismo de una parte del feminismo liberal. En un contexto polarizado en el que los derechos de las mujeres se han presentado como contrapuestos a los derechos colectivos de los pueblos ha sido difícil reivindicar perspectivas más matizadas sobre las culturas indígenas, que reconocen los diálogos de poder que las constituyen y, a la vez, reivindican el derecho a una cultura propia y a la autodeterminación de los pueblos indígenas.

Esta polarización de las posturas feministas e indianistas se profundizó en la última década a raíz de que movimientos indígenas en distintas partes



de América Latina plantearon la necesidad de reformas constitucionales que reconocieran los derechos autonómicos de los pueblos indígenas. En el contexto mexicano un sector importante del feminismo liberal hizo alianzas con los sectores liberales anti-autonómicos para advertir los peligros que representaría para las mujeres indígenas el reconocimiento de los derechos colectivos de sus pueblos. Repentinamente, varios académicos que nunca habían escrito una línea a favor de las mujeres indígenas empezaron a “preocuparse” por sus derechos e inclusive a citar fuera de contexto trabajos de algunas de las académicas feministas que habíamos escrito sobre violencia en regiones indígenas. Esta coyuntura cambió el contexto de interlocución de nuestro trabajo académico, planteándonos la necesidad de contextualizar nuestras reflexiones sobre la violencia doméstica más allá de los análisis culturales, incluyendo el análisis de la violencia de Estado y señalando la importancia del contexto estructural en el que esta violencia se presentaba.

En esta encrucijada política han sido las propias mujeres indígenas organizadas las que nos han dado pistas de cómo repensar las demandas indígenas desde una perspectiva no esencialista. Sus teorizaciones en torno a la cultura, la tradición y la equidad de género se plasmaron en documentos políticos, memorias de encuentros, discursos públicos. Las mujeres indígenas nunca pidieron esta “protección” de los intelectuales liberales ni del Estado para limitar la autonomía de sus pueblos. Contrariamente, han reivindicado el derecho a la autodeterminación y a la cultura propia, a la vez que luchan al interior del movimiento indígena por redefinir los términos en que se entiende la tradición y la costumbre y por participar activamente en la construcción de proyectos autonómicos.

## Feminismo y feminismos

Un sector importante del feminismo hegemónico en México ha levantado sus voces en defensa de los derechos liberales de igualdad sin problematizar la relación entre liberalismo y feminismo, asumiendo por principio que el liberalismo les ha dado a las mujeres mayor equidad<sup>1</sup> que las culturas indí-

1 Utilizamos el término *feminismo hegemónico* para referirnos al feminismo surgido en el centro del país, y teorizado desde la academia, en el que la lucha contra el aborto y por los derechos reproductivos ha sido central. Desde la formación de la Coalición de Mujeres Feministas en 1976, y posteriormente

con la creación del Frente Nacional por la Liberación y los Derechos de la Mujeres (FNALIDM) en 1979, la despenalización del aborto y la lucha contra la violencia doméstica fueron las demandas aglutinadoras de este feminismo. Este feminismo era hegemónico frente a otros feminismos populares y rurales

genas en las que las mujeres siguen siendo víctimas del matrimonio forzado, la poligamia, la segregación, la exclusión política, por nombrar algunas de las prácticas “atrasadas” que se mencionan como parte de las “culturas indígenas”. Esta tendencia se ha presentado también en otras regiones de América Latina en donde las feministas han mantenido posturas críticas ante el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. En varios debates hemos señalado que presentar a las mujeres indígenas como meras víctimas del patriarcado es una forma de *colonialismo discursivo* que niega los espacios que las mujeres se han abierto en el marco de sus propias dinámicas culturales.

En varios países, cuyas realidades analizamos en este libro, estas representaciones están siendo contestadas por movimientos indígenas de mujeres, que se han dado a la tarea de replantear las demandas de reconocimiento al carácter multicultural de la nación a partir de una definición más amplia de cultura que incluye no solo las voces y representaciones hegemónicas de la misma, sino la diversidad de voces y procesos contradictorios que dan sentido a la vida de un colectivo humano. Podríamos señalar que hemos sido testigos del surgimiento de una nueva identidad política, que no se diluye ni dentro de las identidades políticas de los movimientos indígenas ni dentro de las identidades de género de los movimientos feministas.

En Bolivia un sector del movimiento feminista, en el que se ubican varias de las autoras de este libro, ha planteado la necesidad de descolonizar y despatriarcalizar el Estado y la sociedad, como una vía para enfrentar la opresión de clase, raza y género que viven las mujeres indígenas y campesinas.

La pluralidad no solo de los movimientos sino también de los feminismos fue fuertemente debatida en el Taller en Essex, aunque nadie de quienes contribuyen a este volumen se opuso a la idea de un concepto múltiple del feminismo. No es necesario repasar en detalle el debate en estas páginas, pero es llamativo que quienes participamos en este libro partimos de un concepto de derechos y moralidad plural y rechazamos la idea de una ética o concepto de derechos uniforme y universal. Sin llegar a un relativismo que nos prive de cualquier conciencia crítica, la autoría representada aquí ocupa un espacio mucho más incómodo de lo que pudiéramos tener desde el punto de vista de un feminismo plenamente convencido de su universalismo. El espacio es incómodo porque nos obliga a reflexionar profundamente sobre las vidas de personas con unas experiencias culturales muy diferentes a las nuestras; sin embargo, este posicionamiento nos abre un espacio para el diálogo intercul-

---

en los que las demandas de clase se vinculaban estrechamente a las demandas de género. (Para una historia del feminismo hegemónico

ver Tuñón 1997. Para una historia del feminismo popular y el carácter clasista de sus demandas ver Masolo 1992, Espinosa 2009).

tural y nos impulsa hacia unas reflexiones críticas necesarias para un compromiso político. Así podemos dejar de ver las culturas indígenas como atávicas y llegar a verlas como sociedades dinámicas e internamente diferenciadas.

No existe “una cultura indígena”, ni siquiera para una comunidad pequeña (Canessa, 2012); en todas las comunidades como en todas las culturas existen voces conservadoras y otras que buscan cambios. Tanto en las comunidades indígenas como en la jurisprudencia occidental los valores morales, las prácticas y las leyes son debatidas, discutidas y, muchas veces, confrontadas o rechazadas.

### **Las mujeres ante la justicia comunitaria**

Uno de los espacios en los que se está dando este replanteamiento de “las tradiciones y costumbres”, desde las mujeres, es en el de la justicia comunitaria. En diversas partes de América Latina, los procesos organizativos de las indígenas las han llevado a incidir y en algunos casos a participar de manera directa en los espacios de justicia comunitaria. Se trata de experiencias incipientes, cuyo análisis no podría ser generalizado para todas las regiones indígenas del continente, pero que sí están teniendo una importancia simbólica en los nuevos discursos e imaginarios en torno al derecho indígena.

En esta colección abordamos varias experiencias de las indígenas ante la justicia comunitaria: Rachel Sieder y Morna MacLeod nos hablan de la experiencia de las mujeres en la reconstitución del derecho maya; Aura Cumes, cuestiona las representaciones racistas que los medios de comunicación han hecho de la justicia comunitaria en Guatemala y contextualiza estas prácticas en el marco de procesos coloniales y poscoloniales más amplios. Teresa Sierra analiza de manera comparativa la experiencia del Juzgado Indígena de Cuetzalan, Puebla, y los espacios de justicia creados por la Policía Comunitaria en Guerrero; Liliana Vianey Vargas nos habla de las luchas de las mujeres mixes por incidir en la justicia comunitaria en Tlahuitoltepec, Oaxaca. Desde distintas perspectivas, todas estas autoras nos hablan de la manera en que las desigualdades de género se reproducen o se confrontan desde estos espacios de justicia.

En esta introducción quisiéramos detenernos en tres de estas experiencias, por considerar que son casos paradigmáticos sobre la manera en que las mujeres han logrado incidir en el replanteamiento del llamado derecho indígena. Se trata del caso de las Juntas del Buen Gobierno, en la región zapatista chiapaneca, analizado por Alejandro Cerda; el caso del Estatuto Comunitario de Tlahuitoltepec, Oaxaca, en la zona mixe, que abordan Liliana Vianey Vargas y Carolina María Vásquez; y el caso del Juzgado Indígena de Cuetzalan,

Puebla, en la zona nahua, analizado por María Teresa Sierra y Rufina Villa. Son tres experiencias muy disímiles en lo que respecta a la justicia comunitaria, pues en el primer caso tenemos un espacio totalmente autónomo y no reconocido por el Estado, en el que las bases de apoyo zapatistas están ejerciendo su propia justicia, sin ninguna intervención de las instituciones estatales. En el segundo caso, se trata de un espacio de justicia propia que ha sido reconocido por las reformas constitucionales que se han dado en Oaxaca en la última década, y finalmente tenemos el caso del Juzgado Indígena que fue creado por el Estado, en el marco de una serie de reformas judiciales que se proponía descentralizar la justicia y que ha sido re-apropiada por las organizaciones indígenas de la región.

Tal vez la experiencia que más impacto ha tenido en los debates de las organizaciones indígenas de mujeres alrededor de la justicia comunitaria ha sido la de las Juntas del Buen Gobierno en las regiones autónomas zapatistas.

Desde la aparición pública del EZLN, el primero de enero de 1994, llamó la atención la importancia numérica y política de las indígenas al interior de esa organización político-militar. Varias de ellas estuvieron al frente de la toma de presidencias municipales y los nombres de la Comandante Ramona, la Comandante Trini, la Comandante Andrea, la Teniente Ana María se convirtieron rápidamente en símbolo de la resistencia de las indígenas. Lo que desde un principio diferenció al zapatismo de los otros movimientos guerrilleros de América Latina fue la inclusión, dentro de su plataforma de lucha, de demandas de género a través de la llamada Ley Revolucionaria de Mujeres. La citada Ley consta de diez puntos entre los que se encuentran: el derecho de las indígenas a la participación política y a los puestos de dirección, el derecho a una vida libre de violencia sexual y doméstica, el derecho a decidir cuántos hijos tener y cuidar, el derecho a un salario justo, el derecho a elegir con quién casarse, a buenos servicios de salud y educación, entre otros. Aunque esta Ley no es conocida en detalle por todas las indígenas, su existencia se ha convertido en un símbolo de las posibilidades de una vida más justa para las mujeres. En cierto sentido ha ayudado a crear un “clima cultural”–como lo llama Karl-Werner Brand–, que permite desnaturalizar la desigualdad de las mujeres; es decir, la Ley de Mujeres Zapatistas es la expresión de una concepción del mundo en un periodo dado que “genera una sensibilidad específica para unos u otros problemas, estrecha o ensancha el horizonte de lo que parece social y políticamente viable; determina las pautas de comportamiento político y de estilo de vida; encausa las energías psicosociales hacia afuera, a la esfera pública, o hacia adentro, a la esfera privada” (1992:2).

Con la creación, en agosto de 2003, de las llamadas Juntas del Buen Gobierno, instancias colectivas de autoridad de las regiones autónomas zapatis-

tas, conocidas como *Caracoles*, la Ley Revolucionaria de Mujeres se convirtió en el principal referente para la resolución de conflictos comunitarios y domésticos que las involucraban. Las mujeres zapatistas se han apropiado de la citada Ley y, en los casos en los que las “conciliaciones comunitarias” de las autoridades autonómicas las ponen en situación de desventaja, no vacilan en recurrir a ella para pedir arreglos más equitativos. El capítulo de Alejandro Cerda en esta colección, así como los trabajos realizados por Margara Millán (2008) y Violeta Zylberberg (2008) en regiones zapatistas, tojolabal y tseltal, nos muestran las contradicciones que este replanteamiento de la justicia comunitaria está trayendo para aquellas autoridades cuyas perspectivas siguen marcadas por ideologías sexo-genéricas excluyentes.

Las relaciones entre hombres y mujeres en las comunidades zapatistas están siendo impactadas por esta nueva normatividad que, en muchos sentidos, se contrapone a la “costumbre”. El derecho indígena está siendo reformulado en muchas comunidades de Chiapas en diálogo con las nuevas leyes zapatistas y con el derecho nacional e internacional. Se trata de procesos difíciles y llenos de contradicciones, pero que nos hablan de la flexibilidad e historicidad de la justicia comunitaria y confrontan cualquier perspectiva esencialista del derecho indígena.

Este fenómeno de replanteamiento de la justicia comunitaria no es exclusivo de las regiones autónomas zapatistas. En el municipio mixe, o ayuujk, Santa María Tlahuitoltepec, en donde desde la década de los setenta del siglo pasado ha existido una efervescencia organizativa en torno a los derechos indígenas y la autonomía comunitaria, las mujeres no han estado al margen de los debates políticos en torno a los llamados “usos y costumbres”.

La larga historia de luchas contra los cacicazgos PRIístas<sup>2</sup> y por los derechos indígenas ha marcado las dinámicas políticas de esta región, en las que la intelectualidad mixe ha sido pionera en la teorización sobre la justicia comunitaria y la autonomía indígena. Adelantándose a los debates en torno a la autonomía que desarrollaría el movimiento indígena a nivel nacional en la década de los noventa del siglo XX, el intelectual mixe Floriberto Díaz escribió desde los años setenta sobre la autonomía comunitaria, convirtiéndose en el principal teórico de toda una corriente política que reivindica la *comunalidad* como uno de los valores principales de la democracia indígena.

Bajo la influencia de esta corriente de pensamiento se formó en esa época el Comité de Defensa de los Recursos Humanos y Culturales Mixes (CO-DREMI), que tendría continuidad en la Asamblea de Autoridades Mixes

2 El Partido Revolucionario Institucional (PRI) estuvo en el poder en México durante

70 años, y los cacicazgos PRIístas se extendieron en muchas regiones indígenas.

(ASAM) y la fundación de Servicios del Pueblo Mixe. A.C., en 1988, como instancia de apoyo, asesoría y gestión para autoridades municipales y comunales, así como para grupos de producción organizados, estos después se consolidarían en la Asamblea de Productores Mixes (ASAPROM).

Todas estas organizaciones han sido también escuelas de cuadros de mujeres mixes que han tenido una participación muy activa en las luchas políticas del municipio, y que han empezado a cuestionar las exclusiones de género que se dan en los espacios comunitarios. Carolina María Vásquez y Liliana Vianey Vargas, coautoras de este libro, son producto de esta larga tradición intelectual de Tlahuitoltepec.

Gracias a esta lucha, las mujeres mixes fueron incorporadas a las orquestas musicales del municipio y ahora se forman conjuntamente con los hombres en el conservatorio indígena más importante del país, el Centro de Capacitación Musical Mixe (CECAM), que tiene su sede en Tlahuitoltepec, y que es producto también de los logros alcanzados por el movimiento indígena en la región.

En esta región la justicia comunitaria ha estado siempre en manos de autoridades indígenas y ha funcionado con relativa independencia del derecho del Estado. La Asamblea Comunitaria ha sido el máximo órgano consultivo en la aplicación de la justicia, y el síndico, apoyado por los topiles y asesorado por el Consejo de Ancianos, ha sido quien ha tenido en sus manos la responsabilidad cotidiana de la resolución de conflictos comunitarios (Vianey 2008). Paradójicamente, esta relativa autonomía de la justicia comunitaria se ha acotado considerablemente a raíz de las reformas constitucionales que reconocen los llamados “sistemas de usos y costumbres”.<sup>3</sup>

La serie de modificaciones en la legislación local, que se empiezan a dar en el estado de Oaxaca desde 1990 con el reconocimiento de la “composición étnica plural” de la entidad (artículo 16) y que en 1998 se consolidan como Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca (*Periódico Oficial*, junio 1998), reconocen el derecho de las comunidades a sus propios sistemas normativos y formas de elección de gobiernos locales. Este reconocimiento ha tenido efectos contradictorios, pues, por un lado, ha reforzado los mecanismos de control de Estado sobre la justicia comunitaria, al incrementar la presencia de organismos estatales de derechos humanos, que son los encargados de “vigilar” que la justicia comunitaria no viole los derechos individuales; pero, por otro lado, se ha empezado a “tema-

3 El artículo 25 de la Constitución estatal establece que: “La ley protegerá las tradiciones y prácticas democráticas de las

comunidades indígenas que hasta ahora han utilizado para la elección de sus ayuntamientos”.

tizar” el derecho indígena, convirtiéndose en un tópico de discusión política al interior de la comunidad.

En este nuevo contexto político, las mujeres mixes han empezado a reflexionar sobre aquellos elementos de la justicia comunitaria que consideran que afectan sus vidas. Un espacio privilegiado para estas reflexiones se abrió en el 2009, el gobierno municipal propuso la elaboración de un Estatuto Comunitario que sistematice las principales normas y valores de la justicia mixe. A pesar de las contradicciones que puede implicar el que se plasme por escrito un derecho procesual, que ha sido de carácter eminentemente oral, los espacios de discusión colectiva que se han abierto en torno a este Estatuto han permitido que las distintas perspectivas en torno a la cultura y las tradiciones mixes se expresen y negocien en espacios públicos.

Liliana Vianey Vargas, estudiosa y partícipe de estos procesos de reflexión, describe este nuevo *clima cultural* en Tlahuitoltepec señalando que “Las voces de las mujeres indígenas, cuyo protagonismo ha ido en aumento a partir del levantamiento zapatista, han apuntado que tanto la justicia comunitaria indígena como la justicia del Estado tienen serias limitaciones para promover un desarrollo equitativo para las mujeres originarias debido a las desigualdades sociales, culturales y genéricas. Ahora, la importancia de los movimientos de mujeres indígenas es que vienen a cuestionar por un lado el sistema interno, pero al mismo tiempo intentan replantear las dinámicas con miras a un desarrollo colectivo, dignificando y resignificando la vida humana” (Vianey Vargas 2008:5).

Estas propuestas de “replanteamiento de la justicia comunitaria” han venido, por un lado, de mujeres mixes organizadas en la Red de Mujeres Mixes y en el Grupo de Mujeres en Acción con Palabra y Pensamiento Ayuujk, que han empezado a promover espacios de reflexión colectiva con mujeres de las comunidades para discutir sus derechos y sus experiencias frente a la justicia mixe. Por otro lado, de las mujeres del municipio no organizadas que están participando en los talleres de discusión sobre el Estatuto Comunitario, quienes han señalado: “Si la mujer no empieza a participar de manera conjunta en la asamblea comunitaria, va haber muchos vacíos (...) Como indígenas tenemos que ver cosas reales, si las cosas ya se dieron por años en el sentido de no reconocer la importancia de las mujeres, hoy las tenemos que cambiar” (cit. pos. Vianey 2008).

Se trata de un proceso incipiente que no cuenta con la estructura institucional de las Juntas del Buen Gobierno ni con la legitimación de una Ley Revolucionaria de Mujeres que permitan respaldar las demandas de las mujeres organizadas en la región mixe; sin embargo, es una experiencia que empieza a marcar ya la manera en la que se concibe y se debate la *comunalidad* mixe,



ampliando los sentidos de ciudadanía comunitaria con una mayor participación de las mujeres en la política y la justicia.

El tercer caso al que quisiéramos hacer referencia es el del Juzgado Indígena y la Casa de la Mujer Indígena, del municipio nahuat de Cuetzalan, en la Sierra Norte de Puebla, analizado por dos autoras de esta colección, María Teresa Sierra y Rufina Villa.

Se trata de uno de los procesos organizativos más antiguos y consolidados de las indígenas en torno a sus derechos específicos de género, desde una plataforma que reivindica, a la vez, los derechos colectivos de sus pueblos. Al igual que en el caso de Tlahuitoltepec, Cuetzalan se ha caracterizado por una larga historia de organización campesina e indígena en la que las mujeres han tenido un papel muy importante. Inicialmente, los procesos organizativos giraron alrededor de conseguir mejores condiciones de comercialización de los productos agrícolas (café, vainilla, frutas), jugando un papel muy importante la Sociedad Cooperativa Agropecuaria Regional *Tosepan* Titataniske, fundada en 1977. A partir de la década de los ochenta, y más claramente en la década de los noventa, la agenda de carácter más campesinista fue siendo complementada con una agenda política que reivindicaba derechos culturales y políticos como pueblos indígenas.

A mediados de los ochenta se da también una ruptura entre un grupo importante de mujeres de la Cooperativa *Tosepan* con los hombres dirigentes de esta, a partir de una crítica al machismo y a las prácticas antidemocráticas de los líderes, que tendían a centralizar las decisiones y las ganancias producidas por las mujeres artesanas. Este grupo pionero construyó un espacio paralelo de organización productiva que ha tenido como elemento central la reflexión colectiva sobre la participación de las mujeres y sus derechos específicos. Este es el origen de la organización de artesanas *Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij*, fundada en 1986, que se ha convertido a la fecha en una de las principales promotoras de los derechos de las mujeres en la región nahua.

A diferencia de los procesos en la región mixe, en la zona nahua la formulación de la agenda de género se ha dado en estrecho diálogo con organizaciones de feministas rurales, que durante décadas han trabajado en esta región indígena. Se trata de feminismos civiles centrados en el trabajo rural que entraron en diálogo con las organizaciones indígenas y campesinas y, de distintas maneras, contribuyeron a la formulación de una agenda de género desde las indígenas. Fue en el marco de las movilizaciones campesinas de la década de los setenta que militantes feministas empezaron a desarrollar su trabajo en el medio rural mexicano, combinando su apoyo a proyectos productivos para mujeres con un trabajo de reflexión para la promoción de una conciencia de género entre las indígenas. Muchas de estas mujeres venían

de una militancia de izquierda, vinculadas a la solidaridad con las luchas de liberación nacional en Centroamérica o con organizaciones políticas que desarrollaban su trabajo en sectores populares y campesinos en México.

En la región de Cuetzalan ha sido fundamental la organización feminista Comaletzin A.C., fundada en 1987, que se plantea como principales líneas de acción: “la capacitación, organización, educación, investigación con género como eje de análisis” (Currículum de Comaletzin, 1999). Esta organización juega un papel muy importante en la formación, en 1987, de la Red Nacional de Asesoras y Promotoras Rurales, a la que se integran organizaciones preocupadas por el género y el desarrollo en diversas regiones rurales de México. Susana Mejía, integrante del equipo de investigación, es una de las fundadoras de esta organización cuyo trabajo ha sido fundamental en el acompañamiento y asesoría de las mujeres nahuas.

Es importante señalar que a pesar de que estos diálogos entre feministas rurales y mujeres indígenas han sido muy importantes en la formulación de una agenda política indígena desde las mujeres no se trata de una “imposición” o “manipulación” desde fuera, sino de diálogos productivos en los que tanto las asesoras de Comaletzin como las mujeres nahuas de la Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij han ido reformulando sus visiones y perspectivas sobre la cultura y la justicia social. Dirigentas indígenas, como Rufina Villa, se han convertido en guías intelectuales y referentes morales de las feministas rurales y han influido en que Comaletzin replantee sus estrategias de trabajo buscando situar culturalmente sus reflexiones sobre las desigualdades de género.

Es esta efervescencia organizativa y esta larga historia de reflexión y movilización en torno a los derechos indígenas y derechos de las mujeres las que hacen posible que las mujeres y hombres de Cuetzalan puedan apropiarse e incidir en los espacios creados por el Estado mexicano como parte de las reformas multiculturales neoliberales. Este es el caso del Juzgado Indígena de Cuetzalan, creado en 2002, como parte de las reformas a la Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Pueblos y al Código Procesal Civil para incluir las prácticas, usos, costumbres y tradiciones de los pueblos indígenas como medios alternativos para coadyuvar a la justicia ordinaria.

Estas reformas judiciales pueden ser leídas como una respuesta a las demandas de derechos políticos y culturales del movimiento indígena, o como parte de las medidas de descentralización que necesita el sistema neoliberal para reducir las responsabilidades del Estado. Independientemente de la intencionalidad que hubiera detrás de las reformas, lo que ha sucedido es que en algunas regiones del país los espacios abiertos por las políticas multiculturales han permitido a los pueblos indígenas que se apropien y le den un nuevo sentido a estos espacios de justicia.

Una de las principales críticas que se ha hecho a los Juzgados Indígenas es que en lugar de que el Estado reconociera los espacios de justicia propios, como demandaban los zapatistas a través de los llamados Acuerdos de San Andrés (firmados y traicionados por el gobierno mexicano), se crearon espacios paralelos de justicia indígena, promovidos y en muchos casos controlados por el mismo Estado.

En el caso de la Sierra Norte de Puebla, cuando representantes del poder judicial del Estado proponen la creación del Juzgado Indígena de Cuetzalan, se encuentran con la respuesta organizada de hombres y mujeres nahuas que rechazan la imposición de un abogado indígena, como Juez local, y proponen la creación de un Consejo integrado por mujeres y hombres de “conocimiento”, con experiencia en cargos comunitarios. Es este Consejo el responsable de designar al Juez Indígena y a su suplente.<sup>4</sup> Las organizaciones locales, entre ellas las *Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij*, le han dado al Juzgado Indígena un nuevo sentido que no necesariamente responde a los objetivos originales de la Reforma Judicial. Adriana Terven describe los objetivos del Juzgado de Cuetzalan en los siguientes términos: “la revitalización de la figura del consejo de ancianos, tradición prácticamente en desuso en la región; el fortalecer la figura del Juez Indígena a través de los valores propios de la cultura nahua y la lengua materna; y la definición de las prácticas normativas. De manera significativa se ha preocupado por la defensa de la equidad de género en la práctica jurídica, este proceso en buena medida ha sido impulsado por las organizaciones de mujeres indígenas que, apoyadas por asesoras mestizas, han hecho un gran trabajo en diversas áreas, privilegiando la capacitación sobre derechos de la mujer”. Lo anterior ha impulsado la transformación de las relaciones sexo-genéricas a través de la práctica legal.

La incidencia de las mujeres organizadas en la Justicia Comunitaria se ha dado, por un lado, con la participación de integrantes de la *Maseualsiuamej* en el Consejo del Juzgado, entre ellas doña Rufina Villa, coautora de este libro e integrante destacada de dicho Consejo, quien ha tratado de incidir en la manera en la que se está replanteando el derecho nahua y los procesos conciliatorios dentro de este. Por otro lado, han creado desde 2003 la *Maseuasiuatkali* (Casa de la Mujer Indígena), en donde atienden a mujeres víctimas de violencia sexual y doméstica, y que trabaja de manera coordinada con el

4 Dentro del Consejo de Juzgado participa también asesoría mestiza que ha acompañado durante décadas los procesos organizativos de la región como integrantes de la Comisión Takachiualis y del CADEM

(Centro de Asesoría y Desarrollo entre Mujeres), formado por feministas de Co-maletzin. Para un análisis más detallado de este Juzgado Indígena ver Terven 2005.

Juzgado Indígena. En el área legal de este Casa han invitado a participar a dos abogados/as solidarios/as, con quienes se han planteado el reto de construir lo que han definido como “una estrategia de defensa intercultural con perspectiva de género”. Esta estrategia es explicada por unas de las integrantes de la Casa de la Mujer Indígena en los siguientes términos: “Se tomó la decisión de realizar una composición de métodos partiendo de ambos sistemas, positivo e indígena, para llegar a un método sistémico en la solución de conflictos relacionados a la violencia doméstica. Este método retoma del sistema indígena el método de conciliación a través del diálogo y la toma de acuerdos entre agresores y víctimas, buscando soluciones conjuntas a los problemas de la pareja que desembocan generalmente en la violencia doméstica” (Mejía Flores, Cruz y Rodríguez 2008). Esta estrategia de defensa combina los procesos de conciliación y mediación dentro de la Casa de la Mujer Indígena, que después son legitimados a través de Actas firmadas ante el Juzgado Indígena. Paralelamente, los grupos de Autoayuda, para las mujeres víctimas de violencia, y los de Masculinidades, para los agresores, reflexionan y confrontan las ideologías de género que hay detrás de la violencia doméstica. Estos grupos son coordinados por integrantes de la Casa de la Mujer y se proponen cambiar el sentido de la conciliación para que esta no termine por reforzar la subordinación de las mujeres.

En los tres casos antes descritos se trata de experiencias que reivindican la justicia comunitaria indígena y el derecho de los pueblos a la autodeterminación. Pero no se reivindica un “derecho indígena” estático de origen milenario, cuyos preceptos no se pueden modificar, sino un derecho propio de carácter procesual que ha ido cambiando con el tiempo y que es capaz de incorporar y enriquecerse con la experiencia y las reflexiones de las indígenas organizadas.

Paradójicamente, mientras hombres y mujeres indígenas reflexionan críticamente sobre sus prácticas de justicia y proponen nuevas estrategias para la resolución de los conflictos comunitarios, muchos antropólogos jurídicos siguen reproduciendo perspectivas esencialistas del derecho indígena y deslegitimando aquellas iniciativas que no responden a sus propias visiones ahistóricas de las costumbres y las tradiciones.

Este libro se propone abonar a los diálogos constructivos con mujeres y hombres indígenas que están trabajando en la reformulación de definiciones más incluyentes de la cultura y el derecho indígenas. Con este propósito, los trabajos aquí reunidos nos llevan a un recorrido por dos regiones diferentes de América Latina: la Región Andina, a través de las experiencias de los pueblos indígenas de Bolivia y Perú, y Mesoamérica, mediante las historias y luchas de los pueblos indígenas de México y Guatemala.

## **Los contenidos de este libro: De los Andes bolivianos al Altiplano mexicano**

Iniciamos nuestro recorrido con las reflexiones de Pamela Calla, en el Capítulo 1, que nos habla de los retos que enfrenta la construcción de un proyecto plurinacional en Bolivia, analizando la experiencia de la Asamblea Constituyente (2006-2008) y el papel de las mujeres en este proceso de construcción de ciudadanía. Su texto nos muestra la manera en que esta participación ha desestabilizado las lógicas patriarcales y coloniales que siguen caracterizando a la sociedad boliviana. Tomando este evento como ventana etnográfica, la autora analiza las lógicas raciales y de género que entraron en juego en ese momento histórico y nos muestra cómo estas lógicas se reproducen o se transgreden en las luchas por darle forma y sentido legal al antirracismo y a la antidiscriminación.

Continuando con el caso boliviano en el Capítulo 2, Patricia Chávez León, Dunia Mokrani Chávez y Tania Quiroz Mendieta recuperan sus experiencias como activistas y como intelectuales orgánicas del movimiento de mujeres en Bolivia para plantear el vínculo estrecho que existe entre el proyecto descolonizador y las estrategias de despatriarcalización que propone un sector del movimiento feminista en ese país. Mas que centrarse en la realidad de las mujeres indígenas, estas autoras abordan los retos que como bolivianas enfrentan para construir una agenda feminista autónoma que aborde simultáneamente el problema de la opresión patriarcal, racista y colonial, en un país en el que las instituciones y la sociedad han estado marcadas por las desigualdades de raza, género y clase.

Mostrándonos otra faceta de la realidad boliviana, Esther López nos acerca en el Capítulo 3 a la Región Amazónica para analizar la manera en que las mujeres de las elites tacanas de esa región construyen sus liderazgos a la vez que enfrentan las desigualdades de género al interior de sus comunidades. La riqueza etnográfica de este Capítulo nos recuerda, una vez más, la importancia de romper con perspectivas homegeneizadoras de los pueblos indígenas y reconocer las diferencias regionales, de clase y de género que se reproducen entre esta población.

Cerramos nuestro acercamiento a Bolivia con el Capítulo 4 de Andrew Canessa, en el que el autor analiza desde una perspectiva de género el pensamiento político de uno de los principales intelectuales aymaras, Fausto Reinaga, mostrándonos las complejidades de un pensamiento indianista que pone en el centro del debate nacional boliviano el problema del racismo y, a la vez, reproduce muchas de las representaciones simbólicas y exclusiones de las ideologías patriarcales hegemónicas.

Para finalizar con nuestra aproximación a las relaciones de género en la Región Andina, en el Capítulo 5 Patricia Oliart nos habla de la realidad de las indígenas de Perú, analizando la apropiación y resignificación que estas han hecho de los discursos globales de derechos para sus propias luchas, así como de los espacios contradictorios que se han abierto a partir de las reformas estructurales neoliberales en cuyo marco se han promovido los derechos culturales y de género.

Siguiendo nuestro recorrido, de sur a norte, nos aproximamos a la Región Mesoamericana a través de los pueblos mayas de Guatemala. Aura Cumes, intelectual maya-cakchiquel, analiza en el Capítulo 6 las contradicciones de la justicia comunitaria y las representaciones racistas que de la misma se han hecho en la prensa nacional de su país, tomando como ejemplo la experiencia de varias mujeres k'iche juzgadas por la supuesta venta de niños/as en el Altiplano guatemalteco. Estos casos paradigmáticos le sirven a la autora para reflexionar sobre los silencios que existen en torno al impacto de la historia colonial en las relaciones interétnicas e intergenéricas en la Región Maya.

Desde una perspectiva diferente, en el Capítulo 7, Rachel Sieder y Morna Macleod analizan la importancia de la cosmovisión maya en la reconstitución del derecho indígena y de la justicia comunitaria en Guatemala. A partir de un trabajo de campo y un compromiso político de larga data, ambas autoras nos hablan de distintas experiencias dentro del movimiento maya guatemalteco, en el que se está reconstituyendo el derecho propio a partir de epistemologías indígenas que rompen con las visiones liberales del derecho y la persona.

Completando el panorama de la realidad maya guatemalteca, el intelectual cakchiquel, Rolando Chacach, analiza en el Capítulo 8 los encuentros y desencuentros entre el mayanismo y el feminismo en esta región, a partir de su larga experiencia de trabajo sobre la construcción de identidades indígenas masculinas con indígenas y campesinos en distintas regiones de Centroamérica. Su artículo recupera una perspectiva crítica tanto ante los esencialismos mayanistas, que niegan las desigualdades de género, como ante los feminismos etnocéntricos, que no reconocen la importancia del contexto cultural en la construcción de las identidades femeninas y masculinas indígenas.

Continuando con las complejidades de las ideologías sexo-genéricas en el mundo indígena, los siguientes seis capítulos se centran en el análisis de las experiencias indígenas mesoamericanas en México. Iniciamos con los estudios de caso de los pueblos nahuas de los estados de Guerrero, Puebla y Veracruz. A pesar de tratarse del mismo grupo etnolingüístico, las distintas historias organizativas, genealogías políticas y relaciones con el Estado-nación han influido para que hombres y mujeres nahuas de estas tres regiones mexicanas construyan sus identidades étnicas y genéricas de maneras muy distintas y busquen estrategias de luchas diferentes. María Teresa Sierra, y las



intelectuales indígenas meep 'ha, Felicitas Martínez y Paula Silva Florentino, Promotoras de Justicia de la Policía Comunitaria, en los Capítulos 9 y 10, nos hablan de la experiencia semi-auntonoma de justicia comunitaria en Guerrero, la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC), y de los retos que han enfrentado las mujeres para incorporar sus derechos en los espacios de justicia propia.

En el Capítulo 11, Rufina Villa, dirigente nahuat del municipio de Cuetzalan, y una de las dirigentes indígenas más destacadas en el movimiento nacional de mujeres indígenas en México, reconstruye la historia organizativa de la Sierra Norte de Puebla y nos relata los logros que han tenido las mujeres organizadas de esa región para influir en el Juzgado Indígena y sensibilizar a los jueces tradicionales en torno a los derechos de las mujeres.

En el Capítulo 12, Martha Sánchez, otra destacada dirigente e intelectual del movimiento de mujeres indígenas continental, amuzga de la Coordinadora Guerrerense de Mujeres, nos habla desde su propia experiencia como dirigente nacional de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) y nos muestra la importancia que han tenido los espacios organizativos femeninos para confrontar las prácticas excluyentes de algunos sectores del movimiento indígena.

Desde Veracruz, Ángela Ixkic Duarte y Amalia Romay, dirigentes náhuatl de la organización Defensa Popular de Oteapan (DPO), analizan en los Capítulos 12 y 13, los logros de las mujeres nahuas para incluir en los procesos organizativos de los pueblos nahuas las demandas específicas de las mujeres.

Cerramos nuestro libro con dos experiencias autonómicas que han sido un referente obligado en los estudios de autonomía y justicia comunitaria y que han inspirado las luchas de los pueblos indígenas de distintas regiones de México: el caso de Tlahuotlotepec, en Oaxaca, y de las regiones autónomas zapatistas en Chiapas.

Liliana Vianey Vargas y Carolina María Vásquez, ambas intelectuales ayuujk, del municipio de Tlahuotlotepec, en Oaxaca, analizan en los Capítulos 14 y 15, la manera en que la cosmovisión indígena está siendo recuperada como una herramienta de lucha por los hombres y las mujeres de sus comunidades y los retos que las mujeres enfrentan para reivindicar sus espacios de justicia comunitaria y sus derechos culturales, y, a la vez, su lucha por la construcción de relaciones más justas entre hombres y mujeres.

Finalmente, Alejandro Cerda, en el Capítulo 16 analiza las experiencias paradigmáticas de las regiones autónomas zapatistas en el estado mexicano de Chiapas. Reconociendo la importancia que el movimiento zapatista ha tenido para poner en la agenda del movimiento indígena mexicano las demandas específicas de las mujeres, el autor analiza también los retos a enfrentar



desde la práctica concreta de la autonomía indígena. Profundiza, a partir de un rico material etnográfico, en la manera específica en que la violencia de Estado afecta a las mujeres zapatistas y en las estrategias de resistencia que ellas han desarrollado.

Sin pretender ser exhaustivos en esta aproximación a las realidades indígenas de las regiones Andina y Mesoamericana, esperamos que este libro constituya un primer acercamiento a la complejidad de las relaciones de género en estas zonas y nos permita abonar, desde el limitado espacio de la academia, a la construcción de una vida más justa para hombres y mujeres.

## Referencias bibliográficas

### Álvarez, Carmen

2005 *Cosmovisión maya y feminismo ¿Caminos que se unen?*, Ponencia presentada en la Mesa “Mayanismos y Feminismos”, Congreso de Estudios Mayas, Guatemala, agosto.

### Burman, Anders

2011 *Chachawarmi: Silence and rival voices on decolonisation and gender politics in Andean Bolivia*, en *Journal of Latin American and Caribbean Studies*. Vol 43 (1): 65-91.

### Canessa, Andrew

1997 *Chachawarmi: negociando (des)igualdades de género en una aldea aymara boliviana*, en Denise Arnold, ed., *Nuevas direcciones en los estudios andinos*, CIASE/ILCA, La Paz.

2008 *El sexo y el ciudadano: Barbies y reinas de belleza en la era de Evo Morales*, en Wade, Peter, Fernando Urrea, Mara Viveros (eds). *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, CES, Bogotá, pp. 69-104.

2009 *El indio desde adentro, el indio desde afuera: ciudadanía, raza y sexo en una comunidad boliviana*, en *La Manzana de la Discordia*, pp.5-20.

2012 *Intimate Indigeneities: Race, Sex and History in the Small Space of Life*, Duke University Press, Durham.

### Cumes, Aura

2007a *Las Mujeres son “más indias”: Género, Multiculturalismo y Mayanización, ¿Esquivando o Retando Opresiones?* (ms).

2007b *Multiculturalismo y Unidad Nacional en Guatemala: Dinámicas de Mayanización en un Contexto Turbulento e Ideologizado*, Ponencia presentada en el Coloquio Internacional “Ciudades Multiculturales de América. Migraciones, Relaciones Interétnicas y Etnicidad”, Monterrey, Nuevo León, México, octubre 29-31, 2007.

### Chirix García, Emma Delfina,

2003 *Alas y Raíces, afectividad de las mujeres mayas. Rik'in ruxik' y ruxe'il, ronojel kajowab'al ri mayab' taq ixoqi*, Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, Nawal Wuj, Ciudad de Guatemala.

### De la Cadena, Marisol

1991 *Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cusco*, Revista Andina, núm. 9, Vol. 1 Bartolomé de las Casas, Cusco.

### Díaz Polanco, Héctor

2006 *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI Editores, México.

### Gabriel Xiquín, Calixta

2004 *Liderazgo de las Mujeres Mayas en las*

*Leyendas y Mitologías según su Cosmovisión*, (ms) Ciudad de Guatemala.

**Grupo de Mujeres Mayas Kaqla'**

2000 *Algunos Colores del Arco Iris, Realidad de las Mujeres Mayas*, Documento de debate, Ediciones Kaqla, Ciudad de Guatemala.

2004 *La Palabra y el Sentir de las Mujeres Mayas de Kaqla*, Ediciones Kaqla, Ciudad de Guatemala.

**Gutiérrez Margarita y Palomo Nellys**

1999 *Autonomía con mirada de mujer*, en: Burguete, Araceli (coordinadora), México: experiencias de autonomía indígena, IWGIA, Copenhague.

**Gutiérrez Chong, Natividad (coord.)**

2004 *Mujeres y nacionalismos en América Latina. De la independencia a la nación del nuevo milenio*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 368.

**Hale, Charles**

2000 *Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala*, en Journal of Latin American Studies, 34 (2002): 485-52.

2005 *Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America*, en Political and Legal Anthropology Review, 28, núm.1, pp.10-28.

**Harris, Olivia**

1985 *Complementariedad y Conflicto: Una Visión Andina del Hombre y la Mujer*, en Allpanchis, 25: 17-42.

**Hernández Castillo, Rosalva Aída (editora)**

2007 *Historias a Dos Voces: Testimonios de Luchas y Resistencias de Mujeres Indígenas*, IMC/CDI, México.

2008 *Etnografías e Historias de Resistencia. Mujeres Indígenas, Procesos Organizativos y Nuevas Identidades Políticas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social -PUEG, México.

**Hernández Castillo, Rosalva Aída**

1998 *La Otra Frontera. Identidades Múltiples en el Chiapas Poscolonial*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social- Miguel Ángel Porrúa, México.

2003 *Repensar el Multiculturalismo desde el Género: Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad*, en Revista Feminista La Ventana, Universidad de Guadalajara, pp. 7-39.

2005 *Gender and Differentiated Citizenship in Mexico: Indigenous Women and Men Re-invent Culture and redefine the Nation*, en Willem Assies, Marco A. Calderon y Tom Salman (Eds.) *Citizenship, Political Culture and State Transformation in Latin America*, Dutch University, Press-COLMICH, Amsterdam, pp.323-341.

**Kymlicka, Will**

1989 *Liberalism, Community, and Culture*, The Clarendon Press, Oxford.

1995 *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.

**Lazar, Sian**

2008 *El Alto, Rebel City: Self and Citizenship in Andean Bolivia*, Duke University Press, Durham.

**Macleod, Morna y**

**María Luisa Cabrera (comps.)**

2000 *Identidad: Rostros sin Máscara, (Reflexiones sobre Cosmovisión, Género y Etnicidad)*, Oxfam, Ciudad de Guatemala.

**Mason, Peter**

1990 *Deconstructing America: Representations of the Other*, Routledge Press, Londres.

**Mejía, Susana**

2008 *Los Derechos de las Mujeres Nahuas de Cuetzalan. La Construcción de un Feminismo Indígena, desde la necesidad*, en R. Aída Hernández (editora), *Etnografías e Historias de Resistencia, Mujeres Indígenas, Procesos Organizativos y Nuevas Identidades Políticas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social -PUEG, México.

riores en Antropología Social-PUEG-Universidad Nacional Autónoma de México, México.

**Mejía Susana, Cruz Martin Celestina y Rodríguez Carlos**

2006 "Género y Justicia en comunidades nahuas de Cuetzalan. La experiencia de la Casa de la Mujer Indígena", Ponencia presentada en el V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (Relaju) en Oaxtepec, Morelos, Noviembre 2006.

**Millán, Margara**

2008 *Nuevos espacios, nuevas actoras. Neozapatismo y su significado para las mujeres indígenas*, en R. Aída Hernández (editora) *Etnografías e Historias de Resistencia. Mujeres Indígenas, Procesos Organizativos y Nuevas Identidades Políticas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-PUEG/Universidad Nacional Autónoma de México, México.

**Mohanty, Chandra**

2008 *Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales*, en Liliana Suárez-Navaz y Rosalva Aída Hernández (editoras), *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Editorial Cátedra, Valencia.

**Nelson, Diane**

1999 *A Finger in the Wound: Body Politics in Quincentennial Guatemala*, University of California Press, Berkeley.

**Pagden, Anthony**

1982 *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge University Press, Cambridge.

**Picq, Manuela**

2008 *Gender Within Ethnicity: Human Rights and Identity Politics in Ecuador*, en Guillermo O'Donnell, Joseph Tulchin, y Augusto Varas, (editors) *New Voices in the Study of Democracy in Latin America*, Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington.

**República de Bolivia**

2008 "Plan nacional para la igualdad de oportunidades: Mujeres construyendo la nueva Bolivia para vivir bien", La Paz.

**Sallnow, Michael**

1987 *Pilgrims of the Andes* Smithsonian University Press, Washington D.C.

**Sánchez, Martha**

2005 *La Doble Mirada: Luchas y Experiencias de las Mujeres Indígenas de América Latina*, UNIFEM/ILSB, México.

**Seligmann, Linda**

2000 *Market Places, Social Spaces, in Cuzco, Peru*, *Urban Anthropology* 29(1): 1-68.

**Sierra, María Teresa**

1997 *Esencialismo y Autonomía: Paradojas de la Reivindicaciones Indígenas*, en *Alteridades*, vol. 7 (14):131-143.

2004 *Diálogos y prácticas interculturales. Derechos humanos, derechos de las mujeres y políticas de identidad*, en *Desacatos*, núm.15-16 México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 126-148.

**Silverblatt, Irene**

1987 *Moon, Sun and Witches: Gender Ideology and Class in Inca and Colonial Peru*, Princeton: Princeton University Press.

**Spedding, Allison**

1997 "Esa mujer no necesita hombre": *En contra de la dualidad andina—imágenes de género en los Yungas de La Paz*, en Denise Arnold (ed.) *Más allá del silencio: Las fronteras de género en los Andes*, La Paz.

**Stoler, Laura Ann**

1995 *Race and the Education of Desire*. Chapel Hill, Duke University Press.

2002 *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial, Rule*. Berkeley: University of California Press.

**Terven, Adriana**

2005 "Revitalización de la Costumbre Jurídica en el Juzgado Indígena de Cuetzalan. Retos desde el Estado", Tesis de Maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

**Velásquez Nimatuj, Irma Alicia.**

2003 *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala: Desigualdades de clase, raza y género*, SERJUS y CEDPA, Ciudad de Guatemala.

**Vianey Vargas, Liliana**

2008 “Informe del Proyecto: Las mujeres de Tlahuitoltepec mixe, frente a la impartición de la justicia local y el uso del derecho internacional”, 2000-2007, Septiembre 2008.

**Weismantel, Mary**

1988 *Food Gender and Poverty in the Ecuadorian Andes*, Philadelphia: University of Philadelphia Press.

2001 *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*, Chicago: University of Chicago Press.

**Werner Brand, Karl.**

1990 *Aspectos cíclicos de los nuevos movimientos sociales*, en Russell Dalton and Mandred Kuechler (eds). Los Nuevos Movimientos

Sociales, Edicions Afons el Magnanim, Valencia pp. 45-71.

**Yashar Deborah**

2005 *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, Cambridge University Press, Nueva York.

**Yuval Davis Nira**

1997 *Gender and Nation London*, Sage Press, Londres

**Zylberberg Panebianco, Violeta**

2008 “¿Queriendo se puede cambiar todo?: Un acercamiento al proceso de discusión y cambio que se vive al interior de una comunidad zapatista”, en R. Aída Hernández (editora), *Etnografías e Historias de Resistencia. Mujeres Indígenas, Procesos Organizativos y Nuevas Identidades Políticas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social -PUEG/ Universidad Nacional Autónoma de México, México

## CAPÍTULO 1

# Luchas legales y política de las calles en torno al racismo: descentrando la patriarcalidad del Estado Plurinacional de Bolivia

Pamela Calla Ortega<sup>1</sup>

## Enmarcando el proceso constituyente

Quiero empezar este análisis enfocando las lógicas de género y las lógicas raciales que marcaron tanto un evento de humillación y castigo, el 24 de mayo de 2008 en Sucre, como la iniciativa constitucional de las mujeres indígenas y los sectores populares a lo largo del desarrollo de la Asamblea Constituyente en Bolivia (2006-2008). Quiero también poner especial atención al efecto de estos eventos y estas lógicas en el desarrollo de la agenda legislativa y de política pública antirracista, que se intensificó después de estos hechos dentro del proceso posconstituyente. ¿Por qué conectar el desarrollo de esta agenda legislativa y de política pública con un evento de semejantes proporciones y con hechos cotidianos y, a la vez, estructurantes que marcaron la iniciativa constitucional de las mujeres indígenas y los sectores populares? Ambos escenarios y ambos momentos forman parte de un proceso constituyente, lleno de contradicciones y tensiones; en suma, un proceso de construcción hegemónica controvertido en el que el marco discursivo en común (Roseberry 1994), que da forma a como se van forjando los sujetos de Estado, está permeado, más que en ningún otro momento en la historia del país, por lo “indio”. Aquí planteo que para ubicar los posicionamientos y espacios de estos nuevos sujetos del Estado, sus contradicciones y descentramientos, es necesario desglosar este marco discursivo, material y cultural en común permeado por lo indio y por el empuje actual hacia la indianización de la sociedad en relación a los empujes paternos (Stern 1995) y continuidades patriarcales de la misma.

---

1 Universidad de la Cordillera, CLACS-NYU.

Esto implicó e implica, en el caso boliviano, maneras múltiples en las que se cuestionan y reproducen, en diferentes espacios y momentos del proceso constituyente, los binarismos de género y dicotomías como lo público/privado y naturaleza/cultura, que marcan a los sujetos políticos y las culturas políticas donde estos están inmersos. Esto ocurre dentro de un contexto donde las relaciones sociales de servidumbre y señorío más las culturas de castigo que estas anidan son parte integral de la formación racial y la formación del Estado boliviano. Esta posibilidad de cuestionar y a la vez resignificar principios dicotómicos como parte de un proyecto liberal en un proceso constituyente todavía inconcluso y contradictorio implica tomar en cuenta la necesidad de articular la agenda descolonizadora con la despatriarcalización tanto del estado como de la sociedad.

Para ello mostraremos primero las lógicas raciales y de género en juego centradas en los hechos señalados arriba, y luego enfatizaremos en cómo estas lógicas se reproducen o se transgreden en las luchas por darle forma y sentido legal al antirracismo. Estas luchas por sentidos legales son, por un lado, efectos de poder y, por otro, se convierten en catalizadores que abren la posibilidad de repensar la democracia en relación a las formas en que se forjan (o no) nuevos sujetos políticos y culturas políticas diferentes. Abren también la oportunidad de repensar la ley y la arena pública dentro del proceso constituyente en el que se intenta construir un Estado plurinacional.

## **25 de mayo, 2008: sujetos políticos, región y nación**

En el segundo número de la revista *Observando el Racismo* el equipo de investigación del Observatorio del Racismo en Bolivia, basado en la Universidad de la Cordillera, explicó el hecho de la siguiente manera:

Cada 25 de mayo Bolivia recuerda el aniversario de uno de los primeros gritos libertarios ocurrido en América. Fue parte de un proceso independentista inspirado en la Revolución Francesa y en las ideas de libertad, igualdad y fraternidad que se habían filtrado en América Latina precisamente a través de universidades como la de San Francisco Xavier de esta ciudad. Casi como una paradoja de la historia, a un año del bicentenario de esta revolución independentista, frente a la puerta de la Casa de la Libertad, se presencié uno de los hechos más vergonzosos y reñidos con cualquier principio de libertad e igualdad que nuestra historia haya vivido. Cerca de 40 personas provenientes de sectores indígenas y campesinos fueron arrastradas

hasta la plaza principal de Sucre para ser castigadas y humilladas públicamente. Puestos de rodillas, pisoteados, a punta de golpes e insultos, palos y piedras los indígenas y campesinos recién llegados a la ciudad fueron obligados a despojarse y quemar los símbolos de la identidad colectiva, cultural y política que los asociaba al partido de gobierno y a besar la bandera “sucrense” (con una cruz roja al centro de un fondo blanco) como señal de “rendimiento” y como símbolo de sumisión al poder regional.<sup>2</sup>

Nos hicimos las siguientes preguntas: ¿Cómo entender esta paradoja sucedida en Sucre ese 24 de Mayo, solo unos meses después de la aprobación de la nueva Constitución política boliviana? ¿Qué podemos decir de la estructura de sentimiento que enmarca el accionar de los grupos que impulsaron estas formas de violencia y humillación? ¿Qué efectos tendrá este episodio en las vidas de quienes fueron agredidos y en las vidas de aquellas personas que fuimos testigos de tal hecho de poder y dominación? ¿Cuáles son los desafíos para una agenda pertinente desde las ciencias sociales para “darle nombre” a este evento presentado casi como un “espectáculo” (Goldstein 2004) en los medios de comunicación?

Desde el inicio de la Asamblea Constituyente, el 6 de agosto de 2006, “lo indígena” forma parte central de la pugna entre dos proyectos de nación y Estado. En este contexto de proyectos de nación en pugna, autoidentificarse como indígenas se convierte en una especie de ideal a ensalzarse, por un lado, y de delito punible, por otro, dependiendo en qué lado del escenario polarizado se encuentra el contrincante político. El 24 de mayo, la reacción de ciertos sectores de Sucre frente a las autoridades indígenas-campesinas del área rural presentes en la ciudad para un encuentro, convocado por los personeros del Gobierno de Evo Morales, puede explicarse en el marco de la coyuntura y el juego político vigente. Pero esta sería más comprensible si se la lee también desde los varios fondos históricos que hacen parte de la formación social y racial de la región en su relación con el Estado percibido como “centralizador” y ubicado espacialmente en la ciudad de La Paz.

La elección de Evo Morales como “primer presidente indígena”, la elección de constituyentes, hombres y mujeres, autoidentificados como indígenas y ocupando las posiciones de poder de decisión respecto al futuro económico, social, político y cultural del país, son acciones que se ven como transgresiones al orden colonial y patriarcal imperante (Calla y Muruchi

2 Ver Universidad de la Cordillera, Defensor del Pueblo (2009) *Observando el Racismo*.

*Racismo y regionalismo en el proceso autonómico*. Agenda Defensoría núm. 13, La Paz.



2007). El éxito electoral de la llamada *revolución cultural* del Gobierno del presidente Morales produjo una reacción no solo de oposición y miedo a un posible mundo al revés, sino también de intensificación del racismo y la violencia históricamente identificados con la región y esgrimidos por parte de ciertos sectores de la sociedad como una forma, entre otras, de anular al enemigo político asociado a lo indígena. Este anulamiento se dio tanto dentro de los espacios delimitados para el desarrollo de la Asamblea como fuera de ellos, en las calles.

Dentro de esta pugna, la negativa del Gobierno de Evo Morales a tratar el tema de la capitalía plena<sup>3</sup> de Sucre en la Asamblea Constituyente fue la gota que rebasó el vaso de la Asamblea como institucionalidad hacia las calles. A partir de ese momento el racismo se ensañó no solamente con lo “colla” (gente del occidente asociada con la cultura aymara y quechua en Bolivia) ni solo con lo femenino y las indígenas en particular, sino también con lo indígena-campesino asociado al partido de gobierno MAS y a la ciudad de La Paz. En este contexto y en este proceso de politización de la raza (Malik 1996) y exacerbación de la violencia en las calles, la gente de la zona rural de Mojocoya y otras que fueron vejadas y humilladas el 24 de mayo en la plaza de Sucre pasaron a representar la imagen de Evo Morales; y fue en ellas que ciertos sectores de esta ciudad expiaron sus frustraciones y se articularon, de maneras contradictorias y local-regionales, al movimiento conservador de la Media Luna.<sup>4</sup>

### Sujetos de humillación y culturas del castigo

La cronología lograda en nuestra investigación, tanto sobre lo que llevó a los hechos del 24 de mayo como las lógicas que marcaron la iniciativa constitucional de las indígenas a lo largo del desarrollo de la Asamblea, nos permite describir estos eventos ubicados dentro del proceso constituyente como episodios de miedo y de odio en un contexto histórico amplio y en un contexto político más inmediato. En el contexto político más inmediato se moviliza el prejuicio y el miedo como principal arma política de un movimiento con-

3 Como resultado de la Guerra Federal (1898-1899) entre el gobierno central todavía localizado en Sucre y un ejército levantado por una propuesta federalista en el departamento de La Paz, con el apoyo eventual de una rebelión aymara liderizada por Pablo Zarate Wilka, la ciudad de Sucre perdió la sede del poder

legislativo y ejecutivo, que fue trasladada a La Paz.

4 Denominación utilizada para designar políticamente a los departamentos de Pando, Beni, Santa Cruz y Tarija como bloque de oposición al gobierno del MAS. Estos departamentos iniciaron el movimiento por las autonomías departamentales.

servador regionalista (Espósito 2008) en pugna con el proyecto de nación y Estado del partido de gobierno.

En el contexto histórico más amplio está sedimentada una cultura del castigo y una especie de pedagogía social del miedo que permiten la reaparición, bajo nuevas formas, de racismos asociados a la transición política que vive el país. Estas nuevas formas de racismo violento están articuladas a viejas formas de violencia legitimizada hacia indios y mujeres desde la legislación boliviana (vigente hasta los años setenta) y centradas en la noción de *Patria Potestad* (Barragán 1997). Veremos más adelante cómo esta noción inserta en la legislación boliviana del siglo XIX constituye un eje importante en la reproducción estatal de la subordinación, sumisión e inferioridad y, más allá del Estado, en la sociedad misma, de las jerarquías raciales, de género y de clase por medio del castigo.

En el hecho ocurrido en Sucre (2008), en las golpizas sufridas por campesinos en San Julián (2006), en Santa Cruz (2007), en Cochabamba el 11 de enero de 2007 –itinerario llamado *las rutas del racismo* por el equipo de investigación del Observatorio–, tanto como en los tramos más cortos pero más constantes andados por las indígenas que desempeñaban el cargo de constituyentes, podemos ver cómo la raza se repolitiza y se visibiliza vía castigo y violencia en el ámbito público, resignificando la lógica patriarcal y colonial social y estatal:

- La transgresión social y política de estar en la ciudad, de haber ocupado posiciones de poder tanto en la Asamblea Constituyente como fuera de ella, lleva a racionalizar la presencia de lo indígena campesino en un lugar “no propio” y ser concebida como “invasión”.
- La presencia rural como catalizadora de un sentimiento de odio hacia “el otro” construido como invasor intensifica la tensión campo-ciudad.
- La violencia y el castigo en el espacio público implica sentar precedentes para que el invasor vuelva a “su lugar”.
- El avasallador/invasor es asociado más intensamente con lo incivilizado, sucio, inculto.
- El racismo se expresa en tanto asociación de marcadores de identidad (vestimenta, rasgos fenotípicos) con posicionamientos políticos. El racismo confluye con el rechazo político y este se torna racista.

Aquí nos interesa profundizar en cómo la humillación y la violencia racista están también basadas en el género. Puesto de otra manera y a decir de María Lugones, nos interesa examinar cómo la colonialidad del género en el marco

de la colonialidad del poder se hace acto público el 24 de mayo y a lo largo del proceso constituyente boliviano en la reproducción de lógicas dicotómicas que separan tanto la naturaleza de la cultura como lo público de lo privado. Estas lógicas dicotómicas, argüimos aquí, marcaron también la iniciativa constitucional de las indígenas tanto como el proceso que se avecina o, más bien, que ya está en marcha después de haberse aprobado la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, proceso denominado por las mismas mujeres como “las luchas legales”.

Estas separaciones epistemológicas (naturaleza-cultura/público-privado) e históricas (Europa y la otra gente sin historia y sin capacidad de razón)<sup>5</sup> en estas luchas legales explican las maneras en que la resignificación y politización de la raza (Malik 1996) en el contexto del proceso constituyente boliviano reproducen tales lógicas dicotómicas logrando, a momentos, no solo el anulamiento político dentro de la coyuntura vigente, sino también la reproducción de una cultura política liberal eminentemente patriarcal. Es en estos sitios de prácticas cotidianas y extracotidianas donde se reproduce y se desafían estas lógicas dicotómicas que se construyen como márgenes del Estado (Das y Poole, 2004) y hacen la patriarcalidad y colonialidad del mismo.

Este intento de anulamiento político intermitente por medio de la reproducción de lógicas dicotómicas ocurre, según algunos, por la tensión de haber sido lanzada la Asamblea como parte de un proceso de descolonización, es decir, de descentramiento de un conjunto de instituciones que pertenecen a la cultura política dominante, pero que termina siendo convocada y llevada a cabo según el formato liberal de la misma (Tapia 2007). Otros arguyen que

5 Al respecto, Marisol de la Cadena puntualiza que, como herramienta de producción de diferencias y de sujetos diferentes, la raza se realiza como concepto mediante diálogos y relaciones políticas entre quienes califican y quienes son calificados en las relaciones de poder históricamente sedimentadas y dentro de geopolíticas conceptuales locales, nacionales e internacionales. La raza, para esta autora, es una herramienta de la constitución de la modernidad entendida como práctica de purificación (y no de traducción dentro de la mezcla) en un contexto y proceso donde naturaleza y cultura nunca están separadas. Esta separación es histórica y epistemológica. La noción de raza coadyuva a la separación de naturaleza y cultura como campos de conocimiento y ontologías di-

ferenciadas. Cuando se trata de los humanos, purificar la raza de cultura (o de naturaleza /biología) no es fácil, según esta autora. La solución de filósofos y políticos fue usar la división de la humanidad en razas para situar a unos grupos más cerca de la cultura, el espíritu, la razón y lejos de la naturaleza (dominándola) y a otros lejos de la cultura y cerca de la naturaleza, la no razón, siendo dominados por ella. Otra autora, Federica Appfel-Marglin (1994) también había identificado la asociación epistemológica de lo privado, doméstico con lo femenino y la no razón en oposición a lo público fuera de lo doméstico donde la razón es monopolizada, en un momento dado de la historia europea, por el Estado industrializador asociado a lo masculino hegemónico.

el partido de gobierno hizo uso de la institucionalidad liberal para ir más allá del proyecto liberal y de la democracia formal que marcó históricamente la formación del Estado en Bolivia (Postero 2007).

A lo largo del desarrollo entrecortado de la Asamblea Constituyente vimos cómo, dentro de la espacialidad institucional creada por esta y fuera de ella, los actos de violencia racista se ensañaron con lo femenino, en general, desvalorando y haciendo escarnio de su presencia en la arena pública. Así: la Asamblea Constituyente se convirtió en “la chola ignorante”, una vez que el partido de gobierno rehusó incluir el tema de la capitalía en el proceso constituyente; los eslóganes de un movimiento social enmarcado dentro de un populismo conservador de derecha feminizaban/sexualizaban a los líderes del partido de gobierno: “Evo cabrón, Linera maraco, Lazarte la puta madre que te parió”, vociferaba la gente.

En particular, el racismo se ensañó con las indígenas. Allí el andamiaje discriminatorio de la sociedad se levantó sobre los cimientos del saber, el poder y la verdad en múltiples niveles y desde las dimensiones de género, etnicidad y clase (Paz 2007). En ese contexto, manejar, conocer y dominar el castellano y el lenguaje técnico constitucional se convirtió en “operador” del racismo (De la Cadena 2000) y sirvió de base no solo para las expresiones de racismo y sexismo más fuertes hacia las indígenas, sino también para la manifestación de profunda internalización del racismo por parte de ellas.

Por otro lado, también constatamos su iniciativa constitucional. Vimos su resistencia a mecanismos de infantilización y descalificación de sus saberes y sus estrategias de cómo evadir o enfrentar la violencia racial. Dentro de la institucionalidad de la Asamblea, por ejemplo, el anulamiento político hacia ellas se tornaba racista en tanto su presencia desafiaba el monopolio de la lengua castellana y del saber hacer leyes de los expertos: “India cállate, mientras no hables castellano fuera de aquí”. “¿Por qué vienen si no pueden hablar civilizadamente?”, se preguntaba la bancada opositora al proyecto del gobierno de Evo Morales. Allí se resignificó y politizó lo racial (Malik 1996) vía el eje poder/saber que transversaliza el orden patriarcal y colonial imperante. Allí las indígenas fueron asociadas más a la naturaleza que a la cultura, en tanto se las relacionó a la no-razón. Las reacciones a estos insultos de intento de anulamiento político fueron, en ciertos momentos, respuestas defensivas y de mucho enojo por parte de estas mujeres (es por esto que en Bolivia se empieza a hablar de un racismo al revés). En general, sin embargo, la mayoría de las mujeres con las que entablamos diálogos durante y después de la aprobación de la nueva Constitución afirmó que para ellas la Asamblea Constituyente fue un proceso de aprendizaje, para algunas “como una universidad”, para otras “una escuela”, donde midieron sus potenciales y li-

mitaciones. Más que nada, se dieron cuenta que eran “personas”. En otros momentos, sus testimonios muestran la intensidad del proceso histórico de subjetivación del racismo y del sexismo y los niveles de internalización de la enseñanza histórica y constante de la inferiorización: “Tengo una compañera que es bachiller y es más capaz que yo. Yo no estoy en el mismo nivel. Lo digo así de manera honesta. Seguramente uno de ustedes debe ser más inteligente y se ubica más rápido, mientras que otra no tanto, y es como yo”.

Más allá de la Asamblea como institucionalidad y espacialidad específica, en la política de las calles nuestra investigación ha recogido testimonios de mujeres constituyentes indígenas y de sectores populares que denuncian el cierre de viviendas para ellas, y que poco a poco tuvieron que irse trasladando hacia la periferia de la ciudad para poder encontrar un lugar donde vivir, pues en el centro de la ciudad la gente no estaba cómoda con su presencia. Se fueron dando reacciones más violentas: insultos en las calles, agresiones físicas en plena plaza principal. En la plaza se territorializó el conflicto político que vedó de ciertos derechos a determinados sectores cuya presencia violenta y transgrede el orden racial y jerárquico establecido. Así, tenemos el caso de mujeres “cholitas” asambleístas que entraban a la plaza principal de Sucre y eran golpeadas, les tiraban de las trenzas, les pegaban chicle en los cabellos, las amenazaban con sacarles el calzón para mostrar lo sucias y depravadas que eran. Así las indígenas, a decir de Marisol de la Cadena (1991), eran asociadas más a la naturaleza que a la cultura y, por tanto, dentro de la institucionalidad de la Asamblea y fuera de ella, a la no-razón y hasta a lo no-humano, como diría Lugones, cuando ellas eran equiparadas con las llamas.

El 24 de mayo es el ejemplo más claro de cómo la humillación y el castigo físico en un espacio público desvaloran al indio-campesino feminizándolo, o sea, convirtiéndolo en un otro pasivo, e intensifican la subordinación de su masculinidad logrando: a) Bajar de rango su posicionamiento como ciudadano; b) Devolviéndolo “simbólicamente” al lugar donde pertenece, “su lugar”, y “de rodillas” en el orden jerárquico colonial y patriarcal vigente; c) Descalificándolo como opositor político válido. Todo esto espectacularizado por los medios de comunicación y, por ende, dando a este hecho un alcance nacional y global nunca antes visto y que muestra descarnadamente las estructuras de sentimiento marcadas por la relación de servidumbre y señorío que se reproduce a cada paso en el andamiaje del poder estatal y societal, en el que el sentimiento de humillación es el mecanismo por medio del cual las jerarquías raciales y la colonialidad del género dentro de la colonialidad del poder son forjadas al interior y más allá del Estado.

Este sentimiento de humillación que descalifica, infantiliza, inferioriza y animaliza, dependiendo del contexto más íntimo o más público, está asocia-

do a una visión desvalorada de lo femenino y está ligada a la violencia como castigo físico. Esto hace alusión y resuena en lo que fue la Patria Potestad en la legislación boliviana y sus consecuencias históricas hasta nuestros días. La Patria Potestad resume autoridad vía violencia legitimizada de padres sobre sus hijos y esposas, de amos sobre sus esclavos, criados, siervos, colonos, indios. Allí los castigos estaban relacionados con la calidad de la gente. La descalificación estaba articulada a la jerárquización de la sociedad a través del señorío poderío. El castigo en sí no era concebido para maltratar, sino para reprender “por su bien” a los afectados. Por tanto, la violencia ejercida implicaba una forma de disciplina para poner en “su lugar” a mujeres y a indios que transgredían el orden y la moral (Barragán 1999) señorial (Zabaleta 1986), en las que el azote como castigo era parte integral de las relaciones de servidumbre que se perpetuaban en el sentimiento de humillación de los sujetos.

La violencia legitimizada contra indios y mujeres que se hace explícita en la Patria Potestad, como síntesis del dominio dentro de la familia y en relaciones sociales más amplias (Barragán 2007), contribuye a crear las bases del enraizamiento de una cultura del castigo y una pedagogía social del miedo en nuestra sociedad, que articulan de manera concreta el ámbito privado con el público. El ámbito privado se sirve del público, dentro de la lógica dicotómica que los separa, por medio de la humillación como parte de la estructura de sentimiento que envuelve al Estado y a la sociedad. Es desde esta visión dicotómica y de la humillación que se reproduce la colonialidad del género dentro del marco de colonialidad del poder. De igual manera, es desde esa noción de castigo-miedo legitimizado desde el Estado y su historia legal que se reproducen de manera articulada y simultánea las jerarquías raciales y de género, desatando un efecto de poder que “enseña” la subordinación de la diferencia, su inferiorización y sometimiento junto a un sentido de lugar dentro de un mapa colonial que, aunque fragmentado, sigue asignando lugares y espacios en términos raciales, de género y de clase (Paton 2009).

### **Culturas de legalidad y sujetos de racismo**

La combinación de estos hechos constituye la base que explica el proceso de politización de la raza y exacerbación de la violencia racista sustentado en lógicas de género que dicotimizan y contribuyen a la reproducción de las jerarquías sociales que se hacen presentes el 24 de mayo de 2008. Este análisis es importante dada la agenda antirracista emergente de la sociedad boliviana dentro del marco discursivo en común marcado por lo “indio” dentro de un proceso de formación del Estado plurinacional, que emerge de manera ex-



plosiva después de lo acaecido en Sucre. Antes de este y los otros hechos, que describimos y analizamos a lo largo de nuestra investigación, se hablaba poco del racismo como tal, este era negado y/o vedado de diversas formas y no estaba articulado a las desigualdades vigentes. De hecho, a decir de Charlie Hale, durante la etapa neoliberal los avances moderados e insuficientes en el empoderamiento de los que sufrieron el racismo históricamente habían ocasionado una fuerte reacción de los sectores dominantes, muchas veces enmarcada en un discurso y una lógica racial. El racismo se había transformado de tal manera que algunas expresiones del multiculturalismo compaginaban con la reproducción de las jerarquías raciales y de discursos que seguían justificando, aunque sea veladamente, estas desigualdades (Hale 2002).

Por otro lado, el momento en que estos racismos se asocian a la violencia física y pública, como en el 24 de mayo, la sociedad también muestra un potencial antirracista tanto desde las organizaciones sociales, las universidades, las instancias no gubernamentales como desde los ámbitos institucionales. Los propios afectados *estrategizan* a nivel nacional y local: una de sus acciones es recurrir y llegar en grupo al Congreso Nacional a presentar sus testimonios de denuncia. Asimismo, se arma una red de apoyo a estas víctimas y a otras relacionadas a hechos similares en el contexto de polarización política en el país, que combina instancias estatales como el Viceministerio de Tierras y la Vicepresidencia con organizaciones de Derechos Humanos que condenan el racismo y logran, con otras redes locales, alcances nacionales.

Estas acciones no respondieron al momento: once meses antes del 24 de mayo, en 2007, se creó el Observatorio del Racismo en Bolivia mediante una alianza entre la Universidad de la Cordillera y el Defensor del Pueblo, que generó un creciente debate público sobre la materia y, en parte, un proyecto de ley contra el racismo y la discriminación, trabajado por una mesa técnica conformada por representantes del Poder Legislativo, Ministerio de Justicia, Defensor del Pueblo, Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos y algunas instancias de la sociedad civil, que fue discutido, preparado y presentado al Congreso Nacional.

Tomando en cuenta no solo la noción de espacios legales sino también aquella de lugares o ámbitos donde se negocian los sentidos e identidades legales (Goodale 2008), dimos seguimiento a las redes que intensificaron su accionar a partir de los hechos de humillación y racismo en Sucre, que se plantearon el desafío de forjar una agenda legislativa y de política pública antirracista. En este sentido, la ley se convierte también en un ámbito de lucha ambigua y maleable y no solo produce y reformula culturas y sistemas legales, también forja y es forjada por procesos de cambio económicos, sociales, políticos y culturales más amplios (Salvatore, Aguirre and Joseph 2001). En



el caso boliviano, según Laura Gotkowitz (2007), existe una larga historia de luchas por el control para dar sentido y significado al poder de las leyes desarrollando interpretaciones propias y desafiando el monopolio del saber legal a los expertos y a las autoridades. Pareciera que este vaivén por acercar la “ley” a la gente, más allá de la complejidad técnica que esto implica y el hecho históricamente mostrado de que la gente se apropia de las leyes, vuelve a ser parte del proceso constituyente actual,<sup>6</sup> ya que la Constitución lograda fue concebida como “la madre de todas las leyes”.<sup>7</sup> Nos parece importante ubicar la agenda legislativa y de política pública en este contexto de acercamientos, apropiaciones y hasta “intrusiones” e “irrupciones” en procesos “técnicos” de construcción de leyes, en los que se desafía el control monopólico del saber legal a los expertos. Esta fue, en parte, la experiencia de las indígenas y los sectores populares en la Asamblea Constituyente inaugurada en 2006.

En el proceso post aprobación de la Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, una de las disyuntivas emergentes entre la agenda legislativa planteada desde el Defensor del Pueblo, el Ministerio de Justicia, las comisiones de constitución y de asuntos indígenas del Congreso Nacional y otras instancias institucionales en relación a las redes más activistas, menos institucionalizadas, como la Asamblea de Derechos Humanos y la reciente red de lucha contra el racismo y otras agrupaciones de la sociedad civil, se centró en plantear una ley antidiscriminación general que abarque las “poblaciones” de discapacidad, género, etnicidad, opciones sexuales, etc., versus una ley antirracismo ligada en particular a lo étnico y nacida al calor de lo visto en Sucre a lo largo del proceso constituyente. Estas dos posiciones hacen parte de un proceso permeado de resistencias, luchas y acomodamientos y plagado de contradicciones que marcaron y dieron forma a la negociación de una agenda legislativa que se ocupó tanto del antirracismo como de los sujetos del racismo.

Esta disyuntiva expresada en términos de ley antidiscriminación en general y antirracismo en particular es una manifestación, en la arena legal, de una lucha de posiciones y de correlación de fuerzas que permite entretejer un ámbito más amplio de cambios tanto políticos y económicos como sociales y culturales donde se abren (o no) las posibilidades de acercar los procesos de

6 Sin ir muy lejos, podemos decir que la Ley de Participación Popular, en el contexto de las otras leyes que la acompañaron –especialmente la Ley de Descentralización– dictadas cuando se iba forjando Estado Neoliberal, constituye la base jurídica desde la que se forjó la maquinaria electoral que dio paso a que el MAS se convirtiera

en un instrumento político y, luego, en el partido de gobierno.

7 Pamela Calla, 2004, *Del margen al centro: mujeres hacia la Asamblea Constituyente*. Tinkasos. Revista boliviana de ciencias sociales. No 17, noviembre.

hacer leyes a las personas y sus organizaciones. Es desde allí que queremos empezar a explorar la cultura legal y política en la construcción de lo que se ha llegado a denominar el Estado Plurinacional de Bolivia. Esta disyuntiva y la exploración de las formas emergentes de racismo que la precedieron nos permiten una ventana al día a día de la formación del Estado boliviano en la actualidad, o sea, a la cotidianidad de las luchas, acomodamientos y negociaciones en la arena maleable y ambigua de la ley y de la política pública donde acercar las leyes a la gente y sus organizaciones, y que la gente desde su institucionalidad, espacios y posicionamientos se apropie de estas, se vuelve central si se quiere ir más allá del proyecto liberal.

Un *Estado de Situación de la legislación y proyectos en Bolivia sobre Racismo*, del Capítulo de Derechos Humanos de Bolivia, informa acerca de un total de seis proyectos de ley en el Parlamento que hablan sobre racismo y discriminación, pero que son poco conocidos entre los mismos parlamentarios y, menos aún, en el resto de la sociedad.

Fue la Unidad de Lucha Contra el Racismo, formada antes de las últimas elecciones dentro del Viceministerio de Descolonización y como parte del Ministerio de Culturas, la que finalmente decidió volver a empujar la agenda legislativa en colaboración con la red de organizaciones. Esta movida implicó acercar, otra vez, la ley a la gente de las redes organizadas al respecto, vía campañas y talleres de análisis. Al mismo tiempo, se fue perfilando la crítica de que las leyes nunca son suficientes para pelear lo estructural y persistente del racismo. Se tiene que repensar la arena de la política pública, lo que es muy complejo pues se tiene que transformar un Estado heredado, patriarcal y colonial, en crisis.

Tras los hechos tanto del 24 de mayo como los sucedidos a lo largo de la Asamblea, en relación a las indígenas, esta agenda antirracista se bate no solo en la tensión entre la ley antidiscriminación amplia (que incluye la sumatoria de identidades de género, etnicidad, discapacidad, opción sexual, etc.) y la ley antirracismo basada en lo étnico, sino también en la concepción dicotómica de lo público y lo privado en la construcción de política pública versus una propuesta más integral de repensar lo público en términos de la construcción de una comunidad intercultural y no patriarcal. Entonces, no es casual que después de aprobada la Constitución se cierre el Viceministerio de Género y que esta contenga una “visión liberal de género” (Aquim 2009) que excluye a otros géneros.

Tampoco es casual que en un taller sobre Propuesta, crítica y análisis de anteproyectos de ley contra el racismo y la discriminación (2009), organizada por la Unidad de Lucha contra el Racismo, del Viceministerio de Descolonización, se ponga en la mesa de discusión el tema de que hay que cambiar la mirada del derecho y de lo legal que “particulariza y separa los ámbitos públi-

co y privado” de manera dicotómica, reproduciendo, según nuestro análisis, la patriarcalidad del Estado. La inquietud de la gente se centraba en la factibilidad del funcionamiento de la penalización, especialmente si no se “adoptan paralelamente medidas para formar la conciencia y opinión de la población”. Promover la reflexión pública sobre los proyectos de ley implica pensar en su accesibilidad. Hacer que las leyes sean comprensibles para la población, con base en experiencias y casos, así esta ve si son aplicables y van más allá del castigo y la penalización.

Una nueva manera de repensar lo jurídico, acorde a los planteamientos descolonizadores de la nueva Constitución, implicaría, decía uno de los expositores, “darle sentido a lo público como espacio de todos”. Esto a su vez entrañaría construir otra forma de comunidad<sup>8</sup> y otra forma de comunidad estatal (Joseph and Nugent 1994).

Esto implicaría también ir más allá de cualquier forma de violencia legitimada, a un lugar donde repensar lo público incluiría el “compartir de otras maneras”, “el gestionar para que el ser humano viva en comunidad”, donde lo público y lo privado como ámbitos y nociones confluyen y competen a todas las personas, y donde lo personal es político y la igualdad se construye en la diferencia –una de las propuestas para la Constituyente era que el trabajo doméstico hecho por mujeres en los hogares sea valorado y remunerado, pero no entró al texto constitucional–. Así la política pública, dentro de las políticas de Estado, es la que acompañaría la agenda legislativa para aperturar la producción de nuevas lógicas, nuevos procedimientos y mecanismos; en suma, nuevas culturas administrativas y políticas que produzcan lo público de nuevas maneras.

No basta entonces, para algunos en la red antirracista, con penalizar las distintas formas de discriminación y racismo, se debe apuntar hacia los núcleos donde se produce, reproduce y legitima el racismo; es decir, las estructuras, las prácticas, las normas y procedimientos en el sistema educativo, los conocimientos y prácticas en salud, en los ámbitos de administración de la justicia donde, a decir de Goldberg (2002), raza y género se reconfiguran mutuamente. Todo esto hace a la política pública y a pensar la cotidianidad del Estado en términos de lo concreto, para luego ligarlo a las narrativas legislativas macro. En nuestro análisis, esto permitirá dar nombre, visibilizar, exigir y poner en relación articulada el concepto de género con el de raza. Tarea todavía pendiente para los que “hacen” política pública en el actual go-

8 Julieta Paredes en su libro *Hilando Fino* (2008) y como parte de la construcción del plan estratégico del entonces Vice-Ministerio de Género dentro del Minis-

terio de Justicia propone la construcción de comunidad de formas integrales y no fragmentadas.

bierno (aunque en su nuevo período, 2010-2014, se inaugura una Dirección de Despatriarcalización).

Esto también implica relacionar los hechos de racismo a las estructuras de sentimiento racializadas y generizadas en el día a día de las personas. Lo que nos lleva a enfocar el tema que articula el cómo lo cotidiano enmarcado por procesos políticos, sociales, culturales y económicos más amplios con el cómo estos procesos macro están enmarcados dentro de lo cotidiano. Este enmarcamiento de dos vías, sin embargo, es siempre tenso, nada mecánico y siempre incompleto (Roseberry 1994). Allí la iniciativa humana empuja agendas sociales y políticas, da forma a la institucionalidad vigente dentro de lo estructurante de la historia. En este sentido, darle forma a la agenda institucional desde abajo implica también fijarse en las maneras en que se forjan los sujetos del racismo, de la discriminación de género y de las exclusiones basadas en la clase social.

De hecho, los desafíos de fondo para el proceso boliviano tienen que ver con la profundización de la democracia, con la justicia económica y con el reconocimiento de la historia de diversidades y su representatividad en los sistemas políticos contemporáneos. Tal como vimos anteriormente, en el proceso de construcción de legislación y política pública antirracista, el desafío más complejo vendrá después de la aprobación de la ley y será su implementación la que deba producir efectos concretos y positivos en la vida cotidiana de las personas que son (somos) sujetos del racismo.<sup>9</sup> En este sentido y a decir de Corrigan y Sayer (1985), el enorme poder del Estado no es solo lo externo y objetivo, sino también lo interno y subjetivo, y funciona a través de nosotros y nosotras. Forjar constitución como base fundante de un Estado, ahora plurinacional, implica forjar sujetos. ¿Qué clase de sujetos y subjetividades se están forjando a lo largo del proceso constituyente? Si bien es una transgresión que una indígena, que otrora podría haber sido empleada doméstica, comparta, formalmente, el mismo espacio y posicionamiento político como constituyente que un abogado de clase media, autoidentificado como mestizo (parte del ex-establishment político dominante de un Estado heredado en crisis y en transformación), al mismo nivel que este, constituyó para ella y muchas mujeres indígenas y de sectores populares una transgresión cotidiana, ya que implicó entrar en procesos de lucha, acomodamiento y negociación en los que se ponían a flote las

9 El 8 de octubre del 2010 la Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia decretó la Ley No. 737 *Contra el Racismo y toda forma de Discriminación*. Este capítulo fue finali-

zado antes de esta reforma constitucional por lo que su análisis no se incluye en el mismo (n. de los editores).

contradicciones intersubjetivas, discursivas/prácticas de saber/poder de los proyectos de nación en pugna.

Así, en la Comisión de estructura del Estado, las mujeres indígenas y no indígenas del partido de gobierno lograban consensuar, pero concediendo en propuestas clave como la defensa de la oficialización de los idiomas originarios que estos se oficializaran solo en sus “territorios” y regiones, complejizando así las propuestas de autonomía indígena y departamental insertas en la Nueva Constitución Política. Allí también se pueden mencionar los procesos de identificación no solo histórico-político sino también ligazones histórico-afectivas con el líder (Connell, 1987). Una constituyente indígena expresaba:

... pero yo tenía la esperanza de que se cumpla lo que mi abuelo, Santos Marka T'ula, decía: “va a llegar a gobernar un indio como nosotros, y ese rato va a ser la lucha, la pelea y no nos vamos a dejar vencer (...) y nosotros vamos a gobernar”. Ha llegado eso y yo he dicho ‘se han cumplido las palabras de mi abuelo; ahora sí tengo que trabajar, ahora sí puedo ir de constituyente, de diputada, a todo cargo en el que cuente con la confianza de la gente puedo ir, porque es un gobierno indio...

En el proceso constituyente boliviano, asimismo, continua vigente la idealización del orden jerárquico militar como forma de enseñar disciplina como sometimiento. No es casual que las personas autoidentificadas como indígenas, que se suman como constituyentes al esfuerzo de cambio empezado en el año 2000 con la guerra del agua en Cochabamba, se pongan en la disyuntiva de convertirse, en momentos dados, en “soldados” del proyecto de Estado-nación en curso. Esto se dio, literalmente, en la inauguración de la Asamblea Constituyente cuando en medio de los desfiles la población india, mujeres y hombres, marchó saludando al primer presidente indígena con paso de parada militar.

### **A manera de cierre**

Para muchas feministas repensar lo público implica pensar la construcción de la comunidad desde lo femenino, justamente para crear e inventarse otras opciones ante la disyuntiva planteada por el proceso boliviano, en el que el empuje patriarcal de la militarización se contrapone a la propuesta de indianizarlo (Rivera 2008). Repensar lo público y la comunidad desde lo femenino

nos desafía a repensar la disyuntiva entre la militarización y la indianización y plantear, más bien, la interculturalización del conjunto de la sociedad desde lo femenino y más allá de los parámetros patriarcales, coloniales y neoliberales vigentes. Interculturalizar el Estado y la sociedad desde lo femenino solo puede ocurrir si se profundiza la democracia a nivel de mecanismos y procedimientos cotidianos en la administración y manejo del Estado heredado, en crisis y en transformación, desde donde se va dando forma a lo plurinacional y a las autonomías departamentales, municipales e indígenas en la redistribución de los recursos, en los mecanismos y metas interculturales para el relacionamiento cotidiano entre sujetos y entre estos y el Estado. Dentro de ello está el desafío cotidiano para cada persona y colectividad social y cultural de compartir poder; el poder de las experiencias y trayectorias políticas, educativas y laborales; el poder de representar (paridad, rotación y alternancia); el poder de redistribuir la riqueza; en suma, el poder que conlleva la construcción de interculturalidad desde la valoración de lo femenino en términos de lo simbólico y lo material. Para que la interculturalidad pueda convertirse en parte central del marco discursivo en común de nuestro proceso, se tendría que concebirla y construirla no en el vacío ni solo como parte de la política de identidades, sino más bien anclada a procesos de producción tanto de ideas como de bienes.

## Referencias bibliográficas

### **Appfel-Marglin, Federica**

1995 *Bosque Sagrado: Una Mirada a Género y Desarrollo*, Cam-pratec, Lima.

### **Aquim, Rosario**

2009 "Género en la actual constitución política del Estado", Manuscrito.

### **Barragán, Rossana**

1997 *Miradas indiscretas a la patria potestad: articulación social y conflictos de género en la ciudad de La Paz, siglos XVIII-XIX*, en Denise Arnold (comp.), *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*, Instituto de Lengua y Cultura Aymara/Centre for Indigenous American Studies and Exchange, La Paz.

1999 *Indios, mujeres, y ciudadanos: legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (siglo XX)*, Fundación Dialogo, La Paz.

2005 "Ciudadanía y elecciones, convenciones y debates", *Regiones y poder constituyente en Bolivia: una historia de pactos y disputas*, Cuaderno de futuro, 21, PNUD, La Paz, Bolivia pp. 335-336.

### **Calla, Andrés y Khantuta Muruchi**

2008 "Transgresiones y Racismos", *Observando el Racismo. Racismo y Regionalismo en el Proceso Constituyente*, Segunda Edición, Vicepresidencia de la República de Bolivia, La Paz.

### **Connell, Robert**

1987 *Gender and power: society the person and sexual politics*, Stanford University Press, Stanford.

### **Corrigan, Philip and Derek Sayer**

1985 *The great arch: English state formation as cultural revolution*, Blackwell, Oxford.



**Das, Veena and Deborah Poole (comps.)**

2004 *Anthropology in the Margins of the State*, Santa Fe, School of American Research Press, New Mexico.

**De la Cadena, Marisol**

1991 'Las mujeres son más indias': *Etnicidad y género en una comunidad del Cusco*, *Revista Andina* 9, pp. 7-47.

2000 *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, 1919-1991*, Duke University Press, Durham.

**Espósito, Carla**

2009 "El 11 de enero en Cochabamba. Apuntes para explicar los significados de la violencia racista", *Revista Subversión, La Etnicidad en Bolivia, Balance y Perspectivas*, 2(2).

**Goldberg, David**

2002 *The Racial State*, Blackwell, Oxford.

**Goldstein, Daniel**

2004 *The Spectacular City: Violence and Performance in Urban Bolivia*, Duke University Press, Durham y Londres.

**Goodale, Mark**

2008 *Legalities and Illegalities*, en Deborah Poole (Comp.), *A Companion to Latin American Anthropology*, Blackwell, Oxford.

**Gotkowitz, Laura**

2007 *A Revolution for our Rights: Indigenous Struggles for Land and Justice in Bolivia: 1880-1952*, Duke University Press, Durham.

**Hale, Charles**

2002 "Does Multiculturalism Menace?" *Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala*, *Journal of Latin American Studies*, 34 (3): 485-524.

**Joseph, Gilbert y David Nugent**

1994 *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham.

**Lugones, Maria**

2007 *Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System*, *Hypatia*, 22(1).

**Malik, Kenan**

1996 *The Meaning of Race: Race, History and Culture in Western Society*, Macmillan, Londres.

**Paredes, Julieta**

2008 *Hilando Fino: Desde el feminismo comunitario*, CEDEC, La Paz.

**Paton, Diana**

2009 *No bond but the law: Punishment, race and nation in jamaican state formation.1780-1870*, Duke University Press, Durham N.C.

**Paz González, Eduardo**

2007 "Anulando al antagonista político en las comisiones de la Asamblea Constituyente", *Observando el racismo: Racismo y regionalismo en el proceso constituyente*, Defensor del Pueblo y Universidad la Cordillera, La Paz - Bolivia.

**Postero, Nancy**

2007 *Now We Are Citizens: Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*. Stanford University Press, Stanford.

**Rivera Cusicanqui, Silvia**

2009 "Indianizar el País", *Revista Subversión, La Etnicidad en Bolivia. Balance y Perspectivas*, 2(2).

**Roseberry, William**

1994 "Hegemony and the language of contention", en Gilbert Joseph y Daniel Nugent (comps.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham.

**Salvatore, Richard, Carlos Aguirre y**

**Gilbert Joseph (comps.)**

2001 "Introduction", *Crime and Punishment in Latin America: Law and Society since Late Colonial Times*, Duke University Press, Durham.

**Stern, Steve**

1995 *The Secret History of Gender: Women, Men and Power in Late colonial Mexico*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill.

**Tapia, Luis**

2007 "El triple decentramiento. Igualdad y cogobierno en Bolivia", en Karim Monaste-



rios, et al., *Reinventando la nación en Bolivia*,  
CLACSO, La Paz.

**Zabaleta Mercado, René**  
1986 *Lo nacional-popular en Bolivia, Siglo XXI*,  
México.

## CAPÍTULO 2

# **Despatriarcalizar para descolonizar Descolonizar para despatriarcalizar**

Patricia Chávez León  
Dunia Mokrani Chávez  
Tania Quiroz Mendieta

Nuestra propuesta en este capítulo pretende ser una contribución a un debate necesario sobre la descolonización de la sociedad y el Estado, en el marco de una reflexión que no eluda la tarea de pensar en las estructuras de desigualdad producidas desde la diferencia sexual. Nuestro acercamiento a la temática responde a una necesidad política que no se ancla en la experiencia de expertas en género, sino en una búsqueda militante que apunta a la reflexión colectiva sobre temas que nos atañen directamente como mujeres en nuestras experiencias de vida individual y colectiva. Nos parece fundamental partir de esta precisión para no quedar colocadas en la postura de la “intérprete experta”, cuyo conocimiento es construido y validado por estructuras de poder colonial. Por ello, presentamos algunos apuntes de reflexión, construidos en diálogo con otras compañeras, con la finalidad de seguir las trabajando a futuro y de manera más amplia.

Las reflexiones que presentamos en las líneas que siguen son producto de una investigación sobre género y descolonización, realizada para la Vicepresidencia del Estado Plurinacional el año 2008. La misma se circunscribe predominantemente a las reflexiones de mujeres urbanas de la ciudad de La Paz. Entre ellas hemos dialogado de manera individual con activistas, investigadoras, mujeres de organizaciones sociales, mujeres migrantes del campo y de otras regiones del país, entre otras. Valoramos el proceso de reflexión con estas mujeres no por ser “representativo” de una agenda pública de género, sino por la diversidad de experiencias de vida, enfoques y miradas sobre la temática que cada una ha podido aportar. También ponderamos la articulación y consolidación de un espacio de reflexión con los colectivos de mujeres Cabildeo, de la Universidad de la Cordillera, y Samka Sawuri, que ha sido central en las reflexiones que presentamos.

Dicho lo anterior, el capítulo se divide en tres partes, a través de las cuales se busca responder a una preocupación común por contribuir a la articulación de un movimiento autónomo de mujeres que trascienda la lógica de las políticas liberales de género, a la vez que cuestione las miradas etnocentristas que sustentan los núcleos de desigualdad de género. En la primera parte, el tema central de análisis es la posibilidad o no de descolonizar y despatriarcalizar el Estado desde dentro y a la sociedad desde el Estado. En una segunda parte, se analizan algunos de los límites de la democracia liberal representativa para una participación política de las mujeres desde una práctica descolonizadora y despatriarcalizadora. Finalmente, en una tercera parte se plantean algunos retos para una articulación descolonizadora de los movimientos de mujeres, partiendo de la problematización de la categoría “mujer”, como base de la constitución de sujetos políticos conformados por identidades atravesadas por múltiples opresiones.

### **Estado, descolonización y despatriarcalización**

Debido a las transformaciones políticas que vivimos actualmente en Bolivia, la caracterización del Estado como colonial es una cuestión que se está extendiendo y profundizando en la discusión académica, en el debate, los discursos y el lenguaje de las organizaciones sociales, así como en las preocupaciones y los discursos gubernamentales. Se ha señalado la presencia de personas provenientes de los sectores populares en puestos de poder públicos y la recuperación de la soberanía económica del país como signos de la descolonización del Estado, tanto en términos internos –respecto a la composición de sus funcionarios– como externos –en lo que se refiere a su relación con gobiernos y empresas de otros países–. Sin embargo, otro de los núcleos de desigualdad inherentes a la configuración estatal –y también social–, que persiste en estos momentos, resistiéndose a ser afectado por la fuerza democratizadora de la ola de movilizaciones sociales iniciadas el año 2000, es el problema de la opresión de género que, aun constituyendo un tema igual de substancial y polémico que el colonial, existe desplazado de los debates generales o girando en calidad de aditamento alrededor de ellos. El patriarcado no es problematizado –excepto por determinadas instituciones públicas y privadas, y algunas agrupaciones y colectivos civiles específicos– con la misma insistencia y seriedad que otras cuestiones, y mucho menos impugnado en términos prácticos, más que teóricos o discursivos solamente. Que una opresión tan evidente, tan presente y masiva, no sea voluntaria ni deliberadamente incluida en términos de prioridad y urgencia en las agendas

y en las prácticas sociales ni estatales, sino recibida generalmente con indiferencia, ofrece la misma sensación de injusticia y arbitrariedad que las luchas obreras y sobre todo indígenas experimentaron en el momento de plantearse como tales.

Siendo la ocupación del Estado un elemento central en los objetivos de los sectores populares –que pretenden impulsar a través de él medidas de transformación y reforma económica y política–, nos preguntamos por su papel en torno al tema de la dominación masculina. La descolonización y el género son temas que recién comienzan a pensarse e incorporarse en las discusiones y los diálogos acerca de los rumbos y significados de la descolonización en términos generales y la descolonización del Estado en términos específicos. ¿Puede descolonizarse y despatriarcalizarse el Estado? ¿Puede descolonizarse y despatriarcalizarse desde el Estado?, son preguntas que tienen que ver con qué hacemos, con cómo y desde dónde profundizar y ampliar el impulso de transformación y democratización abierto por el empuje social.

La relación entre Estado y colonialismo ha tenido más desarrollo y atención que la referida a la relación del Estado colonial y el problema de la opresión de género. Aunque en realidad el Estado está directamente inmiscuido en la situación de subordinación de las mujeres, la historia de las ideas y las reflexiones al respecto muestran más bien que estas siguieron un rumbo tendencialmente separado del asunto del poder estatal y que solo en momentos de emergencia social, como en las revoluciones o coyunturas de conflicto, se encontraron sus caminos. Existen reseñas y compendios (Paredes 1965) biográficos de mujeres sobresalientes, destacadas en su época –escritoras, dirigentas sociales, representantes políticas, activistas, artistas, intelectuales etc. –, e investigaciones acerca de la acción colectiva y organizada de grupos de mujeres, o de problemáticas afines a ellas (Wadsworth 1989, Dibbits 1989, Rivera 1996).

Sin embargo, la articulación entre Estado y mujeres se ha trabajado de manera más directa y explícita en estudios de evaluación referidos a las políticas públicas y al desarrollo de la ciudadanía a través de la creación de leyes inclusivas. De esa forma, según la revisión que Pilar Uriona (2008) elabora acerca del tratamiento constitucional de esta problemática, las constituciones de los años 1826, 1831, 1834, 1839, 1843, 1851 y 1961 (*Ibid.*: 1, 4) muestran la progresiva incorporación de los derechos de las mujeres, especialmente desde el año 1938, al orden legal vigente, pero lo hacen ratificando la inferioridad de las mismas o partiendo de la “naturalización de la diferencia sexual” (*Ibid.*: 2). Para la investigadora, aun la gran apertura en términos constitucionales ocasionada por la Revolución Nacional de 1952, y la posterior organización de las mujeres en sindicatos –o dentro de los partidos políticos–,

y su papel en la resistencia a las dictaduras militares, si bien las incorpora al quehacer político, lo hace en términos de auxiliares y colaboradoras de los horizontes de lucha generales del momento: “Así, las mujeres se organizaron y movilizaron asumiendo las reivindicaciones de los sindicatos mineros, bajo la premisa de que sus tareas estaban orientadas a colaborar a sus maridos” (Ibid.: 5). Luego, después del paso de los regímenes autoritarios a los democráticos en el año 1982, y la posterior reforma económica y política implementada durante los gobiernos neoliberales, por medio de la cual los partidos políticos fueron certificados legalmente como los únicos intermediarios legítimos entre el Estado y la voluntad popular, surgieron varias demandas de ampliación de la democratización en términos de género. Se aprobaron leyes que dictaminaban la igualdad de la mujer, se crearon instancias destinadas a tratar la problemática de manera permanente, y se logró sobre todo la aprobación de la Ley de Cuotas (Ibid.: 8-9), mediante la cual los partidos políticos estaban obligados a incluir un número determinado de mujeres (30%) en sus candidaturas electorales.

Estos datos históricos son importantes porque ayudan a establecer los alcances de la acción de las mujeres sobre el Estado, y también sus límites. Aunque testifican la ampliación de los procesos de ciudadanización y profundización de la democracia, también es evidente que los logros en términos de igualdad, sobre todo legal, no modificaron sustancialmente la médula de la opresión por género, que es la desigualdad real que las mujeres enfrentan en la sociedad. Desigualdad expresada bajo dos formas: en primer término, bajo la forma de carencia de condiciones materiales de acceso a los instrumentos y mecanismos de participación política –como el tiempo libre, los conocimientos escolares y académicos, las redes sociales y de poder, etc.–, y de ejercicio de sus derechos formales. En segundo término, bajo la forma de subordinación a una racionalidad política, cultural y económica, en la que probablemente se puedan conquistar puestos jerárquicos, pero siempre bajo el formato predominante de la competencia y el mando masculino. Haciendo un símil con el caso indígena, puede decirse que es posible que integrantes de este sector ocupen espacios de poder, que es una forma de democratización de la política, pero de un poder basado en el presupuesto del monopolio de lo público y del privilegio del acceso al mismo. Los tiempos, los espacios, los procedimientos y las lógicas no serán las comunitarias, sino las liberales y coloniales. De igual forma, las mujeres dentro de los puestos de poder tenderán a ejercer sus labores circunscribiéndose a los supuestos de un núcleo de dominio que tiene como uno de sus fundamentos el dominio patriarcal. Aun sin desempeñar una posición jerárquica, el eje patriarcal predominante puede influir en sus acciones políticas, como lo muestran los ejemplos histó-

ricos de mujeres que juegan el papel de masa votante o de fuerza de apoyo y de moralización de la política (Uriona 2008: 2).

Una de las posturas críticas dentro de las corrientes feministas nacionales es la de Julieta Paredes (2008), que cuestiona al “feminismo occidental” (Ibíd.: 20), afirmando que, cobijado en la hegemonía neoliberal, el mismo habría vaciado de su contenido subversivo a la noción de género, y, al trabajar la misma bajo la idea de “equidad de género”, la habría transfigurado hasta convertirla en una palabra inocua e inofensiva. El concepto de “equidad de género”, para la autora, presupone la posibilidad de conciliación y resolución de una contradicción tan evidente y profunda como la clasista. Es decir, que el “feminismo occidental” reconocería la existencia de diferencias y desigualdades entre las condiciones de hombres y mujeres, pero las consideraría solucionables. Siguiendo con su comparación, Paredes afirma que así como la equidad de clases no es posible, tampoco lo es la equidad entre géneros (Ibíd.: 21), porque se trata no de una descripción de roles, sino de la denuncia de una situación de opresión (Ibíd.: 20).

En realidad, la crítica de la colonización y la crítica de las prácticas patriarcales han seguido generalmente caminos separados. Los procesos de descolonización no implican necesariamente el cuestionamiento de los mecanismos de reproducción del dominio de un género sobre otro, y viceversa. Es más, pueden ampliarse los momentos y espacios descolonizadores, mientras que los del patriarcado permanecen intocados. Por eso, la unificación de las luchas anticoloniales y antipatriarcales es sobre todo una tarea de carácter político.

Rescatamos aquí el análisis de Luis Tapia, según el cual la forma de poder estatal ha atravesado por fases de “vaciamiento” de su núcleo de poder, es decir, que fruto de controversias y disputas sociales, sus nichos jerárquicos habrían, ya sea por vía de la ocupación de sectores excluidos o a través de la transformación de su estructura y sus mecanismos, atravesado por momentos de democratización. Desde la fiscalización de los representantes de la burguesía hacia los nobles y el rey, durante los estados absolutistas, hasta la incorporación de demandas obreras, indígenas y de mujeres en los estados modernos, todo habla de las fases de modernización y ampliación democrática que los mismos experimentaron en el transcurso de su desarrollo. Sin embargo, estas ampliaciones y vaciamientos del núcleo dominante se habrían dado en términos parciales, de manera que no ponían en riesgo la configuración central del Estado, más bien terminaban reforzando su hegemonía. En esto consiste la “astucia” del desplazamiento liberal respecto a su núcleo de poder. Un ejemplo clarificador sería el mencionado por Pilar Uriona (2008), cuando relata cómo la ampliación de los derechos políticos posibilitada por

la apertura revolucionaria de 1952 habría hecho posible el voto femenino, pero no habría afectado las condiciones objetivas que predisponían a las mujeres a apoyar proyectos que poco tenían que ver con sus propias reivindicaciones, más bien estaban en calidad de votantes que reforzaban proyectos generales que las seguían discriminando. Pueden existir, pues, democratizaciones que, en rigor, no democratizan los ejes más sólidos de desigualdad dentro de una sociedad.

Entonces surge la pregunta ¿llegar al Estado?, ¿cómo y para qué? Para la filósofa Katharine McKinnon (1995) el Estado es masculino, más que por la presencia mayoritaria de hombres en su seno, por la lógica objetiva y neutral de su funcionamiento. Este es el centro de la argumentación de McKinnon, para quien considerar al Estado como una institución desinteresada, compuesta por funcionarios alejados de objetivos particularistas, por tanto capaz metafísicamente de representar las antagónicas condiciones de existencia y realización de hombres y mujeres, es un engaño. El ejemplo más claro lo presentan las leyes, que reglamentan una realidad que es homogénea en la apariencia y desigual en la práctica. Son leyes para iguales que, al no reconocer que esa igualdad no existe en la realidad, terminan ratificando las condiciones de inferioridad y subordinación en las que en realidad viven las mujeres.

De esa forma pueden explicarse las dudas y las consideraciones según las cuales Estado y colonialismo se conectan en el sentido de que el primero es una institución reproductora del segundo, es decir, de las desigualdades entre culturas, y también en el sentido de que el primero reproduce el predominio de un género sobre otro, trasladando las funciones, los roles y las predisposiciones asignadas tradicionalmente a las mujeres en el ámbito privado –por ejemplo, la familia–, hacia el ámbito público. Y si en algunos casos excepcionales algunas mujeres pueden acceder a los puestos de poder importantes, estas tienen que amoldarse a la racionalidad, las temporalidades, los objetivos, las estrategias y los mecanismos de ejercicio del poder característicos de esta institución. Todos los pequeños y grandes engranajes pensados y ejercidos para reproducir distinciones, jerarquías, autoridad, voces legítimas y voces ilegítimas, disciplinamiento, etc., son incorporados dentro del cúmulo de aprendizajes que quienes se hacen funcionarios y funcionarias estatales tienen que ejercitar para permanecer dentro de la estructura del Estado.

Entonces, habiendo caracterizado al Estado como colonial y patriarcal, con todas las complejidades inscritas en la relación que existe entre estos elementos, otra pregunta central gira en torno a saber si el Estado es el sujeto de la transformación, de la emancipación, y en el caso de las mujeres, de su liberación respecto al dominio masculino. Para Marx “No se trataba de destruir la unidad de la nación, sino por el contrario, de organizarla mediante



un régimen comunal, convirtiéndola en una realidad al destruir el poder del Estado, que pretendía ser la encarnación de aquella unidad, independiente y situado por encima de la nación misma, en cuyo cuerpo no era más que una excrecencia parasitaria” (Marx 1978: 235). Se trata de discutir sobre el carácter mismo del Estado, de su función histórica. Si el Estado moderno nació para mantener y reproducir ciertas condiciones de dominio necesarias para la valorización del capital, entre ellas las desigualdades de clase, raza y etnia, género, etc., entonces, ¿es válido esperar de ese espacio un cambio revolucionario?, ¿hay que seguir centrando el debate de la transformación en el Estado? Según Raquel Gutiérrez, la filosofía y las ciencias sociales en general tienen que enfrentar el reto de descentrar la discusión, de desestatalizar el debate y reubicarlo dentro de la esfera social. Tendría que realizarse una “revolución copernicana” (2008: 34), en la que el eje de la discusión no gire nuevamente en torno a lo que hace el Estado, sino en torno a lo que hace la sociedad para trascender los horizontes de este. En este sentido, en el acápite siguiente planteamos algunas reflexiones sobre la participación política de las mujeres en un proceso de descolonización y despatriarcalización de la sociedad y el Estado.

### **Reflexiones sobre la participación política de las mujeres en el marco de un proceso de descolonización y despatriarcalización: desafiando los límites de la democracia liberal representativa**

Continuando con los argumentos antes expuestos, reflexionamos sobre la representación y participación política de las mujeres en el marco de un proceso de descolonización, recalcando que al hablar de descolonización de las relaciones sociales y de su cristalización en formas de organización de la vida política hablamos necesariamente de procesos de emancipación social, de procesos de subversión de las relaciones de dominación y explotación que organizan las sociedades, en este caso colonizadas, en una serie de mediaciones jerarquizadas y jerarquizantes. Por ello, pensamos la representación y participación política de las mujeres en el marco de un proceso de descolonización de la sociedad y el Estado desde una mirada en la que la participación no es considerada simplemente como análoga a la representación. Recuperamos a Raquel Gutiérrez, nuevamente, cuando desde las experiencias de luchas desplegadas en el país desde el año 2000, insiste en la necesidad de buscar el rastro de las otras formas de autorregulación social, desplegadas en los momentos de movilización, que no son análogas a la síntesis moderna estatal organizada a través de delegación de la representación política, es decir, cuando

plantea la necesidad de descentrar el sistema representativo partidario como el lugar privilegiado de lo político, a través de formas en las que la decisión sobre lo público no se procese de manera exclusivamente delegativa.

Ahora bien, en la coyuntura actual es importante considerar que parte de las fuerzas sociales que impugnaron la noción liberal de democracia representativa hoy ocupa esta institucionalidad tanto desde el legislativo como a la cabeza del gobierno nacional, introduciendo importantes elementos para pensar en una mayor democratización de estos espacios desde una composición social y política más plural. Estas fuerzas sociales y políticas llegaron a ocupar esta institucionalidad impugnando el sistema de partidos, que habría dejado fuera de la toma de decisiones cruciales para los destinos de la nación a las grandes mayorías del país, minorizándolas a través de fórmulas de representación inadecuadas para hacer frente al tipo de diversidad existente en el país, así como para desmontar los sistemas que producen desigualdades y exclusión propias de sociedades colonialmente estratificadas. En este sentido, cabe precisar que nos interesa reflexionar aquí sobre el significado de esta presencia popular e indígena en estructuras de representación, principalmente desde su potencial transformador de las prácticas y formas de hacer política que produjeron desigualdad y exclusión de las mujeres.

En esta línea, frente a visiones que circunscriben los procesos de democratización a un ejercicio mecánico de fortalecimiento de las instituciones representativas, cabe apuntar que los Estados modernos representativos no son igualitarios por definición y que a lo largo de su conformación requirieron de procesos de democratización posteriores a su constitución, producidos por las luchas por el reconocimiento de derechos políticos, entre los que destacamos los derechos a la participación política de las mujeres o los de organización de colectivos de trabajadores. Desde esta perspectiva, la democratización no es entendida como una simple analogía de la representación, sino que se refiere a procesos de interpenetración compleja de las esferas políticas y sociales, a la construcción de comunidades políticas autodeterminadas y capaces de interactuar desde la autogestión. Democratizar en esta línea significa politizar la esfera social. Lo anterior supone, para las luchas de las mujeres, articular formas políticas que impugnen desde diferentes espacios las prácticas coloniales y patriarcales, identificando los nudos de poder en los que estas prácticas se articulan en contra de las mujeres. Pamela Calla (Entrevista, Calla 2008) propone, en esta línea, recuperar la noción de Estado Señorial de René Zavaleta, como la expresión de estos nudos de articulación de una sociedad colonialmente estratificada y configurada por diversas formas patriarcales de organización social.

¿Cómo desanudar esas articulaciones propias de este “Estado Señorial”, desde la participación política de las mujeres? ¿Esto implicaría abandonar el terreno de la representación por ser la representación un modo liberal de la política? En este punto concordamos con Luis Tapia (Entrevista, Tapia 2008) en el sentido de que, al menos, mientras el sistema político acepte y mantenga el entramado institucional liberal y este siga siendo la base principal de configuración del sistema de toma de decisiones, centrado principalmente en partidos políticos o algunas figuras análogas a estos, no sería estratégicamente correcto abandonar una política de cuotas y de paridad como base para aumentar la presencia política de las mujeres en estos espacios. Sin embargo, consideramos que lo anterior debe transitar en un camino paralelo en el que se cuestione las formas dominantes de hacer y pensar la política.

Si asumimos que el nuevo texto constitucional es parte de un proceso de cambio, un pacto político de transición hacia formas más profundas de transformación política, uno de los retos para las diversas luchas de las mujeres, en un horizonte más amplio, sería el de seguir problematizando la lógica de representación liberal, cuya línea predominante es incluir a los excluidos en tanto minorías o de manera subordinada. Lo anterior apela a impugnar las nociones de representación, en la que esta se convierte en un mecanismo de *simplificación despolitizadora*, al menos en dos sentidos: uno, en el sentido de que no enfrenta la complejidad de las múltiples opresiones que atraviesan a los sujetos, y dos, porque admite la inclusión de grandes mayorías como si fueran minorías a las que se les concede un espacio de poder, al que acceden con magras posibilidades de participación activa y menos aún de transformación de sus formas y mecanismos.

En este punto, rescatamos del análisis de Luis Tapia (*Idem*) la aseveración de que el sistema político convierte en minorías a grandes mayorías con la finalidad de mantener la centralidad de un tipo de historia cultural, de estructura estatal, la hasta ahora dominante colonial y patriarcal. Añade que el liberalismo aborda este problema asumiendo que existe una cultura superior, en el seno de la cual se universalizan ciertos principios y sobre ese parámetro se incorporan usos y costumbres. En este esquema, la igualdad de las mujeres básicamente se juzga en torno a este núcleo moderno liberal. Desde esta vía asumimos que parte del proceso de despatriarcalizar tiene que ver directamente con la descolonización. En sociedades como la nuestra, sin embargo, es importante detenerse en la apreciación del mencionado autor, según la cual recomienda no perder de vista la especificidad de las luchas, pues se puede apuntar a desorganizar las relaciones coloniales, reconociendo y respetando una estructura comunitaria de capitania o de ayllu, por ejemplo,

e incluso se puede reconocer su autodeterminación, pero que eso no resuelve necesariamente problemas de desigualdad de género.

Así, en un proceso de cambio como el que se intenta impulsar actualmente en Bolivia es importante preguntarse: ¿Cómo se trabaja colectivamente para alcanzar una participación de las supuestas minorías –indígenas, mujeres–, que en realidad constituyen la verdadera mayoría? ¿Es posible romper con esquemas de representación binarios que justifican y fortalecen un orden jerárquico de exclusiones y descalificaciones de los sujetos basado en sus diferencias? Pilar Uriona (Entrevista, Pilar Uriona 2008) considera que la representación todavía se maneja con una lógica partidaria, y dentro de esa lógica las mujeres no tienen mucha experiencia organizativa y serán incorporadas de manera subordinada. Señala que descolonizar tiene que ver directamente con el cómo se deconstruyen las relaciones de poder, relaciones de poder que se cristalizan de manera particular en los ámbitos de la partidocracia, en la lógica de la representación.

Asimismo, la lucha por garantizar la participación de las mujeres no solo debiera circunscribirse a los espacios de la representación liberal, sino también a los sistemas de autoridad originarios, desde prácticas y luchas que no estén impuestas desde un modo de hacer política de la cultura dominante, sino desde un proceso de diálogo al interior de cada cultura. En los diálogos con diversas mujeres, durante el desarrollo de nuestra investigación, percibimos que algunas de ellas, principalmente las de origen indígena, no identifican el horizonte de su participación con las formas representativas liberales, sino con la reconstitución de sus propios sistemas de autoridad, en los que la dualidad es una noción frecuentemente mencionada como el horizonte desde donde reconstruir un tipo de autoridad en la que la participación política de las mujeres sea más igualitaria. Por ello, parece fundamental considerar la interacción de formas políticas comunitarias con esquemas políticos en los que se instaure de manera constitutiva la separación entre lo público y lo privado, entre Estado y sociedad, entre gobernantes y gobernados como límites hacia un proceso de democratización. Al respecto, Enriqueta Huanto (Entrevista, Huanto: 2008) plantea una forma de romper este formato de mediaciones de la representación liberal a través de la reconstitución de las prácticas políticas sustentadas, por ejemplo, en los cargos por turnos, pues considera que el eje fundamental de la descolonización de la política es la recuperación del esquema comunitario, en el que no existe una autoridad que detenta todo el poder. Apunta que, para ello, es necesario trabajar con la especificidad de cada caso, pues considera que existen diferencias entre comunidades, según sus propias historias de asimilación y resistencia a formas políticas impuestas. Explica que en su experiencia como mujer aymara ha visto que hay lugares

donde el *chacha-warmi* es más igualitario, debido a que para asumir el cargo la mujer deja sus hijos, su chaco a otras mujeres, quienes de manera colectiva asumen sus tareas, mientras en otras experiencias la mujer es más acompañante y tiene que lidiar con ambas tareas a la vez.

Por su parte Filomena Miranda (Entrevista, Miranda: 2008) hace un interesante apunte en el sentido de que la complementariedad funciona cuando el sistema de autoridad se da hacia adentro, es decir, al servicio de la comunidad, pero cuando el cargo se proyecta hacia fuera, como en el caso del sindicato o el partido, se empiezan a dar las asimetrías. Entonces, no solo se trata de la lucha por una mayor participación en los espacios representativos y en los sistemas de autoridad originarios, sino de visibilizar, como parte de las luchas de las mujeres, estos lugares de articulación de ambos espacios.

Las dos reflexiones anteriores nos permiten pensar como hipótesis que es necesario considerar el *chacha-warmi* –más como una supuesta realidad incuestionable, muchas veces utilizada por algunos, principalmente varones, para eludir el debate sobre género– como un horizonte político no en una equivalencia de la noción de paridad de la democracia representativa, sino como la posibilidad de restaurar un tipo de autoridad donde lo social y lo político nos son dos esferas separadas. Para María Eugenia Choque (Entrevista, María Eugenia Choque: 2008), la República es la negación de todo un sistema complejo de organización social, económica, política y cultural con base en el *ayllu*, por lo que la descolonización supone la reconstrucción oral de la historia y restitución de los territorios y sistemas de autoridad. En este marco, plantea que es importante recuperar la historia oral en la que se evidencia la participación activa de las mujeres. Angélica Sarzuri (Entrevista, Angélica Sarzuri: 2008) valora su participación política como parte de un proceso más amplio de reconstitución de sus raíces. Señala que su fortaleza está en la lucha de reconstitución de sus territorios y formas propias de autoridad. Para las mujeres afrobolivianas, a decir de Marfa Inofuentes (Entrevista, de Marfa Inofuentes: 2008), significa recuperar su historia no como un ejercicio de homologación de las naciones originarias, sino desde el reconocimiento de la historia africana y de la diáspora, así como de la historia y realidad de afrodescendientes en Bolivia.

Aquí es importante notar que la mayor parte de las indígenas con quienes dialogamos hablan de su emancipación como un proceso de reconstrucción de las experiencias y formas de participación de sus abuelas, silenciadas por la colonia, mientras las mestizas urbanas entrevistadas, cuando aluden a sus abuelas lo hacen desde una perspectiva en la que sus luchas les habrían permitido alejarse de las experiencias de opresión de las mismas. Aquí, desde dos experiencias aparentemente opuestas se pone en cuestión la dominación

colonial patriarcal, que colonizó a las abuelas de unas y subordinó a las de las otras dentro del proyecto de dominio, pero que también produjo relaciones jerarquizadas y desiguales entre las unas y las otras. Por ello, en el siguiente punto pasamos a reflexionar sobre las formas de articulación de las luchas de las mujeres para superar los límites de la democracia liberal representativa desde la acción colectiva descolonizadora.

### **Descolonizando el sujeto mujer: algunos retos para una articulación descolonizadora de los movimientos de mujeres**

Encontramos en las palabras de Chandra Talpade Mohanty (Suárez y Hernández eds. 2008) algunas pistas importantes para seguir dibujando nuestros mapas de viaje en este proceso que se ha planteado reformar profundamente las relaciones sociales y las estructuras estatales en Bolivia, que asumimos no solo coloniales, sino también patriarcales. Dicha pensadora plantea la necesidad de un feminismo transcultural, a partir de una solidaridad feminista no colonizadora y que rompa también con el triunfalismo posmodernista que denomina como totalizadoras todas las conexiones sistémicas posibles. Considera que las alianzas son necesarias, pero no desde generalizaciones simplificadoras, sino desde historias particulares leídas en sus conexiones y elementos comunes. Plantea poner en marcha una práctica transnacional de un feminismo anticapitalista, contra la naturalización de los valores del capitalismo que exacerba la dominación racista, patriarcal y heterosexista.

Consideramos que la articulación de un movimiento de mujeres plural, capaz de asumir alguno de los retos que plantea Chandra Talpade Mohanty, tendría que partir problematizando la categoría “mujer”.

Para ello, recuperamos la crítica, y el colapso del sujeto femenino y las categorías universales de análisis de poder en las relaciones de género, al que se refiere Chantal Mouffe:

Si la categoría “mujer” no corresponde a ninguna esencia unitaria y unificadora, el problema ya no debe ser tratar de descubrirla. Las preguntas centrales vienen a ser ¿cómo se construye la categoría ‘mujer’ como tal dentro de diferentes discursos? ¿Cómo se convierte la diferencia sexual en una distinción pertinente dentro de las relaciones sociales? Y ¿cómo se construyen relaciones de subordinación a través de tal distinción? Todo el falso dilema de la igualdad versus la diferencia se derrumba desde el momento en que no tenemos una entidad homogénea ‘mujer’ enfrentada con otra entidad homogénea

‘varón’, sino una multiplicidad de relaciones sociales en las que la diferencia sexual está construida siempre de muy diversos modos, y donde la lucha en contra de la subordinación tienen que plantearse de formas específicas y diferenciales (Mouffe 1999: 112).

La anterior afirmación nos lleva, además de poner en cuestión la categoría mujer, a problematizar el género como categoría homogénea aplicable en la relación de poblaciones indígenas. Por ello, más allá de la crítica teórica, existe la resistencia de las indígenas a esta categoría, pues por sí sola no evidencia la multiplicidad de opresiones que atraviesan sus cuerpos y sus vidas.

Fue necesario interpelar el lugar desde el que hablamos, desde dónde construimos las ideas para llegar a la crítica del sujeto “mujer”. Desde esta interpelación es posible entender las múltiples exclusiones que han vivido y viven las “otras” mujeres, que deben hacer frente al victimismo, a la esencialización de la cultura, al racismo que niega el valor de su historia y experiencia, y es a través del cuestionamiento a estos presupuestos que se puede reivindicar un sujeto que, más allá de la fragmentación postmoderna y del esencialismo identitario, pretende ser activo con posicionamientos que no tienen soluciones o direcciones establecidas a priori.

Por otra parte, el género se puede problematizar y complejizar desde la perspectiva de otros feminismos, como el denominado feminismo decolonial planteado por María Lugones (2005), quien trabaja la categoría *decolonialidad del género*, que pone en el centro del debate la necesidad de una “caracterización del sistema de género colonial/moderno”.

Al respecto, Lugones en su texto, *Colonialidad y Género*, define de la siguiente manera el Sistema Moderno/Colonial de Género, cuando señala que “este sistema de género se consolidó con el avance del(los) proyecto(s) colonial(es) de Europa. Tomó forma durante el período de las aventuras coloniales de España y Portugal y se consolidó en la modernidad tardía. El sistema de género tiene un lado visible/claro y uno oculto/oscurito. El lado visible/claro construye, hegemónicamente, al género y a las relaciones de género. Solamente organiza, en hecho y derecho, las vidas de hombres y mujeres blancos y burgueses, pero constituye el significado mismo de ‘hombre’ y ‘mujer’ en el sentido moderno/colonial”. De esta manera, el término género, afirma Lugones, introduce una relación fundante de la división dimórfica sexual, con una división dicotómica y jerárquica entre hombre y mujer. En la relación dicotómica el hombre es un individuo caracterizado por la negación del cuerpo y la afirmación de la razón. Se lo constituye como sujeto, civilizador, con la posibilidad de gobernar, mientras que la mujer (históricamente en el occidente no había dos sexo-géneros, sino uno, y la concepción de la mujer



era como defectuosa) en esta concepción dicotómica es negación, es emoción y todas las partes devaluadas; es objeto, es naturaleza y es pasiva sexualmente (Intervención de María Lugones en Jornadas de reflexión, 2008). Es también importante considerar la reflexión de Lugones (2005) al respecto de que...

... solo las mujeres burguesas blancas [hayan] sido contadas como mujeres (...) Las hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres “sin género”, marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad. Las hembras racializadas como seres inferiores pasaron de ser concebidas como animales, a ser concebidas como símiles de mujer en tantas versiones de “mujer” como fueron necesarias para los procesos del capitalismo eurocentrado global (...) Cuando “engenerizadas” como símiles las hembras colonizadas recibieron el estatus inferior que acompaña al género mujer pero ninguno de los privilegios que constituían ese status en el caso de las mujeres burguesas blancas.

Por tanto, para Lugones, el problema es saber si las mujeres están dispuestas a descolonizar las relaciones jerárquicas, también intragenéricas, que invisibilizan relaciones coloniales. Reafirmando esta interrogante y el planteamiento de Chantal Mouffe, Raquel Gutiérrez propone: “Más allá de pensar en las posibilidades de una igualdad aparente, teniendo en cuenta que la acción política no se limita a acabar con el machismo o el racismo, tendríamos que plantearnos si queremos descolonizar, la posición en la que cada quién se coloca para desarmar las relaciones y estructuras de opresión” (Entrevista, Gutiérrez: 2008).

Entonces creemos adecuado “pensar desde la frontera”, la frontera a la que hace referencia Gloria Anzaldúa, pues somos parte, como dice Inekke Dibbits, de una cultura hegemónica occidental, que no se plantea la posibilidad de aprender de las culturas indígenas. Y en cuanto a las indígenas, ignora su potencial y pone énfasis en lo que supuestamente como cultura considerada atrasada le faltaría, desde una visión de la carencia. Una cultura dominante, que se resiste a autocriticar su estilo de vida, su idea de progreso o su propia forma de pensar (Entrevista Dibbits, 2008). Y que tendría que cuestionarse sus privilegios, y asumir la ansiedad que produce el mestizaje hacia lo blanco, como sugiere Carmen Medeiros (Entrevista, Medeiros: 2008).

De esta manera, planteamos una articulación descolonizadora de los movimientos de mujeres, lo que convoca a una tarea política compleja, en la que la pregunta necesaria –en esta coyuntura de cambio– sobre una articulación política orientada a develar, denunciar y desmontar las desigualdades

de raigambre patriarcal y colonial no se resuelve simplemente enunciando la “pluralidad” de voces y actoras de esta, o enunciando la existencia de una Agenda Política de Género, sino debatiendo de manera amplia sobre la capacidad de acción conjunta, la actoría, las formas en que se construyen las agendas, los modos concretos de participación, así como las relaciones de poder internas y externas al movimiento.

### **A modo de conclusiones: algunas reflexiones para seguir abriendo el debate**

Uno de los hallazgos principales de la investigación es que no existe una noción única u homogénea sobre lo que supone descolonizar el Estado y la sociedad, encontramos, más bien, diversos sentidos y significados acordes a múltiples posicionamientos teóricos y prácticos, provocados por un momento político en el que la transformación de las estructuras coloniales están en el centro del debate. Desarrollamos en las siguientes líneas las diferentes concepciones de descolonización pensadas desde una interpelación al propio concepto que no necesariamente incluía el cuestionamiento de las estructuras y relaciones de dominio patriarcal.

Frente al desafío de articular descolonización con despatriarcalización nos encontramos al menos con dos tendencias. Aunque ambas reconocen la necesidad de articular despatriarcalización y descolonización de manera compleja, algunas consideran que el desafío de la descolonización en sí mismo supone enfrentar las estructuras de dominio patriarcal, es decir, que en países como el nuestro ambas estarían imbricadas. El principal argumento de esta tendencia es que el concepto de género es una imposición colonial de un pensamiento eurocéntrico binario que dicotomiza la percepción sobre las relaciones sociales. Mientras que otra tendencia advierte la necesidad de no perder de vista la especificidad del dominio patriarcal, ya que existe el riesgo de que una lucha se subordine a otra y quede invisibilizada, o de que se cuestionen y transformen algunas estructuras de poder, dejando otras intactas. Una de las implicaciones de estas consideraciones es que si pensamos que las estructuras de dominio patriarcal son de origen exclusivamente colonial, la descolonización supondría principalmente restituir las formas ancestrales de relacionamiento y equilibrio de poderes entre los géneros. Por tanto, lo comunitario sería un horizonte alternativo de descolonización en sí mismo. Sin embargo, si tomamos en cuenta la segunda tendencia, lo comunitario, para constituirse en un horizonte de descolonización, tendría que enfrentar simultáneamente un proceso de crítica interna de las estructuras patriarcales

en el seno de sus relaciones. En este punto, algunas de las mujeres entrevistadas, especialmente las de origen aymara, apuntan a la necesidad de trabajar el tema tomando en cuenta la especificidad de cada caso a partir del análisis de sus historias particulares de penetración colonial y de resistencia, ya que generalizar las formas de codificar lo masculino y lo femenino –y la relación entre ambas–, dadas en un caso concreto, hacia un nivel más general, impediría comprender a cabalidad la dimensión real del problema.

En lo referente a la pregunta sobre la descolonización del Estado y si es posible hacerla desde adentro, en algunos de los diálogos se pone en cuestión la centralidad del mismo como sujeto privilegiado de la descolonización, planteando que los procesos de desestructuración de las relaciones coloniales se producen en el seno de la sociedad, emergen de ella. En este sentido, al Estado, dadas sus condiciones históricas de reproducción de privilegios y jerarquías, le compete, en un proceso de transformación profunda, producir las condiciones para facilitar estos procesos, respetando la autodeterminación de los sujetos que los protagonizan, ya que su propia posibilidad de descolonización depende de la dinámica de las fuerzas sociales.

Por otro lado, consideramos que, en las condiciones actuales, parece pertinente no abandonar del todo el escenario estatal como un espacio desde donde transformar las relaciones coloniales y patriarcales por dos razones fundamentales: primera, por la utilidad del Estado para desmantelar estructuras patrimonialistas premodernas de prerrogativas y privilegios asentados en relaciones coloniales y patriarcales; segunda, porque la esfera del Estado podría ser útil para consolidar algunas conquistas de las mujeres contra la dominación de tipo patriarcal, en tanto que este para legitimarse emite un discurso universalista de igualdad de derechos, que posibilita la reducción de algunas desigualdades. Sin embargo, y a pesar de esta valoración positiva como instrumento de transformación social y política, no se asume al espacio estatal como horizonte último o definitivo de cambio, y creemos que es necesario construir estrategias, espacios alternativos y propios, de acción reflexiva y práctica descolonizadora y despatriarcalizadora. Para lo cual planteamos, al menos tres vías: a) La necesidad de trasladar las reflexiones sobre descolonización y despatriarcalización centradas en el Estado, hacia el ámbito de la sociedad; b) Descentrar el sistema de mediaciones liberales en el momento de enfrentar el problema de la representación política de las mujeres, es decir, que la articulación entre despatriarcalización y descolonización suponga superar el horizonte de representación liberal; c) Problematizar la categoría mujer desde una articulación política que haga frente a las múltiples opresiones, desafiando la construcción homogénea de un sujeto mujer que ha sido universalmente

representado en la imagen de la mujer blanca y burguesa, que en nuestra sociedad se ha pretendido alcanzar a través del imaginario blanco-mestizo, según el cual la posibilidad de inclusión en un estado colonial y patriarcal, así como alcanzar el estatus de ciudadanía pasa por “blanquearse”, por constituirse en un ser “civilizado”, vaciado de sus experiencias, subjetividades y relaciones sociales propias de su cultura. En este sentido, cuando se plantea la necesidad de ocupar ciertos espacios de poder y a la vez transformarlos, es importante preguntarse desde dónde se ocupa el poder, de manera que esto no suponga la renuncia a las propias reivindicaciones.

Por otra parte y frente a visiones esencialistas, simplificadoras y despolitizadoras según las cuales el ser mujeres sería suficiente condición para asumir una posición política común, apuntamos a la necesidad de comprender de manera compleja la articulación política para hacer frente a opresiones de raza, género y clase, entre otras. La crítica en este punto se orienta a enfrentar la lógica liberal de simple agregación de identidades fijas y homogeneizadoras, ya que las mismas reducen la complejidad de las relaciones sociales en dos sentidos: por un lado, no dan cuenta de las tensiones en las relaciones intersubjetivas entre grupos; por otro lado, eliminan la complejidad al interior de estos.

Lo anterior nos impele a preguntarnos: ¿Cuáles son las condiciones de articulación política de un movimiento de mujeres que haga frente a la opresión colonial y patriarcal? Al preguntar ¿quiénes son estas mujeres? Las respuestas, por lo general, apuntan a las indígenas, a las campesinas y a mujeres de sectores populares urbanos, por sus condiciones materiales de vida y por ser las que han profundizado con sus luchas los procesos de transformación política y de democratización social en el país. También se incluye en este grupo a aquellas mujeres que cuestionan desde su experiencia individual y colectiva los lugares donde las relaciones sociales coloniales y patriarcales las sitúan. Desde esta perspectiva el desafío político para la articulación de los movimientos de mujeres sería trastocar las relaciones de poder cimentadas en la pervivencia de estructuras coloniales y patriarcales.

Ahora bien, nos parece importante rescatar también las visiones de quienes plantean que existen espacios y situaciones en las que las mujeres, más allá de sus diferencias de clase, etnia u opción política, son convocadas a participar por el hecho ser tales. Esto sucede cuando la participación de las mujeres no nace de una necesidad de democratización interna de sus propias organizaciones, por lo que las mujeres se enfrentan a situaciones cotidianas de exclusión, no libertad y subordinación, donde si caben posibilidades de acciones circunstancialmente hermanadoras. En estos esquemas, en los que los indígenas les disputan a los blancos el lugar de mando, las mujeres participan mediadas por un poder patriarcal. En este sentido, la descolonización

y despatriarcalización suponen la eliminación de las intermediaciones masculinas que operan en la selección de las candidatas, por lo que el reto está en modificar estas formas de mediación y buscar mecanismos de autorrepresentación y participación directa.

La descolonización y la despatriarcalización son también leídas en nuestras reflexiones como el cuestionamiento de la representación como forma constitutiva de la participación política. Desde esta perspectiva, para hacer frente a la tendencia predominante de incluir a los excluidos en tanto minorías, con la finalidad de mantener la centralidad de la matriz cultural dominante, se plantea principalmente la necesidad de fortalecer las formas de deliberación colectiva y de rotación de cargos, que perviven en las comunidades, a pesar de la colonia, y que impiden la concentración del poder. Aquí interesa observar que estos espacios interactúan constantemente con estructuras de representación y esquemas de organización política modernos en los que se ha producido una separación entre esfera pública y privada, economía y política, Estado y sociedad. En este sentido, la comprensión de estas formas de interpenetración es fundamental al momento de enfrentar un proceso de transformación descolonizadora.

Las formas de vivir la colonialidad y la dominación patriarcal son distintas, y, por lo tanto, las formas en que son asumidas y resistidas son también diversas. Para algunas, descolonizar supone visibilizar mecanismos de poder configurados en una relación colonial y, por ende, cuestionar el sistema de privilegios naturalizados en las relaciones cotidianas. La descolonización y, más aún, la despatriarcalización deben plantearse la comprensión profunda de las diversas formas en que las sociedades y culturas administran la reproducción de sí mismas. Este criterio también debe aplicarse al análisis de las bases de la reproducción de la cultura dominante.

Finalmente, planteamos que la mayor tarea política de un movimiento autónomo de mujeres, capaz de construirse desde la diversidad, es trasladar todo aquello que ha sido procesado por las políticas neoliberales de género como discriminación, a la denuncia de las relaciones de opresión propias de un sistema colonial y patriarcal, ya que solo de esta manera podremos construir un proceso emancipatorio que trascienda los límites de una democratización liberal.

## Referencias bibliográficas

**Anderson S., Bonnie y Zinsler P., Judith**  
1992 *La Historia de las Mujeres, una Historia Propia*, Crítica, Barcelona.

**Braidotti, Rosi**  
2004 *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Editorial Gedisa, Barcelona.

**Castro –Gómez, Santiago**

2005 *La poscolonialidad explicada a los niños*, Universidad del Cauca-Universidad Javeriana, Colombia.

**Colectivo Eskalera Karakola**

2004 *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*, Ediciones traficantes de sueños, Madrid.

**Dibbits, Ineke**

1989 *Polleras libertarias. Federación Obrera Femenina (1927-1965)*, HISBOL, La Paz.

**Gargallo, Francesca**

2004 *Ideas feministas latinoamericanas*, UCM, Godina México, DF.

**Gutiérrez Aguilar, Raquel**

1999 *Desandar el laberinto: introspección en la feminidad contemporánea*, Colección Comuna-Muela del Diablo Editores, La Paz.

**Gutiérrez Aguilar, Raquel; Escárzaga, Fabiola (compiladoras)**

2006 *Una Lucha dentro de la lucha: la experiencia de las mujeres de los pueblos indígenas*, CEAM, México.

**Herrera, Célida**

2004 *El cuerpo vivido: una mirada desde la fenomenología y la teoría de género*, BUAP, Puebla.

**Lugones, María**

2005 “Colonialidad y Género”, (Texto inédito).

**Maldonado-Torres, Nelson**

2007 “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 127-167, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá.

**Marcos, Silvia**

1998 “Pensamiento Mesoamericano y categorías de género”, en Segundo taller de reflexión sobre género, regeneración y biodiversidad, CAI PACHA-GAM-PRATEC, Cochabamba.

**Marof, Tristán**

1966 *La tragedia del altiplano*. Los amigos del libro.

**McDowell, Linda**

2000 *Género, identidad y lugar*, Cátedra, Madrid.

**McKinnon, Katharine**

1995 *Hacia una teoría feminista del Estado*, Cátedra, Madrid.

**Monasterios, Karin**

2007 “Condiciones de Posibilidad del feminismo en Contextos de Colonialismo Interno y de Lucha por la Descolonización”, en *Reinventando la Nación en Bolivia: Movimientos sociales, Estado y poscolonialidad*, Plural-CLACSO, La Paz.

**Chantal Mouffe**

1999 *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Paidós, Barcelona.

**Olivera, Mercedes**

2005 “La participación de las mujeres indígenas en los movimientos sociales”, en: *Movimiento indígena en América Latina*, CEAM, México.

**Paredes, Elsa**

1965 *Diccionario biográfico de la mujer boliviana*, Isla, La Paz.

**Paredes, Julieta**

2008 *Hilando Fino desde el feminismo comunitario*, CEDEC, La Paz.

**Phillips, Anne**

1996 *Género y teoría democrática*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

**Rivera Cusicanqui, Silvia**

1996 *Bircholas: trabajo de mujeres, explotación capitalista y opresión colonial en las migrantes aymaras el El Alto y La Paz*, Editorial Mama Huanco-Plural editores, La Paz.

**Rodríguez, Malena s/f**

“Sobre la Mujer y el Estado”, en *Inenarrable*, ediciones Puruma, Cochabamba.

**Salazar, Cecilia**

2006 *Entramados: "Crítica y reflexión feminista: género etnia y clase"*, coordinadora de la Mujer, La Paz.

**Salinas, Silvia; Zuleta, Ilse**

"Todavía no hemos soñado suficiente: efectos de los compromisos de Estado boliviano con la CEDAW y PAM en la calidad de vida de las mujeres".

**Suárez, Navaz Liliana y****Rosalva Aída Hernández Castillo (editoras)**

2008 *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Ediciones Catedra, Madrid.

**Tapia, Luis**

2006 *La invención del núcleo común, ciudadanía y gobierno multisocietal*, Colección autodeterminación-Muela del Diablo Editores, La Paz.

2007 "El Triple Descentramiento Igualdad y Cogobierno en Bolivia", En *Reinventando la Nación en Bolivia: Movimientos sociales, Estado y poscolonialidad*, Plural-CLACSO, La Paz.

**Uriona, Pilar**

2008 "Democracia y representación política de las mujeres en el Nuevo Proyecto de Constitución política del Estado y el ordenamiento legal", Informe de investigación para la Coordinadora de la Mujer, presentado en septiembre de 2008.

**Wadsworth, Ana Cecilia e Ineke Dibbits**

1989 *Agitadoras de buen gusto. Historia del Sindicato de Culinarias (1935-1958)*, TAHI-PAMU-HISBOL, La Paz.

**Zavala, María Lourdes**

1995 *Nos/otras en democracia, mineras, cholas y feministas (1976-1994)*, ILDIS, La Paz.



## CAPÍTULO 3

**“Hay familias que tienen un poco más”**

La pertenencia a las elites y su relevancia respecto al liderazgo de las mujeres en las comunidades tacanas de la Amazonía de Bolivia

Esther López

Desde los años noventa se observa un gran esfuerzo por reconstruir las identidades indígenas del Estado boliviano, desde la arena del desarrollo internacional y de la misma población indígena. Dentro de esta agenda hay un enfoque especial sobre los asuntos de equidad de género, como se manifiesta en las leyes de 1992 y 1994, que obligan a incluir una perspectiva de género en los programas orientados a los pueblos indígenas.

Aunque en los últimos años ha existido un fuerte interés en los movimientos indígenas y en los efectos que sobre ellos tienen factores como la economía, la etnicidad y la modernidad,<sup>1</sup> son aún escasos los estudios que se enfocan en el papel que juegan las mujeres dentro de estos movimientos, y los pocos que existen se centran en las que habitan en los Andes.<sup>2</sup> De estos, muy pocos examinan los temas y efectos que diferentes factores políticos y sociales han tenido sobre las mujeres de las tierras bajas, o el papel que tienen ellas en esta región.<sup>3</sup> Una gran proporción de la literatura enfocada en este tema proviene de las ONG y ha sido compilada por agencias estatales como base para la elaboración de políticas públicas (Monasterios 2007). La ausencia de interés en el liderazgo femenino también tiene su contexto en el marco de la arena del desarrollo internacional, que brinda una imagen de la indígena del Tercer Mundo como poco educada, con muchos hijos y generalmente pasiva, sin poder ni *agencia* (Dover and Rappaport 1996).

En este capítulo analizamos las circunstancias bajo las cuales las mujeres tacanas del oriente boliviano están más inclinadas a tomar posiciones de liderazgo y poner por delante sus intereses.

- 
- 1 Albó 1991, 1996 I; Gerardo 2003; Molyneux 2001; Paulson and Calla 2000; Perreault 2006; Postero 2006; Stephenson 1999; Weismantel 2001; Yashar 2005
- 2 Dore and Molyneux 2000, Radcliffe 2002, Stephenson 1999.
- 3 Lehm 1996, 1998.

En el transcurso de esta contribución se resaltarán la importancia del rol de las familias dentro de una comunidad tacana, destacando la idea de que la comunidad no es una entidad homogénea o igualitaria por el hecho de que su base político-social se funde en estructuras europeas. En sus roles de liderazgo, especialmente si estos se dan en el marco del movimiento indígena, las mujeres reafirman lo que está percibido como parte del “ser tacana” y así contribuyen a la reconstrucción de esta identidad étnica, a veces chocando con la prevaeciente suposición de que el *enfoque de género* (con el significado de “modernización”) va en contra de las ideas de *tradicición* (sinónimo de “etnicidad”).<sup>4</sup>

No es inusual que las líderes indígenas, al igual que los hombres, provengan de familias descendientes de los “blancos” (pobladores europeos) de generaciones anteriores, porque justamente su origen familiar mixto les ha dado mayor acceso a la educación y a recursos económicos. Al mismo tiempo, estas mujeres están sujetas a vigilancia e intensas presiones sociales, especialmente si tienen un respaldo menor de su familia o su status social. La participación política es menos probable para las mujeres que no mantienen una conexión con el mundo fuera de su comunidad. Algunas mujeres, para evitar regulaciones alineadas a entendimientos tradicionales de género, optan por salir fuera del contexto de su comunidad por tiempos cortos o largos y también evitan involucrarse con el movimiento indígena.

### **Las tacanas en el contexto histórico, una mirada breve**

En los últimos años, los tacanas de las tierras bajas de Bolivia se han organizado cada vez más como un grupo étnico, influenciados por el ascenso del movimiento indígena desde los noventa, los cambios en las leyes bolivianas y las actividades de ONG claves. Actualmente, un buen porcentaje está representado por el Consejo Indígena del Pueblo Tacana (CIPTA), fundado en 1992. Dentro de las varias agendas estatales hay un enfoque especial en cuanto a la equidad de género, como se manifiesta en las leyes de 1992 y 1994, que obligan a la inclusión de una perspectiva de género en programas orientados a los pueblos indígenas, y gracias al cual las mujeres juegan un rol cada vez más prominente dentro de las organizaciones indígenas, asumiendo posiciones de liderazgo tradicionalmente ocupadas por hombres. En 1992 se fundó el Consejo de las Mujeres Tacana (CIMTA), para animarlas a entrar a la esfera de la política y sacar adelante sus propuestas.

4 Para elaborar este tema ref. a (Paulson y Calla 2000).

El origen geográfico del Pueblo Tacana está en el norte trópico de Bolivia, asentado en la provincia Iturrealde, en el departamento de La Paz. Desde la época de la explotación de la goma a finales del siglo XIX, también hubo un largo asentamiento de la población tacana más cerca de la frontera con Brasil, en el departamento de Pando. El origen del Pueblo Tacana viene de una larga trayectoria de vida en tres misiones principales: Tumupasa, Ixiamas y San José de Uchupiamonas, fundadas por los franciscanos a principios de 1700. Desde esta época se formaron nuevas comunidades, especialmente durante el siglo XX, en el contexto de las grandes haciendas en las cuales sus patrones “blancos” (mayormente emigrantes europeos) hicieron que los indios<sup>5</sup> de las antiguas misiones se trasladaran y trabajaran en su tierra como peones. Antes de asentarse en las misiones la población tacana no formaba un grupo étnico como tal, sino que constituía una conglomeración de varios grupos semi-nómadas que ocupaban la región y que fueron congregados en misiones a partir de la colonización. Allí permanecieron voluntariamente por razones de protección contra empresas, como la de la goma, que buscaban “salvajes” y los obligaban a trabajar, pero también porque la misión proveía de beneficios materiales como herramientas y tela, solo accesible a través del contacto con los blancos asentados en la región (Armentia 1905; Nordenskiöld 1923; Herrera y Cleverth Cardenas 2004). Según el censo de 1996 existían 5.058 tacanas<sup>6</sup> en esa década. Actualmente, su región de origen cuenta con varias tierras legales –las Tierras Comunitarias de Origen (TCO)–<sup>7</sup>, dos parques nacionales y una amplia gama de ONG que acompañan los procesos de desarrollo social, económico y ambiental de las comunidades y áreas protegidas.

### **Dentro de la TCO: vigilando la identidad tacana a través del rol de la mujer**

Durante una jornada de trabajo, mientras estaba apoyando a cuatro dirigentas de CIMTA en asuntos logísticos para ir a una reunión, me enteré que Josefina<sup>8</sup> había sido expulsada de su cargo de dirigente y también de su puesto como *corregidora* (el término común entre los tacanas, que significa, en este caso, la líder y representante legal de la comunidad), por haberse “metido

5 Utilizo el término apropiado y común en el tiempo histórico al que me refiero, para resaltar la trayectoria histórica de los diferentes términos utilizados en referencia a los indígenas.

6 CIRTB (Censo Indígena Rural de las Tierras Bajas).

7 Posesión de tierra legal para originarios bajo la ley INRA (Instituto Nacional de Reforma Agraria) de 1992.

8 Para proteger el anonimato de las mujeres de las que trata este trabajo he cambiado varios detalles, incluyendo los nombres.

con hombres” durante los viajes de toda la dirigencia de la TCO tacana a la ciudad. Además, me dijeron que “si vuelve, le van a llevar al cepo en plena plaza”. El *cepo* es un instrumento de castigo que es típico de la cultura tacana y consiste en dos tablas de madera con huecos para cuello y muñecas. El detalle de que la decisión fue castigar a Josefina de una manera típica de los tacanas mostró que su comportamiento era criticado *en el contexto* de su cultura tacana, y que se opuso a las ideas tacana sobre cómo deben comportarse las mujeres. Pregunté si Josefina ya no iba con nosotras y quién la había expulsado, pensando que esto era lamentable ya que Josefina había sido la primera corregidora de su comunidad. Me enteré que fue el presidente de CIPTA (y entonces de la TCO tacana), y que, además, estaba expulsada de la comunidad por un año. Eso había impactado especialmente al pequeño grupo de mujeres, que me relató lo que había pasado, ya que, como la mayoría de mujeres que ronda los 20, Josefina tenía varios hijos todavía pequeños y la pregunta que se hacían era quién se iba a encargar de ellos.

Este incidente muestra el control social establecido por la imposición de roles de género hacia la mujer tacana, que está basado en ideas acerca de cómo ellas tendrían que comportarse dentro del marco de la TCO tacana. Después de que las noticias sobre este incidente habían circulado, las dirigentes de CIMTA se preocuparon porque ahora “los esposos no querrán dejar salir a sus mujeres (de sus comunidades) para participar en los talleres.”

Este incidente también muestra la forma en que un nuevo nivel de poder ha sido creado en el marco de una TCO, en contraste con el pasado, cuando la máxima autoridad era el corregidor de la misma comunidad. Es decir, que hasta hace poco tiempo no había una figura principal individual o institución que decidiese sobre varias comunidades, como hoy es el caso desde la consolidación de la TCO en 2002. La TCO tacana consiste de 20 comunidades. No es sin una cierta ironía que el presidente criticó y amenazó con castigar a Josefina, de la forma tradicional (el cepo), pero desde una posición recién introducida, la de la presidencia de CIPTA (directiva de la TCO tacana) que representa a todas las comunidades afiliadas.

Entonces, aparte de la pregunta de ¿qué es tradicionalmente tacana?, surge otra acerca de ¿quiénes pueden tomar parte en la reconstrucción de la tradición y quienes deciden en qué momento se justifica salir de sus límites?

Este tema es relevante en el marco de la fundación de una TCO y muestra la complejidad involucrada. El asunto afecta directamente a las personas cuya comunidad pertenece a la TCO, como en el caso de Josefina. Este incidente se puede entender mejor echando una mirada a la estructura socio-política de las comunidades, la que conduce a los orígenes de los comunidades tacanas y revela el tema de la importancia del rol de las *familias* desde las cua-



Reunión mensual en una comunidad tacana. Foto: Esther López, 2009

les se compone la “elite” de la comunidad. El caso de Josefina –que después de un año pudo regesar a su comunidad, junto con su esposo, quien había sido el primero en denunciarla– muestra un claro contraste con respecto a otro caso, el de Adela,<sup>9</sup> también líder tacana de una comunidad, que no se adhiere a ciertas normas tradicionales de su género –que tienen una fuerte inclinación católica, debida a la influencia de las misiones franciscanas–, lo que no ha derivado en un incidente o reprimenda como la que sufrió Josefina.

Adela, aunque no lleva la información abiertamente, sabe que hay chismes; que la gente de su comunidad, y hasta en el pueblo grande, habla a sus espaldas y dice que ella tiene novias, pero nunca novios.<sup>10</sup> Impresionada por la alta autoestima que muestra siempre, un día le pregunté si los chismes no le molestaban. Ella me aseguró sonriendo: “no me importa lo que piensen los demás”; más aún, tampoco parecen representar una desventaja respecto a su estado social. Al contrario, Adela, como todos los miembros de su familia, que siempre fue una familia “de corregidores”, sigue siendo muy respetada, como lo muestra el hecho de que le hayan pedido ser la madrina del hijo de

9 Los nombres y ciertos detalles están cambiados para proteger a la persona.

10 Solo se aludió a que ella era lesbiana, probablemente porque el término homo-

sexual es visto como un insulto, y, si lo hubieran usado, habría sido tomado como una agresión muy fuerte.

otra líder tacana. Para poder entender las distintas reacciones frente a las dos mujeres, que se fueron contra lo que se entiende como tradicional y convencional, hay que tomar en cuenta el origen de sus familias.

Mientras que Josefina no viene de una familia poderosa (aunque su esposo sí), Adela, como mencioné, viene de una familia principal de su comunidad. Pero, ¿cómo se han creado las distinciones sociales entre familias tacanas? ¿Cuál es la trayectoria que les llevó a esta posición? Estas preguntas son especialmente relevantes dado que las comunidades indígenas, desde el punto de vista del Estado y de las instituciones que colaboran con grupos indígenas, son entidades homogéneas justamente por su etnicidad. Aceptando que la identidad étnica está compuesta de distintos procesos históricos, nos revela el hecho de que al relacionarse las instituciones con las comunidades indígenas, en realidad se involucran no necesariamente con las “comunidades” como tales, sino esencialmente con *ciertas familias* representativas, que mantienen su posición debido a la historia y a la trayectoria particulares de la comunidad. Enfocándose en este detalle, no se puede evitar la ironía del hecho de que muchas de las familias principales gozan de privilegios en la comunidad gracias a su ascendencia –blanco/europea–, y que son justamente las mismas familias que en un momento determinado dominaban y explotaban a la comunidad.

### **Las Misiones y los Cabildos Indígenas: el fundamento socio-político de las comunidades**

Tumupasa, al igual que otras misiones tacanas, fue dispuesta de acuerdo a un plano genérico (posición de la plaza, la iglesia, escuela, barrios, etc.) implantado por los franciscanos en 1700 (Hermosa Virreira 1986; Hissink K. u. 1984). Originalmente, los grupos tacanas vivían en estado seminómada y las misiones reconstruyeron radicalmente su vida sociopolítica. Por un lado, introdujeron un sistema de clase, y como se puede observar en la sociedad boliviana, este fue alineado a un sistema de clasificación racial, dando lugar a una jerarquía en la que los “blancos” son vistos como sinónimo de “rico” y “educado”. Este sistema político aseguró que las autoridades “blancas” –emigrantes de Europa, como el sacerdote católico y el patrón de la hacienda– mantuvieran su posición e incorporaran a un sistema que permitió que los nativos se organizaran y ejercieran vigilancia en su comunidad y entre sí mismos a través de los cabildos indígenas.<sup>11</sup> Estos cabildos estaban conformados

11 Para una elaboración de cómo fueron estructurados los cabildos indígenas, ref. a

Lehm (1998), con respecto a los misioneros mojeños bajo los jesuitas.

por un grupo de autoridades y líderes que era elegido anualmente; con esta estructura fundamental funcionaron hasta 1990.<sup>12</sup> Estaban compuestos por un corregidor, siete *huarajes* (asistentes), un cacique y un grupo de policía. Además, cada autoridad tenía entre tres y seis asistentes (Hissink K. 1954; Wentzel 1989). En caso de un conflicto había varios tipos de sanciones, desde ligeras hasta graves: empezando con un trabajo comunal, como "limpiar" con machete las áreas escolares o caminos, hasta poner a una persona en el cepo por un lapso de entre una hora o un día entero, dependiendo de la gravedad del delito. El castigo más extremo era la expulsión definitiva de la comunidad. Dentro de este sistema, como se puede deducir de los libros de actas de la comunidad y de la exmisión, en Tumupasa –fundada en 1710– (Armentia 1905) hubo desde 1960 comités que se organizaron alrededor de las fiestas dedicadas especialmente a los santos católicos.

En el sistema de los cabildos indígenas, la mayoría de autoridades era elegida por votación de todos los miembros masculinos de la comunidad. Pero en el caso del corregidor, este era elegido únicamente por la llamada *elite* de la comunidad, que estaba compuesta por mestizos que tenían antepasados "blancos". El corregidor era la autoridad mayor en el cabildo indígena y gozaba del mismo estatus social y poder que el sacerdote o/y patrón. La elite la formaban el sacerdote y/o patrón y las familias "blancas" o mestizas que gozaban de una relación especial con el sacerdote y/o patrón, como era el caso de sus hijos ilegítimos. Estos hijos no se identificaban como "indios" en el registro civil sino como "blancos" (luego "mestizos"), como se confirma en el archivo del registro civil en Tumupasa (Wentzel 1989).

La elite mestiza y las autoridades "blancas" constituyeron un grupo con una cierta interdependencia. Como me explicó Matilde, que es de la comunidad Buena Vista, en dónde había patrón: "El corregidor posee bienes como ganado, el sacerdote podía pedir que donara una vaca para la fiesta de la comunidad. A cambio del favor él ofrecía a los hijos del corregidor el colegio o que estudiaran en el pueblo o la ciudad". La mayoría de los colegios situados en pueblos y ciudades estaba bajo la administración de la Iglesia. Así, la elite establecía su posición de exclusividad a distintos niveles. Un prerequisite para ser autoridad era tener la habilidad de leer y escribir, un logro que muy poca gente alcanzaba por falta de recursos económicos. Tener educación significaba que eran elegibles para la posición de corregidor y profesor.

Observando la base católica en la estructura de las comunidades, surge la pregunta sobre cómo los hijos ilegítimos –tomando en cuenta que en al-

12 Tomando en cuenta los principales cambios políticos, como la introducción de la Ley de

Participación Popular en 1994, que impactó la estructura legal de las comunidades.



gunos casos eran del sacerdote mismo— gozaban de un estado privilegiado. Al permitir que se den situaciones que iban contra las reglas cristianas, los hijos ilegítimos ayudaban al cura y patrón a mantener y asegurar el control en la comunidad y, además, ellos gozaban de un beneficio personal que les otorgaban las tradiciones: en ciertas culturas amazónicas, los líderes tradicionalmente tenían el derecho a la poligamia y a tener relaciones sexuales con las mujeres de su comunidad (Lévi-Strauss 1971). También había hombres con varias mujeres entre los tacana, como me comentaba Matilde de la comunidad Tumupasa. Pero más allá de las tradiciones de los grupos amazónicos, las autoridades “blancas” reprodujeron la actitud del conquistador y colonizador español, que se cree con derecho a poseer a cualquiera mujer “india” como botín de guerra (Canessa 2005). La combinación de estos factores —remotos y recientes— explica la facilidad con que los hijos mestizos del patrón o del sacerdote eran no solamente aceptados en la comunidad indígena, sino que gozaran de un estatus muy especial. Su presencia reflejaba la prevaeciente creencia en la “purificación” de la raza del “indio”. En la comunidad, los miembros de la elite mestiza (de sacerdote blanco y madre tacana) conseguían ganar las posiciones de corregidor o profesor y entonces funcionaban como mediadores entre la población india y sus autoridades “blancas”. Además, como los mestizos asumían roles en el marco de una forma europea de gobierno, ellos simbolizaban la evolución de la comunidad “salvaje” hacia la “civilizada”.

En el sistema de cabildos y en la estructura de la comunidad, las mujeres no solían tener voto ni ser elegidas para un cargo. Sin embargo, había excepciones que correspondían al rango social del que venía la mujer. Así, vemos en las actas de Tumupasa, las mestizas también aparecen a veces mediante sus firmas en las reuniones del periodo 1970-1980. Ese era el caso de las profesoras de las escuelas quienes, si no eran originarias de la comunidad, venían enviadas desde afuera. También sucedía en el caso de algunas mujeres de familias de la elite, especialmente si estas colaboraban con las monjas en proyectos sociales.<sup>13</sup> Según comentarios de Yanina<sup>14</sup> de Tumupasa, una mujer de 30 años que viene de una familia de la elite, hasta hace poco tiempo no era bien visto que ella se involucrara en los espacios públicos, aunque su padre y sus hermanos siempre han sido corregidores y asumieron roles principales en comités y luego en el CIPTA. Me comentó: “A mi papá no le gustaba cuando me metía en las organizaciones, pero sí cuando ayudaba a las hermanas en la iglesia con el grupo de jóvenes”. Quizá la única organización que estaba conformada solamente por mujeres y que fue aprobada por las comunidades fue el Club de Madres,

13 Las monjas de Tumupasa vinieron en 1970

14 Nombre anónimo



Mujer tacana trabajando en su comunidad. Foto: Esther López, 2009

que pertenecía a la iglesia y fue introducida en los ochenta. Como me comentó Matilde, la atracción principal en el Club de Madres eran las provisiones anuales (como leche en polvo), que fueron canalizadas por la organización católica Cáritas Boliviana. Al mismo tiempo, el Club de Madres fue un vehículo para que las mujeres ganaran experiencia en estructuras de organización y en representación pública. Por un tiempo, Yanina fue presidenta del Club de Madres en Tumupasa, y cuando se fundó CIMTA (1992), fue por un tiempo su presidenta; luego pasó al cargo de secretaria de género dentro de la directiva del CIPTA.

### **La posición tradicional de la mujer**

El sistema patriarcal prevaleciente en las comunidades tacanas no fue importado por la iglesia católica (aunque tal vez haya sido reelaborado por esta con nuevas reglas), sino que tiene cierta tradición entre los grupos amazónicos, incluyendo los tacanas. Una de las primeras referencias a la posición de la mujer en la cultura tacana se encuentra en los cuentos tradicionales (Nordenskiöld 1923; Hissink K. 1958). En ellos, el jaguar y el zorro son siempre rivales, y cuando tienen que pagarse una deuda entre ellos, suelen prestar a su esposa y la deuda es saldada sexualmente por esta. Hubo varios cambios históricos en la trayectoria de los tacanas que han influido en las relaciones entre los géneros. Sin embargo, en 2009,

para hacerme entender cómo la situación de la mujer tacana había mejorado – porque *Ahora sabemos que tenemos derechos*–,<sup>15</sup> Matilde me relató lo siguiente: “Un hombre perdió un juego de azar, y confrontado entre dar su caballo o prestar a su esposa para pagar su deuda, el hombre decidió prestar a su esposa”. Estos ejemplos muestran que, aunque ahora ocupan una posición muy valorada, las mujeres aún no se benefician del todo de su nuevo estatus.

Aunque no podían ser elegidas para cargos públicos, las mujeres de cualquier rango social (p. e. la esposa del cacique, que tradicionalmente no formó parte de la elite) podían llegar a ocupar el cargo de su esposo cuando este salía de viaje. En una entrevista, Matilde me contó que su padre fue policía en su comunidad en los ochenta, y siempre era representado por su esposa, que “daba palizas más duras que mi papá”.

También existe el punto de vista que afirma que las mujeres han tenido posiciones de poder *indirecto* (Lehm 1998). Es el caso cuando preparan la chicha (una bebida basada en la fermentación del maíz o la yuca), que nunca debe faltar en las fiestas. Proveer chicha a la comunidad en las fiestas siempre fue una responsabilidad del corregidor y por tanto de su esposa, la persona encargada de la preparación de la comida. Si ella no cumplía con su rol, su esposo tampoco y podía perder su estatus. Entonces las mujeres, esposas de los líderes, ciertamente tenían un poder indirecto, pero que ella pudiera lograr asumir su posición como poderosa dependía mucho de la relación con su esposo. Matilde me comentó que, en muchos casos, la preparación de chicha era considerada un deber, y si no se hacía a tiempo, esta acción era penalizada con palizas. El poder que tiene una mujer en el hogar y fuera de él todavía depende mucho de la relación con su esposo y, a veces, con su padre. Otra mujer tacana, Selina, me contó que aunque le gustaría participar en las reuniones mensuales de la comunidad, a su esposo no le gusta que se “meta”, y entonces opta por quedarse en casa. Este caso recuerda el incidente de Josefina, cuyo esposo la denunció. Ambos casos ilustran cómo las mujeres están constreñidas a la influencia de la opinión pública y privada.

## Impactos principales: la Revolución

La Revolución y la Reforma Agraria, en 1952, transformaron la forma en que el derecho y la riqueza fueron medidos. A partir de ellas, la población india

15 Haciendo referencia a las leyes que pasaron en 1995, como la Ley No. 1.674, Contra la Violencia en la Familia o Doméstica,

con la que surgieron programas de ONG tratando el tema.

que trabajaba la tierra obtuvo el derecho legal a ser dueña de esta. Sin embargo, el cambio fue lento, pues, aunque la tierra era gratis para los que la trabajaban, el esfuerzo para conseguir títulos involucraba largos y costosos viajes a la ciudad. En este aspecto, las familias mestizas siguieron teniendo ventaja. Ya familiarizadas con la vida fuera de la comunidad, contando con recursos y el conocimiento para hacer viajes y trámites, aseguraron más fácilmente sus títulos. Aunque los patrones y sus descendientes perdieron grandes porciones de sus tierras, su pérdida principal no fue la tierra misma sino el poder sobre "sus peones" que la trabajaban. Como dice Alfredo<sup>16</sup> de Buena Vista, una comunidad que había sido *patronada*: "La tierra no valía nada. Había tanta, que no tenía valor". La reacción de los comuneros después de la Reforma tampoco había sido revolucionaria. Mi pregunta de por qué la gente de Buena Vista, una vez libre del patronaje, no había expulsado al patrón de la comunidad, provocaba no más que una risa suave de parte de Alfredo: "Aquí no somos así. No somos agresivos como la gente del altiplano. La gente de aquí es muy humilde," dijo. Entonces, esta actitud da luz no solo a un detalle diferente entre las culturas de las tierras altas y las de las tierras bajas, sino también sobre lo que se entiende entre los tacanas: que los descendientes de los patrones no solo viven en las comunidades tacanas, sino que ya hace tiempo *son* tacanas y no "gente de afuera".<sup>17</sup> La única diferencia visible entre estas familias y las demás podría ser que las primeras formaban la elite de la comunidad y resultaba que siempre habían tenido también "un poco más".

El sistema creado dentro de las comunidades indígenas tacanas durante las etapas previas sentó las bases para la definición de los rangos sociales actuales. Cuando mucho tiempo después –inicios de 1990– surgió un movimiento indígena entre los grupos de la Amazonía de Bolivia, lo más "natural" era que las mismas familias, que hasta entonces habían detentado los cargos de responsabilidad dentro la comunidad, siguieran con ese rol de liderazgo, con la diferencia principal de que el "avance" ya no se basaba en la "blancura" de su origen (que fue sinónimo de "civilizado"), sino en la importancia de su sangre indígena u "originaria". No es sin cierta ironía que, aunque el privilegio ya no estuviera directamente basado en su ascendencia europea, fueron los mismos mestizos quienes se aprovecharon del privilegio social y político por tener ya las herramientas sociales necesarias para mantener sus posiciones de poder.

Como consecuencia, cuando se introdujo la idea al inicio de los noventa de que Tumupasa debería identificarse y registrarse como "pueblo indígena"

16 Nombre ficticio.

17 Esto es una frase común y se refiere a todas

personas que no son de las comunidades tacanas.

para lanzarse a ganar el derecho sobre la “tierra originaria comunitaria”,<sup>18</sup> fueron justamente las familias de la elite las que apoyaban la idea más que las propias familias “indias”. Poco tiempo después, los primeros presidentes y dirigentes de la directiva de la organización CIPTA, que nació de este proceso, fueron los miembros de una de las familias de la elite de Tumupasa, uno de cuyos integrantes –el hermano mayor– trabaja actual y profesionalmente en asuntos de “tierra y territorio” para el Estado boliviano, en La Paz.

Fueron las mismas elites de Tumupasa las que empujaron el cambio local de un privilegio basado en la raza por uno basado en lo político, que a largo plazo parece que no va a poder mantener su posición de privilegio. Pero, a pesar de este cambio de definiciones, el sistema de poder dentro de la comunidad se mantuvo, por lo menos en los primeros años del cambio. No obstante, no todas las personas de las familias importantes están logrando mantener su autoridad frente a la gente de su comunidad. Para ello hay que contar con otros atributos sociales y de carácter que juegan también un rol e influyen en cómo las personas pueden o no ser aceptadas, como lo demuestra el caso de Diego Fuentes.<sup>19</sup>

Diego Fuentes, mestizo y nativo de Tumupasa y profesor del colegio en los ochenta, me hablaba orgullosamente de sus antecedentes originarios y su conocimiento del idioma tacana (si no hubiera sido por los demás comuneros de Tumupasa que me hablaron de la dureza con que trataba a sus alumnos cuando estos hablaban tacana, nunca me habría dado cuenta del cambio en su actitud). Se sabe que Diego, que creció con su abuela tacana, es una de los mejores hablantes del idioma tacana en Tumupasa. Pero se lamentaba que el colegio de Tumupasa, al introducir la educación bilingüe español-tacana, no quisiera contratarle. El corregidor actual –aclarándome la situación que me parecía una pena– me explicó que la comunidad no lo quería, pues recordaba cómo había sido cuando era su profesor; la gente no quiere mandar a sus hijos a aprender tacana, justamente con la misma persona que hace pocos años les había castigado por utilizar el idioma. Este caso nos demuestra cómo, en una misma persona, la apreciación de la cultura indígena puede cambiar muy rápido, pero, a la vez, que no todas las personas que gozaban de cierto estatus social han logrado hacer la transición con la misma facilidad.<sup>20</sup> Este incidente da una idea de cómo está cambiando la situación de los que tuvieron poder y, también, cómo se está llegando a apreciar la etnicidad tacana. Ya no es suficiente pertenecer a una familia de la elite para ocupar una

18 Wenzel 2009

19 Nombre ficticio

20 Para profundizar más en el asunto de la política de liderazgo en culturas Amazónicas

y su cambio por influencia de personas y costumbres ajenas durante el transcurso histórico véanse Brown (1993).



Casas de una comunidad tacana. Foto: Esther López, 2009

posición ventajosa, ahora son el carácter individual y las relaciones sociales las condiciones que empiezan a jugar un papel más importante.

### **Los tacanas en el movimiento indígena**

La participación de las comunidades tacanas en el movimiento indígena, encabezada por la organización CIPTA, fundada en 1992,<sup>21</sup> les ha permitido una mayor representación a nivel nacional e internacional. La Marcha de la Dignidad, de 1992, simboliza el inicio del movimiento indígena de las tierras bajas en Bolivia. Esta Marcha permitió que un grupo de etnias del oriente de Bolivia se uniera con las del norte para caminar por varios días desde los trópicos hasta la Paz. Este movimiento ha sido el resultado de una combinación de cambios políticos, esfuerzos de grupos indígenas, ONG y movimientos sociales emergentes en un país que comenzaba a salir de los largos procesos dictatoriales. Como consecuencia, la población indígena del Amazonas se ha unido con el movimiento indígena de las tierras altas, que tiene una

---

21 Más al norte, en el departamento Pando, hay otro grupo tacana representado por la organización OITA.



trayectoria más larga e involucrada con la política del país (Yashar 2005). La organización indígena de las tierras bajas empujó un movimiento organizado por guaraníes a través de la Confederación Indígena del Oriente de Bolivia (CIDOB), fundada en 1982. Desde los noventa, esta organización es la que cobija a varios grupos indígenas de los trópicos, como los tacanas.

La clave en la estructura de este movimiento es que su eje es la etnicidad: en vez de intentar erradicar este atributo, como había sido el caso después de la Reforma Agraria de 1952, en la que “lo indio” fue remplazado por “lo campesino”. La organización a partir de la identidad étnica, personificada en organizaciones matriz como el CIPTA, ha abierto espacios representativos para las mujeres dentro de su estructura a través de la creación de una Secretaría de género como parte de la directiva del CIPTA. Consciente o inconscientemente, este paso reconoció el hecho de que existe una realidad cotidiana que viven de manera distinta las mujeres y los hombres. Sin embargo, vale la pena mencionar que la Secretaría de género, aunque habla de los dos géneros, es utilizado como *Secretaría de la mujer*. En efecto, este cargo funciona, por un lado, para garantizar que haya una mujer en el nivel de la directiva, y, por otro, para que funcione en representación de las mujeres en las comunidades que pertenecen a la TCO Tacana. Aparte de esta Secretaría –como ya se mencionó–, fue fundada una organización específicamente para mujeres, el CIMTA, con el argumento de que ellas no tenían la costumbre de involucrarse en espacios políticos.

### **Otros contextos políticos, pero “valores” similares: una indígena en el municipio**

Si bien las mujeres que vienen de familias influyentes tienen muchas facilidades para volverse líderes, las mujeres tacanas, pertenecientes al resto de la comunidad y de la TCO, tienen más libertad personal y encuentran distintas opciones en su búsqueda de un nivel de vida mejor. Eso es especialmente cierto si la mujer no viene de una familia principal en su comunidad, que tiene ventajas para conseguir posiciones de liderazgo por su afiliación familiar; pero si sale del contexto de la comunidad y del espacio del movimiento indígena organizado, la mujer ciertamente deja atrás la significación de ser “tacana”; es decir, que su identidad étnica no tiene la misma importancia fuera del marco de la política de una TCO y no es utilizada de la misma manera. No obstante, existen valores e ideas que son una constante y que podrían ser consideradas como típicamente “tacanas”, y que son expresadas en opiniones y acciones, sin importar el contexto en el cual actúa el individuo. Así se puede observar en el caso de Berta.



Antiguamente, la familia de Berta tenía mucha presencia en la región. "Mi padre," dice Berta, "fue una persona muy conocida por todo el lugar". La comunidad de Berta, Carmen Florida, no pertenecía a la TCO tacana y se ubica muy cerca del municipio de Rurrenabaque. Como no había mucha opción de involucrarse con los temas de TCO, Berta optó por hacerlo en los asuntos políticos de su municipio. Debido a la Ley de Participación Popular de 1994 las zonas rurales –incluyendo comunidades– cuentan con municipios. En línea con la descentralización en Bolivia, la gente de las comunidades indígenas puede participar en estos municipios a través del Comité de Vigilancia y como concejales –si la población les nombra–. En 2005, Berta fue votada concejal del municipio, en el cual estuvo a cargo de Tierra y Territorio. Como muestra su preferencia, Berta elige los temas que también se tocan en el contexto de la política indígena a través de la TCO tacana. Un tema principal es la protección de la tierra contra los colonos. La gente de la zona está mayoritariamente de acuerdo en que los colonos aymara y quechua son dañinos para la región, y en las palabras de Berta son "como termitas que vienen y tumban todo", tomando como caso de referencia el hecho de que ellos no respetan los árboles sagrados cuando "hacen su chaco" por el método de tumba y quema.<sup>22</sup> De esta forma, aunque Berta no trabaja dentro del movimiento indígena y no utiliza su identidad tacana políticamente, sí se identifica con "sus temas", que además son preocupación de toda la región.

Una diferencia clave con las mujeres que actúan en el contexto de la comunidad y la TCO es que Berta no está bajo la misma forma de vigilancia. El hecho es que Berta tiene una segunda vivienda en el pueblo de Rurrenabaque y vive ahí parte del tiempo, lo que influye en su situación y su persona. Cuando hay conflictos o se la critica en las reuniones mensuales de su comunidad por no haber "representado bien los temas de la comunidad en la alcaldía", ella tiene la opción de ir a su casa en el pueblo, tomar distancia y evitar la presión social que ejerce la comunidad.<sup>23</sup>

### **Ventajas y desventajas para mujeres en posiciones de liderazgo**

Aunque parece que los miembros de las familias pertenecientes a las elites tienen una especie de "derecho de nacimiento" a las posiciones de autoridad y responsabilidad dentro de su comunidad, y en puestos de profesiona-

22 Se está aludiendo a otras diferencias culturales que existen entre los grupos de las tierras altas y tierras bajas, pero que no voy a analizar aquí.

23 Esto tampoco significa que no está sujeta a discriminaciones de género dentro del contexto del municipio; un tema que no voy a abordar aquí.

les fuera de ella, esta tendencia también ha ido disminuyendo por la mejora económica de la gente en las comunidades debido a las nuevas posibilidades que ofrece la participación en la organización de la TCO, o fuera de ella: migración a España, estudio de carreras universitarias que antes no había, etc. Asimismo, mucha gente se está mudando fuera de las comunidades mientras gente nueva – mayormente aymara y quechua, colonos del altiplano– llega. A pesar de esos cambios estructurales y económicos todavía es posible identificar a quienes pertenecen a familias importantes.

Generalmente, hay una alta expectativa por ver a las mujeres líderes que viven en la comunidad adherirse a un comportamiento conforme al rol tradicional de su género, para que sirvan de ejemplo al resto de las mujeres de las comunidades. Como la posición de dirigente está supuestamente en contradicción con la situación tradicional de la mujer, se requiere encontrar un punto de equilibrio. El enfoque de género es visto como “moderno” y opuesto a las ideas tradicionales. Las mujeres de familias de la elite tienen ventajas para conseguir y mantener una posición de autoridad, sobre todo durante un periodo largo. En el caso de Adela, venir de una familia fuerte podría protegerla de los chismes. Una mujer de la elite puede aprovechar la reputación sólida y el fuerte fundamento de su familia. Debido a que cuentan con recursos importantes los miembros de las familias principales han tenido la oportunidad de salir de la comunidad. Muchas mujeres, como Adela y Berta, mantienen segundas viviendas en las ciudades o pueblos próximos. Entonces, las líderes que se sienten bajo mucha presión social y mental tienen la posibilidad de salir por un tiempo y evitarlas. También fuera de sus comunidades encuentran ideas y actitudes nuevas, que les permiten desarrollar su propio punto de vista y consolidar su autoconfianza. Esta es una opción que otras familias con menos recursos económicos no tienen, como es el caso de Josefina. Ella tuvo que encontrar trabajo limpiando casas en el pueblo grande más cercano, donde alquiló un cuarto ya que ella no tiene segunda vivienda o familia en el pueblo. Entonces, las mujeres que nunca han salido de su comunidad y no tienen una posición financiera para hacerlo están automáticamente condicionadas por las regulaciones de género que pueden impedirles dar un paso adelante y expresar sus ideas. Distintos antecedentes de varias mujeres tacana ponen en evidencia la composición heterogénea de la cultura tacana y revelan su gran flexibilidad para permitir que fuerzas de afuera entren e influyan en su desarrollo durante la historia hasta que se vuelven parte de su propia cultura. Considerando el movimiento de reevaluación de las identidades étnicas a través de la política nacional y del movimiento indígena mismo, valdría la pena seguir investigando la relación entre el rol de género y la etnicidad para averiguar más profundamente la relación del primer tópico con el segundo.

## Reflexiones finales

Esta contribución muestra cómo las posiciones de liderazgo en el “nuevo mundo” de la política indígena no existen fuera de un hilo histórico y mucho menos han surgido de una forma “natural”, en lo que se supone que es la cultura tacana. Como hemos visto a través de estas historias personales, la identidad tacana no está esencializada y surge de un conjunto de trayectorias distintas. Ejercer “el liderazgo tacana” se basa en una identidad y posición personal histórica y dinámica y, más aún, en el apoyo y el estatus de familias ya establecidas en el poder.

Mientras que en las primeras fases de la organización política basada en la etnicidad (a través CIPTA) miembros de familias de la elite tenían aseguradas posiciones de liderazgo, eso está cambiando ahora que surgen nuevos prerequisites para acceder a los liderazgos. En este capítulo hemos visto la importancia de investigar los detalles de cómo las mujeres llegan al poder, cómo son influenciadas por los programas de las ONG que tienen su visión sobre la equidad de género, y cómo el dinamismo y la flexibilidad de la identidad indígena incorpora a los mestizos en su cultura, para entender la manera de ejercer el liderazgo en las comunidades indígenas.

## Referencias bibliográficas

### Armentia, Nicolás

1905 *Descripción del Territorio de las Misiones Franciscanas de Apolobamba. Por otro nombre Frontera de Caupolican*, Bolivian Government, La Paz, Bolivia.

### Brown, Michael F.

1993 “Facing the State, Facing the World: Amazonia’s Native Leaders and the New Politics of Identity”, *L’Homme*, Avril-Dec, pp. 307-326.

### Canessa, Andrew

2005 “The indian within the indian without: Citizenship, race, and sex in an Andean Hamlet”, en Andrew, Canessa (ed.), *Natives making nation: Gender, indigeneity and the stae in the Andes*, University of Arizona Press, Tucson, pp. 130-155.

### Cepek, Michael

2008 “The Myth of the Gringo Chief: Amazonian Messiahs and the Power of Immediacy”. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 16.2, pp.227-248.

### Heath, Edwin

1882 “La Exploración del Río Beni - Revista Historico”, (*Part 1-pdf partition*). Ministerio de Instrucción Pública y Fomento, Imp. de La Revolución, La Paz, Bolivia.

### Herrera, Enrique, Elva Terceros y Cleverth Cardenas

2004 *Identities y Territorios Indígenas - Estrategias identitarias de los tacana y ayoreo frente la ley INRA*, (second edition ed.), PIEB, La Paz, Bolivia.

**Hissink, Karin y Albert Hahn**

1984 *Die Tacana II - Daten Zur Kulturgeschichte*, vol. II, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.

**Killick, Evan**

2008a "Creating Community: Land titling, education and settlement formation amongst the Ashéninka of Peruvian Amazonia", *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 13.1, pp. 22-47.

**Lehm, Zulema**

1998 "Etnicidad y Género en la Amazonia Boliviana: Intercambios Matrimoniales y Relaciones Interétnicas en los Llanos de Moxos; Cabildos, Hechiceros, Sobadores y Profetas: Una aproximación al tema del poder entre los mojeños", ponencia, XII Reunión Anual de Etnología. Museo Nacional de Etnografía y Folklore. MUSEF, La Paz.

**Lévi-Strauss, Claude**

1971 *The Elementary Structures of Kinship*, Beacon Press.

**Nordenskiöld, Erland**

1923 *Indianer und Weisse*, Strecker und Schröder, Stuttgart.

**Radcliffe, Sarah, Nina Laurie****y Robert Andolina**

2003 "The Transnationalization of Gender and Reimagining Andean Indigenous Development", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 29.2.1, pp. 30.

**Rappaport, Joanne y Robert Dover**

1996 "The Construction of Difference by Native Legislators: Assessing the Impact of the 1991 Colombian Constitution", *Journal of Latin American Anthropology*, 1.2, pp. 22-45.

**Stephenson, Marcia**

1999 *Gender and Modernity in Andean Bolivia*, University of Texas Press, Austin.

**Wentzel, Sondra**

1989 *Tacana and Highland Migrant Land Use, Living Conditions and Local Organizations in the Bolivian Amazon*, Dissertation for the Doctorate of Philosophy at the University of Florida, USA.

**Yashar, Deborah J.**

2005 *Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, Cambridge University Press, Nueva York.

## CAPÍTULO 4

## Soñando con los padres: Fausto Reinaga y el masculinismo indígena

Andrew Canessa

La elección de Evo Morales a la presidencia de la República de Bolivia fue señalada amplia y adecuadamente como un logro importante para la lucha de los pueblos indígenas. Evo ha reconocido en reiteradas ocasiones su deuda con Fausto Reinaga. Este intelectual de orígenes humildes rechazó su formación occidental y sus viajes por Europa para desarrollar, durante las décadas de los cincuenta y sesenta, una crítica radical a la opresión del indio,<sup>1</sup> en un periodo en el que la identidad india fue reemplazada por la mestiza amparada por una ideología nacional que imaginaba a la ciudadanía o tal. El proyecto emancipatorio de Reinaga se dirigía a la reivindicación del indio al que consideraba víctima de la opresión colonial y de ser desplazado –en varios niveles– por hombres no indios. Sus opiniones sobre las indias eran ambivalentes, como veremos más abajo y, aunque pocos académicos lo hayan señalado, el género yace en el centro de su proyecto político. Nuestro análisis del trabajo de Reinaga ofrece la oportunidad de entender la posición del masculinismo en los movimientos indígenas contemporáneos, tanto en Bolivia como en otros países. El masculinismo de los movimientos indígenas se ha atribuido, generalmente, al machismo atávico y los roles de género “tra-

1 Fausto Reinaga prefirió la palabra “indio” por sobre “indígena”, a la que consideraba racista por naturalizar el indio y eludir el contenido político de lo que él vio como parte integral de lo que era ser indio (1978, p.96). Véase también (1978, p.91): “El término ‘indígena’ en boca del mestizo bastardo es un escupitajo, un sopapo en el rostro indio. Una desalmada discriminación racial. Cuando el bastardo dice: ‘es un indígena’, no solo que vomita una blasfemia, una venenosa intención peyorativa, sino que comete

flagrante delito de libelo infamatorio contra al excelsa dignidad de la mejor raza del universo”. Para Reinaga –y aquí lo sigo – ‘indio’ se refiere a una relación colonial en la que la jerarquía entre blancos e indios era clara. Para él era importante que esa relación colonial siguiera siendo clara. En mi práctica, cuando hago referencia a las imágenes y prácticas arraigadas en esta relación colonial, utilizo la palabra “indio”; para otros casos utilizo “indígena”.

dicionales”. No obstante, la lectura de Reinaga sugiere que el masculinismo podría ocupar una posición importante en las ideologías de los movimientos indígenas contemporáneos.

Actualmente Bolivia cuenta con un líder indígena carismático a su mando, Evo Morales, reelegido a la presidencia en diciembre del 2009 con un porcentaje de votos aun mayor que en 2005. En su primer mandato, rompió con la tradición y sentó un precedente al nombrar a mujeres indígenas para puestos clave de su gabinete (Desarrollo económico, Interior, Salud y Justicia), y a Silvia Lazarte para la presidencia de la Asamblea Constituyente. En su segundo gobierno, la mitad de sus ministerios está a cargo de mujeres. Sin embargo, atrás de la imagen pública de equidad de género se oculta la lucha que deben sostener estas mujeres para mantener una voz independiente dentro del gabinete: en privado, se quejan de que sus decisiones son controladas y aprobadas por el presidente, vicepresidente y otros miembros del Gobierno (Raquel Gutiérrez com.pers. 2009). Existe, por lo tanto, una ambivalencia acerca de las cuestiones de género difícil de explicar, y cuyas posibles raíces pueden ser comprendidas al ser leídas a través de un lente de género, en el trabajo de Reinaga.

Los movimientos indígenas se sitúan, no obstante, en un contexto más amplio y las indígenas bolivianas no son las únicas en esta situación; son varios los ejemplos de la lucha que enfrentan las mujeres que pertenecen a movimientos indígenas y de sus dificultades para ser escuchadas, e influir o establecer las agendas políticas (p. ej. Cervone 2002, Cumbre de Mujeres Indígenas de América 2003, Radcliffe 2008). Algunas mujeres gozan de mayor éxito que otras, pero todas se encuentran enfrentadas a discursos de poder que abogan por su exclusión. Mujeres destacadas como Rigoberta Menchú en Guatemala, Nina Pacari en Ecuador y Silvia Lazarte en Bolivia son casos excepcionales más que ejemplos típicos, pues frecuentemente ni siquiera las más renombradas ocupan una posición igualitaria dentro de los gobiernos. Otra notable excepción es el movimiento zapatista del sur de México en el que, desde sus inicios, las mujeres ocuparon posiciones importantes y espacios en los que pudieron expresar y hacer constar sus opiniones (Hernández Castillo 2002, Hernández Castillo *et al.* 2006, Millán 1996, Rovira 1997).

El menor número de mujeres en posiciones de liderazgo dentro de los movimientos indígenas se podría explicar como efecto de la jerarquía de género de la sociedad en general, pero esta explicación debería ser examinada cuidadosamente. Según Helen Safa, en América Latina las afrodescendientes han destacado más que las indígenas, en todos los niveles de organización: “Las mujeres han enfrentado mayores obstáculos a su participación políti-

ca en los grupos indígenas que en los afrodescendientes” (Safa 2005: 308, en Radcliffe 2008). Esta disparidad se podría explicar por el mayor sexismo de las sociedades indígenas. Sin embargo, existen muchos grupos indígenas que se caracterizan por una equidad de género relativamente alta, en cuyas comunidades las mujeres gozan de un estatus social elevado –que incluye un control amplio de los recursos económicos–. No obstante, incluso en estas culturas las mujeres ocupan menos puestos destacados en los movimientos políticos de lo que se podría esperar por su posición social.

La cultura indígena que mejor conozco es la de la población de habla aymara en Bolivia. La complementariedad que caracteriza a las relaciones de género en esta, al igual que en otras culturas andinas, ha sido ampliamente analizada tanto por antropólogos como por políticos indígenas (p. ej. Felipe Quispe, com. person.). Sin embargo, esta equidad de género que se ve en las comunidades y en la vida cotidiana no es tan evidente dentro de los movimientos indígenas. Aunque existen grupos femeninos como las Bartolina Sisas, la historia de los movimientos indígenas en toda su variedad ha estado dominada por los hombres. Con esto no pretendo afirmar –de ninguna manera– que las mujeres no hayan contribuido al movimiento indígena o que la política sea considerada “cosa de hombres”. Durante la década turbulenta que precedió a la elección de Evo –y muchos años antes–, las indígenas jugaron un papel indispensable al proporcionar el apoyo logístico necesario para las movilizaciones, y al participar activamente en las protestas, manifestaciones y bloqueos. El trabajo de Sian Lazar (2008) sobre las movilizaciones políticas en El Alto –una ciudad fuertemente aymara situada en el centro de la protesta política de las últimas décadas– muestra que las movilizaciones y protestas no son consideradas actos individuales sino actos comunales; esto sería imposible sin la participación activa de las mujeres. Así, no podemos considerar (aceptar como un hecho) que las mujeres aymaras no sean políticamente conscientes y activas. De hecho, en las comunidades rurales de donde proviene la mayoría de la población alteña, los cargos políticos son asumidos por la pareja y no por el individuo. Se espera que las mujeres jueguen un papel clave en la satisfacción de las exigencias de los cargos.

No solo en la región de los Andes existe una fuerte tradición de complementariedad de los géneros: aunque el conocimiento de la tierras bajas no esté tan bien documentado en la literatura antropológica, existe una corriente que sugiere que se ha exagerado el predominio masculino debido a que la antropología se ha centrado únicamente en la perspectiva masculina, y no ha incluido a las mujeres como informantes e interlocutoras (Overing and Passes 2000, Uzendoski 2005, Perruchon 2003). Este sesgo hacia lo masculino también se reproduce a nivel político: órganos del Estado y ONG dan por



hecho que los cabeza de familia son hombres y que las mujeres no participan en los procesos políticos. Este nuevo análisis etnográfico nos indica que las sociedades amazónicas son menos jerárquicas y que las mujeres juegan un papel social mucho mayor de lo que se había pensado hasta ahora.

Las mujeres y las comunidades indígenas generalmente operan en el contexto de discursos históricos de género y jerarquía. Como ha sido ampliamente analizado, la dominación colonial y poscolonial de los indios, tanto a lo largo de la historia como en la actualidad, se efectúa a través de su feminización (p. ej. Berger 2004, Canessa 2008, Mason 1990), que se expresa en una imagen de los indios relacionada sobre todo con las mujeres y lo femenino en general (Canessa 2005, De la Cadena 1995, Nelson 1999). Esta imagen de la mujer como el paradigma de lo indígena ha sido también adoptada por algunos movimientos indígenas que presentan a las mujeres como emblemas de la autenticidad cultural (Viatori 2008). Como comenta Viatori acerca de los zápara en Ecuador: “La esencialización de la mujer como especialmente no moderna (y por lo tanto, especialmente indígena) le otorga un papel público como símbolo de la política indígena, pero a la vez la marca como incapaz de ejercer el liderazgo político” (Viatori 2008: 198). No obstante, vale la pena subrayar que esta esencialización de la mujer como indígena se produce a partir de un proceso de involucramiento con discursos políticos nacionales e internacionales.

Bartholomew Dean (2003), hablando de los uraima, argumenta que no es que el movimiento indígena no refleje las jerarquías de género tradicionales, sino que crea nuevas jerarquías y utiliza nuevas formas para marginar a las mujeres del poder. Con frecuencia, los movimientos indígenas homogenizan sus culturas y adoptan jerarquías que forman parte del terreno político, o sea nacional, en que actúan. A través de este proceso las indígenas son aún más marginadas y sus intereses quedan subordinados a la lucha étnica más amplia.

El trabajo de Manuela Picq (2009), además, sugiere que algunos líderes indígenas van más allá de la simple marginación de las mujeres: utilizan el estatus del grupo étnico para abusar de ellas. Según Picq, muchos líderes indígenas utilizan el argumento de la cultura “tradicional” para intimidar y acosar a las mujeres, utilizando mecanismos que, de hecho, son nuevos. Un ejemplo específico que proporciona es el de negarles el acceso a las cortes estatales bajo el argumento de que deben ser juzgadas por la justicia “tradicional”, que, de hecho, no es tradicional. Cuando la cultura indígena es esencializada –con fines estratégicos o no– las mujeres se encuentran en una posición estructuralmente débil para defender sus intereses políticos y económicos, porque soportan la carga de tener que representar la indigeneidad del grupo en su forma “más auténtica”.

El trabajo de Dean y Picq nos genera una serie de preguntas importantes, ya que no queda claro cómo es la dinámica dentro de los movimientos indígenas que lleva a la adopción de nuevas jerarquías de género. ¿Hasta qué punto se pueden atribuir los problemas que enfrentan las indígenas al sexismo de culturas patriarcales (bien sean indígena o no) a una tendencia masculinista propia del movimiento mismo? Lo que sí queda claro es que no se puede explicar la ausencia de mujeres de cargos en los movimientos indígenas por un patriarcado atávico, ya que muchas culturas indígenas –si no todas– son mucho menos patriarcales que las culturas nacionales mestizas.

El trabajo reciente de Sarah Radcliffe sobre mujeres políticas indígenas en Ecuador nos muestra el difícil terreno por el que ellas transitan, en el que se ven obligadas a enfrentar el machismo dentro de sus culturas, y los prejuicios contra su género y etnicidad fuera de ellas. Una de las presiones específicas que las indígenas tienen que soportar –tanto en Ecuador, como en otros países– es el de la reproducción del grupo étnico. Incluso en culturas donde no se ha controlado históricamente la fertilidad de las mujeres, el etnocidio ha sido el argumento utilizado para controlar la fertilidad femenina y, sobre todo, las parejas con las que las mujeres tienen hijos. Los hombres, en el caso de todo el continente, no se enfrentan a la obligación de tener hijos solo con miembros de su etnia y gozan de mayor libertad.

Resulta evidente, por tanto, que cualquier política de liberación indígena tendrá que incorporar necesariamente aspectos de género, ya que el proyecto emancipatorio tiene que revertir la imagen del indio feminizado e impotente y los discursos que naturalizan a las indígenas. Mujeres poderosas como Rigoberta Menchú provocan bastante ansiedad dentro de los grupos indígenas y mestizos, porque con su presencia desafían la masculinidad del poder y la pasividad femenina de la india. Esta preocupación y su expresión en el humor, entre otras cosas, han sido exploradas detalladamente por Dianne Nelson (1999). Evo Morales también ha provocado rumor y humor acerca de su propia sexualidad al presentarse como indio poderoso y, así, ha socavado una fuerte imagen colonial, la del indio impotente que carece de masculinidad (Canessa 2008). Morales subvierte la imagen del indio impotente y Menchú, por su parte, trastoca la imagen de la india dócil. En ambos casos la sexualidad de estos personajes ha entrado en el campo del discurso público de una manera que no hubiera sucedido con un político no indígena.

El género y la sexualidad son importantes cuando la gente india toma el poder, pero no queda claro aún hasta qué punto la marginación de las indígenas es producto de un sexismo mestizo nacional o de las culturas indígenas. En Bolivia, Fausto Reinaga fue el intelectual indígena más influyente de su

generación y sigue siendo sumamente respetado hoy, y nada menos que por el presidente de la República.

A continuación ofrezco una lectura de la obra de Reinaga con perspectiva de género. Aunque existen ecos claros de su ambivalencia hacia las indias en la política indígena contemporánea, no pretendo sustentar que sea la fuente directa de esta ambivalencia. Mi intención es ilustrar, a partir de los trabajos de Reinaga, la importancia de aplicar el análisis de género a las ideologías indígenas y mostrar cómo el género yace en el centro de estos proyectos políticos –sea o no explícitamente reconocido–. Desde esta perspectiva, una lectura del trabajo de Reinaga nos puede resultar sumamente instructiva. A estas alturas, es casi una obviedad destacar que el poder posee unas características de género específicas y que el género es racializado. Por ello, resulta sorprendente que los análisis de las ideologías indígenas de liberación presten escasa atención a la cuestión del género. Si la opresión y marginación de la población india en el transcurso de los siglos se ha efectuado, en parte, por la feminización de los indios, la política de liberación tendría que abordar el género a fondo. La idea liberal de presuponer que cualquier política de liberación automáticamente incluye la emancipación femenina (aunque sea postergada) ignora el hecho que la liberación –en este caso de pueblos indígenas– se puede basar precisamente en una *mayor* marginalización de las mujeres. Pero primero tenemos que explorar el contexto político y social en que operaba Reinaga.

### **Los indios y el indianismo en la Bolivia posrevolucionaria**

La Revolución Boliviana de 1952 se forjó a partir de una alianza entre intelectuales mestizos urbanos y mineros y campesinos indígenas, que logró derrocar a la oligarquía criolla después de un verano de violencia. En las secuelas de esta Revolución, las expresiones públicas de identidad indígena fueron reprimidas y, aparentemente, borradas cuando se buscó forjar una nueva nación boliviana mestiza, según el modelo mexicano de unas décadas atrás. A partir de la legislación dirigida a las reformas agrarias y educativas, la población india se convirtió en campesina. La impresionante fuerza política de la movilización indígena fue canalizada por el gobierno del Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) y luego por las fuerzas armadas a través del pacto campesino-militar.

En los veinte años transcurridos desde la Revolución, la identidad étnica se sumió bajo la identidad de la cultura nacional mestiza y cualquier expresión de la cultura indígena fue considerada como expresión de la primera. La cultura

indígena se folclorizó y pasó a pertenecer tanto a los criollos como a cualquier otro grupo (Choque 1992, Bigenho 2005, Rivera Cusicanqui 1986).

Durante este periodo, Fausto Reinaga se convirtió en casi la única voz que defendía una política indígena<sup>2</sup> y, a través de su Partido Indio Boliviano (PIB), promovió un proyecto indianista que buscaba liberar al indio del yugo de la opresión neocolonial y reinstaurarlo en su posición legítima del centro de la vida nacional. Su influencia sobre generaciones de activistas indígenas ha sido profunda y ampliamente reconocida (Hurtado 1986, Lucero 2008<sup>a</sup>, Stephenson 2005, Ticona 2005).

En su tiempo, Reinaga actuó contra las corrientes políticas, no solo por defender la causa indígena sino, también, por rechazar explícitamente la ideología del mestizaje, la mezcla de sangres y de culturas europea-americana para crear una nueva identidad nacional. En otras palabras, siguió a Fanon, al que cita infatigablemente, en rechazar la promesa hueca de la asimilación incompleta del sujeto colonial. Según Reinaga, no existía una Bolivia híbrida sino dos Bolivias, una india y otra no india (1969: 174), con una limitada distinción entre criollos y mestizos. El objetivo principal de la Revolución India que proclamaba era el derrocamiento del dominio mestizo-criollo y la ascendencia del dominio indio, para evitar la absorción de la cultura india dentro de una sociedad mestiza.

En 1968 reorganiza el comité ejecutivo del PIB e incorpora a unos activistas que posteriormente, en la década de los setenta, formarían el Movimiento 15 de Noviembre (Hurtado 1986: 32) y el Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA), (Yashar 2005: 168). De estos dos grupos emergieron las tendencias principales de la movilización indígena. En un extremo del espectro encontramos a los indianistas, como Felipe Quispe, que al parecer se adherirían más íntimamente a las ideas de Reinaga sobre la Revolución India y que consideraban el racismo colonial como el problema principal que enfrentaban los indios; y en el otro, a la figura de Victor Hugo Cárdenas (vicepresidente en el primer gobierno de Sánchez de Lozada) y, más recientemente, Evo Morales, cuyas políticas están más influidas por la lucha de clases sociales (Yashar 2005: 168-72). Son estos últimos los que han logrado un mayor éxito político formal.

Ambos grupos, sin embargo, citan a Reinaga como su principal inspiración. Quispe se encontró con Reinaga en 1971, lo cita con cierta frecuencia, y su política resuena fuertemente en sus análisis políticos racializados. Tal

2 En las secuelas de la Revolución, Laureano Machaca intentó fundar una república aymara en 1956, en Puerto Acosta (Ticona 2003), y llegó al punto de mandar un ejér-

cito de 4.000 personas. Murió en combate contra las fuerzas gubernamentales y, con él, su proyecto.

vez sea más sorprendente que Evo Morales, en una entrevista publicada en su página web,<sup>3</sup> nombre a Reinaga como el político/escritor que más le ha influenciado en su juventud. Tony Lucero (2008b: 82) cita otra entrevista periodística con Morales donde declara: “Más que a cualquier otro político admiro a un escritor, Fausto Reinaga, y sus obras como *La Revolución India*. Él me ayudó a entender quiénes somos los quechuas y aymaras”. El vicepresidente del Gobierno de Morales, Álvaro García Linera, asimismo un importante intelectual indianista, también nombra a Reinaga como una de sus influencias teóricas principales (*Ibíd.*) y sostiene que su indianismo no solo se mantiene entre los intelectuales y líderes, sino que sigue siendo una fuerza potente, aunque no siempre obvia, en la política indígena boliviana actual (García Linera 2004, en Lucero 2008b: 82).

Para toda una generación de intelectuales indígenas, Reinaga era el único intelectual boliviano del que se podían leer cuestiones del indio, el colonialismo y el racismo. Una de las consecuencias de la retórica nacional asimilacionista fue la supresión del espacio político para tratar temas relacionados con el racismo estructural humillante que la población indígena sufría de forma cotidiana; al hablar de estos temas se corría el riesgo de ser considerado subversivo, racista, o incluso un vende patrias. No obstante, Reinaga los abordaba en profundidad y con pasión.

Reinaga, por lo tanto, con su trabajo, más que un programa de descolonización, representa un grito casi constante de la frustración frente a la injusticia histórica y la impotencia india. Esta furia dio voz a mucha gente que había sufrido y aun sufre a diario el racismo contra los indígenas y que, en términos más amplios, supone su exclusión del Estado-nación y de su propia historia.

Reinaga señala que en los himnos a los líderes republicanos, Bolívar y Santa Cruz son representados como vengadores de la conquista. En una de estas canciones, se dirigen a los bolivianos como “hijos del sol” (1969: 175), de lo que Reinaga concluye que el “cholaje”<sup>4</sup> le ha robado al indio hasta sus propios dioses. Según el análisis de Reinaga, a pesar de que los bolivianos son imaginados “blancos” se consideran descendientes de los incas y, por consecuencia y prestidigitación ideológica, los hijos de los conquistadores se convierten en los herederos de los incas, gloriosos pero derrotados. Se limpiaba así la mancha del colonialismo y, a la vez, se permitía a mestizos y criollos dedicar-

3 <http://www.evomorales.net/Castellano/pages/not010415.htm>.

4 *Cholo*, históricamente se refiere a los indios asimilados a la vida urbana. Reinaga utili-

za la palabra para referir a los mestizos en general y, en muchos casos, para cualquier persona no india.

se al despojo de las tierras que aún quedaban en manos de los indios, proceso que se extendió durante más de un siglo tras la fundación de la República.

Una gran parte de la prosa de Reinaga es claramente biliosa: por ejemplo cuando expresa su frustración sobre la invisibilidad de los indios en los discursos nacionales, a pesar del papel esencial que juegan en el desarrollo de la nación, tanto por su trabajo en ciudades y campos como por el derrame de su sangre en el campo de batallas, en la *Revolución India*:

El indio, el indio a pico y lampa hace los parques, las avenidas, los rascacielos, los cines, las escuelas, las universidades, los palacios, las canchas de fútbol, las pistas de aterrizaje de la aeronavegación, los caminos de autos, el indio saca petróleo, esa sangre negra de la Pachamama. El indio, el esclavo, el único que se mueve en la República, se mueve aquí, allá, aculla sudando sangre y hambre para que su amo “blanco” coma y mate su tiempo haciendo “política” (1969: 179).

Párrafos como este indican la invisibilidad, inclusive la impotencia del indio como ciudadano y sujeto político. Negada su ciudadanía y robados sus ancestros, el indio es reducido a la esclavitud. La Revolución India que Reinaga proclama es más que una sencilla lucha por la liberación de los indios, es su reivindicación y rehabilitación como sujeto político con orgullo y dignidad. Detrás de la furia que expresan los indianistas como Reinaga y Quispe, una pasión que a veces se entiende como racismo, se encuentra la frustración por haber sufrido años de humillación y el simple deseo de vivir con orgullo y dignidad. El sujeto político, que Reinaga imaginaba que adquiriría esta posición de dignidad, era específicamente masculino, aunque la perspectiva de género que permea su trabajo aún no se ha apreciado.

### **El género dentro del trabajo de Reinaga**

En Bolivia, el hombre indio ha sido considerado históricamente como “un problema”, pero, a diferencia del hombre negro en América, nunca ha sido representado como un ser hipersexual y rapaz. Ciertamente, existe una larga historia de la preocupación de la sociedad mestiza criolla por la perfidia del indio y su tendencia a la violencia salvaje, pero esta preocupación nunca tuvo un cariz sexual. De hecho, se consideraba que la sexualidad india –sobre todo la del hombre– apenas existía; tanto que a principios del siglo XX hubo serios debates dentro del gobierno sobre la capacidad de reproducción de los indios, ya que se suponía que padecían de una libido peligrosamente baja (Larson 2005).

Durante siglos la masculinidad india se definió en términos de su impotencia, por eso no debe sorprendernos que en el trabajo de Reinaga su padre sea omnipresente, tanto de forma explícita como implícita. Entre otras, le ofrece una larga dedicatoria en forma de poema en su libro *Tierra y Libertad* editado en 1953. Las líneas finales son:

No has muerto..., vives aún... en mí estás hijo,  
Pequeño o grande, yo soy tu mismo hijo,  
Que aspira a ser cual tú, esto es, ¡un HOMBRE!

Su trabajo desarrollado a lo largo de varias décadas mantiene como tema recurrente el ser un hombre, un hombre indio. La política de Reinaga persigue la redención y reivindicación del indio; y en ella se puede identificar fácilmente la importante influencia de la figura de su padre.

Su madre, en cambio, solo es mencionada una vez en toda su voluminosa obra (1967: 18) y únicamente para convencer a sus críticos de que era indio de pura cepa y no un cholo, como estos le reprochaban. Lo único que Reinaga nos cuenta de su madre es que observaba el aniversario de la muerte de Tupak Katari (que encabezó, junto a su esposa Bartolina Sisa, una sublevación contra los españoles en 1780): “con tristeza infinita, derramando océanos de lágrimas, cada 15 de enero, en su casa en Santa Bárbara [cerca de Macha], llevando luto” (*Ibíd.*). Le concede nobleza a su abolengo y comportamiento, pero su único papel político es llorar.

Su prosa cuando trata de la *Pachamama*, la diosa andina de la tierra, es esencialmente distinta y mucho más sentimental, como por ejemplo en su prólogo a *Tierra y Libertad*: “La Pachamama es la madre del hombre. Ella le nutre, sombra le da en este ‘valle de lágrimas’ y, cuando cae vencido por la muerte, lo recibe con infinita ternura maternal en su tibio regazo... ¿Qué razón, qué derecho puede imponer al hijo a renunciar a su madre? El sentimiento filial es una fuerza perenne, inalterable; más fuerte que el mismo amor”. Este imaginario se debe más al culto a la Virgen María católica que a los conceptos andinos de la madre, donde nunca se hace referencia a la Pachamama como madre (mucho menos, como pura figura materna), sino como el espíritu de la tierra. En Reinaga, en la mayor parte de su obra, la figura de la madre humana de los indios es desplazada por la de la Pachamama; cosa que nunca hace con los padres. Por ejemplo, nunca escribe sobre los *achachilas* (dioses masculinos, los “abuelos”) como los padres de los indios.

Reinaga es sumamente ambivalente acerca de la mujer india. La describe como “una herida abierta que parte el alma” (1969: 129), cuya vida es bregar en la miseria: “La mujer india desde que nace hasta que muere trabaja y sufre.



Es la encarnación de la diosa del dolor (...) Ella procrea y trabaja; trabaja y procrea. Esa es la mujer india” (*Ibid.*). Es su papel de procreadora el que causa mayor pena a Reinaga porque procrea no solo al indio, sino también al cholo. Esta “herida” sin apósito está derramando la sangre vital del indio. Su tragedia es ser objeto de la lujuria de los blancos y cholos:

El amor para ella tiene la fugacidad de la luz de una luciérnaga o simplemente no existe; cuando niña aun ha sido desflorada por el k'ara sacristán o cura de aldea. La virginidad no tiene valor, porque la perdió antes de tener conciencia de ella. Si se empuña pare igual que la oveja; pare en el cerro junto a su rebaño; sola, absolutamente sola, sin médico ni enfermera (...) Puérpera, recoge el fruto de su vientre; le carga y retorna con sus ovejas o sus utensilios de trabajo.

Así que la india, por un lado, no conoce el amor, y por otro, se le niega cualquier honra sexual. Es, además, el vehículo a través del cual América fue colonizada, ya que de su vientre nacieron las poblaciones mestizas:

La vida de la Colonia para los españoles de América es: tripas, falo y vagina. Una ceguera de topos, crueldad de hiena y estupidez sin nombre caracterizan aquella sociedad. Esa gente es la que se engendró en la entraña sin mancha de la india del Tawantinsuyu. La india violada, y empuñada contra su voluntad, pare forzada sin una gota de amor al cholaje de Ecuador, Perú y Bolivia; cholaje que ha heredado, tanto somática como psíquicamente, lo negativo, lo peor, tanto del español como del indio (1969: 401).

Refiriéndose a esta cita,<sup>5</sup> Stephenson (2003: 158-9) plantea que la india adopta aquí el significado de “verdadera esencia virginal de la utopía perdida”. “Irónicamente,” escribe, “cuando Reinaga documenta la lucha material por la inserción de la subjetividad del hombre indígena, está negando, al mismo tiempo, a la mujer india la subjetividad en toda su complejidad y la relega a la esfera de lo simbólico” (*Ibid.*).

Pero no me resulta evidente que Reinaga simplemente relegue a la india a una representación de la esencia virginal utópica. Como Stephenson misma comenta, apenas menciona a la india en su voluminoso trabajo y mucho menos crea una estructura simbólica a su alrededor. Lo que es cierto es que todo su trabajo se dirige a lograr lo que muchos de sus sucesores también persi-

<sup>5</sup> Aquí citada completamente.

guen: reinsertar (recuperar) al indio como el sujeto histórico, otorgarle agencia política y superar su subjetividad ante los procesos históricos; en otras palabras, recuperar del poder a los dioses robados y rescatar su masculinidad.

La india, sin embargo, es un problema en este proyecto (tanto ahora, como antes) porque engendra el cholaje andino. La india es la madre del cholaje y el indio es, así, doblemente emasculado: en su potencia histórica y en su potencia sexual, al ser reemplazado por hombres criollos y cholos.

Los papeles que se atribuyen a hombres y mujeres en la creación del cholaje son, obviamente distintos. Para Octavio Paz, la relación entre Cortés y Malintzin (La Malinche) constituyó la relación icónica mexicana que fundó la nación. Al ser la compañera y traductora de Cortés, La Malinche traiciona a su pueblo y llega a ser la madre de todos los mexicanos. No existe otra figura semejante en la historia mexicana. Una vez derrotados, los indios dejan de ser protagonistas de la historia, tanto de la historia nacional como –y tal vez aun más importante– en la historia personal. El desplazamiento del indio por el blanco ante la india ocupa un espacio central de su furia política y de su política de emancipación.

La agudeza del dolor que siente Reinaga por el desplazamiento de la masculinidad se expresa en una sección de la *Revolución India* donde relata los acontecimientos de la comunidad de Kharasi. El cuento empieza cuando, durante la confesión, el cura se entera que la hermosa novia, Rosa, es virgen. El cura se lo comenta a sus amigos, el abogado y el muletero, y, entre todos, fraguan un plan para desvirgarla.

Bendecida la pareja en el templo, padrinos y ahijados se dirigen a la casa de la fiesta. Se aceleran los detalles del rito para la consumación del matrimonio. Los flamantes cónyuges, de acuerdo a la tradición y costumbre, son desvestidos y acostados por los padrinos en la cama nupcial. Y, ya preparados, y cuando ya iban a ayuntarse [sic] en la cópula, como por ensalmo aparecen, rebenque en mano: el cura, el abogado y el arriero.

El indio finge un sueño profundo; permanece como muerto. Y la india, inmóvil, con los ojos cerrados y crujéndole los dientes, sufre en silencio el desfloramiento de su virginidad.

El ímpetu del arriero rompe el himen; luego el cura y el abogado se zambullen en la sangre de la doncella india ...

(Reinaga 1969:130)

Este relato no es únicamente la narración de una historia oída por Reinaga. Es sumamente sensacionalista y con un tono casi pornográfico. La consumación del matrimonio se presenta como un evento público antes de la llegada del cura y sus compañeros; los asistentes a la boda participan en los eventos y

los novios son desvestidos por otros (costumbre que es ampliamente conocida en los Andes). La llegada del sacerdote, por lo tanto, no es la primera intromisión en la intimidad de la pareja. Aunque Reinaga no lo presenta como tal, este relato es más una alegoría que un cuento recontado; el tema central, no es tanto la violación de la doncella, como la impotencia humillante del marido.

En términos metafóricos, el propósito del trabajo de Reinaga es despertar al marido; pero la ambivalencia hacia la mujer resuena por todo su trabajo. Por mucho que apriete los dientes, que odie a los padres mestizo-criollos de sus hijos, que no quiera a sus hijos cholos, el hecho es que se trata de la madre del cholaje. Y si bien es cierto, como comenta Reinaga, que da a luz a estos hijos llena de resentimiento y sin amor, a Reinaga le cuesta convencer a sus lectores de que estas madres no quieren a sus hijos. Y esa duda, por parte del mismo Reinaga, es la que le causa el conflicto cuando piensa en la mujer india.

A pesar de ser un lector apasionado de Franz Fanon (Lucero 2008a), en el pensamiento de Reinaga se destaca la ausencia de un importante aspecto del trabajo de este escritor poscolonial: el entendimiento de cómo el racismo colonial opera en el ámbito sexual, con la ambivalencia del hombre colonizado hacia las negras y el deseo hacia las blancas. Sugiere que Reinaga era ciego a las intersecciones de raza y sexo en las ideologías de la dominación colonial –no porque no le parecieran importantes– sino, precisamente, porque se constituían en el centro de su política de la liberación. Un análisis fanoniano, sin embargo, hubiera socavado un elemento fundamental de la filosofía de Reinaga: la liberación del indio es, sobre todo, la liberación del hombre indio.

La inclinación de los líderes indígenas por las blancas, mientras insisten en que las indígenas solo tengan relaciones con indígenas, ha sido ampliamente analizado. Evo Morales tampoco ha sido inmune a esta tendencia y ha utilizado su atractivo con las blancas como herramienta política (Canessa 2008). Este fenómeno, tanto en Bolivia como en América en general, se ha interpretado sencillamente como “machismo común” pero, con estas relaciones, los líderes indígenas están invirtiendo la prerrogativa del criollo colonial en el acceso sexual a la india. Expone, además, la profunda ambivalencia hacia la india que Fanon expuso con claridad. Las indias, en cuanto madres, reproducen el grupo; en cuanto objeto de deseo, retienen el papel histórico de ser objetos sexuales para los blancos y criollos. En este papel aparecen en la obra de Reinaga. Reinaga cuenta otra historia parecida a la de en *Tierra y Libertad* (p. 14). En varias ocasiones, además, comenta la falta de solidaridad de la blanca y mestiza con la india; esta “diosa del dolor” no es considerada más que una “perra”; “la india, no es más que una bestia, hembra de carga y de placer para su marido e hijos gamonales (el derecho de pernada). No al-

canza la india la categoría de una mujer, es simplemente una hembra destinada a satisfacer los apetitos sexuales de los niños (los ñithus) y a parir pongos, mitanis; en fin, mineros baratos...” (1953: 15). Aquí Reinaga está hablando, supuestamente, de la perspectiva de la chola, pero el modo de describirlo y su angustia por el hecho de que la india es madre de los cholos, claramente expresada también en otros lugares, nos sugiere, que las opiniones que coloca en boca de la chola (y blanca), también se encuentran en su mente.

### **Soñando con padres y madres**

Aparte de que las indias puedan o no querer a sus hijos mestizos (como nos sugiere Reinaga), es evidente que hay millones de bolivianos que quieren a sus madres y abuelas “de pollera”, o sea, mujeres que se visten con la indumentaria indígena (lo sean o no). Decir que mi madre es “de pollera” es un modo de hacer referencia a orígenes humildes y, además, a una autenticidad indígena. En muchos casos, esta declaración está llena de orgullo. En cambio, nunca se afirma “mi padre se vestía de ch’ullu y poncho”.<sup>6</sup> Ni en las historias personales ni en las historias nacionales se menciona a los padres indios.

Esta invisibilidad del padre indio contrasta con la alta visibilidad de la india que no solo ocupa los mercados y las calles, sino también los hogares de clase media y alta. De hecho, muchas familias explícitamente prefieren una mujer “de pollera” a una “de vestido”, quizá porque les permite reducir cómodamente las diferencias de clase social a diferencias raciales. De todos modos, los bolivianos de clase media y alta mantienen un contacto cercano con las indígenas, pero no con sus homólogos masculinos. Cuando las familias de clase media y alta contratan a los indígenas como jardineros, vigilantes etc., estos no suelen entrar en las casas, y mucho menos, se incorporan a los espacios privados del hogar, como la cocina y las habitaciones.

Esta familiaridad no se basa únicamente en que comparten el espacio doméstico, sino también en las relaciones sexuales que, frecuentemente, los hombres de elite mantienen con las empleadas indias (o cholos o lo que sean). Esta experiencia es tan común que, como señala Marcia Stephenson (1999), se convierte en tema central de la literatura boliviana. Estas relaciones, y otras parecidas, son la fuente del cholaje que Reinaga desprecia tan profundamente.

Estas relaciones, por supuesto, siguen la larga tradición iniciada desde los primeros años de la Colonia en que se consideraba a las indias como

6 El ch’ullu es un gorro tejido que cubre las orejas.

botín de guerra, como el mismo Reinaga indica. En los años sucesivos, el acceso sexual a la india se desarrolló como un privilegio de clase y raza. Huelga decir que es un privilegio reservado para los hombres.

Cuando al líder indianista, Felipe Quispe, le preguntó una reportera de televisión qué le motivaba políticamente, respondió “luchó para que mi hija nunca sea tu empleada”. Esa respuesta ha sido muy comentada y según Bomberry (2008) “captura la insubordinación profunda del [pueblo indígena] boliviano en su determinación por cambiar la estructura del Estado”. Pero en ella está implícito que las indias deben estar en sus propias casas. Hace referencia a una de las imágenes más comunes, la india como empleada, pero también contiene ecos de la preocupación de Reinaga sobre la vulnerabilidad sexual de las indias en las casas de los mestizos y criollos. Cabe destacar que Quispe no menciona a sus hijos. Aquí, como en tantos otros ejemplos, la india representa la etnia y el indio permanece ausente.

Un texto esclarecedor de Victoria Bomberry (2008: 1794) nos recuerda que existe:

... una especie de esquizofrenia cuando los bolivianos se enfrentan con sinceridad a la pregunta de qué es ser indio. El tropo ubicuo de la abuela india –que siempre está presente con independencia de donde se encuentre uno en las Américas– emerge y vuelve la cara hacia sus nietos. A su lado está el abuelo indio, que también confronta a sus nietos, y ya no se contentan con alimentar sus románticas nociones y tenues conexiones con la indigeneidad, sino que les exigen que se conviertan en verdaderos sujetos políticos. Esta doble visión, que permite a las personas reconocer y después negar su propia otredad ante los ojos del Estado, es una función del mestizaje que transmite su visión utópica construida sobre un imaginario político de hibridez, que finalmente compra a los indios. Por ejemplo, rasgos individuales negativos son inmediatamente calificados con “debe ser el indio que me sale”, bien sea precedido o seguido por risas. Incómoda o estridente, esta risa demuestra el gran poder que ejerce Occidente sobre el cuerpo. El paso de la mirada por un paisaje gráfico específico, revela otro tropo profundamente arraigado que reaparece a lo largo del tiempo. Imágenes del siglo XVII de viajeros en las espaldas de los indios hablan ampliamente tanto de la subordinación como del cuerpo del indio sirviendo al Occidente cerebral, que además conlleva una interpretación basada en el género de las relaciones coloniales, que descansa en relaciones homosociales y crea jerarquías de pertenencia y exclusión basadas

en la raza y el género. Según esta representación, el cuerpo moreno masculino es silencio en sí mismo, y, por lo tanto, está condenado a ser subalterno.

El problema es que el abuelo indio no está al lado de la abuela. El padre y el abuelo indios no solamente han sido silenciados, sino que su cuerpo es invisible. Muchos mestizos no tienen padre o abuelo indios y si los tienen, prefieren no mencionarlo. En cambio, contar con una abuela india –o mejor aún una bisabuela– es un benigno reconocimiento de la cultura y raza híbrida que caracteriza la nación americana en muchos países desde la Revolución Mexicana. Reconocer una abuela india no es lo mismo que asumir una identidad india.

La reflexión sobre el papel que juega el género en el trabajo de Reina-ga nos ayuda a entender la naturaleza masculinista de la política indígena de liberación. Nos permite considerar que la marginación de las mujeres dentro de los movimientos indígenas no solo se debe a las relaciones patriarcales en las comunidades indígenas. Dado que un elemento central de la dominación colonial y poscolonial de los indios ha sido la feminización del sujeto indio, no nos debe sorprender que la liberación colectiva de los pueblos indios sea considerada como un proceso intrínsecamente masculinizante. Los dilemas que enfrentaba Reina-ga cuando postuló su proyecto para la “emancipación del indio” y la “reivindicación del hombre indio” siguen siendo relevantes hoy. La lectura de su trabajo, con enfoque de género, nos ofrece una pista para comprender por qué tantos políticos indígenas actuales expresan tanta ambivalencia con sus compañeras políticas y, además, por qué es necesario que el género ocupe un lugar central en cualquier análisis de la ideología indígena.

## Referencias bibliográficas

### **Berger, Bethany**

2004 “Indian Policy and the Imagined Indian Woman”, *Kansas Journal of Law and Public Policy*, no.103, pp. 103-120.

### **Bigenho, Michelle**

2005 “Making Music Safe for the Nation: Folklore Pioneers in Bolivian Indigenism”, en Andrew Canessa (comp.) *Natives Making Nation: Gender Indigeneity and the State in the Andes*, Arizona University Press, Tucson.

### **Bomberry, Victoria**

2008 “Refounding the Nation: A Generation of Activism in Bolivia” en *American Behavioural Scientist*, vol. 51, no. 12.

### **de la Cadena, Marisol**

1995 “Women are more Indian”: Ethnicity and Gender in a Community near Cuzco’, en B. Larson and O. Harris (|comps.) *Ethnicity Markets and Migration in the Andes*, Duke University Press, Durham, pp. 329-348.

**Canessa, Andrew**

2005 "The indian within the indian without: Citizenship, race, and sex in an Andean Hamlet", en A. Canessa, (comp.) *Natives Making Nation: Gender, Indigeneity and the State in the Andes*, University of Arizona Press, Tucson, pp. 130-155.

2008 "Sex and the Citizen: Barbies and Beauty Queens in the Age of Evo", en *Journal of Latin American Cultural Studies* 17(1);, pp.41-64.

**Cervone, Emma**

2003 "Engendering leadership: indigenous women leaders in the Ecuadorian Andes", en Rosario Montoya, Lessie Jo Frazier & Janise Hurtig, (comps.) *Gender's Place: Feminist Anthropologies of Latin America*, Palgrave-Macmillan, Londres.

**Choque, Roberto**

1992 *Indígena: ¿ciudadanía o colonización?*, Aruwiyiri, La Paz.

**Dean, Bartholemew**

2003 "At the Margins of Power: Gender Hierarchy and the Politics of Ethnic Mobilisation among the Urarina", en Bartholemew Dean et al., (comps.) *At the Risk of Being Heard: Identity, Indigenous Rights and Post-colonial States*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

**García Linera, Alvaro**

2004 "La sociología de los movimientos sociales". Entrevista por Miguel E. Gómez Balboa, *La Prensa*, 12 diciembre.

**R. Hernández Castillo, Aída,****Lynne Stephen y Shannon Speed**

2006 "Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas", University of Texas Press, Austin.

**R. Hernández Castillo, Aída**

2002 "Indigenous Law and Identity Politics in Mexico: Indigenous Men's and Women's Struggles for a Multicultural Nation" en *PoLAR*, vol. 25, no. 1., pp. 90-109.

**Hurtado, Jaime**

1986 *El Katarismo*, HISBOL, La Paz.

**La Razón**

1 de noviembre 2009 "Aymaras y quechuas se expanden e indígenas demandan territorio", <http://www.la-razon.com/plantillas/impimir.asp?C=273&id=317370>  
Accedido el 1º de noviembre 2009.

**Larson, Brooke**

2005 "Capturing Indian Bodies, Hearths, and Minds: The Gendered Politics of Rural School Reform in Bolivia, 1920's-1940s" en Andrew Canessa (comp.) *Natives Making Nation: Gender Indigeneity and the State in the Andes*, University of Arizona Press, Tucson, pp. 32-59.

**Lazar, Sian**

2008 *El Alto, Rebel City: Self and Citizenship in Andean Bolivia*, Duke University Press, Durham.

**Lucero, José Antonio**

2008a "Fanon in the Andes: Fausto Reinaga, Indianismo and the Black Atlantic" en *International Journal of Critical Indigenous Issues*, vol.1, no.1, pp. 13-22.

2008b *Struggles of Voice: The Politics of Indigenous Representation in the Andes*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh.

**Mason, Peter**

1990 *Deconstructing America: Representations of the Other*, Routledge, Londres.

**Millán, Mágara**

1996 "Mujeres indígenas y zapatismo: nuevos horizontes de visibilidad", en *Cuadernos Agrarios* no. 13, enero-junio. pp. 152-167.

**Nelson, Diane**

1999 *A Finger in the Wound: Body Politics in Quincentennial Guatemala*, University of California Press, Berkeley.

**Overing, Joanna y Alan Passes (comps).**

*The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Love and Anger in Native Amazonia*, Routledge, London

**Pagden, Anthony**

1982 *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge University Press, Cambridge.



**Perruchon, Marie**

2003 *I am Tsunki: gender and shamanism among the Shuar of Western Amazonia*, University Press, Uppsala.

**Pinto, Darwin & Roberto Navia**

2007 *Un tal Evo: Biografía no autorizada*, Editorial El País, La Paz.

**Radcliffe, Sarah**

2008 "Ecuadorian indigenous women's career paths in the indigenous movement: tracing the limits of political opportunities", *conferencia presentada a la British Academy Latin American and the Caribbean Link Programme Conference on Gender and Indigeneity in Meso and Andean America. Essex, 17-18 de mayo, 2008*.

**Reinaga, Fausto**

1953 *Tierra y Libertad*, La Paz: Partido Indio Boliviano, La Paz.

1978 *El pensamiento amaútico*, Partido Indio Boliviano, La Paz.

1967 *La 'Intelligentsia' del Cholaje Boliviano*, Partido Indio Boliviano, La Paz.

1969 *Revolución India*, Partido Indio Boliviano, La Paz.  
<http://www.katari.org/hoy/libertad.pdf>

**Rivera Cusicanqui, Silvia**

1986 *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y quechwa de Bolivia, 1900-1980*, Geneva, UNRISD.

**Rousseau, Stéphanie**

2009 "Populism from above, populism from below: Gender Politics under Alberto Fujimori and Evo Morales", en K. Kampwirth,

(comp.) *Passionate Politics: Gender and Populism in Latin America*, Penn State University Press, University Park.

**Rovira, Guiomar**

1997 *Mujeres de Maíz*, Editorial Era, Mexico.

**Silverblatt, Irene**

1987 *Moon, Sun and Witches: Gender Ideology and Class in Inca and Colonial Peru*, Princeton University Press, Princeton.

**Stephenson, Marcia**

1999 *Gender and Modernity in Andean Bolivia*, University of Texas Press, Austin.

(2005) "Fausto Reinaga y el discurso indianista en Bolivia" en *Revista Mallki* vol. 10, No. 3, disponible online <http://www.faustoreinaga.org/bo/mallki/revistas>

**Ticona, Esteban**

2003 "Pueblos indígenas y estado boliviano: La larga historia de conflictos" en *Gazeta de Antropología*, no. 19

2005 "La necesidad de investigar sobre la vigencia del pensamiento de Fausto Reinaga en Qullasuyu – Bolivia" en *Revista Mallki* vol. 10, no. 3, disponible en <http://www.faustoreinaga.org/bo/mallki/revistas>.

**Viatori, Maximilian**

2008 "Gender and Indigenous Self-Representation in The Zápara Nationality Of Ecuador" en *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, vol. 3, no. 2, pp .193 – 203.

**Yashar, Deborah**

2005 *Contesting Citizenship in Latin America*, Cambridge University Press, Cambridge.

## CAPÍTULO 5

## Las organizaciones de mujeres indígenas en Perú y los discursos de los derechos indígenas y la equidad de género

Patricia Oliart

El 25 de noviembre de 2009 se creó la Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas de Perú (ONMIAAP), al concluir una conferencia en la que participaron 180 mujeres de 14 regiones del país; de ellas, la mayoría líderes con cargos de responsabilidad en diferentes organizaciones indígenas y campesinas a nivel regional y nacional. Gladis Vila Pihue, la presidenta de la organización, por ejemplo, es dirigente de una asociación de productores de maca<sup>1</sup> con amplia experiencia organizativa en Huancavelica, en la Sierra peruana. En rueda de prensa con medios periodísticos que cubren el desarrollo de las organizaciones indígenas, Gladis expresó que el principal propósito de la ONMIAAP es lograr una mayor representación política de las indígenas. Esto incluye el Congreso de la República, gobiernos regionales y municipios, en los que tratarán de promover políticas públicas incluyentes para que las indígenas no sean discriminadas por su género o por su origen.

La creación de esta organización corona un proceso que me interesa discutir en este capítulo, pues se trata de una agrupación sin afán de representación de los intereses de un movimiento o grupo mayor que los de las propias integrantes de la organización: mujeres indígenas que son líderes en sus comunidades y que han creado un espacio para articular una expresión política que responde a una gran variedad de experiencias organizativas y de gestión local.

Desde hace dos décadas, la defensa de los derechos indígenas ha ido articulándose crecientemente a la agenda de algunos movimientos sociales en Perú, principalmente a través de sus dirigentes, como una manera de consoli-

1 La maca (*Lepidium peruvianum*) es una planta herbácea nativa de los Andes peruanos. Además de su uso alimentario, se sostiene que sus raíces poseen propiedades

que aumentan la fertilidad. Los pobladores andinos la utilizaban desde la antigüedad para mejorar sus capacidades físicas y mentales.

dar alianzas, facilitar el acceso a fuentes de financiamiento y el apoyo ofrecido por distintas agencias de desarrollo e iglesias, y para lograr cierta especialización en la gestión de sus propias agendas con el Estado, en términos que son cada vez más legitimados por la legislación internacional.<sup>2</sup> Algo semejante ha ocurrido con ciertas demandas por la equidad de género en los sistemas de representación política, o en el acceso a empleo y servicios, temas que pueden no haber estado al centro de los motivos alrededor de los cuales se han organizado movimientos conformados por mujeres, pero que han sido integrados para ampliar sus alianzas con ONG y otras agencias de desarrollo.

En estas páginas exploro las formas en que las ideas del movimiento transnacional de defensa de los derechos indígenas (que han influido además en varias agencias de desarrollo) así como las ideas sobre la equidad de género (inspiradas por el feminismo, adoptadas por organizaciones de desarrollo e incluidas en la agenda de las reformas neoliberales) se han “instalado” o han sido traducidas o apropiadas por las indígenas organizadas, dando a su vez origen a organizaciones de carácter novedoso. Primero explico el contexto organizativo en el que ambos discursos han ido encontrando un espacio entre las organizaciones indígenas peruanas de la Sierra y la Amazonía, y en el que se han gestado nuevas organizaciones de mujeres. Luego describo la llegada de diferentes discursos –de una gama muy amplia– que interpelan a las mujeres para promover su desarrollo social y económico. Finalmente, me refiero al particular contexto de las reformas neoliberales del Estado, que, de modo peculiar y aparentemente incongruente, abrieron espacios para la divulgación de discursos de la equidad de género, la autoidentificación étnica y la formalización de algunos derechos indígenas, demandando su participación organizada como beneficiarias de diversas políticas sociales de alivio a la pobreza.

Este texto proviene de mi interés por explorar los procesos de traducción, apropiación y uso de discursos emancipadores o de oposición producidos en Occidente y que son reciclados por intelectuales locales que median entre la sociedad global, nacional y sus comunidades o grupos de interés. Como persona política y como académica, me han interesado mucho los procesos individuales de elaboración intelectual que llevan a las personas a involucrarse en cualquier tipo de militancia, o a asumir posiciones de liderazgo. Me interesa indagar sobre las subjetividades que resultan de la exposición a diversos discursos, ideologías e interpelaciones, y sobre el esfuerzo intelectual involucrado en producir tales articulaciones (Napolitano y Pratten 2007: 2, Rappaport 2005: 25).

2 Un ejemplo de esto es la ola de luchas contra las actividades extractivas en zonas rurales de la Sierra y la Amazonía, invocando

el derecho a la consulta estipulado en el convenio 169 de la OIT.

Al igual que otras indígenas que han asumido un rol activo en la vida de sus pueblos, las integrantes de la ONMIAAP confrontan los retos de enfrentar el racismo como experiencia cotidiana en Perú, a la vez que libran sus propias batallas en el proceso de cuestionar las relaciones de género en sus culturas, mientras al mismo tiempo asumen la tarea de apoyar a sus organizaciones y defender sus causas. Simultáneamente, tienen que elaborar de forma constante los términos de su diálogo con las diferentes agencias con las que deben relacionarse, traduciendo, apropiándose o parafraseando los discursos sobre desarrollo, cambio social o acceso a derechos que escuchan de los diferentes agentes con los que trabajan, negociando la manera de insertar en ellos los intereses y demandas de sus organizaciones y los de ellas mismas. Me interesa, entonces, llamar la atención sobre el ejercicio intelectual y creador que ellas realizan no solamente en ciertos eventos críticos, o como líderes de sus organizaciones, sino en el esfuerzo transformador cotidiano que recoge todas estas tensiones, pues este no es siempre reconocido como espacio de producción de conocimiento y pensamiento (Briggs 2008). También me parece importante reflexionar sobre los espacios y formas de apoyo y acompañamiento que han permitido a las líderes indígenas elaborar su propia postura frente a diferentes y complicados desafíos.

En las dos últimas décadas del siglo XX, durante la adopción de reformas neoliberales del Estado y la aplicación de políticas de ajuste económico, diversas agencias de desarrollo ejecutaron programas de entrenamiento para el liderazgo y el planeamiento participativo reclutando aprendices de un rango muy amplio de organizaciones locales (Laurie *et al* 2005). La generalización de procesos participativos liderados por el Estado, inclusive si las deliberaciones y propuestas no se tomaban en cuenta o si el reconocimiento del saber local no era reconocido (Bonal 2002: 8), abrieron posibilidades para algunos cambios importantes en las culturas políticas locales caracterizadas por la exclusión radical de las voces de las comunidades. Como es sabido, si bien las reformas han producido crecimiento en algunas economías nacionales, las consecuencias han sido negativas en las vidas de los pobres y los oprimidos (Huber y Solt 2004); se ha creado así una situación peculiar en la que, por un lado, se promovía el desarrollo de actores sociales con un mayor control sobre sus circunstancias, más informados políticamente y fortalecidos en sus organizaciones; por otro, se restringía el acceso a oportunidades económicas y se extendían las redes y mecanismos para su control.

Estos cambios en el escenario para las organizaciones sociales provocan preguntas sobre la manera en la que estos nuevos elementos son reciclados e integrados en la práctica de las organizaciones de mujeres y en ellas como individuos. La llamada –y no siempre bien entendida o explicada– “anomalía

peruana” para referirse a por qué en Perú no se planteaba el derecho a la propia identidad cultural como una reivindicación política (Albó 1991) ha comenzado a presentar otro rostro. Estimulada por el respaldo de diversos organismos multilaterales y por la participación de líderes indígenas peruanos en foros internacionales se ha ido produciendo una articulación discursiva que vincula antiguas reivindicaciones, como el derecho a la tierra, la afirmación de la ciudadanía y unas más contemporáneas luchas por la defensa de los recursos naturales, con las reivindicaciones de los pueblos indígenas de otros países, provocando nuevos discursos y redefinición de identidades que no solamente impactan colectividades de modo abstracto, sino que de hecho involucran intensos y complejos procesos personales a los que normalmente se presta poca atención.

Observando experiencias en otros países latinoamericanos se puede constatar que cuando las indígenas han tenido acceso a diversos procesos y espacios de educación política y entrenamiento como profesionales o líderes, con frecuencia cuestionan el lugar que sus culturas le asignan a las mujeres y tienden a reclamar un mayor reconocimiento a sus capacidades y potencialidades, sin que esto signifique necesariamente que dejen de lado el compromiso con la defensa del derecho de su pueblos a la diferencia cultural y a sus demás reivindicaciones (Hernández Castillo 2005, Stephen 2001: 57, Radcliffe 2002: 165). Y aunque en algunos pueblos estas líderes pueden haber comenzado a asumir lugares importantes en la escena local y hasta en el escenario nacional e internacional, esto no ha tenido necesariamente un correlato en la situación subordinada de las mujeres en sus culturas. Entonces, me interesa reflexionar sobre este complejo contexto y su impacto en las subjetividades de mujeres peruanas que han sido interpeladas por discursos que se han transformado a gran velocidad y que, además, han ido interceptándose y articulándose en el terreno de la práctica. La exposición a estos discursos implica también la relación con agentes con poder que facilitan el acceso a recursos condicionado a la existencia de organizaciones con las que ellos se puedan relacionar, esto lleva a la creación de formas organizativas que operan con una lógica y principios morales no siempre concordantes con los de las formas de organización o asociación tradicionales. La relación con estos agentes del Estado, diferentes iglesias, partidos políticos y organizaciones de desarrollo lleva también a manipular estratégicamente la identidad, como señala Lynn Stephen (2001: 55) al dar cuenta de una de las primeras reuniones de la red continental de mujeres indígenas, en la que las participantes decidieron proyectar una imagen de sí mismas que diluía las diferencias para proyectar así una identidad colectiva en proceso de creación.

Las “nuevas” organizaciones de mujeres fueron un ingrediente constante en el proceso de creación de actores e interlocutores políticos y sociales en el contexto de las reformas neoliberales en América Latina (Álvarez 2009), pero no se trata de una circunstancia repetida de modo invariable en cada país. Tiene particularidades importantes de precisar para los casos de organizaciones en la Sierra y la Región Amazónica de Perú.

### **Las organizaciones de mujeres indígenas en la Sierra**

La opresión sustentada en la racialización de las culturas indígenas, junto a la predominancia económica y política de la Costa sobre la Sierra y la Amazonía han sido rasgos que han marcado a la sociedad peruana en su vida republicana. La resistencia activa de diferentes grupos sociales y culturales, locales y regionales afectados por estas formas de opresión ha ido transformando el país con discursos de oposición heterogéneos e inspirados en diferentes horizontes utópicos, diferentes formas de hacer política, diferentes visiones de lo que está en juego en la lucha política.

En ese marco las comunidades campesinas de la Sierra de Perú son reconocidas tanto por su habilidad para mantener su cohesión frente a presiones externas, así como por su adaptabilidad para establecer las relaciones más ventajosas con la sociedad peruana para poder perseguir sus fines (Mallon 1995: 327, Klaren 1999: 310). El largo y difícil proceso de recuperación de sus tierras comunales de manos de los hacendados en la segunda mitad del siglo XX fue acompañado cercanamente por la izquierda marxista en sus diferentes expresiones. Durante las décadas del sesenta y setenta en particular, la izquierda marxista apoyó activamente la toma de tierras de comunidades campesinas en la Sierra Sur de Perú. Algunos analistas e historiadores se han referido al carácter manipulador, etnocéntrico y autoritario de los militantes de izquierda al intentar filtrar sus proyectos políticos en las organizaciones campesinas durante ese período (Hinojosa 1998, Mallon 1998, Barrig 2001: 44-48); asimismo, hay estudios que muestran las estrategias desarrolladas por las comunidades para interactuar con estos estilos políticos y al mismo tiempo perseguir sus objetivos, manteniendo su independencia y adaptando sus formas de organización (Renike 2004, Yeckting 2006). El trabajo de los partidos de izquierda se centraba especialmente en controlar la dirigencia de las federaciones, y desde su perspectiva, la formación de militantes mujeres no era una prioridad. Pero las organizaciones campesinas de entonces integraron en su estructura organizativa a las mujeres como importante apoyo logístico para estas luchas, y crearon en algunas regiones un Comité Central de

Mujeres que operaba con las federaciones. En la lucha por la recuperación de tierras y por una reforma agraria, así como la lucha contra la conscripción militar, las mujeres aymaras y quechuas jugaron un rol distintivo en sus comunidades proveyendo apoyo logístico y, muchas veces, confrontando las incursiones del ejército para la leva o la represión policial poniéndose al frente durante las tomas de tierras. Estos comités se mantuvieron en algunas federaciones campesinas, especialmente durante los años del conflicto armado, durante el cual estas federaciones y otras organizaciones sociales fueron fuertemente debilitadas.

La Confederación Campesina de Perú y la Confederación Nacional Agraria son organizaciones federativas que aglutinan a comunidades rurales, muchas de las cuales son quechuas y aymaras, y otras que, si bien están en un proceso creciente de castellanización, mantienen formas de organización tradicionales, incluyendo la vestimenta regional distintiva. Además, ambas organizaciones agrupan a agricultores de otras regiones del país, y su identidad está dada por la agricultura y no la etnicidad. Las dos organizaciones quedaron muy debilitadas después del conflicto armado y tras la liberalización del mercado de tierras agrícolas durante el régimen de Fujimori.

En la Sierra peruana no existen organizaciones indígenas asociadas a grupos étnicos. Como ha sido señalado muchas veces, el sentido de identidad está dado por la pertenencia a una comunidad y no a un grupo étnico o lingüístico (Montoya 1987). Solo recientemente han comenzado a surgir algunos grupos en las ciudades que se aglutinan en torno a una identidad étnica aymara, quechua, o chanka, pero son principalmente organizaciones de afirmación cultural (García 2005: 63-85, Pajuelo 2005: 95-103). Los discursos del movimiento indígena transnacional de defensa de los derechos indígenas llegaron al Perú durante la década pasada y han sido articulados por algunos líderes e intelectuales, en especial docentes y activistas ambientales (García 2005: 65, Bebbington 2007: 282-313).<sup>3</sup> La Coordinadora Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería (CONACAMI), de reciente creación y que ha logrado cierta visibilidad a partir de su liderazgo en conflictos socioambientales, ha sido la primera organización de base comunal en incluir en su discurso algunos aspectos del movimiento indígena transnacional. Al igual que en las confederaciones campesinas, en cada una de estas organizaciones hay mujeres líderes o también secciones para las mujeres, pero con un rol complementario y subordinado a los intereses de la organización principal.

3 El contexto internacional descrito por Brysk (2000) incluye la declaración de la Década de los Pueblos Indígenas por las Naciones Unidas, la declaración de los

Derechos Indígenas, la declaración universal de los Derechos Lingüísticos de Barcelona en 1996.



Se puede afirmar sin lugar a error que las ONG han sido el actor más activo en la promoción de la organización de las mujeres y su desarrollo como líderes en los Andes peruanos, con resultados muy diversos y a veces cuestionables (motivo de debate entre las organizaciones feministas), pero con un impacto que es necesario examinar. Durante la década de los ochenta el trabajo político realizado por militantes de izquierda durante la década anterior fue reciclado y desarrollado por ONG comprometidas con el fortalecimiento de las organizaciones de base muy cercanamente inspiradas en las metodologías de Paulo Freire y, algunas veces, bajo el auspicio de la Iglesia católica, por entonces guiada por la teología de la liberación en diversas áreas de América Latina (Valderrama 1995: 65, Ávila 2000). Financiadas por diversas ONG progresistas, principalmente europeas, estas organizaciones generaron una suerte de activismo profesionalizado con una clara ubicación a la izquierda del espectro político, aunque no estuvieran necesariamente vinculadas a partido político alguno (Vargas 2008: 200). Tal y como ocurrió en diversos países en América Latina durante la década de los ochenta, muchas profesionales influidas por el feminismo o activistas feministas se acercaron a organizaciones de mujeres en las ciudades y el campo y trabajaron con ellas (Barrig 1998). Poco tiempo después, la incorporación de la equidad de género como indicador de desarrollo posibilitó un mayor financiamiento para el trabajo de las activistas feministas en zonas de pobreza urbanas y rurales, entonces transformadas en especialistas en género y desarrollo (Álvarez 1999).

Mariano Valderrama (1995: 95) muestra en detalle cómo las ONG se sextuplicaron entre 1970 y 1990. En 1992, 900 de ellas declararon trabajar en zonas pobres urbanas y rurales. La numerosa presencia de estas organizaciones había comenzado un poco antes, pero creció notablemente luego del conflicto armado iniciado por el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (1980- 1992). Además de las ONG, otros actores buscaron conectarse con las indígenas. Organizaciones políticas y trabajadores católicos invirtieron tiempo y recursos para promover la creación de clubes de mujeres, comités y asociaciones en los que pudieran identificar líderes o representantes de las comunidades para promover agendas políticas y de desarrollo que requerían de la participación de las mujeres para tener algún impacto en las comunidades. Durante el conflicto armado y luego, durante el proceso de pacificación, diversas iglesias evangélicas también incrementaron su presencia en áreas rurales en la Sierra y en comunidades nativas y pueblos de las laderas orientales de los Andes convocando a hombres y mujeres a unírseles y ser parte de sus actividades en el proceso de reconstrucción de sus comunidades (Del Pino and Theidon 1995: 185).

Independientemente de su comprensión o interés en las particularidades culturales o intereses políticos de las comunidades indígenas, todos esos actores consideraban su misión intervenir para cambiar o “mejorar” las vidas de las indígenas en una amplia gama de temas, ayudarlas a resolver “sus problemas”, que para algunos eran ellas mismas (Radcliffe 2002). Algunos querían transformar la relación con sus propios cuerpos (promoviendo la salud preventiva, introduciendo nociones occidentales de higiene personal, técnicas de parto y lactancia, prácticas anticonceptivas, e inclusive recomendaciones acerca de la ropa que deberían usar). Otros buscaban mejorar sus ingresos transformando su rol en la economía doméstica, facilitando una participación más ventajosa en el mercado de trabajo; mientras otros trataban de impulsar su compromiso político y su participación en procesos de decisión en sus comunidades.

Como se ha señalado, el neoliberalismo produjo una suerte de revolución silenciosa que penetró las sociedades latinoamericanas más allá de las políticas económicas (Green 2003: 10). Esto se expresa también en el trabajo de muchas ONG en la década de los ochenta que, en gran parte condicionadas por la disponibilidad de fondos para la promoción del desarrollo y el alivio a la pobreza, pasaron del fortalecimiento de las organizaciones gremiales y sociales, al entrenamiento para mejorar sus capacidades productivas y administrativas (Ruiz Bravo 1994:109) o como señala Barrig (1998: 12), terminaron por equiparar la supervivencia de la democracia con seguir la lógica del mercado o, en algunos casos, terminaron en una suerte de identidad híbrida que combinaba el activismo feminista con la promoción del “desarrollo con equidad” (Álvarez 2009: 178).

Las discusiones realizadas entre las militantes feministas acerca de estos años han sido muy intensas, y, en retrospectiva, parecen haber llegado a la conclusión de que la circunstancia que posibilitó su participación en las reformas neoliberales no las alejó necesariamente de su militancia feminista y el trabajo realizado con las organizaciones de mujeres ha tenido un impacto en su “empoderamiento” y visibilidad social que no se puede desdeñar (Vargas 2002, Álvarez 2009).

En el año 2001 asistí en Cusco a una reunión en la que una ONG celebraba 35 años de trabajo con las comunidades rurales de un distrito de altura, conocido además por su larga trayectoria de luchas por la tierra y una muy eficaz organización campesina. Una de las mujeres mayores presentes en la reunión recordaba así su experiencia con las trabajadoras de la ONG: “Con cariño nos han sacado de nuestras casas y nos han hecho entender que organizándonos como mujeres podemos lograr muchas cosas”. Y enseguida mencionó una larga lista de proyectos productivos y actividades financieras

que las organizaciones de mujeres habían aprendido a administrar en sus comunidades.

Cusco es tal vez uno de los lugares de Perú en el que la presencia numérica de estas ONG fue superior, pero ellas han estado también en otros lugares contribuyendo de manera decisiva a la aparición de por lo menos dos generaciones de mujeres formadas como líderes (Ayacucho, Junín, Huancavelica, Puno, entre otros lugares), que han jugado además un papel importante en diversos movimientos sociales en sus respectivas regiones. Por ejemplo en Ayacucho, la FEDECMA (Federación de Clubes de Madres de Ayacucho) es una organización de mujeres urbanas y rurales que jugó un papel central en la lucha por la pacificación en los peores momentos de la guerra interna en Perú, y que se desarrolló con el concurso de mujeres líderes, apoyadas por ONG. La FEDECMA surgió como una asociación de organizaciones de mujeres a cargo de comedores populares durante la crisis económica de la década de los ochenta, pero las oportunidades y espacios para la discusión y la capacitación en otras habilidades, que ofrecieron las ONG que apoyaban a FEDECMA, le permitieron a esta organización jugar un rol político y social muy importante en un momento muy difícil para Ayacucho (Busse 2004).

Otro esfuerzo importante de diversas ONG fue crear redes nacionales e internacionales de grupos afines, de modo que muchas mujeres que han participado de estas experiencias han podido conocer y aprender de mujeres de diversos contextos, han recibido entrenamiento para dirigirse a audiencias diversas, comprender mejor y defender sus intereses frente a las autoridades locales, regionales y nacionales. Esos años de trabajo organizativo con las mujeres también mostraron sus resultados tras la aprobación del sistema de cuotas en la Ley electoral, proveyendo de candidatas con amplia experiencia organizativa y capacidad de articular importantes demandas locales y regionales para integrarlas a la plataforma de diferentes grupos políticos (Schmidt 2003).

El trabajo con mujeres rurales para la promoción del desarrollo no era del todo fácil y presentaba múltiples desafíos al producir efectos no deseados en las comunidades. Entre otros, por ejemplo, episodios de violencia doméstica desatados por la ausencia de las mujeres en sus casas, o por no cumplir con sus tareas por estar involucradas en el trabajo de sus organizaciones, o por amenazar las relaciones de poder en la familia al haber ganado mayor independencia. Por otra parte, el contacto con las ONG significaba a veces un recurso para que ciertas familias usaran los beneficios de estas relaciones para producir o marcar diferencias sociales dentro de sus comunidades.

En otro plano, las ideas feministas de lucha contra el patriarcado, contra la discriminación de las mujeres, o el señalamiento de las implicancias

políticas y públicas de la dominación de las mujeres en el ámbito privado, encontraron resistencias en algunas zonas en las que la presencia inicial de activistas trabajando por la reafirmación cultural indígena promovía otras ideas al respecto. Es el caso de PRATEC (Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas), un grupo de ONG muy críticas de lo que ellos clasificaban como los discursos occidentales etnocéntricos e individualistas del desarrollo, con limitaciones para entender las particularidades culturales de los pueblos indígenas y sus contribuciones a la sociedad peruana. Los proyectos de PRATEC promueven la recuperación de los conocimientos y tecnologías andinas en la agricultura y otras actividades productivas en la comunidad, desde una postura crítica de diferentes intentos de modernizar la agricultura que no toman en cuenta estos conocimientos (Apfel 1998). Los activistas de PRATEC criticaban el trabajo de las feministas en las comunidades andinas utilizando las contribuciones antropológicas sobre las particularidades de la cosmología andina y sus regímenes de género basada en la naturaleza complementaria de los sexos (Oliart 2000).

Craske (1999) ha discutido la difícil relación entre las feministas y los movimientos de mujeres en América Latina debido a las diferencias culturales y de clase. Para el caso particular de Perú, Maruja Barrig (2001:12) ha tratado de explicar por qué la izquierda peruana y el movimiento feminista no incluyeron las particularidades culturales de los pueblos indígenas de la Sierra en su trabajo, o como recuerda Radcliffe (2002:153) por qué no discutieron el racismo sino hasta casi veinte años después de haber iniciado su trabajo con mujeres indígenas. Barrig sugiere que esto ocurrió por las mismas razones históricas y geográficas que explican el racismo en Perú. Los líderes más importantes, tanto de la izquierda como del feminismo, eran principalmente de origen urbano, de clase media y de la Costa, la región que ha establecido su supremacía sobre el país a través de la explotación de la Sierra, la Amazonia y sus habitantes indígenas. Anteriores al trabajo de Barrig son los aportes de otras feministas peruanas como Marfil Franke (1990: 77-106) y Patricia Ruiz-Bravo (1990: 107-138) que escribieron análisis críticos sobre las dificultades que las líderes feministas costeñas y de la clase media radical habían tenido para entender e incorporar la situación de las indígenas en su agenda política. Bajo la influencia de escritoras de los Estados Unidos y Australia, Franke habló de la “triple opresión” que confrontaban las indígenas como víctimas de la pobreza y el racismo. Por su parte, Ruiz Bravo señaló inclusive cómo las activistas feministas que trabajaban en zonas rurales con mujeres campesinas no habían incorporado en sus análisis la dimensión cultural.

Independientemente de los debates y la autorreflexión, nada desdeñable entre las feministas acerca de su presencia en zonas rurales en la Sierra peruana,

lo cierto es que su activa presencia a través de las ONGs y su involucramiento en la vida de las comunidades con las que han trabajado, ha creado una capa de mujeres líderes entrenadas en la identificación y articulación de los principales problemas de sus comunidades, así como los de ellas como mujeres y madres, en especial en lo que se refiere a su acceso a servicios del Estado y a su participación en la vida política y organizativa de sus comunidades.

### **Las organizaciones de mujeres indígenas en la Amazonía**

El movimiento indígena en la Amazonía peruana (con una agenda similar a la del movimiento indígena transnacional) tiene un desarrollo de casi treinta años, librando sus luchas prácticamente aislado de cualquier fuerza política, mientras lograba articularse nacionalmente a través de federaciones étnicas y regionales. Este proceso organizativo estuvo apoyado por un conjunto de activistas y profesionales (antropólogos, sacerdotes católicos, lingüistas, abogados) llamados “aliados” por el movimiento indígena, que cumplieron un papel importante apoyando las negociaciones con el Estado, la traducción de sus intereses a normas legales, la relación con organizaciones donantes internacionales y organizaciones promotoras del desarrollo. Los líderes de las federaciones regionales, especialmente los mayores, han estado ligados al movimiento indígena transnacional desde la creación de COICA en 1984. Estos procesos han generado un grupo pequeño pero muy articulado de activistas que promueven los derechos indígenas, la conciencia antirracista y la actual lucha contra las actividades extractivas en la Amazonía.

La AIDSESP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana) y la CONAP (Confederación de las Nacionalidades Amazónicas de Perú) son las dos federaciones que agrupan a organizaciones locales y regionales que representan a la mayoría de las comunidades de 56 diferentes grupos étnicos de la Amazonía.<sup>4</sup> La AIDSESP es la más grande y visible de las dos; fue creada en 1980 con la confluencia de siete organizaciones regionales que comenzaron su trabajo durante la década anterior. AIDSESP ha sido muy activa y además exitosa en asegurar títulos de propiedad de los territorios tradicionales de varios grupos étnicos. También es responsable de una de las primeras experiencias de educación bilingüe intercultural liderada por una organización indígena. Sus logros son mucho más notables ya que el territorio amazónico en Perú es muy vasto y las comunicaciones con las comuni-

4 Con 759.000 km<sup>2</sup>, cerca de 300.000 personas autoidentificadas como indígenas, y una densidad poblacional de 4,1 por km<sup>2</sup>,

la Amazonia peruana tiene el 13% del bosque amazónico, el segundo después de Brasil (67,79%).

dades, muy difíciles y costosas. En esas condiciones, crear y desarrollar una identidad común en medio de la diversidad y diseñar y difundir una cultura organizacional ha sido una tarea compleja y desafiante.

Los tres grupos más importantes de acuerdo al tamaño de la población son los ashaninka, los awajun y los shipibo-conibo, y tienden a estar presentes en las posiciones de liderazgo de las dos federaciones, aunque recientemente la tendencia es que los líderes tanto en la AIDSESP como en la CONAP sean maestros indígenas graduados en centros de educación superior. Hasta inicios de este siglo, los partidos políticos en general habían mostrado poco interés en desarrollar su influencia entre las llamadas *comunidades nativas* de la Amazonía. No es a través de ellos, entonces, que los antiguos líderes de AIDSESP y CONAP se “educan” políticamente. Quienes jugaron ese rol educador fueron los activistas defensores de las identidades étnicas y la Iglesia católica progresista. Como resultado, hasta hace muy poco, había un claro contraste entre el manejo que los dirigentes amazónicos tenían de los discursos del movimiento indígena transnacional y el de los dirigentes andinos, más bien “recién llegados” al movimiento indígena, mientras que las organizaciones amazónicas han sido parte de este por casi tres décadas.

AIDSESP es vista por sus afiliados como una especie de intermediario autorizado entre los diferentes pueblos indígenas y las autoridades regionales y nacionales. Como tal, el rango de sus responsabilidades ha ido incluyendo los más diversos temas: la protección de los derechos adquiridos sobre sus territorios, la protección del medio ambiente contra la presencia de actividades extractivas legales e ilegales (tala de madera, minería; compañías petroleras nacionales e internacionales; mafias del narcotráfico). También han tenido que asumir las tareas de reportar y encontrar alivio a graves amenazas a la salud de algunas poblaciones, demandar el acceso a servicios del Estado, promover el respeto a sus culturas, como parte de su agenda permanente. Para desarrollar su trabajo AIDSESP cuenta con el apoyo de algunas instituciones internacionales que les permiten tener un pequeño grupo de dirigentes semi-profesionales, que pueden viajar a las diferentes regiones, hacerse cargo de muy diversas emergencias, mantenerse en contacto con sus bases y sostener una oficina en Lima.<sup>5</sup> Fue por la insistencia de sus auspiciadores que AIDSESP creó la Secretaría de la Mujer en 2000.

Las preparaciones para la Conferencia de Beijing en 1995 y la existencia de esta Secretaría en la federación desde el año 2000 estimularon la creación de organizaciones de mujeres en todas las federaciones regionales (aunque el activismo con las indígenas y su problemática particular llevaba más de 30

5 Véase [http://www.oxfamamerica.org/partners/AIDSESP-COICA\\_partner](http://www.oxfamamerica.org/partners/AIDSESP-COICA_partner)



años en algunos lugares, en especial entre los yanasha y ashaninka en la Selva Central). La creación de organizaciones de mujeres formalmente constituidas ha resultado en algunos ajustes dramáticos en las vidas de sus dirigentes. Ser parte de estas organizaciones implica viajes constantes y participación en reuniones, lo que es posible para muy pocas mujeres. Las comunicaciones y las reuniones, incluso alrededor de las organizaciones regionales, representan costos bastante altos, por lo que las mujeres que terminan representando a sus comunidades tienden a ser personas con un nivel educativo más alto que el promedio y con alguna experiencia migratoria. Algunas dirigentes ya no viven en sus comunidades sino en algunas ciudades del interior, si es que no en Lima; algunas son mestizas o miembros de familias importantes en las jerarquías de sus grupos.

Tal y como ocurre en los Andes, fuera de las federaciones también existen otros tipos de organizaciones de mujeres que son promovidas por diferentes agencias de Estado, ONG o grupos religiosos. Algunas de las agencias del Estado o diferentes iglesias demandan la organización de las mujeres para la distribución de alimentos. Otras ofrecen educación extra escolar, incluyendo habilidades como costura o pintura para que puedan entrar al mercado artesanal. En diversas entrevistas con mujeres dirigentes de los pueblos Awajun y Wampis, Shipibo y Ashaninka me han comentado que a veces se encuentran con la oposición de los líderes de las organizaciones federativas a la presencia de los diferentes agentes externos que promueven la organización de las mujeres, porque –según expresaron en los diferentes casos– ellos quieren tener todo el control sobre los recursos que llegan a las comunidades. Cuando he preguntado por esto a dirigentes varones de AIDESEP y a asesores de la federación, la respuesta que he recibido es que la presencia de estas agencias externas erosiona algunas veces los sistemas tradicionales de autoridad, así como la legitimidad de las organizaciones federativas. Sea por la razón que fuere, lo claro es que la emergencia de mujeres líderes y sus organizaciones en la Amazonía no ha estado libre de tensiones, pues hasta hace poco tiempo el liderazgo de estas organizaciones era principalmente masculino.

Pero con la emergencia de mujeres que han tenido experiencias de liderazgo y que han tenido entrenamiento de parte de diferentes organizaciones para desarrollar sus habilidades, diferentes federaciones regionales y también las nacionales han comenzado recientemente a nombrarlas en cargos directivos de las federaciones. Por ejemplo, Teresita Antazú, que fue la primera secretaria de asuntos de la mujer en AIDESEP, fue luego elegida presidenta de la UNAY (Unión de Nacionalidades Ashaninkas y Yanasha) en la Selva Central. Por otra parte, Daysi Zapata, maestra del pueblo yine, fue la presidenta temporal de AIDESEP en un momento crítico para la federación en





Reunión de mujeres artesanas de los pueblos shipibo-conibo.

Foto: Patricia Oliart, junio, 2000

junio de 2009 cuando Alberto Pizango, su presidente, se asiló en Nicaragua luego de dirigir una lucha nacional que concluyó en un enfrentamiento violento entre indígenas wampis y awajun y la policía nacional en Bagua.

Un problema constante en la historia reciente de las organizaciones en la Amazonía ha sido la competencia abierta por financiamiento para operar. La naturaleza demandante de estas estructuras y las escasas fuentes de ingresos para ellas hace que sean profundamente dependientes de lo que puedan obtener de donaciones y organizaciones de apoyo. En contraste, la disponibilidad de fondos y apoyo para las organizaciones de mujeres creció consistentemente en la década de los noventa, y, de acuerdo a algunas dirigentes, este hecho incomodaba a algunos líderes y les hacía reacios a incluir a las dirigentes en procesos de toma de decisiones en las federaciones, pues para algunos de ellos las organizaciones de mujeres creaban conflictos innecesarios con sus demandas de participación, que terminaban por debilitar a las organizaciones federativas.

El año 2000 tuve la oportunidad de participar como observadora en una reunión de mujeres dirigentes indígenas en la provincia de Condorcanqui, en el territorio de los cinco ríos, como se conoce a esa zona de Perú en la que viven los pueblos Awajun y Wampis.

Acompañaba a Teresita Antazú, recientemente electa secretaria de asuntos de la mujer en AIDSESP, quien asistía para realizar un taller de género y conocer a sus bases. Teresita se presentó y sugirió una agenda que permitiría

discutir temas de interés o preocupación de las mujeres. Luego de intercambiar saludos en sus propias lenguas, la reunión se realizó en castellano con la interpretación de maestras indígenas asistentes a la reunión. El clima de desconfianza entre la federación nacional y las bases en esos años se refleja bien en lo que a continuación narro. Tras trece horas de viaje llegamos a la isla en la que se realizaba la primera reunión de mujeres awajun y wampis, con representantes de 32 comunidades. Dos mujeres fueron asignadas para cantar la bienvenida, estaban vestidas a la manera tradicional, con collares y los rostros pintados. Esta bienvenida la cantan improvisando letras sobre melodías tradicionales que aprenden las mujeres después de haber tenido hijos. Solamente una cantaba y la otra reforzaba la melodía. Yo encendí la grabadora con timidez y la puse en una mesa cercana a la cantante, que comenzó a cantar con más ganas e intensidad, ya no hacia Teresita sino al micrófono. Hubo aplausos, Teresita agradeció, y comenzó el taller. Semanas después, Agustina Kapiyi, una maestra awajun estudiante en Lima y colaboradora de AIDSESP, tradujo los cassettes que Teresita me pidió grabar durante la reunión, y esta fue la letra que encontramos asombradas, y que nadie se había atrevido a traducir para nosotros:

Esto cantamos cuando conocemos a alguien por primera vez. Yo no les conozco quiénes serán, solamente comentan que eres jefa de las mujeres, cuando yo me muera sé que ni tú ni nadie va a decir que hay que ayudar al hijo de la señora que cantó; eso nunca van a decir así; pero yo soy una mujer sin vergüenza que canta así, porque a mí nadie me valora, cuando yo me muera sé que ni siquiera se van a acordar de mi nombre.

Es mentira si dicen que nos van apoyar. Eso dices porque estás sentada delante de nosotras en este instante, pero sé que estás mintiendo. Cuando sale un proyecto, cuando ya tienen bastante plata en sus manos, ustedes se reirán de nosotros, porque saben que nosotros no les podemos reclamar y así se aprovechan siempre, no eres jefa de las mujeres awajun, sé que eres jefa de ellos, eres jefa de plata.

Lo que yo canto, siempre lo prenderán por la radio para escuchar así pase el tiempo.

Antes de irnos, después de tres días en la comunidad, la mujer que cantó esta canción insistió en que prendiera la grabadora para cantar una canción de despedida para Teresita. La encendí; la traducción dice lo siguiente:

Has venido a vernos, has comido lo que te hemos ofrecido, aunque nosotros no sabemos lo que tú acostumbras comer, se ve que has



Primera reunión de mujeres de la Federación de comunidades awajun y huampis.  
Foto: Patricia Oliart, marzo, 2000

apreciado lo que te hemos ofrecido. Nos has visitado y acompañado, has hablado con nosotras y has cantado para nosotras. Parece que sí te importamos. Te quedas en nuestro corazón, y espero que nosotros estemos en el tuyo.

Ambas canciones reflejan bien el proceso por el que pasaban las organizaciones de mujeres amazónicas en ese momento. No se conocían, había desconfianza y muy poca relación entre la dirigencia nacional y las bases.

Leer las transcripciones de las reuniones resultó muy duro. Algo entendí durante el taller de Teresita gracias a la traducción que en algunos momentos me ofrecía la maestra de la comunidad. Durante la reunión de dos días, el tono y las voces quebradas de las mujeres expresaban mucho dolor, preocupación y enojo en sus rostros. Al hablar para reportar su trabajo en grupos o para brindar testimonios personales, la violencia doméstica, el acceso limitado a las escuelas para las niñas, y el mal uso de fondos colectivos de parte de los líderes fueron algunos temas recurrentes.

La abogada y activista feminista Susel Paredes (2005) describe en su libro tres casos de luchas por los derechos de las mujeres en tres organizaciones de la Amazonía. De acuerdo a Paredes, los principales intereses expresados en sus entrevistas eran justamente cómo detener la violencia contra las mujeres, cómo liberar a las jóvenes de los matrimonios arreglados, cómo

detener la impunidad para los violadores en sus comunidades, y cómo ejercer una vigilancia crítica de sus líderes varones para que sean efectivos defensores de los derechos de sus pueblos. De acuerdo a las entrevistadas de Paredes en los tres casos, las autoridades indígenas se mostraban tolerantes frente a la violencia contra las mujeres. Este tema crea tensiones alrededor de una de las principales conquistas de los pueblos indígenas de la Amazonía, que ha sido el respeto al derecho consuetudinario. Este conflicto de intereses entre la situación de las mujeres y el derecho consuetudinario ha sido también uno de los temas discutidos por la Red Continental de mujeres indígenas (Hernández 2005, Stephen 2001), pero mientras en las organizaciones de Ecuador y México parece haber lugar para que las mujeres puedan expresar y demandar atención a estos problemas, en Perú no sucede así.

### **Las reformas neoliberales y las organizaciones de mujeres indígenas**

En el contexto particular de las reformas neoliberales en América Latina, el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) crearon unidades especiales para encargarse de diseñar una aproximación doctrinaria para intervenir en las áreas de derechos indígenas, desarrollo comunitario y educación.<sup>6</sup> Las discusiones y formulación de planes de trabajo para estas unidades estuvieron vinculadas a procesos ya en marcha en otras agencias de desarrollo, y recogieron planteamientos y propuestas producidas en muy diferentes contextos. Las decisiones de invertir en el desarrollo de la educación, y en la educación intercultural, los derechos indígenas, la equidad de género o intervenir en el sistema de administración de justicia son ejemplos de este contexto. Dentro de los planteamientos de los bancos para la ejecución de estas propuestas, las indígenas jugaban un rol especial. Ellas estaban destinadas a participar en el desarrollo de redes sociales de seguridad, y estaban también entre las principales beneficiarias de los esfuerzos por ampliar el acceso a servicios de educación, salud y justicia.

Como observadora de la aplicación de varios de los proyectos del BM y el BID a finales de la década del noventa en Perú, puedo señalar que ellos movilizaron diferentes reacciones y dieron lugar a traducciones particulares de los elementos doctrinarios en los proyectos, según quiénes fueran sus ejecutores, sin

6 El desarrollo de políticas orientadas a promover los derechos indígenas durante las reformas neoliberales ha recibido considerable atención académica (Laurie, An-

dolina y Radcliffe 2005, Laurie y Bonnett 2002, Bebbington *et al* 2005, Calla 2004, Hale 2002, Sieder 2005).

que a los bancos les interesara demasiado las características de su aplicación. La diversidad de adaptaciones fue también facilitada por la falta de una coherencia ideológica en el régimen de Fujimori, que combinaba un estilo presidencialista, la corrupción extendida entre la burocracia estatal y un régimen neoliberal. Todas estas incongruencias se veían además exacerbadas por la presencia de una burocracia transnacional desligada de las dinámicas locales de poder, y con un pasado político y académico muy diverso.

Blondet (2002) y Lind (2003) han descrito cómo en esos años mujeres profesionales, particularmente abogadas, se involucraron en la reforma del Estado para promover políticas que impulsaran los derechos de las mujeres en los regímenes de Fujimori y Bucaram. En ambos casos, la opción de trabajar contra/desde/para el Estado generó importantes cambios legales a favor de las mujeres, pero también algunas dramáticas incongruencias. Ese momento de apertura del Estado, que se dio también en Brasil, Chile, Colombia y Centro América, contó con la decidida participación de las organizaciones feministas para garantizar cambios importantes en las leyes de sus respectivos países. Las diferentes contribuciones al libro de Craske y Molyneux (2002) dedicado a los cambios en la legislación concerniente a los derechos de las mujeres en esos años en América Latina, contribuye a esclarecer los dilemas que esta situación les planteaba a las organizaciones feministas, pues la manera en la que se otorgaban derechos no coincidía en verdad con los cambios sociales que hacían falta para darles un contenido real.

El régimen de Fujimori (1990-2000) es un caso emblemático de las paradojas que trajeron las políticas en pro de la equidad de género y el respeto por los derechos indígenas implementados sin un liderazgo nacional o la búsqueda de confluencia de diferentes fuerzas políticas u organizaciones sociales alrededor de estos objetivos. En 1996 el reporte sobre Perú para la División de Manejo de Recursos Naturales y Pobreza Rural de la oficina regional del Banco Mundial para América Latina y el Caribe incluye la siguiente afirmación:

El gobierno tiene una política de desarrollo indígena (...) promueve acciones para mejorar las condiciones de vida de los pueblos indígenas, como empresas comunitarias y pequeñas iniciativas agrícolas. También asegura la aplicación de normas y regulaciones a favor de los pueblos indígenas, que incluyen el registro de las comunidades indígenas, la demarcación y titulación de sus tierras. Aborda las preocupaciones ambientalistas, la transferencia tecnológica, el desarrollo lingüístico, el ecoturismo, el desarrollo diverso, étnica y cultu-

ralmente, y desarrolla estudios sobre lingüística, diversidad cultural y pobreza (traducción libre, p. 10).<sup>7</sup>

Aunque resulte sorprendente, este informe se escribió luego de cinco años de iniciada la reforma del Estado durante el primer régimen de Fujimori, en el que los ministerios de Salud, Educación, Justicia, y particularmente el recientemente creado PROMUDEH, ejecutaron diversos proyectos financiados con préstamos del Banco Mundial y del Banco Interamericano de Desarrollo con el objetivo de eliminar la exclusión de los pueblos indígenas y promover la equidad de género en Perú. Queda claro que ninguna de estas “áreas de intervención” se convirtió en una prioridad para el régimen, fueron más bien parte de una agenda negociada de donaciones propuestas por las agencias multilaterales en esos años. Simultáneamente, el país entero era testigo de la corrupción, el abuso de los derechos humanos, y los efectos de un efectivo servicio de inteligencia que tenía en el blanco a cualquier organización social o política que quisiera mantener su independencia frente al régimen.

En 1995, en la IV Conferencia Mundial de las Mujeres en Beijing, Fujimori fue uno entre pocos presidentes que asistieron. Allí expresó su apoyo al trabajo realizado en el país para promover los derechos de las mujeres, y en particular expresó su compromiso con la defensa de sus derechos reproductivos. A su regreso a Perú creó PROMUDEH (Ministerio de Promoción de la Mujer y el Desarrollo Humano), y dos años después creó la SETAI (Secretaría Técnica de Asuntos Indígenas) dentro de ese ministerio. Ambas cosas fueron posibles con fondos del Banco Mundial. Otros programas de PROMUDEH destinados a zonas rurales, y por lo tanto con un impacto directo en comunidades indígenas, especialmente en las mujeres, fueron el PAR (Programa de Apoyo al Repoblamiento) destinado a facilitar el reestablecimiento de comunidades desplazadas por la guerra interna. El PRONAA (Programa Nacional de Apoyo Nutricional) para canalizar la distribución de alimentos en las zonas más pobres del país, y el programa más demandante políticamente, COPOP (Cooperación Popular), financiado por el Estado para apoyar iniciativas de desarrollo local, que abiertamente intercambiaban el acceso a recursos con la disponibilidad de las mujeres para el despliegue público de su apoyo al gobierno cuando fuese necesario.

Cada uno de estos programas creaba su propia organización de mujeres que competían frontalmente por el acceso a recursos y a la membresía de las mujeres, usualmente produciendo su retiro de otras redes ya existentes. En

7 Documento en inglés. *Peru-Sierra. Natural Resources Management and Poverty Alle-*

*viation Project*, December 12, 1996. World Bank. Citado en Oliart (2003).



el año 2000, cuando la campaña del régimen por la reelección de Fujimori se tornó agresiva para lograr el apoyo popular, C.T. una dirigente de Acobamba en Huancavelica tuvo una intervención reveladora en una reunión de líderes de Ayacucho, Huancavelica y Apurímac convocada por la FEDECMA y la CEPRODEHP en Ayacucho. Dirigiéndose a las participantes en quechua dijo:

Tenemos que ser muy claras y saber quién quiere que nos organicemos y para qué. Por ejemplo, algunos programas del Gobierno (...) todo lo que quieren es usarnos para sus fines. Ellos nos buscan y quieren que les apoyemos, a veces hasta hacen que nos dividamos, nos ofrecen alimentos, otras cosas, y nos invitan a todas partes, pero eso es solamente hasta que nosotros comenzamos a dar nuestras opiniones. Una vez que hablamos con nuestra propia voz, una vez que expresamos lo que necesitamos, lo que nos interesa, entonces ahí ya nos silencian, ya nos marginan otra vez.<sup>8</sup>

Las intervenciones del régimen de Fujimori en el sector salud ofrecen ejemplos muy dramáticos de la incongruencia entre la formulación de ciertos proyectos y su implementación desastrosa debido a la falta de interés en considerar el contexto social, político, cultural e institucional en el que se ejecutaban, con un desdén abierto por las jerarquías sociales y las relaciones de discriminación que ya existían entre las oficinas del Estado y las comunidades (Bowyer 2004, Vincent 2005, Boesten 2007). El reconocimiento oficial del derecho de las mujeres a determinar el tamaño de sus familias se convirtió en una política de esterilización forzada en zonas rurales y pobres del país, y fue denunciada públicamente por primera vez por la abogada feminista Giulia Tamayo (1999). Entre 1995 y 1998 el Ministerio de Salud le impuso a los hospitales regionales cuotas para la esterilización voluntaria, no solamente después del parto, sino entre los exámenes rutinarios que debían hacerse las mujeres. En los Andes y la Amazonía, en muchos casos y durante esos años, los trabajadores del sistema de salud administraron métodos anticonceptivos sin informar a las mujeres lo que estaban haciendo o sin preocuparse de hacer el seguimiento respectivo; es el caso de los DIU. En el año 2000 escuché a Hilaria Supa, hoy congresista, referirse a este dramático momento en un taller de mujeres dirigentes organizado por una ONG en Limatambo, Cusco. Allí contó que en 1997, luego de que el Comité Central de Mujeres de Anta había escuchado “con enorme dolor” el testimonio de delegadas de 43 co-

8 Traducción de Nelly Paucar.



munidades, decidieron llamar a la Defensoría del Pueblo para demandar una investigación acerca de cómo las enfermeras estaban forzando a las indígenas a esterilizarse “como si fuésemos animales”:

Sin explicarnos nada nos han hecho cosas terribles a las mujeres, no nos han tratado como personas. Ellas como animales nos han tratado, así les han ligado las trompas a las mujeres, forzándonos, trayéndonos en carro a los centros de salud y como carniceros a las ovejas, así en el suelo, ni siquiera en camas. Ese es el recuerdo doloroso que siempre vamos a tener en nuestros corazones.<sup>9</sup>

Durante el régimen de Fujimori, Perú firmó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Como en otros países de la región, la diversidad cultural se incluyó como una característica que describe al país en la Constitución. Rápidamente, en el contexto neoliberal, esta característica fue considerada como un activo para el desarrollo y acompañó la promoción del turismo como actividad importante de la economía con el llamado a revalorar la cultura y las tradiciones. En la relación entre el Estado y las organizaciones de mujeres esto se tradujo en una directiva extraoficial para que las mujeres y los niños de las diferentes organizaciones de provincias usaran trajes típicos, inclusive si no eran indígenas, para ocasiones oficiales.<sup>10</sup> Justificando esta medida, Soledad Cisneros, asesora de Luisa María Cuculiza, ministra de PROMUDEH, señaló que los pueblos indígenas en verdad no apreciaban sus culturas, que más bien sentían vergüenza de ellas, y que estaban perdiendo su identidad, por lo que era el rol del Estado enseñarles el amor y el respeto por sus culturas y tradiciones. Esta actitud, por desgracia muy extendida entre funcionarios del Estado, no considera que esa “vergüenza” ha sido en verdad impuesta (y resistida) sobre los pueblos indígenas a lo largo de siglos de discriminación y humillación de modo que, para protegerse, diferentes pueblos han enfrentado estos temas delicados adoptando códigos diversos para determinar la ropa que usaran según las circunstancias, y cada una de estas decisiones ha sido el resultado de complejos cálculos y razonamientos (Harvey 1989: 7-10, Meentzen 2001).

El régimen de Fujimori también es responsable por pasar la Ley que estableció una cuota para el número de mujeres candidatas en las listas electo-

9 Fragmento traducido del quechua por Nelly Paucar.

10 Dos participantes en eventos de mujeres en Ayacucho y en la Amazonía mencionaron

esta directiva. Las dos eran maestras mestizas, y se refirieron a la ropa indígena que llevaban como “disfraces”.

rales de las elecciones municipales y generales (Schmidt 2003). Pero ¿qué ocurre una vez que las mujeres son elegidas? Frecuentemente oímos que en los municipios ellas son destinadas de inmediato a ocuparse de los comedores populares, o temas similares, pero rara vez su opinión es tomada en cuenta para otros asuntos. Una concejal electa en un distrito rural en Apurímac me comentó cómo era excluida de decisiones importantes que los mestizos tomaban mientras bebían alcohol en las cantinas, cosa que ella de ninguna manera podría hacer sin comprometer su reputación y exponerse además al racismo y el maltrato.

Entonces, aunque las mujeres indígenas tengan ahora más acceso a ciertas instancias de poder, es muy difícil para ellas lograr que se les trate con respeto, y mientras se dan cambios formales muy importantes en cuanto a las posibilidades de acceder al poder por parte de representantes indígenas y de las mujeres, este acceso es restringido por el peso de las viejas relaciones de poder. Esto ha sido también un campo de trabajo para feministas, trabajadores de ONG y activistas antirracistas, que han denunciado los extendidos e incuestionados patrones de conducta política contra hombres y mujeres indígenas en cargos de poder en muchos municipios, e inclusive en el Congreso de la República.

La inclusión de los derechos indígenas en la agenda del Estado continuó durante el Gobierno de transición de Agustín Paniagua (2000) y también durante el régimen de Alejandro Toledo (2001-2006). Los nueve meses que duró el régimen de Paniagua fueron hábilmente aprovechados por los activistas de los derechos indígenas y se dieron pasos importantes para llamar la atención sobre temas largamente postergados, como la creación de una comisión en la que todos los ministerios relevantes para los pueblos indígenas pudieran desarrollar políticas coherentes en coordinación con las organizaciones indígenas (Meentzen 2006). En abierto contraste, el régimen de Toledo tuvo una primera dama que se proclamaba defensora de los derechos indígenas; sin embargo, haciendo un balance, no es mucho lo que los pueblos indígenas consiguieron, excepto tal vez el escepticismo de la población general frente al discurso en defensa de los derechos indígenas, por asociarse este con un régimen poco popular, con denuncias sobre el uso corrupto de fondos destinados a defender los derechos indígenas, o a la conducta manipuladora del régimen que fue denunciada por algunos dirigentes.

### **El “proceso de las mujeres indígenas”**

Como vemos, la convergencia de diversos agentes –muy activos en las zonas rurales en las últimas décadas– ha interpelado a las indígenas como sujetos

políticos al exponerlas a muy diversos discursos y agendas. Agregándose al contingente de agentes que llegaron a las zonas rurales y pueblos indígenas con anterioridad, en la década del noventa y siguiendo las pautas de las reformas neoliberales para la gobernabilidad, profesionales contratados por el Estado también buscaron involucrar a las mujeres líderes en diversos roles como interlocutoras en los procesos de expansión de sus servicios (salud, educación), programas de alivio a la pobreza y planes de apoyo a los desplazados y retornantes afectados por el conflicto armado. Se suma a esta lista un importante contingente de activistas y profesionales que durante la “década de los pueblos indígenas”, inspirados por el movimiento transnacional a favor de sus derechos, comenzaron a promover la articulación de su agenda con organizaciones de mujeres creadas recientemente. Los efectos sociales y políticos de esta presencia no son desdeñables. Por una parte, todos estos diferentes agentes ofrecen la posibilidad de acceder a recursos –no solo materiales– que las comunidades pueden considerar necesarios, estimulando así formas de interrelación políticamente complejas, por lo general manejadas por individuos en posiciones de liderazgo. Tal y como ha ocurrido en otros países, estas intervenciones y su necesidad de tener interlocutores autorizados y entrenados en la interacción y el lenguaje del desarrollo han ido creando una elite de dirigentes –hombres y mujeres– cuya relación con los agentes de las organizaciones de desarrollo y el Estado hace muy difíciles las relaciones con sus comunidades de origen y sus intereses, por lo que son objeto de constante vigilancia y desconfianza (Graham 2004).

En el caso particular de las organizaciones de mujeres fueron los preparativos de la IV Conferencia Mundial de las Mujeres en Beijing, en 1995, los que representaron un hito muy importante para la articulación del feminismo con las líderes indígenas. En respuesta a un pedido de las Naciones Unidas, organizaciones feministas en Perú enviaron una delegación que incluyó a mujeres de origen indígena de diversos antecedentes sociales y políticos. Como parte de los preparativos se organizaron diversos talleres con la decisiva participación de la intelectual indígena Tarcila Rivera. Desde entonces, Chirapaq, la ONG que ella dirige ha creado o se ha convertido en un espacio importante para la divulgación y discusión de las ideas que promueve como activista del movimiento indígena transnacional y en miras a la creación de una red de mujeres indígenas cada vez más familiarizadas con este discurso, diseminando su influencia a la Sierra (Ayacucho, Puno, Huancavelica, Apurímac, Cusco y Cajamarca) y la Amazonía, en especial en Junín y Pasco. Estos espacios iniciados en Perú, en 1995, ahora son parte de una red transnacional, la Red Continental de Mujeres Indígenas, que se ha venido reuniendo en diferentes países. Una de estas reuniones fue en Perú, en 2005. Lynn Stephen

(2001) y Aida Hernández Castillo (2005) han hecho sendos recuentos de cómo se creó esta red, explicando cómo las indígenas de diferentes países se han comprometido con el esfuerzo intelectual y político de elaborar sus propios puntos de vista como mujeres dentro de sus culturas y han asumido una suerte de esencialismo estratégico para proyectar una imagen homogénea de su identidad como mujeres indígenas, pese a sus diferencias culturales nacionales y étnicas.

En Perú los esfuerzos por promover el vínculo entre las organizaciones de mujeres indígenas y la agenda del movimiento indígena transnacional son relativamente recientes y tienen un impacto que es principalmente individual, pues se concentra en ofrecer entrenamiento a mujeres que ya tienen cierta trayectoria como líderes de sus comunidades. Lo que algunos podrían considerar como un incipiente movimiento de mujeres en Perú es en verdad el resultado de un desarrollo significativo del liderazgo femenino en diferentes pueblos en las décadas pasadas, que ha sido promovido por diferentes agentes con una amplia gama de agendas políticas. En principio, su liderazgo no ha sido motivado por ninguna reivindicación de inspiración feminista o de defensa de los derechos indígenas, pero ha estado muy ligada a confrontaciones específicas y movimientos sociales con los que ellas se han vinculado como individuos, inspiradas en su necesidad de defender intereses diversos y complejos. Ellas han sido parte de procesos políticos en los que han aprendido a desarrollar sus propias versiones de una postura crítica frente a la discriminación racial y de género tanto dentro como fuera de sus comunidades, usualmente con una lealtad grande a las preocupaciones de estas. La participación de estas mujeres en las redes del movimiento indígena transnacional les ha ido prestando el vocabulario para formular sus preocupaciones vinculadas a la descolonización de los pueblos indígenas, su autonomía y la defensa de sus territorios. Los resultados son muy diversos, y la pregunta que queda por resolver es cuáles son las áreas de coincidencia entre estas agendas, tal y como son percibidas por estas líderes. Es una tarea difícil.

De hecho, la consistencia entre el discurso político indígena y la práctica de los dirigentes, así como también la distancia o las conexiones reales existentes entre las demandas del movimiento indígena en el terreno político y las demandas o vivencias concretas de los indígenas en sus aldeas, pueblos y ciudades son temas importantes de discusión y reflexión entre miembros del movimiento indígena en América Latina. Muchos líderes surgidos de las luchas de sus pueblos en las últimas décadas del siglo XX saltaron rápidamente a ocupar lugares en la representación indígena en los foros internacionales, o son los que han pasado al plano de la representación política nacional en

algunos países. En muchos casos, la relación fluida entre estos dirigentes y sus pueblos se ha resquebrajado o debilitado de manera importante.

Por otra parte, el movimiento de defensa de los derechos indígenas ha generado formas organizativas que no necesariamente están vinculadas con los mecanismos tradicionales de control moral de las comunidades, lo que genera desconfianza en los propios pueblos una vez que sus líderes comienzan a manejar otras agendas como resultado de su nueva ubicación.

A algunos líderes e intelectuales indígenas de Nicaragua, Guatemala, Ecuador, Brasil y Bolivia, con los que he podido conversar, les importa cómo construir espacios o canales que les permitan mantener la relación con su propia identidad y tradiciones. Este es un reto pendiente que considerar para definir las características que debe tener la formación de los nuevos dirigentes, de modo que puedan tener una relación más fluida con sus bases, que les dé fortaleza y protección frente a la soledad política en la que muchas veces terminan. Diferentes experiencias de trabajo me han permitido constatar una gran variedad de grados de elaboración y enfoques asumidos por líderes indígenas, hombres y mujeres, en su esfuerzo por resolver estos retos. Al parecer, la complejidad en la comprensión de la tarea asumida y la mayor elaboración teórica responden mucho a la amplitud de experiencias por las que han atravesado los movimientos indígenas y su liderazgo en cada país, y a su contacto con recursos diversos para la reflexión y la renovación y desarrollo de sus propias teorías.

La expresión que Tarcila Rivera usa para describir la emergencia de un grupo de mujeres indígenas con un discurso articulado al movimiento indígena transnacional “el proceso de las mujeres indígenas”, se refiere a la serie de reuniones, talleres e intercambios que se inició en 1995, y a través de la cual se han llegado a conocer, analizar diferentes situaciones y a participar de nuevas responsabilidades públicas. Es importante señalar que las condiciones bajo las que las organizaciones de mujeres en los Andes y la Amazonía reciben y procesan los discursos de la equidad de género y los derechos indígenas son muy diferentes. Sus particularidades históricas son importantes para comprender lo que finalmente terminarán tomando de las discusiones que les toca presenciar y participar en estas reuniones nacionales e internacionales para su trabajo diario.

Pero dejando de lado las diferencias en la proveniencia de cada una de ellas, lo que parece ocurrir en estas experiencias compartidas es que su diferencia cultural adquiere otras dimensiones, desarrollan aprecio por la diversidad de situaciones que encuentran y les permiten ubicar la suya. Al conocer otras mujeres indígenas de diversos países, desarrollan un vocabulario común en español y una interpretación colectiva de la historia que les permite incorporar sus propias vivencias a un discurso articulado sobre la situación colonial. Paralelo a estos descubrimientos y articulaciones se desarrolla un

creciente rechazo a ser tratadas como “pobres” por el Estado o los distintos promotores del desarrollo. Participando de este proceso, ahora las mujeres en Perú conocen las palabras en español que las mujeres de otros países de la región usan para hablar de la situación colonial, de la historia de abuso y despojo, del rechazo a la discriminación abierta o soterrada de sus culturas. También siguen aprendiendo a hablar en espacios públicos y plurales acerca de su cosmovisión, su conocimiento tradicional y sus creencias, aspectos que antes permanecían completamente fuera de sus discursos y para los que ahora sienten que hay el espacio de respeto necesario.

## Referencias bibliográficas

### Albó, Xavier

1991 “El retorno del indio”, *Revista andina*, 9(2), pp. 299-366.

### Alvarez, Sonia

1999 “Advocating feminism: The Latin American NGO ‘Boom’”, *International Feminist Journal of Politics*, vol. <http://www.informaworld.com/smpp/title~db=all~content=t713722173~tab=issueslist~branches=1> - v11, Issue 2 August 1999, pp. 181-209.

2009 “Beyond NGO-ization?: Reflections from Latin America”. *Development*, 52(2), (175-184), 2009 Society for International Development 1011-6370/09 [www.sidint.org/development/](http://www.sidint.org/development/)

### Apfel-Marglin, Frédérique (ed.)

1998 *The Spirit of Regeneration. Andean Cultures Confronting Western Notions of Development*. PRATEC, ZED, Londres.

### Barrig, Maruja

1998 “Los malestares del feminismo latinoamericano: una nueva lectura”, ponencia, Meeting of the Latin American Studies Association, September 24-26, Chicago, Illinois. <http://lasa.international.pitt.edu/LASA98/Barrig.pdf>, 18 pp.

2001 *El mundo al revés: Imágenes de la mujer indígena*, Colección Becas de Investigación CLACSO-Asdi, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Agencia Sueca de Desarrollo Internacional, Buenos Aires.

### Bebbington, Anthony

2007 *Una ecología política de la minería moderna: movimientos sociales, empresas y desarrollo territorial*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

### Blondet, Cecilia

2002 “The Devil’s Deal: Women political participation and authoritarianism in Peru”, en M. Molineaux, S. Razavi, (ed.) *Gender, justice, development and rights*, Oxford University Press.

### Blondet, Cecilia y Carmen Montero

1994 *La situación de la mujer en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

### Boesten, Jelke

2007 “Free Choice or Poverty Alleviation? Population Policies under President Fujimori of Peru”, *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 82, pp.3-20.

### Bonal, Xavier

2002 “Globalización y política educativa: un análisis crítico de la agenda del Banco Mundial para América Latina”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 64, núm. 3, pp. 3-35

### Bowyer, Tim

2004 “Popular participation and the State: democratizing the health sector in rural Peru”, *International journal of health planning and management*. 19, pp. 131-161.



**Briggs, Laura**

2008 "Activisms and Epistemologies Problems for Transnationalisms", *Social Text* 97, vol. 26, núm. 4, pp. 79- 95.

**Brysk, Alison**

2000 *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*, Stanford University Press.

**Busse, Ericka**

1999 *Forging Full Citizenship: Female Leaders' Experiences during the Armed Conflict in Peru*, Tesis de Maestría en Género y Desarrollo. Universidad de Sussex.

**Calla Pamela**

2004 "Género y etnicidad como transversales en la educación boliviana", en Schicra I. (ed.), *Género, etnicidad y educación en América Latina*, Ediciones Morata, Madrid.

**Craske, Nikki**

1999 *Women and Politics in Latin America*, Polity, Cambridge.

**Craske, Nikki and Maxine Molyneux (eds.)**

2002 *Gender and the politics of rights in Latin America*, Palgrave, Nueva York.

**De La Cadena, Marisol**

2000 *Indigenous Mestizos. The politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*, Duke University Press, Durham y Londres.

**De Moura, Claudio**

2002 "The World Bank Policies: Damned if you do, damned if you don't", *Comparative Education*, vol. 38 . núm. 4 pp. 387- 399.

**Del Pino, Ponciano y Kimberly Theidon**

1999 "Así es como vive gente: procesos deslocalizados y culturas emergentes". En Degregori, C. y Portocarrero G. (eds) *Cultura y Globalización*, Red para el desarrollo de las ciencias sociales, Lima, pp.183-202.

**Franke, Marfil**

1990 "Género, clase y etnia: la trenza de la dominación", en Degregori, C. et al. *Tiempos de ira y amor*. Desco, Lima, pp. 77-106.

**García, María Elena**

2005 *Making Indigenous Citizens: Identities, Education, and Multicultural Development in Peru*, Stanford University Press.

**Graham, Laurie**

2004 "How should an Indian Speak?", Amazonian Indians and the symbolic politics of language in global public sphere", en Warren Kay, Jean Jackson (eds.) *Indigenous Movements, Self-Representation and the State*, University of Texas Press, Austin, pp. 181 -228.

**Hale, Charlie**

2002 "Does Multiculturalism Menace?", Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala", *Journal of Latin American Studies*, 34, pp. 485-524.

2004 "Rethinking indigenous politics in the era of the "Indio permitido", *NACLA Report on the Americas*, 38, 2 (September/October) pp.16-21.

2005 "Neoliberal Multiculturalism The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America", *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*. 28 1 pp. 10-19.

**Harvey, Penelope**

1989 *Género, autoridad y competencia lingüística: participación política de la mujer en los pueblos andinos*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

**Hernández Castillo, Rosalva Aída**

2001 "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género", *Debate Feminista*, Año 12, vol.24, octubre, México. [http://www.debatefeminista.com/ver\\_articulo.php?idARTICLE=585&id=18](http://www.debatefeminista.com/ver_articulo.php?idARTICLE=585&id=18)

2005 "Between Complementarity and Inequality: Indigenous Cosmopolitanism as an element of resistance in the struggle of Indigenous Women", manuscrito.

**Hornberger, Nancy**

2000 "Bilingual education policy and practice in the Andes: Ideological paradox and intercultural possibility", *Anthropology and Education Quarterly* 312, pp.173-201.



**Hinojosa, Iván**

1998 "On Poor Relations and the Nouveau Riche: Shining Path and the Radical Peruvian Left", en Stern, S. (ed.) *Shining and Other Paths: War and Society in Peru (1980 – 1995)*, Duke University Press, Durham.

**Huber, E. y F. Solt**

2004 "Successes and failures of Neoliberalism", *Latin American Research Review*, vol. 39, pp. 150-164.

**Klaren, Peter**

1999 *Peru: Society and Nationhood in the Andes*, Oxford University Press, Nueva York.

**King, Elizabeth y A. Hill (Eds.)**

1993 *Women's education in developing countries: barriers, benefits, and policies*, Published for the World Bank by John Hopkins University Press, Baltimore.

**Laurie, Nina y Alastair Bonnett**

2002 "Adjusting to equity: The contradictions of neo-liberalism and the search for racial equality in Peru", *Antipode* 34 pp. 28-53.

**Laurie, Nina, Robert Andolina y Sarah Radcliffe**

2005 "Ethnodevelopment: social movements, creating experts and professionalising indigenous knowledge in Ecuador", *Antipode*, 37(3), pp. 470-496.

**Lind, A.**

2003 "Gender and Neoliberal States: Feminists Remake the Nation in Ecuador", *Latin American Perspectives*, vol. 30, núm.1, pp. 181-207.

**Mallon, Florentina**

1995 *Peasant and Nation. The making of Postcolonial Mexico and Peru*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles.

1998 "Chronicle of a Path Foretold? Velasco's Revolution", Vanguardia Revolucionaria, and "Shining Omens" in the Indigenous Communities of Andahuaylas" en Stern S. (ed.) *Shining and Other Paths: War and Society in Peru (1980-1995)*, Duke University Press, Durham.

**Meentzen, Angela**

2001 *Según el vestido... así es la gente*, Unpublished paper, Lima.

**Meentzen, Kaetee**

2006 *Valentín Paniagua y los Pueblos indígenas*, Servindi, [Online]. Available at <http://www.servindi.org/archivo/2006/1224#more-1224>

**Mendoza-Walker, Zoila**

1993 "La comparsa de los majejños: Poder, prestigio y masculinidad entre los mestizos cusqueños", en Romero, R., (Ed) *Música, danza y máscaras en los Andes*, PUCP, Lima.

**Montoya, Rodrigo**

1987 *La cultura quechua hoy*, Hueso húmero, Lima.

2006 *Lengua quechua: Del miedo y desprecio al respeto*, Minkandina [Online] [http://www.minkandina.org/article.php3?id\\_article=132](http://www.minkandina.org/article.php3?id_article=132)

**Mundy, Karen**

2002 "Retrospect and prospect: education in a reforming World Bank", *International Journal of Educational Development*, 22, pp. 483-508.

**Napolitano Valentina, D. Pratten**

2007 "Michel De Certau and the challenge of Plurality", *Social Anthropology/ Anthropologie Sociale* 15, 1, pp. 1-12.

**Oliart, Patricia**

2000 "Cuestionando certidumbres: Antropología y estudios de género en el Perú", en C. Degregori (ed.) *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, pp. 330-355.

2003 "El Estado Peruano y las Políticas sociales dirigidas a los Pueblos Indígenas en la década de los 90", <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/claspo/overviews/perusocpolpuebbind.pdf>, Center for Latin America Social Policy (CLASPO), The University of Texas Austin.

2007 *State Reform and Resilient Powers. Teachers and School Culture in Peru*, PhD Thesis, Newcastle University.

**Pajuelo, Ramón**

2005 "Política, etnicidad y organizaciones indígenas: lecciones de la experiencia peruana", ponencia, Seminario Regional Participación política, democracia y movimientos indígenas en los Andes, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.

**Paredes, Susel**

2005 *Invisibles entre sus árboles*, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristan, Lima.

**Radcliffe, Sarah**

2002 "Indigenous women, rights and the State in the Andes", En Craske, N. and M. Molyneux (eds) *Gender and the politics of rights in Latin America*, Palgrave, Nueva York, pp. 149-172.

**Rappaport, Joanne**

2005 "Intercultural utopias, public Intellectuals, cultural experimentation, and ethnic pluralism in Colombia", Duke University Press, Durham.

**Renique, José Luís**

2004 *La Batalla por Puno: Conflicto Agrario y Nación en los Andes Peruanos*, IEP, CEPES, SUR, Lima.

**Rivera, Tarcia. Ed.**

1999 *El andar de las mujeres indígenas*, Chirapaq, Lima.

**Ruiz-Bravo, Patricia**

1990 "De la protesta a la propuesta. Itinerario de la investigación sobre relaciones de género", en Degregori, C. et al. *Tiempos de ira y amor*. Desco, Lima, pp. 107-138.

**Schmidt, Gregory**

2003 "The implementation of Gender Quotas in Peru: Legal Reform, Discourses and Impacts", *The Implementation of Quotas: Latin American Experiences. Workshop Report. Lima, Peru, 23-24 February*. Series, No. 2, IDEA (International Institute for Democracy and Electoral Assistance). Estocolmo.

**Sieder, Rachel**

2005 "Challenging Citizenship, Neoliberalism and Democracy: Indigenous Movements and

the State in Latin America", *Social Movement Studies*, 4, 3, pp. 301-307.

**Stephen, Lynn**

2001 "Gender, Citizenship, and the Politics of Identity", *Latin American Perspectives*, 121, vol. 28, No. 6, pp. 54-69.

**Tamayo, Giulia**

1999 *Nada personal: Reporte de Derechos Humanos sobre la aplicación de la anticoncepción quirúrgica en el Perú, 1996-1998*. CLADEM, Lima.

**Trapnell, Lucy**

1991 "Una alternativa en marcha: la propuesta de formación magisterial de AIDSESP", en M. Zúñiga, I., Pozzi-Escot y L. López,, (eds.) *Educación bilingüe intercultural: reflexiones y desafíos*, FOMCIENCIAS, pp. 219-239, Lima.

**Valderrama, Mariano**

1995 *Perú y América Latina en el Nuevo Panorama de la Cooperación Internacional*, Centro Peruano de Estudios Sociales, Lima.

**Van Cott, Donna Lee**

2003 "Indigenous struggle", *Latin American Research Review*, Vol. 38, No. 2. pp. 220-233.

**Vargas, Virginia**

2002 "The Struggle of Latin American Feminisms for Rights and Autonomy", En Craske, N. and M. Molyneux (eds) *Gender and the politics of rights in Latin America*, Palgrave, New York, pp. 199-222.

**Vincent, Susan**

2005 *Cooperación Internacional, desarrollo y comunidades campesinas: Del asistencialismo al libre mercado*, Working paper 145, IEP, Lima.

**Yeckting, Fabiola**

2006 "La configuración de las visiones del desarrollo en el altiplano. La cooperación, el desarrollo rural y el cambio técnico a través de los proyectos de desarrollo en las comunidades agropastoriles (1980-1990)", *Perú: el problema agrario en debate. Sepia XI*, [Online] Available at <http://www.sepia.org.pe/web/frames.html>

## CAPÍTULO 6

## “Sufrimos vergüenza”: mujeres k’iche’ frente a la justicia comunitaria en Guatemala<sup>1</sup>

Aura Cumes

### Introducción

Las noticias del miércoles 16 de agosto de 2006 en Guatemala,<sup>2</sup> tanto en la prensa escrita como en la radio y la televisión, daban cuenta de un hecho que no pasaba desapercibido. Uno de los diarios más leídos en este país tituló una nota en la sección departamental:<sup>3</sup>

Justicia Comunal: Cuatro mujeres y tres hombres acusados de negociar embarazos y vender niños, así como un hombre sindicado de mentir, fueron castigados anteayer bajo la ley comunal en la aldea Pacamanché<sup>4</sup> (...) El *juicio maya*,<sup>5</sup> como ellos le llaman, tuvo lugar en el salón comunal ante decenas de aldeanos, donde los acusados se declararon culpables, por lo que la sentencia consistió en cortarles el pelo y los hincaron sobre piedrín durante tres horas, informó el presidente del comité de seguridad interna.

1 Una versión preliminar de este capítulo fue publicado en *Desacatos Revista de Antropología Social*, No. 31, septiembre-diciembre, 2009.

2 Guatemala es un país de aproximadamente 108 mil kilómetros cuadrados, tiene alrededor de 13 millones de habitantes, cerca de la mitad es indígena (maya); los pueblos garífuna y xinca constituyen el 3% de la población. Este país tiene la característica de ser uno de los más desiguales de América Latina y del mundo, lo cual solo puede entenderse si se le ubica en el contexto histórico de la colonización, que finalizó formalmente en 1821.

3 *Prensa Libre*, Guatemala, 16 de agosto de 2006, p.41.

4 Este diario identifica así a la comunidad donde ocurrió uno de los hechos. Se ubica en el municipio de Santa Catarina Ixtahuacán, departamento de Sololá, en el altiplano occidental del país. En este departamento se hablan dos idiomas: el kaqchikel y el kiche’, debido a que la división geográfica oficial del país en el siglo XIX no respetó las comunidades y fronteras lingüísticas. En consecuencia, en Santa Catarina Ixtahuacán se habla kiché, aunque en otras partes del mismo departamento de Sololá se habla kaqchikel y tz’utujil.

5 Cursivas más para subrayar cómo en este medio de comunicación a este hecho se le nombra indistintamente como “justicia comunal” o “justicia maya”.

Las imágenes que los medios de comunicación seleccionaron para transmitir la noticia llamaban la atención, quizás porque el *castigo* aplicado a quienes estaban siendo acusados era fuerte y fuera de lo común<sup>6</sup>. Se observaba a las personas acusadas hincadas en piedras, rodeadas por gente del lugar. Pero llamaba la atención el doble castigo para las mujeres, a quienes, además de ser hincadas sobre piedras, les fueron cortadas sus largas cabelleras –símbolo importante de la identidad femenina en este contexto–: “para que la población se entere de que son malas madres”.<sup>7</sup>

Casi dos meses después de este primer hecho, el día martes 3 de octubre de 2006, el mismo diario publicó una noticia similar: “Población de caserío Tzucubal castiga a 22 personas. Cinco hombres y 17 mujeres acusados de vender a sus hijos recibieron ayer castigos físicos por parte de la población del caserío Tzucubal”.<sup>8</sup> En la narración se indica que mujeres y hombres fueron hincados en piedras y azotados. Mientras a los hombres les colocaron sobre sus hombros sacos de cemento, a las mujeres les cortaron el cabello. En una de las fotografías se observa a un hombre joven cortándole el pelo a una de las mujeres, ante la mirada del público compuesto mayoritariamente por hombres.<sup>9</sup>

Estas notas periodísticas breves, que describieron los hechos pero que también reflejaron una interpretación de quienes las elaboraron, fueron importantes fuentes de divulgación y de generación de opinión.<sup>10</sup> De hecho, esa es una característica de los medios de comunicación en Guatemala. En un país en donde el tema étnico es, de por sí, delicado, asociado a formas polémicas de ejercicio de justicia, se complica aún más. Por lo mismo, noticias como estas pueden analizarse desde distintos ángulos y así sucedió en un contexto tan heterogéneo como el guatemalteco. Hubo quienes avalaron esta forma de hacer justicia viéndola como necesaria para restablecer un orden social, en tanto que el sistema de justicia oficial *no funciona*. Otros, en cambio, al tiempo que admitieron la ineficiencia –muy conocida– del sistema de justicia guatemalteco, condenaron estos hechos con acusaciones de *salvajismo* o *primitivismo* a las personas indígenas que lo llevaron a cabo.<sup>11</sup>

6 En medio de un clima de violencia es mucho más común observar la solución de conflictos por medio de linchamientos, asesinatos con arma de fuego o arma blanca, en distintos lugares del país.

7 *Prensa Libre*, Guatemala, 16 de agosto de 2006. p. 41.

8 Tzucubal es una aldea del municipio de Nahualá, del departamento de Sololá. Al

igual que en Santa Catarina Ixtahuacán, el idioma mayoritario es el k'iche'.

9 *Prensa Libre*, Guatemala, 3 de octubre de 2006, p. 10.

10 Estos hechos fueron aprovechados y divulgados más ampliamente por otros medios de comunicación con una tendencia mayor al sensacionalismo.

Otra discusión reflejada en los medios de comunicación versaba, por un lado, sobre la ilegalidad de cualquier forma de administración de justicia desde las poblaciones indígenas, y por el otro, sobre la reivindicación de un sistema jurídico maya o de un derecho maya históricamente ejercido, no solo por la ausencia del Estado, sino por la resistencia político-cultural. Así, los hechos de Santa Catarina y Nahualá reposicionan un debate que no siempre se da en un clima de respeto, de sana crítica apegada a la realidad, sino en medio de fuertes medidas de descalificación, de prejuicios que alimentan la polarización de las opiniones.

Una situación que contribuye a complejizar más aún este debate es el uso de las categorías para nombrar las prácticas en referencia. En la nota mencionada se utilizan “justicia comunal” y “juicio maya” de forma indistinta, lo que alimenta en el imaginario colectivo una conexión acrítica y natural de esta práctica con estos conceptos.<sup>12</sup> Aquí vemos que los medios de comunicación contribuyen a popularizar ciertos términos dándoles un significado diferente a cómo fueron pensados inicialmente. Así, lo maya es una expresión de reivindicación positiva de la identidad indígena, solo que ahora nombrados como mayas.

Ideas como las anteriores motivaron la respuesta de activistas mayas y de los derechos humanos, quienes –con algunos matices– coincidieron en opinar que prácticas como las de Santa Catarina Ixtahuacán y Nahualá no forman parte de la normativa del sistema jurídico maya o del derecho maya; más bien las observaron como el reflejo de la desesperación de la población ante la inoperancia del Estado en materia de justicia y seguridad. Estas prácticas estarían influidas por lógicas de violencia y castigo que el mismo Estado guatemalteco ha usado y fomentado sistemáticamente para mantener el orden y control en las comunidades, especialmente indígenas. El punto más duro de esto se vivió durante la recién finalizada guerra de 36 años (Centro Pluricultural para la Democracia, 2007).

En el debate sobre cómo entender estas prácticas, cómo proceder frente a ellas, o si están comprendidas en el derecho maya, como la “justicia comunitaria”, o si son simplemente “acciones violentas al margen de la ley”, se calla aquello sobre lo que acontece específicamente a las mujeres y el contexto en que esto ocurre. No hay un pronunciamiento público categórico sobre ello, y esta actitud puede estar relacionada con lo delicado de la problemática en

11 Este tipo de posicionamientos se reflejaron en columnas de opinión de los periódicos y en la radio en los días posteriores a los sucesos.

12 En este caso, al utilizar como referente algunas notas de prensa, no lo hago para darles una categoría de “fuente certera”,

más bien lo uso como una fuente importante de información, de creación de opinión y de significados que contribuye a conformar la estructura interpretativa de los acontecimientos que cubre (Van Dijk 2003).

tanto que involucra otra serie de situaciones que veremos más adelante.<sup>13</sup> En mis pláticas con mujeres *ladinas* y *mestizas*, feministas y activistas por los derechos de las mujeres, algunas me preguntaban cómo expresar una opinión al respecto sin ser tildadas de etnocéntricas o racistas.<sup>14</sup>

Meses después de estos hechos visité informalmente Santa Catarina Ix-tahuacán, caminé por sus calles, hablé con mujeres y hombres. Con los hombres era fácil comunicarse en castellano, pero con las mujeres, a no ser las más jóvenes, había mayor dificultad por las diferencias idiomáticas.<sup>15</sup> Hacía cuatro o cinco meses de los hechos, pero no era fácil hablar del tema. Un hombre me recomendó: "no se meta en problemas"; y me explicó que, a su entender, el caso estaba conectado con una red de tráfico de niñas y niños. No era, por lo mismo, prudente acercarme a las mujeres afectadas, en tanto podría colocarlas en mayor riesgo.

En vista de ello, decidí limitarme a analizar los hechos desde cómo se le está entendiendo desde afuera. Si bien este escrito me lleva a remitir a los conceptos de *derecho maya*, *justicia comunitaria* y otras expresiones relacionadas, no es mi interés centrarme prioritariamente en esta discusión.<sup>16</sup> Una de mis preocupaciones centrales es analizar cómo se comprende a las mujeres y qué lugar tienen como actoras en la discusión de la reivindicación política del derecho maya y las prácticas de justicia en comunidades indígenas. Esta indagación no puede olvidar que se está hablando de una sociedad racista y etnocéntrica que deshistoriza la realidad en que vive la población indígena en Guatemala, pero es imposible dejar de lado la existencia de formas de do-

- 
- 13 Teresa Zapeta, Defensora de la Mujer Indígena para ese entonces, opina que sí hubo un seguimiento indirecto de parte de la Defensoría de la Mujer Indígena para el caso de las mujeres, pero esta instancia no tiene la facultad de ser querellante, en tanto su función es más política que legal.
- 14 Conversaciones personales con Ana Silvia Monzón, Mayra Muralles y Jeaneth Asencio.
- 15 Las mujeres mayores tienden a ser monolingües, solo hablan en k'iche', aunque algunas hablan también kaqchikel.
- 16 Para fines de este escrito entenderé como *justicia comunitaria* a las prácticas concretas e históricas de ejercicio de justicia en espacios especialmente rurales e indígenas, en donde su permanencia se debe tanto a la ausencia del Estado como a mecanismos de organización, de resistencia política y cultural. En otros casos a estas prácticas se

las ha definido en el marco de la "costumbre". El Movimiento Maya en Guatemala, es una de las fuerzas que se ha dado a la tarea de cuestionar la idea de llamar "usos y costumbres" o "derecho consuetudinario" al sistema de justicia específica desde la población maya, puesto que esta forma de entenderla implica darles categoría de mecanismos rezagados y subordinados al derecho estatal. Ha planteado que el pueblo maya practica una forma de derecho que tiene su propia filosofía, ética, normativa, autoridades y mecanismos. Su base filosófica más importante es la cosmovisión maya, un pensamiento milenario que sigue vivo a pesar de la fuerza de la colonización y el capitalismo depredador. Refleja un sistema de conocimientos y de saberes profundos. La cosmovisión maya ha sido un elemento poderoso en la reivindicación del derecho maya en Guatemala.



minación masculina indígena y de un orden patriarcal-colonial que genera formas específicas de relaciones de poder entre mujeres y hombres indígenas.

Para realizar este breve análisis me he valido de las notas y publicaciones de prensa, entrevistas y conversaciones informales con la actoría política maya, cuyo trabajo se relaciona con esta temática. Esta investigación surge de un interés personal, no ha sido financiado por organización alguna. Deseo agradecer a Alma López por el apoyo en el trabajo de las entrevistas y por las ideas aportadas para estructurar este escrito. Juntas deseamos que este sea un trabajo exploratorio, el inicio de una investigación más acuciosa que pueda ser de utilidad para quienes estemos interesados en construir una vida más digna para las mujeres mayas desde las reivindicaciones políticas como pueblo maya y de frente a la realidad.

### **Justicia comunitaria, derecho maya y derecho estatal**

Las formas en que las comunidades indígenas en Guatemala resuelven sus conflictos pueden entenderse de diversas maneras. Por un lado, se habla de justicia comunitaria, que podría ser equivalente a mecanismos de justicia local que pueden darse también en espacios no indígenas; es decir, una serie de normas basadas en la costumbre. Una tercera visión es la que reivindica el derecho indígena o el derecho maya que se plantea como un sistema jurídico que tiene bases y procedimientos propios, como lo señalaré más adelante.

La búsqueda de unidad nacional en una nación integrada por ciudadanos en la igualdad ha implicado la imposición de una perspectiva monocultural del sistema jurídico indígena en Latinoamérica. A los pueblos indígenas se les ha exigido que rijan sus relaciones sociales conforme al sistema legal del Estado liberal en tanto que ciudadanos. Pero, contradictoriamente, en vez de fomentar su inclusión real en los Estados-naciones, esto ha resultado en la exclusión de la población indígena, de sus formas de organización y su sistema de justicia. El Estado demuestra que no se ha preocupado por conocer y mucho menos reconocer legalmente la diversidad cultural y el pluralismo jurídico. Es así como sucede en Guatemala. La “costumbre” ha sido observada más bien como una forma inferior del derecho, que de ninguna manera puede ser comparada o equiparada con el derecho estatal (Esquit y García 1998).

Para Esquit y García, la historia del no reconocimiento de las formas comunitarias indígenas de ejercer la justicia parte de dos condiciones importantes y muy relacionadas. Una, la visión político-legal de la organización social. Es decir, la búsqueda de una nación en la que el derecho vigente es el estatal y en donde no hay lugar para otros sistemas de derecho (el dere-



cho es producido y regulado solo por el Estado, que es soberano). Dos, los contenidos ideológicos sustentados por los grupos dominantes (y que comparte comúnmente la misma sociedad) comprenden como inferior y como premoderno todo lo que es indígena. En este sentido, el sistema jurídico en los países latinoamericanos se construyó a partir de una perspectiva monojurídica que involucró un etnocentrismo, un racismo profundo (1998) y la reproducción de una doctrina y práctica patriarcal.

La conceptualización de las formas en que se ejerce la justicia indígena conlleva una profunda carga ideológica de menosprecio, ilegalidad y primitivismo, y así es difundida en toda la sociedad. Por ello, gran parte de la población indígena han llegado también a rechazarla y tratar de eliminarla. Frente a esto, las organizaciones mayas en Guatemala, desde la década del noventa, han venido reivindicando como *derecho maya* las prácticas de justicia comunitaria que se dan en espacios indígenas, hasta el punto de idealizarlo y responder así a la discriminación histórica ejercida desde el Estado y la sociedad guatemalteca (Esquit y García 1998).

El Movimiento Maya en Guatemala es una de las fuerzas que se ha dado a la tarea de cuestionar la idea de llamar "usos y costumbres" o "derecho consuetudinario" al sistema de justicia de la población maya, puesto que esta forma de entenderla implica que las formas de justicia que se practican entre la población maya son mecanismos rezagados y subordinados al derecho estatal. Ha planteado que el pueblo maya practica una forma de derecho que posee su propia filosofía, ética, normativa, autoridades y mecanismos. Su base filosófica más importante es la cosmovisión maya, un pensamiento milenario que sigue vivo a pesar de la fuerza de la colonización y el capitalismo depredador. Refleja un sistema de conocimientos y de saberes profundos. La cosmovisión maya ha sido un elemento poderoso en la reivindicación del derecho maya en Guatemala.

Las organizaciones y la dirigencia mayas han emitido un discurso respecto a un derecho maya conciliador, pacífico, preventivo, reparador y flexible, que es ejercido con el propósito de que la persona asuma una posición reflexiva sobre sus actos, pretendiendo a la vez prevenir con ello otras faltas. El diálogo y el valor de la palabra son ejercicios importantes en el derecho maya, tal como expresaron algunas personas en el área q'eqchi, al nororiente del país: "Aquí no hay sanción, porque si se les pone sanción a las personas no es bueno, es pecado delante de Dios; porque si una persona comete un error, hay que darle consejos, darle ideas, palabras de paz" (Esquit y García 1998: 131).

Desde algunas organizaciones mayas también se ha puesto énfasis en la idea de que el derecho maya se contrapone al derecho estatal, que es represivo, punitivo, castigador, esquemático, burocrático y, en algunos casos,

vengeativo; situación que genera otra serie de problemáticas sociales como la que se narra en el siguiente testimonio: “Si el hombre le pegó a la mujer, el castigo ya es con el juez, entonces va a la cárcel” (Urizar 2000: 100). “Por lo regular la mujer prefiere dejarlo así, porque al encarcelar al esposo se afecta a los propios hijos y a la esposa” (*Ibid.*), a quien faltará el principal proveedor del sustento diario. Mientras tanto, algunas prácticas dentro de espacios comunitarios indígenas se llevan así:

[...] las personas acuden al auxiliar, este, después de haber conocido el caso, invita a los miembros de la corporación (vicealcaldes, alguaciles), quienes acompañan en busca de soluciones a las parejas que se encuentran con problemas en la vida conyugal. Lo que hace el alcalde auxiliar es dar consejos y cómo llevar una vida mejor, y además da consejos de cómo dejar a un lado los problemas y, si en caso el problema no se puede solucionar dentro de la comunidad y el alcalde auxiliar no logra una conciliación, entonces lo que hace es mandarlo a la autoridad competente para que allí se resuelva (Urizar 2000: 99).

El derecho maya ofrece más efectividad para la población indígena en sus comunidades puesto que encara los problemas sociales, se ejerce en el mismo idioma y dentro de sus características culturales. Geográficamente está al alcance de quien lo requiera, sus costos son bajos y demuestra rapidez en la resolución de los casos (Monzón 2003).

El sistema jurídico indígena, al igual que otros, delega la aplicación de sus normas en personas e instituciones investidas de autoridad, y que forman parte de la comunidad. Su elección se basa en un proceso de consultas en el que se eligen a los alcaldes indígenas, alcaldes auxiliares, consejos de ancianos, principales y cofrades, entre otros. Estas autoridades deben reunir ciertos méritos personales, como haber hecho trabajo de servicio comunitario, ser ancianos que dan buenos ejemplos, no embriagarse, no tener deudas, porque el puesto representa un trabajo de servicio y de honor (Monzón 2003).

El discurso relacionado con la reivindicación política del derecho maya plantea a las mujeres como consejeras de los hombres en lo privado. En otros casos, se habla de que las mujeres acompañan a los esposos en la resolución de casos en que se requiera su participación. Se resalta la tarea importante de la comadrona y las capitanas (de la cofradía) como autoridades comunitarias. En la reivindicación política del derecho maya, no siempre se problematiza la participación de las mujeres. Al contrario, algunos hechos que desde la perspectiva de género podría parecer como ejemplo de inequidad y desigualdad encuentran una explicación culturalmente argumentada: “Ellas no vienen a

estas juntas porque corren peligro; en nuestra cultura protegemos a las mujeres, en nuestra cultura se practica la complementariedad, no hay discriminación hacia las mujeres, solo tienen responsabilidades diferentes".<sup>17</sup>

Para hacerse escuchar, las organizaciones mayas han debido elaborar discursivamente la idea de un derecho maya milenario, puro, sin contradicciones, contrario al derecho estatal. Alguna vertiente de la antropología también ha contribuido a reivindicar esta idea.

Con todo, introducir estas ideas en la sociedad guatemalteca no ha sido fácil, puesto que, al igual que en muchos países de Latinoamérica, el derecho indígena ha sido perseguido y sus autoridades castigadas porque no se reconocen como válidas. De manera contradictoria, los Estados no tienen interés en llegar a las comunidades indígenas. La institucionalidad estatal está centralizada en los espacios urbanos. Todas estas contradicciones han sido señaladas por las organizaciones mayas, para defender no solo la existencia del derecho maya, sino también su legitimidad. Los tratados internacionales han sido fundamentales para apoyar estas luchas.

Hoy se puede decir que la idea de la existencia del derecho maya está más presente, y que incluso los medios de comunicación lo manejan con más facilidad que hace unos diez años. Esto también ha puesto una especie de freno al derecho estatal, que tiene menos libertad que antes de sancionar las prácticas indígenas. Lo que no implica que no lo haga.

Estos logros, para uno de los países más racistas y desiguales del mundo, tienen mucho significado. Sin embargo, haber fomentado una idea *pura* del derecho maya también tiene sus costos. Es la misma realidad la que se ha encargado de evidenciar lo complicado del ejercicio de la justicia en comunidades indígenas, como lo veremos en los casos que iré describiendo a continuación.

### **Casos polémicos que desafían al derecho maya y el derecho estatal: Sanciones morales y diferencias de género**

Un año después de los hechos relacionados con las "mujeres rapadas", en Santa Catarina Ixtahuacán y Nahualá Sololá, los periódicos reflejaron otro acontecimiento, esta vez en la aldea Camanchaj, del municipio de Chichicastenango, del departamento del Quiché. La nota periodística dice:

Una pareja de esposos fue azotada e hincada sobre piedrín durante media hora, luego que pobladores decidieron aplicarles el "castigo

17 Entrevista a funcionario indígena, de dependencia estatal.

comunitario”, pues supuestamente estafaron a varios vecinos; además, a la mujer la desnudaron y raparon. Se trata de Julio Mateo Lindo, de 36 años, y Juana Tecún Saquic, 35, ambos originarios y residentes en la mencionada aldea.

Líderes comunitarios, que prefirieron el anonimato, comentaron que desde hace varios meses obtuvieron información sobre un hombre y una mujer que aseguraban tener poderes para sanar y que ofrecían curar enfermedades a cambio de dinero y ropa típica nueva.

En la fotografía aparecen ambos con el torso desnudo, hincados y con la cabeza baja. Doña Juana, además, aparece rapada.<sup>18</sup> El despojo de su *huipil* conlleva un significado poderoso, ya que su desnudez, sinónimo de vergüenza, era su mayor castigo, sobre todo si entre el público había hombres y niños, que de hecho así era.

Tanto en los casos de Santa Catarina Ixtahuacán y Nahualá como en el de Chichicastenango, la exposición al público también permitía que la gente les insultaran, les jalaran el pelo, o pasaran dándoles algún golpe, según algunas imágenes emitidas por televisión. El rostro de estos hombres y mujeres, especialmente de las mujeres, reflejaba vergüenza y humillación, que es lo que se espera generar en ellos.

De hecho, entre la gente en la comunidad, cuya opinión coincidía con la de las personas entrevistadas en diferentes radios, se escuchaban frases de este tono: “que sufran vergüenza”, “sinvergüenzas”, “a ver si así se les quitan las mañas”. Una de las mujeres, que logró hablar entre el alboroto de la gente y los medios de comunicación, dijo: “sufrimos vergüenza”. Otro hombre también dijo: “esta es una vergüenza para los padres que no saben enseñar a sus hijas”.

Hay, entonces, en esta forma de sanción una evidencia de cómo la población de estas comunidades entiende y vive la justicia en este momento. Más allá de ponerle un nombre a esta práctica, hay un ejercicio que es necesario comprender. Pero no se pueden generalizar estas prácticas para todas las comunidades indígenas, puesto que no siempre hay en las resoluciones un ejercicio de violencia como este. No obstante, es fundamental ver la manera compleja en que se entremezclan las ideas y las prácticas de lo que las comunidades quieren y ven el ejercicio del castigo y la justicia, como en estos casos.

Para Edgar Esquit e Iván García (1998), el derecho maya, como cualquier sistema de derecho, aspira a comportamientos con un fuerte contenido moral y ético. En las comunidades mayas, esto está íntimamente relacionado con la vida cotidiana. Cuando la persona crece en su familia y su comunidad, existen

18 *Prensa Libre*, Guatemala, 3 de octubre de 2007.

diferentes procedimientos para influir sobre la formación de su personalidad. La humildad, el recato, la obediencia, el respeto, la vergüenza son valores que se infunden desde las edades más tempranas hasta la vida adulta. Esto significa que la persona debe demostrar, en cualquier momento de su vida, un tipo de comportamiento que es reconocido y exigido por la comunidad.

En los momentos en los que se produce el conflicto y la búsqueda del restablecimiento del orden o del camino (*b'eyal*) lo que se pretende es un retorno a una idea de lo moralmente correcto, o sea, a una visión normativa (Esquit y García 1998). Dentro de los mecanismos conciliatorios del derecho indígena, la sanción es para que la persona reflexione y cambie de actitud (*Ibid*). Esto es lo que parece estar detrás de las sanciones aplicadas a estas mujeres y hombres. Sin embargo, la forma en que se busca restablecer el orden y el contenido del castigo causa controversia. Es decir, esta práctica comunitaria se sustenta en valores que el derecho maya reivindica, pero las formas de castigo no son comprendidas por el activismo maya como parte de los procedimientos del derecho maya. En mis conversaciones posteriores a estos hechos con mujeres de la comunidad, ellas tenían opiniones divididas. Para algunas, castigar a las mujeres de esa manera era normal, "se lo merecían" por su forma "incorrecta" de actuar. Para otras, en cambio, el castigo estuvo "muy fuerte", "se les pasó la mano". Los hombres también tenían opiniones encontradas: había quienes decían: "hasta poco fue eso", otros se reían al recordar los hechos, y otros decían: "pobres las mujeres".

La vergüenza forma parte de una sanción moral importante, pero es evidente que tiene una aplicabilidad distinta para las mujeres y para los hombres. En el caso de ellas, en los ejemplos dados, atacar los referentes femeninos de su cuerpo aumenta el peso del castigo moral, lo que a su vez sirve para que el ejemplo tenga un poder más disuasivo. Este tipo de sanción aplicado a estas mujeres también ha sido puesto en práctica en otras sociedades "occidentales" y "no occidentales". "Era una de las modalidades utilizadas en Francia, al finalizar la Segunda Guerra Mundial, para humillar a las mujeres que durante la ocupación alemana habían colaborado con los invasores".<sup>19</sup> En España, mujeres republicanas fueron rapadas por los franquistas durante la Guerra Civil y el primer franquismo.<sup>20</sup> Los tribunales de Barcelona sentenciaron a seis años de prisión a una mujer que, "bajo la ley gitana", cortó el pelo de una amiga que se había relacionado con su novio. La acusada argumentó que este era un "castigo gitano" dirigido a las mujeres que se entrome-

19 Véase en línea: < [http://www.elperio-  
dicodearagon.com/noticias/noticia.  
asp?pkid=320959](http://www.elperiodicodearagon.com/noticias/noticia.asp?pkid=320959)>.

20 Véase Joly (sin fecha)

ten en los matrimonios.<sup>21</sup> Quizá el ejemplo más conocido de esta forma de castigo se encuentre en la religión cristiana, en la que el corte de pelo en las mujeres ha sido considerado como vergonzoso y como muestra de “pecado”, aunque su aplicación ha ido variando según los contextos.

Lo anterior refleja una tendencia común: las diferenciaciones de sexo y género en la aplicación de la justicia; y esto está sucediendo en el caso de las comunidades indígenas aludidas. Esta diferenciación supone la existencia de relaciones de desigualdad de condiciones y de poder que es necesario revisar. Quiénes impartieron esta forma de castigo a las mujeres y a los hombres, lo que demuestra que la autoridad es, generalmente, masculina (Urizar 2000, Monzón 2003).

Para Tereza Zapeta, Defensora de la Mujer Indígena en la época en que ocurrieron estos hechos, si bien quienes agredieron a las mujeres fueron hombres, no se puede afirmar que ellos sean autoridades en las comunidades, pues eran jóvenes que tenían apariencia de haber pertenecido al ejército o a alguna banda delictuosa.<sup>22</sup> Suele suceder que en las comunidades las autoridades sean hombres mayores y, en algunos casos, mujeres mayores.<sup>23</sup> La observación de Teresa Zapeta coincide con la fotografía aparecida el día 3 de octubre, en la que se observa a un hombre joven cortándoles el pelo a las mujeres,<sup>24</sup> pero su observación sobre si estos hombres eran o no autoridades contrasta con lo descrito en el periódico del 16 de agosto: “El juicio maya, como ellos le llaman, tuvo lugar en el salón comunal ante decenas de aldeanos, donde los acusados se declararon culpables”. Así visto, pareciera ser que, en este caso, hubo consentimiento de las autoridades

21 Véase “Prisión para mujeres que cortó el pelo a otra como castigo gitano”, *El Periódico de Aragón*, 2007, en línea: <<http://www.elperiodicodearagon.com/noticias/noticia.asp?pkid=320959>>

22 Conversación personal para fines de este trabajo.

23 El sistema jurídico indígena, al igual que otros, delega la aplicación de sus normas en personas e instituciones investidas de autoridad. Sin embargo, a diferencia del sistema normativo del Estado, estos “funcionados o autoridades que imparten justicia no siempre, más bien casi nunca, están separados del resto de la comunidad” (Mayén, cit. en Monzón 2003). Estas formas particulares de organización se basan en un proceso de consultas populares para elegir entre varias personas a los alcaldes indíge-

nas, principales, consejeros, alcaldes auxiliares, cofrades, quienes deben reunir ciertos méritos personales como haber servido en puestos como alguacil, regidor, síndico y cofrade o en otros cargos de servicio comunal “ser el más anciano de la comunidad, no embriagarse ni pedir fiado y tener una mediana posición económica porque, como los cargos son *ad honorem*, se incurre en gastos (...) [se trata] más bien de una cuestión de honor y servicio” (Guillermo, cit. en Monzón 2003). La escasa presencia de mujeres como autoridades indígenas está vinculado con la precaria situación que la mayoría de ellas vive, pero también con la resistencia de los hombres a compartir esos espacios y el poder que de ellos emana (Monzón 2003).

24 *Prensa Libre*, 3 de octubre de 2006.

comunitarias. Pero no se puede descartar el hecho de que la presión social que se vive por la incontrolable violencia hace surgir nuevos dirigentes y autoridades locales que se imponen sobre las autoridades de más trayectoria. La militarización de muchas comunidades y la violencia cotidiana han dejado una herencia favorable a la resolución de conflictos a través de la "mano dura".

Para el Centro Pluricultural para la Democracia (2007), en estas comunidades los comités de seguridad son más importantes que los principales y los alcaldes comunitarios, puesto que, debido a los altos niveles de violencia, la población pide medidas correctivas, eficientes y rápidas, y esas respuestas las han encontrado en estos comités, que han ido desplazando la autoridad de los ancianos.

Es difícil encontrar una sola explicación a lo que ocurre en la aplicación de la justicia comunitaria en este momento. Se ha dicho que el derecho maya es conciliatorio y es impuesto con el propósito de que la persona asuma una posición reflexiva sobre sus actos, pretendiendo con ello a la vez prevenir otras faltas (Esquit y García 1998), pero muchos de los casos actuales tienen una tendencia punitiva porque la misma población así lo requiere (Centro Pluricultural para la Democracia, 2008). Esto también se da en contextos donde ciertas acciones delictivas y violentas se han apoderado de espacios en los que estos fenómenos no se conocían con la magnitud de ahora. Esto mismo puede estar demostrando la complejidad de la justicia indígena en un momento histórico en el que las comunidades mayas están sometidas a tensiones y cambios importantes relacionados con la posguerra, la creciente presencia del crimen organizado, la globalización y la urbanización, por mencionar algunos factores (Esquit y Ochoa 2006).

Entender el contexto en que se dan estas sanciones y observar las fuerzas de poder que intervienen en ello permitiría una mirada más amplia respecto a los problemas sociales en Guatemala. Es preocupante la tendencia a favor de soluciones extremadamente punitivas en el sistema judicial oficial, aunque no ha sido probado que esto tenga un impacto real en la disminución de delitos; pero dados los niveles de violencia en este país, gran parte de la población comparte las medidas represivas y no las preventivas (Esquit y Ochoa 2006). Esto mismo parece estar pasando en las comunidades indígenas, donde hay una ausencia del derecho estatal y una complicación en las formas del delito en tiempos de posguerra. Así, las comunidades indígenas no pueden verse como entes ajenos a las problemáticas sociales.



## La justicia comunitaria desde una mirada etnocéntrica y racista

No problematizar las formas en que se ejerce la justicia en espacios indígenas podría llevarnos a la trampa de pensar que la realidad indígena rural no está “contaminada” con los problemas sociales naturales. Para Esquit y Ochoa (2006), la noción de que el derecho indígena es una tradición que permanece estática y apartada es un mito que desarrolló el mismo sistema colonial. Verlo así sugiere que todo lo que se genera dentro de las comunidades indígenas es exposición de su “indolencia” y de una manera de ser *salvaje*. De esta forma, el mismo Estado busca desentenderse de su responsabilidad en la generación de las condiciones que viven las comunidades indígenas.

La discusión, desde el punto de vista de quienes, creyéndose “civilizados”, condenaban los derechos que involucraban a las mujeres y a los hombres castigados en Santa Catarina Ixtahuacán y en Chichicastenango, ponía el acento precisamente en el “salvajismo”, el “subdesarrollo” y el modo de ser violentos de los “indígenas”, más que en comprenderlos como parte de un sistema social complejo. Adolfo Méndez Vides, columnista de *El Periódico*, tituló una de sus columnas “Castigo maya”, que dice:

El subdesarrollo no se queda impune, digo, y queda demostrado en el reciente acto de barbaridad indígena perpetrado en el caserío de Pasajujín, en Nahualá. No es posible que la civilización retroceda tanto, que regresemos a la edad del salvajismo, a la condena social, amparados en una supuesta “moral” colectiva que castiga al individuo por sus actos privados como en los tiempos anteriores al cristianismo, a las computadoras y a los viajes interplanetarios.

La edición dominical de *Nuestro Diario* contiene la evidencia esperpéntica de lo que puede hacer un pueblo guiado por las creencias más absurdas, sustentadas en la convicción de líderes que creen poseer la verdad única, autoungidos para castigar y avergonzar a los suyos en la plaza pública por cometer lo que se considera un acto villano. ¿Dónde están las autoridades de los derechos humanos para proteger a los indefensos?

En la foto principal del reportaje de colección se observa a cuatro mujeres arrodilladas sobre piedrín, rodeadas por la turba. Las cabelleras les fueron trasquiladas, como a locas. Una de ellas está embarazada y tiene la vista perdida. Las otras tres mujeres expresan tristeza, humillación, cólera y resentimiento. La comunidad las acusó de vender a sus hijos (...) Un hombre de cara dura, sombre-

ro ancho, camisa azul abrochada hasta el cuello, les pone las manos encima como juez designado para condenar. ¿Y qué derecho tiene ese sujeto para decir si tales mujeres actuaron bien o mal? (...) Sus razones habrán tenido las pobres mujeres que entregaron a sus hijos en adopción, quizá hasta les salvaron la vida al mandarlos a un mejor destino en el mundo civilizado, o quizá no, y todo es un simple negocio globalizado o una extensión del Infierno.

En este caso, el periodista Méndez Vides ve el "castigo maya" como sinónimo de "barbaridad indígena". Usa el concepto acuñado por las organizaciones mayas, pero no está hablando de ninguna forma de justicia digna de ser respetada. Al contrario, habla de dos mundos: el bárbaro mundo indígena y el legítimo mundo civilizado digno de ser el referente moral. Llama la atención el acento que coloca en la situación de las mujeres, pero quizá no por ellas mismas, sino para remarcar aún más la dureza indígena "hacia su misma sangre", según lo menciona en otro apartado de su artículo. Habría que ver si este periodista denunciaría con el mismo ímpetu las violaciones a los derechos humanos de las indígenas en el sistema de justicia estatal.<sup>25</sup> Con todo, colocar la atención en las mujeres es importante, puesto que nos permite contrastar cómo se comprende el mismo caso desde las organizaciones y dirigentes mayas.

25 En mayo de este año (2008) se resolvió el caso de doña Juana Méndez, una mujer indígena rural acusada sospechosa de cultivar mariguana, puesto que, en la aldea en que vivía, había este cultivo y la persona más cercana a los sembradíos era ella. No tuvo posibilidad de defensa y fue conducida a la estación policial de Santa Cruz del Quiché. Mientras esperaba ser atendida fue obligada a caminar desnuda y violada por varios policías que la custodiaban. Ella tuvo la valentía de denunciar el caso y, con el apoyo de organizaciones de mujeres, los agresores fueron condenados después de un largo proceso. Amanda Pop (2000) registra el caso de dos mujeres indígenas de un municipio de Huehuetenango quienes, en abril de 1996, fueron encarceladas por el hecho de haber ido a representar a un anciano que había sido citado en el juzgado de dicho lugar. Fueron tratadas como "indias creídas", "indias lamidas", "putas".

Una de ellas llevaba consigo a su hija menor y se encontraba en estado de gravidez. Posteriormente, los vecinos se reunieron para pedir a los dos funcionarios dejarles libres a las mujeres. Ante el hecho, el juez ordenó al oficial que las liberara. En el procedimiento, el oficial jaló y empujó violentamente a una de ellas, provocando que se golpeará la cabeza, causándole heridas y pérdida de la conciencia. El agresor se ausentó del lugar, mientras el juez atendía a otras personas ignorando con indiferencia y desprecio a la señora inconsciente, tirada en el suelo. Luego de dos horas, la señora fue auxiliada por otras personas y llevada al hospital público del lugar, en donde recuperó la conciencia varias horas después. La Defensoría de la Mujer Indígena ha registrado una serie de casos de discriminación, racismo y violencia hacia las indígenas que acuden al sistema de justicia oficial (Demi 2007).

## Las mujeres y la justicia maya

Se mencionó anteriormente que, quizá debido a lo complicado de este caso, no hubo pronunciamientos públicos contundentes de las organizaciones mayas o de las mujeres en general que condenaran la violencia hacia las mujeres de Santa Catarina Ixtahuacán y Nahualá. Aquí había un debate entre si lo que se veía era “realmente justicia maya” o “castigo comunitario”. Para algunos, la justicia maya no admitiría violencia ni un trato cruel hacia las mujeres. En tal sentido, solo puede ser “castigo comunitario” influido por formas violentas resultado de la guerra, de la militarización de los hombres indígenas y de la delincuencia que opera en estas comunidades. También esto es atribuido a una generación “joven”, puesto que los ancianos no actuarían de esa manera.

Entre actores mayas de diversas organizaciones esta situación generó más de una preocupación por analizar la realidad, una tendencia visible en querer demostrar, por un lado, que ese castigo “no es maya”, o, por el otro, la necesidad de respetar la normativa de la comunidad, pues esto se hace para mantener el orden. L. S., funcionaria de una organización de mujeres mayas, opinó al respecto:

Lo que hay que entender allí es dónde quedan los valores de las mujeres. Si ellas estaban vendiendo a sus hijos es porque ya perdieron los valores propios de la cultura maya. La comunidad tiene razón al castigarlas, porque solo de esa manera ellas podrían dejar de hacer algo tan terrible como vender a sus propios hijos.

Para R. J., responsable del área jurídica de la Comisión contra el Racismo y la Discriminación de Quetzaltenango (en el occidente del país), hay que entender las lógicas de la comunidad y no calificar las cosas como nos gustaría que fueran. En el caso de Santa Catarina Ixtahuacán, él opina:

Hay que tomar en cuenta cómo aquellos símbolos de la feminidad, como el cabello largo, son importantes para la comunidad y las mismas mujeres, por eso la sanción es más simbólica y eficaz. Lo opuesto a ser considerada femenina o ser menos mujer es cortar el cabello, lo que implica una marca profunda en las otras mujeres de la comunidad, para que les quede claro el tipo y nivel de la sanción si comete una falta, para no hacerlo más.

Para V. D., delegada de la oficina regional de la Defensoría de la Mujer Indígena de Sololá:

Hubo una falta grave hacia las mujeres indígenas, pero ante la comunidad era necesario demostrar los efectos de cometer una falta que atenta contra la dignidad colectiva y familiar, es decir, que la comunidad debe ser respetada y por eso las sanciones deben corresponder al nivel y tipo de falta cometida.

En estos ejemplos se puede ver una clara preocupación por las razones de la justicia maya en el intento de sus exponentes para comprender su lógica. Se habla de "faltas hacia las mujeres", pero también se ven como necesarios los castigos en tanto ellas han cometido errores que afectan la integridad de la familia y la comunidad; además, "fueron ellas quienes generaron la violencia". Esto puede entenderse como la aceptación de una violencia legítima, que cumple un papel correctivo, y que autoriza también a individuos para ejercerla (Hernández 2003), limitando la posibilidad de que las mujeres puedan tener derecho a un juicio ecuánime que respete su integridad personal.

Ninguno de los funcionarios mencionados hasta ahora habló de la posibilidad de entender a las mujeres, lo que parece demostrar que si ellas cometen un delito tienen menos derecho de exigir justicia. Esto se relaciona mucho con lo que ocurre con el derecho estatal. Según Aída Hernández (2003), para recurrir al apoyo de la ley las mujeres necesitan enfatizar su papel de víctimas pasivas. La legalidad contribuye a construir la identidad de víctimas para que las mujeres puedan tener acceso a la justicia.

En relación a los casos que ocurren en México, Aída Hernández plantea que, tanto en sus denuncias ante el Ministerio Público como ante las autoridades comunitarias, las mujeres tratan de presentarse como mujeres "buenas" que cumplen con sus "responsabilidades" domésticas, de frente a los discursos masculinos que, por lo general, justifican la violencia de los hombres como una forma de disciplinar a "sus" mujeres porque no cumplen con su trabajo. Tanto la ley como la costumbre demanda a las mujeres indígenas que reafirmen sus roles de género si quieren contar con su apoyo (Hernández 2003). En este caso, el derecho indígena, en la forma en que se aplica actualmente, sí hace diferenciaciones de género.

Detrás de todo esto hay un dilema, puesto que existe cada vez más, desde la actoría política maya –principalmente de los hombres–, un rechazo a la idea de trabajar con poblaciones indígenas desde la perspectiva de género. Se entiende que "el género" es un mecanismo que quiere "igualar a las mujeres y a los hombres" y, por lo mismo, tiende a "separarlos", por lo que resulta

nocivo para la cultura maya. Para R. J., “en términos de procedimientos de aplicación del derecho maya, no necesariamente este toma en cuenta la situación de las mujeres”.

Afirma:

No hay muchas coincidencias [entre el derecho maya y la perspectiva de género] porque la perspectiva de género busca la igualdad en cuanto a los roles que las mujeres y los hombres tienen en la familia y la sociedad, mientras que en el marco del derecho maya, del sistema jurídico maya, se habla más de la convivencia pacífica a partir de la persona humana en su conjunto.

Esto puede ser un punto de conflicto desde el momento en que introducir el enfoque de género rompa con las relaciones establecidas en la comunidad, porque rompe con el tejido social asumido por la comunidad históricamente. Se evidencia en la concepción de roles y el sistema de autoridad ya establecidos.

Desde el momento en que el género busca prácticas de igualdad esto rompe con la institucionalidad social establecida en la familia, la comunidad, la religión, la educación, entre otras. Las coincidencias pueden partir de la construcción colectiva de otros valores y principios que faciliten estas relaciones de equidad, sin romper del todo con los sistemas establecidos. Más bien de buscar un equilibrio entre ambos enfoques que tome en cuenta la realidad en la que se van a implementar.

Una persona que pidió identificarse solamente como responsable de atención de casos de la Defensoría Maya del Quiché, afirma que “el principio del derecho maya es la defensa del respeto a la vida, lo que no privilegia a hombres o a mujeres”. Además, habla de cómo las autoridades indígenas son tanto mujeres como hombres. Esta persona no busca problematizar la forma en que el derecho indígena se ejerce en la práctica, sino más bien, según se interpreta, su tono es de reivindicación política del derecho maya. Llama la atención cómo estos funcionarios defienden un derecho maya neutral en cuando a género. Mientras tanto, muchas de las prácticas cotidianas reflejan que tal neutralidad no es una característica que pueda notarse fácilmente.

Las mujeres acuden a la justicia comunitaria en casos de “violencia intrafamiliar”, de infidelidad del esposo, de alcoholismo, de chismes y peleas entre mujeres, o de violaciones sexuales. Los problemas en la comunidad son solucionados mediante mecanismos de consejos para que cada persona reflexione sobre sus actos y tome el lugar que le corresponda para llevar una

vida en armonía. "Si la señora no sabe cocinar, si no sabe lavar su ropa, no hace la comida al varón, no hace sus cosas, llegan con el alcalde, allí se arregla el problema, le dan consejos, si la gente oye se arregla aquí y se va a su casa" (Urizar 2000: 101).

Si los casos se tornan graves porque los involucrados no llegan a ningún acuerdo, las autoridades comunitarias los remiten a los juzgados más próximos. Las mujeres generalmente se oponen a los juzgados estatales porque si detienen o encarcelan a los hombres, ellas se quedarán sin la provisión económica, se sentirán desprotegidas, tanto ellas como sus hijos, sumado a lo que esto conlleva de presión comunitaria (Urizar 2000). Además, el proceso genera trámites engorrosos en los juzgados, cuya gestión no se lleva a cabo ni en los idiomas mayas ni con mecanismos adecuados a la población indígena, aparte del trato racista y machista que las mujeres reciben (Pop 2000). En los juzgados estatales, la violencia hacia las mujeres en el ámbito familiar se sigue viendo como algo normal y necesario, como medida de corrección: "Aquí en frente hay una señora que vive con su esposo, pero le da muy mala vida a la pobre señora, y siempre que ella va a la autoridad la policía le dice: 'Ah, ya se le va a pasar, mejor andá hacé café, y le servís y ya estuvo'" (Urizar 2000: 92).

Por otro lado, en el trabajo de campo realizado por Urizar en Rabinal, Baja Verapaz, Santiago Atitlán Sololá, Sacapulas y otros municipios, ella encuentra que la resolución de conflictos entre mujeres queda a cargo de los hombres. Dentro de las autoridades reconocidas en las comunidades, solo en pocas ocasiones hay participación de alguna anciana como consejera, específicamente en el caso de los problemas matrimoniales (Urizar 2000). Sin embargo, otros estudios registran un papel importante de la comadrona en muchas comunidades. Ella ejerce un papel destacado como consejera familiar, sobre todo con las mujeres (Monzón 2003).

Aunque muy pocas investigaciones sobre el derecho maya hablan sobre la situación específica de las mujeres, lo que se puede notar es que en su práctica hay un ejercicio de la justicia en que predomina el poder masculino en detrimento de las mujeres. A pesar de que en tantos casos se busque justificar los roles diferenciados, pues "cada quien tiene su función", la defensa de esos roles se hace bajo la lógica de una jerarquización en cuanto a su importancia y bajo una perspectiva de la autoridad moral masculina. A. M., una mujer indígena, lideresa de una aldea de la boca costa de Nahualá Sololá, quien ha sido testigo de múltiples experiencias de justicia comunitaria, plantea:

Cuando se tiene que juzgar un caso de violación sexual, generalmente la culpa se le asigna a la mujer. Si es una mujer virgen se busca reparar el daño. Si ya no es virgen, no significa que debe resolverse o

reparar, no hay mucha preocupación de eso. En un caso de paternidad irresponsable pesan más los testigos del hombre para tomar una deliberación y aplicar una sanción. Para aplicar justicia pesa más el carácter moral y religioso, es más importante defender eso que analizar el daño de la falta cometida hacia las mujeres.

Quizá los episodios cada vez más frecuentes de violencia hacia las mujeres en general, y hacia las indígenas en particular, tanto en el ámbito familiar como en la calle, reflejan este desequilibrio en las relaciones de poder. Para Esquit y Ochoa (2006), en Guatemala los pueblos indígenas se han apropiado de discursos y de prácticas externas para incorporarlas dentro de sus tradiciones, y esto incluye no solo la justicia, los derechos humanos o la democracia, sino también los discursos autoritarios y violentos, y, en este caso, el dirigido tantas veces a las mujeres. La Defensoría de la Mujer Indígena ha registrado la “violencia intrafamiliar” como uno de los graves problemas que afrontan las indígenas en Guatemala, en este momento (Demi 2007).

Lo anterior podría demostrar lo que ya se ha dicho: que el derecho maya no puede ser un ente puro ni separado de lo que acontece en la sociedad. Si se insiste en su pureza, esto mismo puede ser un argumento que, indirectamente, se convierta en una excusa para justificar las formas de desigualdad y de violencia en que viven las mujeres, que no son solo responsabilidad de los pueblos indígenas, sino del mismo sistema colonial, capitalista y violento en Guatemala. Para Raquel Sieder (1996), la guerra y sus secuelas socavaron la autonomía relativa en las comunidades indígenas. Además, la violencia y la conainsurgencia afectaron a los conceptos y prácticas legales dentro de estas.

Según A. M. las formas usadas para humillar a las mujeres de Ixtahuacán también se vieron durante la guerra. Ahora los hombres repiten esas mismas prácticas, pero “no se puede decir que los hombres no saben lo que están haciendo, sí lo saben, ellos saben que tienen poder sobre las mujeres”. Para ella, en el caso de Ixtahuacán se debió escuchar a las mujeres, valorar su palabra, dejarlas decir por qué cometieron las prácticas de las que se les acusó. “No era cuestión de castigarlas así, si se habla de justicia no se podía usar la violencia”. Pero, a su juicio, era más importante el honor de la comunidad que las necesidades y los problemas de las propias mujeres. “Ellas tenían que haber hablado y también la comunidad tenía que haberlas protegido, porque estaban en un caso delicado”. Sobre el valor de la palabra de las mujeres, M. L., observa:

Siempre salen ganando los hombres, su palabra pesa más que la palabra de las mujeres. Las mujeres casi no son nada si no van los hom-



bres con ellas. A las mujeres les suceden cosas que dan vergüenza, pero no dicen nada, porque al decir, piensan que ellas son las malas, les dicen: "No será que usted está provocando, usted ha de ser la culpable". Por eso, cuando van con las autoridades, solo van por cosas que sí se pueden decir. Tampoco van a los juzgados del pueblo, porque allí ni caso les hacen y las maltratan.

Tanto doña A. M. como doña M. L. coinciden en ver las causas detrás de la situación de las mujeres. En la comunidad había rumores de que "hombres extraños, algunos de bota y sobrero", "hombres ladinos", llegaban a hablar con las indígenas jóvenes. La gente hablaba en voz baja de una banda de tráfico de niñas y niños, pero, al ser descubiertos, la cuerda se rompió por el lado más delgado, como opina Ana Silvia Monzón.<sup>26</sup> Se condena a las mujeres y a los hombres de la comunidad, y se deja de lado el problema más grande: el tráfico de niñas y niños. Un hombre de la comunidad opinó que este castigo sirvió para que "los hombres que compran niños no se acerquen más" y que sepan que en esa comunidad no entran, pero que "al meterse" los derechos humanos, la fuerza de la comunidad se debilita porque ellos condenan los actos y no hacen nada. Entonces la comunidad queda desprotegida.

Lo que se observa aquí es que las comunidades indígenas tienen problemas cada vez más graves relacionados con la trata de niños y de mujeres, que es un fenómeno mundial, pero que golpea con más fuerza a los países del Tercer Mundo, como Guatemala. Este problema avanza al igual que el narcotráfico, la prostitución de las mujeres, las adopciones ilegales, el feminicidio, y las comunidades indígenas no permanecen ajenas. En el avance del capitalismo en países de estructura colonial como este, las mujeres están más vulnerables por sus condiciones de vida.

En todo esto, ¿qué tanto nos puede ayudar la posición de "neutralidad de género" y de rechazo a la perspectiva de género? Se ha insistido en que "el género" puede "dañar el tejido social comunitario por ser una imposición occidental". Estas afirmaciones nos colocan trampas si nos preguntamos de qué tejido social estamos hablando, de cuáles comunidades. Abundan los ejemplos en que el ejercicio de la "justicia" en espacios indígenas y no indígenas tiene altos contenidos de violencia. ¿Es ese el tejido social que hay que defender en el caso de las comunidades mayas? ¿No se va a problematizar el tejido social en el caso de Santa Catarina Ixtahuacán por todo lo que ocurre dentro y a su alrededor?, por ejemplo. No interesa acaso preguntar: ¿por qué

26 Conversación personal para fines de este trabajo.

ocurren estos episodios de violencia dentro de un ejercicio de justicia comunitaria llevada a cabo por la población indígena?

Si bien la perspectiva de género no nace, en principio, como una categoría propuesta por las mismas indígenas –de ahí su rechazo por su origen “occidental”–, su uso es importante en tanto nos ayuda a comprender de qué manera las relaciones sociales entre mujeres y hombres mayas han sido influidas por el contexto colonial y capitalista, y hasta dónde los hombres mayas y no mayas han construido sus propias formas de poder que les otorgan privilegios. El activismo maya, si bien rechaza la categoría de género, aún no propone otra categoría que pueda aportar una perspectiva crítica de las relaciones de poder entre mujeres y hombres mayas. Las categorías de complementariedad, dualidad y equilibrio, más que un contenido analítico tienen, hasta ahora, una utilización de reivindicación política, discurso que ubica a las mujeres mayas más como “guardianas de la cultura”, y menos como seres sociales dentro de un sistema más complejo. Hace falta el siguiente paso: darles un contenido analítico que nos permita observar la realidad, además de trazarnos modelos e ideales que guíen las luchas por las transformaciones sociales.

## Conclusiones

Esquit y Ochoa (2006) plantean que la noción de que el derecho indígena es una tradición que permanece estática e inalterable es un mito que desarrolló el mismo sistema colonial. Esta forma de entender el derecho indígena alimenta las visiones etnocéntricas y racistas, en tanto responsabiliza a la población indígena del “subdesarrollo” de su propio sistema normativo “cerrado”. Así, si hay violencia en el ejercicio del derecho, es por “la naturaleza salvaje” de los indígenas y no por el contexto en que viven. Por lo mismo, no se puede dejar de interpretar las intenciones que han guiado al Estado en su relación con los pueblos indígenas e ignorar los diferentes tratamientos jurídicos y políticos que ha instituido el Estado para el derecho indígena (*Ibid.*).

El derecho indígena puede interpretarse no solamente como una tradición cultural, un sistema de valores propios, sino como un sistema moldeado o influido por contextos políticos y económicos diversos en el tiempo, los que en Guatemala y en América Latina han sido predominantemente coloniales y capitalistas. En este caso, los pueblos indígenas, a la par de mantener lógicas filosóficas y éticas que rigen sus formas de aplicación de la justicia por la noción de la armonía y la prevención más que por la represión, también han sido influidos, en otros casos, por discursos y prácticas autoritarias y violentas (Esquit y Ochoa 2006).

Debido a estas transformaciones, Rachel Sieder (1996) aboga por un enfoque más amplio y multidisciplinario que examine los aspectos sociales, económicos, culturales y políticos, en vez de emplear un enfoque estrictamente jurídico o que se reduzca al análisis de la cultura o los valores en abstracto. Esto es importante, puesto que la preocupación de ciertos actores mayas por preservar los valores en las mujeres indígenas que cometen delitos debe pasar a cuestionar los "valores" de la sociedad en su conjunto y la relación que tienen estos con las acciones de las mujeres indígenas en su espacio familiar y comunitario.<sup>27</sup> En toda América Latina, las indígenas están luchando por su derecho a una justicia con equidad (Sierra 2008). Sin embargo, encuentran un camino difícil no solo porque la justicia estatal las excluye y discrimina, sino porque algunas tendencias reivindicativas de la justicia indígena parecieran estar priorizando la defensa de la cultura por sobre la vida de las mujeres, haciendo así invisibles ciertas formas de violencia hacia ellas.

La vergüenza como una sanción moral hacia las indígenas en el ejercicio de la justicia comunitaria puede tener efectos disuasivos, pero no necesariamente garantizan condiciones de justicia, equidad y equilibrio para ellas. Al contrario, muchos de los procedimientos conciliatorios y de reparación pueden provocar que las mujeres reafirmen sus posiciones de subordinación (Hernández 2003). Soluciones como estas parecen no cuestionar los contextos de poder, de desigualdad y de violencia en que surgen ciertas prácticas conflictivas.

Parece ser que existe una tendencia en la sociedad guatemalteca hacia las acciones punitivas o de castigo. Algunos actores políticos mayas también parecen coincidir con estas acciones. Sin embargo, esto es contradictorio con el sentido conciliador y reparador del derecho maya. El derecho estatal se caracteriza por ser punitivo, pero el derecho maya podría aportar elementos para una práctica diferente. En este caso, para Sieder (2000), el punto más importante no es la búsqueda de un sistema de derecho indígena "auténtico" o "milenario", sino más bien lograr una respuesta creativa de las comunidades ante la falta de una justicia estatal adecuada, así como promover la elaboración y reforzamiento de mecanismos más eficaces y legítimos para la resolución de conflictos. Esto se podrá lograr mediante el ejercicio de una ciudadanía más real que formal al interior de las comunidades y de los pueblos indígenas, que les permita pensar y dialogar sobre sus propios problemas y proponer soluciones que cuestionen la violencia.

27 Quizá, más que cuestionar solamente los valores de las mujeres, es necesario preguntarnos qué les está pasando, por qué están vendiendo a sus hijos, qué tiene que

ver todo esto con una sociedad violenta, empobrecida y desigual, en donde cada vez aumentan los problemas sociales.

La experiencia de las mujeres puede ofrecer puntos fundamentales para revisar las formas en que actualmente se ejerce la justicia maya en las comunidades. Esto representa grandes desafíos para quienes reivindican políticamente esta forma de ejercicio del derecho. Significa que es necesario pasar de la controversia política, de una defensa ideológica del derecho maya –o de su rechazo igualmente ideológico– a un análisis profundo de la realidad. El sistema de justicia maya, como todo sistema de justicia, debe cumplir la tarea de ofrecer a las mujeres y a los hombres un mecanismo que garantice una resolución de conflictos en un marco de respeto por la vida. De esta manera podrá ser un mecanismo que cuestione el abuso de poder y la impunidad que se refleja en el sistema de justicia oficial en Guatemala. Construir utopías e ideales de sociedad pasa por revisar los hechos que actualmente nos afectan.

## Referencias Bibliográficas

### **Centro Pluricultural para la Democracia**

2007 “Diagnóstico del Sistema Jurídico Maya. Municipios de Santa Catarina Ixtahuacán, Nahualá y Totonicapán, Guatemala”.

2008 “Contexto actual del sistema jurídico indígena en los municipios de Totonicapán, Nahualá y Santa Catarina Ixtahuacán”, Guatemala.

### **Demi (Defensoría de la Mujer Indígena)**

2007 “El Acceso de las Mujeres Indígenas al Sistema de Justicia Oficial de Guatemala”, *Ukab'wuj ke ixoqib'*, segundo informe, Guatemala.

### **Esquit, Edgar e Iván García**

1998 “El derecho consuetudinario, la reforma judicial y la implementación de los Acuerdos de Paz”, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Guatemala (Debate, 44).

### **Esquit, Edgar y Carlos Ochoa**

2006 “¿Cómo ha surgido y evolucionado históricamente el derecho indígena en Guatemala?”, ponencia presentada en el congreso Derecho Maya y Justicia en Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Guatemala.

### **Hernández Castillo, Rosalva Aída.**

2003 “El derecho positivo y la costumbre jurídica: las mujeres indígenas de Chiapas y sus

luchas por el acceso a la justicia”, en Marta Torres Falcón (comp.) *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales en México*. El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

### **Joly, Maud,**

Sin fecha “El corte de pelo a las mujeres republicanas en España. El acontecimiento y su proceso de memorización”, en línea: <<http://www.historiacritica.org/antérieurs/antérieur3/tesis/tesis02.htm>>.

### **Monzón, Ana Silvia**

2003 *Mujeres Indígenas: entre normas y derechos. Una aproximación*, Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.

### **Sieder, Rachel**

1996 *Derecho consuetudinario y transición democrática en Guatemala*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Guatemala.

2000 “La justicia y la democracia en América Latina”, en Jorge Solares (coord.) *Pluralidad Jurídica en el Umbral del siglo*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Guatemala.

**Sierra, María Teresa**

2008 "Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural", *Revista de Ciencias Sociales*. núm. 31, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Ecuador, Quito, pp. 15-26.

**Pop, Amanda**

2000 "Racismo y machismo: deshilando la opresión", en Oxfam Australia, *Identidad: rostros sin máscaras. Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad*, Oxfam, Nojibsa, Guatemala, pp. 110-138.

**Urizar, Leticia**

2000 "El derecho consuetudinario en el contexto de las relaciones de género", en Jorge Solares, (coord.) *Pluralidad Jurídica en el umbral del siglo*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Guatemala.

**Van Dijk, Teun A.**

2003 *Racismo y discurso de las élites*, Gedisia, España.

## CAPÍTULO 7

**Género, derecho y cosmovisión maya en Guatemala<sup>1</sup>**

Rachel Sieder y Morna Macleod

En este capítulo nos interesa explorar los aportes que han hecho las indígenas organizadas en sus reflexiones sobre identidad, derechos colectivos y derechos de género en Guatemala, y la manera en que estas reflexiones contribuyen a la revitalización y fortalecimiento del derecho indígena. Nuestra intención principal es establecer puentes entre las teorías de género e identidad elaboradas por las mujeres mayas y las emergentes prácticas de realización del género indígena (o “derecho maya”), que son guiadas por los esfuerzos del activismo maya por recuperar los valores y principios inherentes a su propia cultura.

**“Reinventando tradiciones” o “Recuperando valores”**

A lo largo de América Latina, activistas de las comunidades y de las organizaciones indígenas están reconceptualizando y revitalizando sus sistemas de autoridad y de justicia o, para decirlo de otra manera, de su derecho y “costumbre” indígenas.<sup>2</sup> En la coyuntura actual las diversas normas, autoridades y prácticas que constituyen el derecho indígena están siendo reforzadas y reivindicadas como un *derecho colectivo* de los pueblos indígenas; es decir, como parte de una lucha por el derecho de los pueblos indígenas a tener y ejercer el derecho propio. El Convenio 169 fue el primer tratado internacional en reconocer el derecho colectivo de los pueblos indígenas a ejercer su derecho propio. En la década del noventa fue ratificado por la mayoría de los Estados de América Latina, un factor importante para legitimar el reclamo por el reconocimiento del derecho indígena y para que este sea respetado por la justicia oficial.<sup>3</sup> Existe, además, un consenso internacional cada vez

1 Una versión preliminar de este capítulo fue publicado en *Desacatos Revista de Antropología Social* No. 31, septiembre-diciembre, 2009.

2 Sobre el derecho indígena en América La-

tina véase Stavenhagen e Iturralde 1990, Collier 1995, Krotz 2002.

3 Véase en línea: <<http://www.ilo.org/public/spanish/región/ampro/lima/publ/conv-169/convenio.shtml>>.

más amplio sobre los derechos colectivos de los pueblos indígenas, y específicamente sobre su derecho a ejercer su propio derecho. La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en septiembre de 2007, garantiza los derechos a la libre determinación, la autonomía y el autogobierno. Específicamente, señala el derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones (art. 5), el derecho a definir su propio desarrollo (art. 23) y a mantener y desarrollar sus estructuras institucionales y costumbres o sistemas jurídicos (art. 34).<sup>4</sup>

Los procesos impulsados actualmente desde las comunidades y las organizaciones indígenas para revitalizar y fortalecer su propio derecho están ocurriendo no solo dentro de estos marcos de legitimación internacional, sino también en contextos enmarcados por reformas multiculturales implementadas en los Estados latinoamericanos en años recientes (Assies *et al.* 1999, Díaz-Polanco 2007, Sieder 2002, Dávalos 2005, Ventura Patiño 2006, Martí i Puig 2007). En muchos de estos Estados, los derechos colectivos han sido reconocidos de forma particular o limitada, como ocurrió en Guatemala o en México con las truncadas reformas constitucionales de 2001 (Paz, Sierra y Hernández 2004). Sin embargo, en los últimos procesos constituyentes en Bolivia y Ecuador, los derechos colectivos indígenas, incluyendo su derecho a tener sus propias autoridades y sus sistemas de justicia, han sido explícitamente consagrados en las nuevas constituciones.

Otro elemento que ha contribuido al fortalecimiento y reivindicación del derecho indígena son las reformas multiculturales a las políticas públicas, particularmente en el campo judicial. Los Estados latinoamericanos han resaltado la identidad étnica como un elemento en el diseño de estas políticas, intentando promover modelos neoliberales de “desarrollo con identidad” o de “etnodesarrollo” con una atención diferenciada para las poblaciones indígenas y afrolatinoamericanas (Richards 2004; Andolina, Radcliffe y Laurie 2009). En particular, se ha promovido la descentralización de ciertos aspectos de la justicia estatal y su creciente “informalización” en algunos ámbitos y materias.<sup>5</sup> Estas tendencias reflejan, supuestamente, el deseo oficial de aumentar el acceso a la justicia para grupos de la ciudadanía marginados y se destacan por una cierta apertura a una justicia étnicamente diferenciada, aunque en términos de coordinación esta sea siempre subordinada al dere-

4 Véase en línea: <http://www.un.org/esa/sosdev/unpfi/en/drip.html>.

5 Esta descentralización/informalización no se aplica a todo el ámbito judicial: también es observable una hiperpenalización

de ciertas categorías de crimen como el terrorismo o el tráfico de armas y drogas que tienden a ser juzgados por cortes especiales, a veces con restricciones a las garantías de derechos humanos y el debido proceso.



cho oficial. Por ejemplo, una serie de reformas a los tribunales menores y a los códigos procesales penales ha reconocido un mayor papel para los sistemas no estatales de justicia en la resolución de conflictos y en la provisión de seguridad y justicia para grupos marginados de la población (Faundez 2005, Poole 2004, Sieder 2006). Además, desde el Estado se han creado juzgados indígenas u otras instancias similares, nuevos foros que privilegian la participación de jueces comunitarios no letrados, quienes son seleccionados por su comunidad y a menudo están explícitamente facultados para ejercer el “derecho indígena”.<sup>6</sup> La apertura de este tipo de espacios oficiales circunscritos y limitados para el “derecho indígena” –o para un derecho indígena imaginado desde el Estado– también ha fomentado procesos locales de reflexión acerca de su naturaleza.

En efecto, estas reformas al aparato judicial y el reconocimiento de la diferencia por los Estados, por muy limitado que sean en la práctica, han tenido el efecto de politizar “la cultura”, la identidad y las prácticas de justicia dentro de las comunidades indígenas. El derecho indígena –que antes no era nombrado como tal, sino como “costumbre”– está siendo revitalizado y rearticulado como una reivindicación *política* de la autonomía dentro de un marco de derechos internacionales que respaldan estos derechos autonómicos. Con frecuencia estos procesos están apoyados por organizaciones populares, movimientos sociales y ONG locales, que trabajan en pro de los derechos humanos y los derechos colectivos. El fortalecimiento de las normas, prácticas, y sistemas de autoridad del derecho indígena, entonces, se ha convertido en un elemento central en las luchas por la autonomía, los derechos colectivos y el reconocimiento de la diferencia. Mientras que en la década del noventa el énfasis de la lucha de los movimientos indígenas en América Latina se puso en conseguir el reconocimiento de sus derechos mediante reformas constitucionales y legales, en la década de 2000 se han acelerado los esfuerzos por consolidar y reforzar los sistemas propios de organización, justicia y pensamiento indígena a lo largo del continente.

## El género en la revitalización del derecho indígena

Los procesos sociales de construcción y reconstrucción del derecho indígena no solo reflejan la actual politización de las identidades étnicas y las relaciones con el Estado, sino también las diferencias de poder dentro de

6 Para un análisis del caso del juzgado indígena de Cuetzalan, México, véase Terven Salinas 2005, y Chávez Argüelles 2008;

sobre los juzgados comunitarios en Guatemala véase Sieder 2006, Rasch 2008.

las mismas comunidades y organizaciones indígenas. Como se ha insistido desde la antropología jurídica, el derecho es algo dinámico y socialmente construido que refleja y expresa relaciones de poder (Starr y Collier 1989, Chenaut y Sierra 1995). La elaboración y práctica del derecho indígena inevitablemente implica procesos contestatarios porque, aunque pueden existir demandas compartidas por el reconocimiento de autonomía y los derechos indígenas, no existe una forma única de concebirlo o practicarlo. Dentro de estos procesos de revitalización y fortalecimiento del mismo, las luchas de las indígenas organizadas por reconceptualizar las relaciones de género y las prácticas locales de justicia han constituido una constante, aunque hayan tenido expresiones muy diversas según el contexto –en unos casos más desde un enfoque de derechos de género y derechos humanos, en otros con énfasis en la cosmovisión y epistemologías indígenas–. En distintas oportunidades las organizaciones de mujeres o de mujeres dentro de movimientos u organizaciones populares han abordado los temas de discriminación de género y de violencia intrafamiliar y han puesto en duda así las relaciones de subordinación dentro de sus comunidades y organizaciones.

En México han sido ampliamente documentadas las luchas de las indígenas zapatistas, que han reivindicado la autonomía para cuestionar y cambiar su posición dentro de sus familias y comunidades (Millán Moncayo 2006a, 2006b, 2008; Speed, Hernández y Stephen 2006; Sierra 2004a, 2004b; Zylberberg 2008). Estas mujeres organizadas cuestionan ciertos elementos de la costumbre al mismo tiempo que luchan por el reconocimiento de los derechos colectivos y autonomía de los pueblos indígenas. En otros lugares, los procesos de organización y reflexión mantienen una relación estrecha con organizaciones populares locales que trabajan para incluir temas de justicia de género en la agenda de discusión y fomentar un análisis crítico de las prácticas “tradicionales” que afectan la dignidad y posibilidades de trato equitativo de la mujer (Terven Salinas 2005, Mejía Flores 2008, Sierra 2004a).<sup>7</sup> Se observan procesos similares en otras partes de América Latina. Por ejemplo, en Ecuador las redes de mujeres indígenas y las ONG han promovido reflexiones al interior del movimiento indígena ecuatoriano para fomentar el diálogo sobre cómo construir conjuntamente relaciones de género más equitativas en el hogar y dentro de la organización comunitaria.<sup>8</sup> También desempeñaron un papel central en el trabajo previo a la Asamblea Constituyente para elabo-

7 El trabajo de las ONG refleja el énfasis dado al tema de equidad de género y no discriminación en los instrumentos internacionales de derechos humanos, particularmente el Convenio de las Naciones

Unidas para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer (CEDAW por sus siglas en inglés).

8 Centro de Desarrollo, Difusión e Investigación Social, 2007.

rar propuestas que incorporaran los principios de igualdad y de derechos de la mujer en la nueva Constitución ecuatoriana de 2008.<sup>9</sup>

Estos procesos de reelaboración del derecho indígena en América Latina y de cuestionamiento de la costumbre desde adentro de las comunidades y organizaciones contrastan con los debates político-filosóficos que tienden a asumir que “la cultura” siempre perjudica a la mujer (Moller Okin 1999). Esta línea de argumentación se vio claramente movilizada en México cuando opositores a un mayor reconocimiento de la autonomía indígena argumentaban que el reconocimiento del derecho indígena resultaría en la legitimización de la autoridad patriarcal en las comunidades indígenas y la negación del acceso a la justicia y los derechos de igualdad para la mujer (Sierra 2004a, 2004b; Speed y Collier 2001). Tales posiciones reflejan un universalismo liberal, una perspectiva individualista de derechos y, a menudo, construyen a las indígenas como “víctimas”. Sin embargo, muchas veces llevan implícitas una desvalorización de las culturas no occidentales. Autores de la corriente de los feminismos poscoloniales han señalado la manera en que posiciones que reivindican los derechos humanos universales con frecuencia discriminan las culturas no occidentales, lo que refleja visiones racistas acerca de la naturaleza patriarcal o “atrasada” de estos colectivos (Suárez Navaz y Hernández 2008). Además, tienden a abstraer “la cultura” de un análisis histórico, político y económico de su producción. Por ejemplo, un enfoque exclusivo en la violencia sufrida por mujeres indígenas o mujeres del Tercer Mundo tiende a demonizar las culturas no occidentales al mismo tiempo que oculta las múltiples opresiones estructurales que sufren estos grupos, producto de los efectos del colonialismo y del poscolonialismo.

Tampoco podemos asumir que los derechos humanos universales existen fuera de la cultura. Como ha señalado Sally Merry (2003), un paradigma occidental de derechos humanos individuales también es un sistema cultural de valores –no existe “por encima” de los contextos culturales en los que es construido–. Lo que importa subrayar sobre las reivindicaciones de las indígenas organizadas en distintos contextos políticos, socioeconómicos y culturales en América Latina es que están exigiendo sus derechos humanos y derechos a la diferencia, en igualdad de condiciones<sup>10</sup> y sin discriminación, pero lo hacen como parte de una reivindicación de su propia cultura y sus derechos colectivos como pueblos indígenas (Hernández 2002). De esta forma están vernacu-

9 Consejo Nacional de las Mujeres (Conamu), 2008, para un análisis comparativo entre los derechos de las mujeres en las constituciones de 1998 y 2008.

10 “Las personas y los grupos sociales tienen el derecho a ser iguales cuando la diferencia los inferioriza y el derecho a ser diferentes cuando la igualdad los descaracteriza” (De Sousa Santos 1998: 32-33).

larizando los discursos de derechos humanos y apropiándose de ellos, buscando maneras de interpretarlos de acuerdo a sus marcos y contextos culturales.

Sin embargo, muchas veces las indígenas que abogan por cambios en la costumbre enfrentan la descalificación de sus demandas bajo el argumento de que los discursos de derechos de la mujer son impuestos o foráneos, productos de un feminismo urbano o de ciertas políticas institucionales del Estado. Otras rechazan los discursos “impuestos” por el feminismo a través de las agencias de la cooperación internacional, para buscar sus propios términos y formas de abordaje. Por lo mismo, los esfuerzos por encontrar un lenguaje descolonizado o un lenguaje propio para hablar de los derechos, la dignidad, el comportamiento ético o moral y las relaciones de género son tan importantes. La búsqueda por estos vocabularios emancipatorios desde la diferencia forma parte de la indagación por la historia propia, un elemento central en la reivindicación identitaria y en la valoración de las culturas subalternas.

En este texto queremos resaltar y analizar los aportes de mujeres mayas organizadas en Guatemala, que han elaborado novedosas propuestas de equidad de género con base en la cosmovisión maya como una forma de reimaginar y revalorar su propia cultura, transformándola desde adentro, y en metodologías basadas en diversas corrientes y fuentes, pero bajo sus propios términos. Después de presentarlos, consideramos las contribuciones que estos debates y las prácticas desarrolladas pueden hacer a los actuales procesos de revitalización del derecho maya en el altiplano guatemalteco.

### **Producción discursiva y propuestas conceptual-metodológicas<sup>11</sup> sobre cosmovisión y género de mujeres mayas organizadas**

En esta sección presentamos, primero, algunas de las maneras en que las mujeres mayas en Guatemala, a nivel nacional, están retomando los valores y principios culturales para promover la equidad de género; luego analizaremos brevemente la innovadora propuesta conceptual-metodológica del Grupo de Mujeres Mayas Kaqla; para posteriormente centrar la atención en las maneras en que la Asociación de Desarrollo Comunitario (ASDECO), en el municipio de Chichastenango, departamento del Quiché, ha retomado y resignificado los discursos de derechos, género y cosmovisión, y ha adap-

11 La literatura académica ha hecho énfasis en la producción discursiva de mujeres indígenas (Hernández y Sierra 2005, Macleod 2008, Hernández 2008); aquí proponemos que también es importante

analizar las maneras en que estos discursos iluminan e inciden en los procesos de formación y empoderamiento de mujeres en comunidades k'iche's de Chichicasteango.

tado la propuesta de Kaqla para adecuarse a la realidad de las mujeres de las comunidades rurales k'iche's. Al trazar las trayectorias de resignificación y apropiación que hace ASDECO de los diversos discursos y metodologías, veremos la manera en que la Asociación ha creado una efectiva propuesta propia de empoderamiento de mujeres, y ha promovido espacios de reflexión comunitaria sobre temas antes considerados “privados”.

En diferentes países de las Américas, las indígenas están partiendo de los valores y principios de sus culturas originarias para crear alternativas de transformación social. Como señala Maureen White Eagle, indígena norteamericana y luchadora contra la violencia hacia las indígenas:

Es importante entender los “valores” en vez, simplemente, de las costumbres, porque los valores pueden crear comportamientos que son de carácter moderno, en vez de costumbres y roles que puedan ser de naturaleza más histórica.<sup>12</sup>

Esta reflexión es sugerente, pues se trata de una entrada distinta a los procesos –también interesantes– de mujeres indígenas en Chiapas y otras partes de México que evalúan cuáles son las “buenas” costumbres y cuáles las que perjudican a las mujeres. En cambio, la propuesta de White Eagle, al igual que las indígenas en países como Guatemala, que promueven conceptos cosmogónicos en torno a la equidad de género, identifica y dota de sentido los principios<sup>13</sup> de sus culturas originarias, que retoman del pasado para informar el presente. Al no centrarse en la forma –pues esta cambia con el tiempo–, sino en el sentido detrás de la forma,<sup>14</sup> generan la oportunidad de retomar o reelaborar el significado para promover la equidad y la igualdad de condiciones entre mujeres y

12 Correspondencia electrónica, 17 de diciembre de 2008.

13 En Guatemala, en el terreno discursivo maya, se entiende por *valores mayas* las actitudes y prácticas, como la reciprocidad, el servicio a la comunidad, el respeto, el valor de la palabra, etc., mientras que los *principios* son más abstractos y apuntan a conceptos –a menudo muy difíciles de traducir o de captar– de las epistemologías mayas que no tienen un equivalente exacto en el pensamiento occidental. Los conceptos complejos y profundos de la complementariedad, dualidad y equilibrio son ejemplos de esta dificultad de traducción, a menudo dando lugar a acepciones truncadas, literales o esquemáticas.

14 Por ejemplo, “la venta de mujeres” sería una “mala” costumbre de lo que “antaño era un mecanismo de redistribución de recursos mediante las cooperaciones, regalos, trabajo para la familia de la esposa y que hoy se expresa por las mujeres como la imposición de un marido por ‘venta’” (Gómez 2000: 6). El *valor* sería la redistribución de los recursos; la *forma* de redistribución –al igual que la dote en países occidentales– ya no es apropiada en las sociedades actuales. Podrían haber *otras formas* hoy en día para asegurar la continuidad del principio de redistribución, por ejemplo, a través de los valores de la reciprocidad y el servicio.

hombres, y entre seres humanos y su entorno. Queda claro, a la vez, que estas concepciones transformadoras entran en disputa con significados “reguladores” (de Sousa Santos 2005), promovidos por aquellos que buscan limitar a las mujeres al espacio privado, a los quehaceres de la casa y el cuidado de la familia.

En los últimos años, un creciente número de mujeres mayas está perfilando un discurso propositivo para promover la equidad de género, basado en los principios de complementariedad, dualidad y equilibrio (Ajxup 2000, Curru-chich 2000, Jocón 2005, Álvarez 2006). El concepto de la complementariedad se refiere a la interconexión entre todos los elementos del universo, remitiéndose así –aunque no solamente– a la relación entre los hombres y las mujeres:

La complementariedad se refiere a la interrelación entre el entorno y el ser (físico, cosmogónico y espiritual); mujeres y hombres; no se reduce al aspecto de complemento sexual, sino es un nivel más amplio de intercambio e interrelación, animales, seres humanos, cosmos, naturaleza, energía (Jocón 2005: 36).

Estrechamente entrelazada a la complementariedad está la dualidad, que contribuye a la búsqueda del equilibrio. Como señala la activista Carmen Álvarez, maya k'iche, una de las fundadoras de Kaqla:

Para la cosmovisión maya no hay femenino sin masculino, no hay día sin noche, no hay unidad sin colectividad, no hay madre tierra sin padre sol, de tal manera que hombres y mujeres fueron creados para complementarse o ser interdependientes y no para oprimirse unos a otros, por eso las actitudes y prácticas de supremacía y superioridad sobre otras y otros nos dañan a nosotros y a nosotras mismas, porque en la visión maya hombres y mujeres guardan su integridad y su propia especificidad y como seres humanos guardan su relación con la naturaleza, con los otros seres que la habitan y con el cosmos, de allí que el bienestar de cualquier ser viviente es indispensable para el equilibrio universal (Álvarez 2006: 22).

Estas concepciones apuntan hacia la armonía en igualdad de condiciones entre hombres y mujeres –entendida esta como el equilibrio<sup>15</sup>–, y rechazan

15 El equilibrio “implica la igualdad, la equidad y la armonía en torno a un bienestar común en el cosmos” (Jocón 2005: 37). El equilibrio es un principio clave para mu-

jes indígenas en diferentes sociedades. Véase, por ejemplo, Mankiller 2004 (Estados Unidos) y Lema 2005 (Ecuador).

las relaciones de poder y de dominación, como también apelan a una convivencia armoniosa con el entorno y la naturaleza, rechazando su depredación. Son transformadoras al señalar las brechas que actualmente existen entre la situación y posición de mujeres y hombres, y al enfatizar la necesidad de congruencia entre prácticas y discursos, abogando por la puesta en práctica de los valores y principios mayas. Así, recuperan valores ancestrales para iluminar a los horizontes de mujeres y hombres mayas actuales.

Por otra parte, hoy en día, organizaciones de mujeres mayas, entre ellas Kaqla, están compartiendo reflexiones y análisis de los factores que las afectan como mujeres y como indígenas. Estos influyen, pero van más allá del análisis de género,<sup>16</sup> o más bien, de las relaciones equitativas de mujeres y hombres. Al proyectarse como mujeres mayas señalan sus múltiples resistencias, ponen énfasis en el rescate de los valores y principios mayas como eje central en la lucha de los pueblos indígenas por una mayor autonomía y autodeterminación; su fortalecimiento como sujetos políticos se inspira en la cosmovisión, a la que recurren para construir sus marcos de transformación social y sus proyectos de una nueva sociedad.<sup>17</sup>

### Grupo de Mujeres Kaqla

Otro enfoque conceptual-metodológico ha sido forjado por el Grupo de Mujeres *Kaqla* (“arcoiris” en maya k’iche’, en alusión a la diversidad interna existente entre mujeres indígenas). *Kaqla* surge a mediados de 1996, luego de un diplomado sobre género en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales:

... quisimos crear un espacio desde y para nosotras... [para] reflexionar en torno a las diversas formas de opresión; contribuir a la formación de mujeres lideresas y construir una corriente de pensamiento partiendo de la historia, filosofía y prácticas de la cultura maya y del saber universal. [Al hablar de las opresiones de género, etnia y clase] nos dimos cuenta que la experiencia provocaba emociones y sentimientos de rabia, enojo, odio, rencor, resentimiento,

16 Entre otros factores, señalan la explotación económica, el racismo, la discriminación, el colonialismo, y problemas como la violencia, el impacto de la globalización y el narcotráfico.

17 Con esto no queremos generalizar: la diversidad misma de las indígenas significa

que hay diferentes análisis, caminos y visiones de transformación. Es interesante, no obstante, que algunos de los esfuerzos de acercamiento entre organizaciones de mujeres mayas se estén dando sobre estas bases.



impotencia, tristeza y violencia (Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, 2003: 7).

Tras reconocer este impacto de la opresión, Kaqla privilegió “el objetivo de profundizar valores humanístico-espirituales que permitieran avanzar, sanar heridas y abrirnos hacia mejores oportunidades de relaciones de igualdad y equidad entre mujeres, principalmente” (Chirix 2003: 22). Esto despertó la necesidad de buscar un abordaje que no fuera solo teórico (Chirix 2003: 22), “la inclusión de terapias de sanación para trabajar dichos temas fue un hallazgo importante que posibilitó abordar reacciones emocionales que surgieron en el debate teórico” (Chirix 2003: 20).

El proceso de formación, que incluye la sanción, retoma elementos y enfoques de salud alternativa –psicoterapias: bioenergética, hipnoterapia y radiestesia– (ASDECO 2005), y formas tradicionales de sanción maya, un trabajo integral con las mujeres que aborda lo emocional, lo corporal y lo espiritual. Al incorporar esta dimensión a su quehacer estratégico, Kaqla rompe con los cánones tradicionales de lo que consiste el ámbito de lo político: “para Kaqla la sanación personal es una propuesta política, ya que también sana los traumas colectivos” (ASDECO 2005: 33). Dado el contexto histórico de grandes brechas y múltiples opresiones, y el impacto de 36 años de conflicto armado y represión política en Guatemala, otorgar un lugar privilegiado a la sanación emocional y espiritual de las mujeres mayas es claramente un gran acierto. Kaqla ha sistematizado su experiencia en diferentes publicaciones (Grupo de Mujeres Mayas Kaqla 2003, Chirix 2003, Grupo de Mujeres Mayas Kaqla 2004): “al combinar lo personal, lo privado e íntimo con lo público e histórico, se propone implícitamente una metodología formativa” (Delgado, en Grupo de Mujeres Mayas Kaqla 2004: 11) centrada en la palabra y el sentir de las mujeres mayas. En un inicio, Kaqla estuvo integrado por unas 35 mujeres mayas de diferentes comunidades lingüísticas, en su mayoría profesionales y urbanas, en el período estudiado.<sup>18</sup> Más que apostar a trabajar sobre género, Kaqla usaba esta categoría (como también la de racismo) para entender, explicar y plantearse la realidad de las mujeres mayas. Tampoco tenía un enfoque institucional de trabajo sobre esta problemática desde la cosmovisión, aunque varios de sus miembros estaban desarrollando y ensayando este abordaje desde otros espacios organizativos, como veremos

18 Documentos de Grupo de Mujeres Kaqla, 2003 y 2004. Sin embargo, varias de sus fundadoras se están adentrando en interesantes articulaciones entre los feminismos

poscoloniales y las epistemologías mayas, poniendo en evidencia la naturaleza cambiante y creativa de los procesos de abordaje teórico.

más adelante en el caso de ASDECO. Posteriormente, el trabajo de Kaqla se extiende a Quetzaltenango y Alta Verapaz.

Veremos a continuación la manera en que algunas de las mujeres k'iche's de Kaqla, del grupo en Quetzaltenango, han retomado su metodología<sup>19</sup> – como una entre varias fuentes de inspiración –, adaptándola para su trabajo con mujeres de organizaciones comunitarias mayas en el altiplano del departamento de El Quiché.

## El contexto local

Santo Tomás Chichicastenango y Santa Cruz del Quiché (el caso que examinamos en la penúltima sección de este texto) son 2 de los 21 municipios del departamento de El Quiché, ubicado en el noroccidente de Guatemala. Con 8.378 km<sup>2</sup> es el tercer departamento con mayor extensión del país. Según el Censo Nacional de Población de 2002, contaba con una población de 655.510 habitantes, que lo sitúa en el cuarto lugar por su población, con 6% de la población total del país. Asimismo, es uno de los departamentos del país con mayor población indígena (90%), en su gran mayoría maya k'iche'. Fue uno de los departamentos más afectados por el conflicto armado interno, pues fungió como un eje de movilización popular en apoyo de la guerrilla y también blanco del poder represivo de las fuerzas militares. La represión contrainsurgente dejó miles de muertos, desaparecidos y desplazados internos, con un saldo de 626 masacres documentadas en el departamento (CEH 2000). El Quiché fue el único departamento donde la ONU documentó casos de genocidio. Después del conflicto armado, en El Quiché se ha reportado un alto nivel de linchamientos de individuos acusados de robos u otros delitos, un fenómeno que se generalizó en toda la República pero con más recurrencia en las áreas que sufrieron más violencia durante la guerra (Minugua 2002, Snodgrass Godoy 2006). Como otros departamentos del altiplano guatemalteco, El Quiché sufre graves problemas de exclusión social: 85% de sus habitantes viven en un estado de pobreza y 33% en extrema pobreza.<sup>20</sup> Los habitantes de la región se dedican a la agricultura, la

19 Es preciso diferenciar entre la metodología propiamente de Kaqla y las maneras en las que ha sido retomada, adaptada, combinada con otras técnicas y vertientes en otros procesos organizativos.

20 ASIES/OACNUDH 2008: 21, citando datos del Instituto Nacional Estadística

(INE) de 2002 y del Informe de Desarrollo Humano del Programa de las Naciones para el Desarrollo (PNUD) de 2005.

21 Aproximadamente 8,6% de las familias en el departamento tienen un familiar en los Estados Unidos (ASIES/OACNUDH 2008: 23).

artesanía, el turismo y el comercio, aunque por la pobreza esta se ha convertido en una zona expulsora de mano de obra.<sup>21</sup> Santa Cruz del Quiché es la cabecera municipal del departamento y cuenta con una población de 62.332 habitantes.<sup>22</sup> Está clasificada como área urbana y constituye el centro administrativo y económico de mayor importancia en el departamento. El centro urbano, que es bastante grande comparado con otras cabeceras municipales del mismo departamento, concentra servicios como oficinas de proyectos o agencias gubernamentales y no gubernamentales, agencias bancarias, tiendas y almacenes. Según el censo poblacional de 2002, 33,5% de la población del municipio es urbana y 66,5% rural. En total hay 74 cantones o comunidades en el municipio, en las que predominan relaciones más estrechas entre vecinos que las que existen en el casco urbano.

Santo Tomás Chichicastenango es un municipio colindante que cuenta con 107.193 habitantes, en su gran mayoría maya k'iche's.<sup>23</sup> Solo 13% de la población de Chichicastenango es clasificada como urbana; el resto de la población del municipio vive en cantones o comunidades rurales, que suman 80 en total. Por su mercado Chichicastenango es un centro de atracción para turistas, pero ha mantenido viva mucha de la espiritualidad, expresiones culturales y organizativas k'iche's. El viaje entre las cabeceras municipales de Chichicastenango y Santa Cruz de Quiché se hace en aproximadamente media hora por transporte local.

### **El trabajo con mujeres k'iches's en las comunidades**

La ASDECO, fundada el 29 de noviembre de 1996, es una organización k'iche' conformada por 14 comunidades socias en el municipio de Chichicastenango. Se define como una asociación para el desarrollo integral comunitario, que surge desde, con y para las comunidades rurales indígenas y campesinas del municipio. Se constituye en un espacio de participación y autogestión económica y política de hombres y mujeres de las comunidades, logrando integrar a las distintas fuerzas y actores sociales en la búsqueda del cambio y mejoramiento de la calidad de vida. Se fundamenta en la visión y cultura mayas.

21 Aproximadamente 8,6% de las familias en el departamento tienen un familiar en los Estados Unidos (ASIES/OACNUDH 2008: 23).

22 XI Censo Nacional de Población y VI Censo Nacional de Habitación (2002), en lí-

nea < [www.ine.gob.gt](http://www.ine.gob.gt) >, INE, Guatemala.

23 *Ibid.* De la población total, 45.549 habitantes viven en áreas urbanas y 61.644, en áreas rurales; 105.610 (98,5% de la población total) son k'iche's.

ASDECO tiene una rica e innovadora experiencia de trabajo con mujeres k'iche's de las comunidades chichicastecas. Este énfasis en las mujeres –y en la juventud de ambos sexos– obedece al hecho de que históricamente estas han sido relegadas y, por lo tanto, necesitan de más atención y apoyo para reestablecer el equilibrio. ASDECO parte de la realidad, la experiencia vivida, las necesidades y el sentir de las mujeres: “No hay recetas. Esto no se encuentra en libros o en bibliografías, sino que es a partir de la misma vivencia y realidad que hemos vivido como mujeres”.<sup>24</sup> Ha creado una metodología retomando y combinando tres diferentes entradas y enfoques: la cosmovisión maya, la propuesta conceptual metodológica de Kaqla, y el enfoque de derechos y género promovido por la cooperación internacional. Mientras que este último es un requisito para recibir fondos de las agencias, ASDECO ha sabido retomar del análisis de género lo que le sirve (“el tema de género nos ha ayudado fortalecer nuestros conocimientos”), combinarlo con “lo propio” y negociar su propuesta conceptual y su posicionamiento con sus donantes. Su “Política de género” (ADESCO 2006) es ilustrativa de esta negociación entre los requisitos de los donantes (contar con una política, lineamientos y actividades de género) y su forma de plasmarlos en sus propios términos.

Así, ha optado por “no entrar a enseñar el término de género, ni aprenderlo por memoria, tampoco vemos cuántas horas trabajan las mujeres y los hombres”. Más bien retoma el análisis de género selectivamente. Así, “parte del trabajo y caminar de ASDECO en la construcción de la equidad de género ha sido cuestionar y plantear acciones concretas que en lo cotidiano fomenten cambios en la división desigual y tradicional del trabajo entre hombres y mujeres, aunque se reconoce que no es fácil y no se logra de la noche a la mañana” (ASDECO 2006: 4). Por otra parte, considera que “es clave tomar en cuenta el marco cultural que prevalece en las comunidades, [lo] que implica cuestionarlo también” (*Ibid.*). ASDECO considera que basarse crítica y constructivamente en la cultura maya propia de las comunidades es una vía más idónea que los talleres estandarizados de género:

No queremos venir a confundir con ideas de fuera, sino partir de la inmersión en la cultura. No queremos venir a implementar una teoría que viene a perjudicar. Cuando nos vinieron a dar un taller de

24 Las citas generalmente son de diferentes miembros del equipo de ASDECO (entre-

vistas realizadas en 2006); se señala cuando se tratan de mujeres de las comunidades.

género y autoestima, esto hizo que las mujeres empezaran a pelear. Hay que tener mucha sensibilidad y mucho cuidado. Sí hay malas costumbres, pero son las comunidades las que tienen que identificarlas y cambiarlas.<sup>25</sup>

Desde esta perspectiva se puede entender el rechazo del equipo de ASDECO a las actitudes que consideran como tutelaje.

A la vez, ASDECO invita a identificar los elementos positivos de la cultura que puedan “aportar hacia el cambio en la división justa y equitativa del trabajo, y en el fomento de una nueva feminidad y masculinidad que se sustente en la justicia, el respeto, la libertad y la realización plena y humana de mujeres y hombres” (ASDECO 2006: 4). Esto se hace a través de la discusión de valores y conceptos mayas con las mujeres, en un proceso de “reencuentro de su poder, que les permita autoreconocerse como lideresas de su propia vida, de su camino, de su historia”.<sup>26</sup> Así, el énfasis no está en el análisis de las relaciones asimétricas de poder, sino en la creación de poder o lo que otras llaman “empoderamiento” (Townsend *et al.* 1999, Macleod 1997); es decir, consolidando la fuerza interior y la autoestima (identificando y superando los problemas y traumas, las tristezas y concepciones negativas sobre sí mismas), creando la capacidad colectiva como Red de Mujeres para emprender iniciativas y lograr sus objetivos, y poniendo especial énfasis en el fortalecimiento de las capacidades de las mujeres. Aunque enraizada en una clara conciencia sobre los derechos, favorece la valoración por encima de la confrontación, reconoce que hay opresiones tanto de género como de racismo estructural y que estos se articulan: “vemos no tan distante ser mujer y ser indígena”. Pero más que centrarse en el análisis y denuncia de los problemas, su estrategia es actuar de forma proactiva en la promoción de las mujeres en el marco más amplio de pueblos indígenas, enseñando/aprendiendo a través del ejemplo. A diferencia de la gran mayoría de organizaciones mayas mixtas en Guatemala, en ASDECO hay una predominancia de mujeres k'iche's en puestos de dirección,<sup>27</sup> desde su propia práctica de la capacidad de las mujeres en puestos de liderazgo.

25 Entrevista colectiva (enero 2006) con miembros del equipo y dirección de ASDECO.

26 ASDECO 2005:8. Se trata de un documento elaborado por la consultora Angélica López Mejía para ASDECO.

27 Entre las k'iche's que ocupan cargos de dirección están: la directora, la subdirectora y cinco coordinadoras de las ocho áreas de la Asociación.

## Qué y cómo se trabaja

En el trabajo con las mujeres de las comunidades, se promueve la sanación y la autoestima. Esto es particularmente importante dada la dura realidad de las mujeres: no solo por los años de violencia (conflicto armado interno), sino por la situación de pobreza material, exclusión y marginación, el racismo estructural y el menosprecio de la sociedad más amplia hacia la población y cultura mayas. Aunado a lo anterior, también existen actitudes en las comunidades que desvalorizan a las mujeres y prácticas convertidas en costumbres, que las perjudican. Mujeres de las comunidades describen esta situación de la siguiente manera:

Me discriminan por ser madre soltera y por ser indígena y hablar mi idioma y no hablar bien la castilla [el español]; eso pasa en la comunidad, en el bus, en el pueblo y la capital... Esto me duele mucho (Lucía).

Si voy al Juzgado o al Centro de Salud, me ven de menos, me tratan de “mija” y de “vos” por ser indígena de la comunidad, no hablan en mi idioma, no me entienden ni me respetan; me ven de menos; ya no quiero ir a esos lugares (Sebastiana).

Me casaron a los 15 años, tuve mi primer hija a los 16; recibí golpes y maltratos porque la bebe era mujer. Me decían “no eres buena mujer, pues solo hijas puedes tener” (María).

Por salir a la calle y participar, las otras mujeres se burlan de mí por no tener dinero, y me ven como una prostituta y una perra que deja solos a sus hijos (...) Me ha costado salir adelante (Dominga).<sup>28</sup>

En el Programa de Salud, con el apoyo de dos asesoras externas y una coordinadora –todas k'iche's formadas en Kaqla–, se ha adaptado la metodología de sanación arraigándola en la cosmovisión maya y en la realidad de las comunidades. Así, 35 mujeres de las comunidades pasaron por un proceso de sanación que incluye la identificación, el reencuentro y la superación de elementos dolorosos de sus vidas. Además del trabajo dirigido al manejo del dolor y los hechos traumáticos, se busca contactar con lo positivo y la alegría, los recuerdos gratos y lo que las hace feliz.<sup>29</sup> Se busca también que las muje-

28 Tomado de la presentación en *powerpoint* “El horizonte lo marcaron mis antepasadas y antepasados. Sentir y pensar de la mujer k'iche' en Chuwilá”, presentado en la Reunión de la Plataforma América Latina y Caribe Identidad Indígena, con contrapar-

tes de Oxfam, en Iquitos, Perú (25-28 de octubre de 2006).

29 Mucho de lo señalado por las mujeres tiene que ver con sus familias, y con la naturaleza.

res valoren su corporalidad física, mediante el reconocimiento de las partes de su cuerpo, fortaleciendo así su autoestima y su poder para ser y hacer. Esta metodología ha tenido importantes resultados, incluyendo el acto simbólico de romper el silencio y tomar la palabra:

Yo también quiero hablar. Mi experiencia también ha sido de enfermedad; soy comadrona, participo en las comunidades. El mayor número de mujeres que hay [en ASDECO] es porque podemos hablar y sanar nuestra mente. Podemos hablar de la tristeza, el dolor y la enfermedad en la Red de Mujeres. Yo he llorado. Cuando murieron mi mamá y mi papá, casi desmayo. Pero me anima mi esposo, me animan mis hijos. Es un dolor en el corazón, no es visible. Estábamos limitadas, pero es como tomar una medicina. Somos capaces y hemos despertado. Nuestras hijas e hijos han estado en la escuela, yo tomé mi decisión de participar y mis hijos me han apoyado. Hay comentarios que las mujeres no estamos trabajando, pero eso no me preocupa (Reunión, enero de 2006).

La práctica de trabajar desde la autoestima y autovaloración con pertinencia cultural, poco común en el trabajo con mujeres en comunidades, ha dado resultados notables, demostrando el gran acierto de esta estrategia. Aparte del trabajo de sanación, las mujeres de las comunidades participan en las diferentes actividades de desarrollo: en proyectos productivos y de agroecología, de mejoramiento de la vivienda. La mitad de las becas escolares administradas por ASDECO son para niñas y mujeres; por otra parte, la Asociación busca potenciar las capacidades de las niñas y las mujeres, motivando el acceso a la educación académica otorgándoles un estímulo económico. Las comunidades ya empiezan a ver resultados, con la formación de maestras, peritos contadoras y promotoras, así como el fortalecimiento de capacidades a través de proyectos y capacitación técnica en panadería, sastrería y otros. ASDECO ha realizado un fino trabajo de salud reproductiva, rompiendo tabúes.<sup>30</sup> Las mujeres comunitarias tienen acceso al programa de créditos de ASDECO, y a través de la Red de Mujeres a financiamiento público (municipal) para proyectos de desarrollo. La Red, a la vez, ha elaborado una Agenda de Mujeres a nivel municipal para entrar a negociar con las autoridades locales. La organización de foros y conversatorios en las comunidades ha aportado a la

30 Por ejemplo, realizan pruebas de papanicolaou, promueven el derecho de las mujeres a la salud y a la atención médica, sensibilizan sobre las formas de espaciar y reducir

el número de hijos, a través de pláticas con las parejas en visitas domiciliarias y el desarrollo de talleres con hombres y parejas sobre la sexualidad.



reflexión colectiva de temas como la violencia intrafamiliar. Esta sensibilización se refuerza a través de su radio comunitaria, Swan Tinamit,<sup>31</sup> la cual trasmite *spots* e información sobre las campañas y foros de ASDECO, y su programa *Dialogando entre mujeres*.

ASDECO representa un sugerente y llamativo ejemplo de una organización de mujeres y hombres mayas, liderada fundamentalmente por mujeres, que trabaja por la equidad de género desde sus propios parámetros y términos, promoviendo la armonía y no la confrontación. Privilegiar el equilibrio –y no el análisis de relaciones asimétricas de poder– no impide, sin embargo, el abordaje de temas tan espinosos como son la violencia intrafamiliar, el control natal y la postergada salud –física, mental y espiritual– de las mujeres que han experimentado situaciones de trauma colectivo e individual y contextos estructurales de pobreza material y exclusión. Queda claro que las y los integrantes de ASDECO no están en contra de la modernidad, de los discursos que vienen “desde fuera”, pero quieren promover sus propios procesos en los términos que más se acoplan a las necesidades y el sentir de las mujeres y hombres en las comunidades, fortaleciendo a la vez su pertenencia cultural y concepciones propias de “buena vida”.

### **Reconstrucción o recuperación del derecho maya en Santa Cruz del Quiché**

Como discutiremos a continuación, el énfasis en la sanación, la reparación del daño, el aumento de la autoestima y el *empoderamiento* son elementos centrales en los esfuerzos de las autoridades comunitarias y activistas del movimiento maya en Santa Cruz del Quiché por reconstruir o “recuperar” su propio derecho. Aunque estos esfuerzos no necesariamente pongan énfasis en la situación específica de la mujer indígena, la reflexión sobre los valores y los principios mayas que implica la recuperación del derecho propio ha aumentado la posibilidad de analizar las “buenas” y “malas costumbres” y de reflexionar sobre las múltiples situaciones de opresión que enfrentan las mujeres. En Santa Cruz, como a lo largo de Guatemala, los múltiples procesos de reconstitución y fortalecimiento del derecho indígena, promovidos por activistas indígenas desde sus comunidades y organizaciones, destacan por el énfasis discursivo en un derecho *pan-Maya*: normas, autoridades y prácticas

31 Todos los locutores son jóvenes k'iche's de las comunidades, casi la mitad son mujeres.

que de alguna forma son compartidas por las 21 comunidades lingüísticas mayas del país. Se enfatiza la continuidad histórica de sus normas y prácticas de derecho, las que han ido cambiando con el tiempo, pero que siguen representando una “esencia” maya que es central para su propia identidad. Por eso el activismo del movimiento maya habla de la “recuperación” y revitalización de su propio derecho. Aunque reconoce que la institucionalidad maya obviamente se ha ido trasformando bajo los impactos de la guerra, la modernización, el Estado y los cambios que acompañan el proceso de paz, trabajan para “recuperar” y fortalecer esa esencia étnica, moral y epistemológica.

Los procesos de revitalización del derecho indígena responden a tres factores: 1. Los intentos por reconstruir los tejidos de convivencia comunitaria después del conflicto armado, que fue resquebrajado por abusos extremos de derechos humanos y divisiones inter e intracomunitarias.<sup>32</sup> 2. La búsqueda de respuestas a la falta de acceso a la justicia estatal y a los altos niveles de inseguridad, crimen y violencia que sufren las comunidades indígenas, algo que afecta a toda la ciudadanía guatemalteca, pero particularmente a los más pobres y en especial a las mujeres.<sup>33</sup> 3. La revitalización y fortalecimiento del derecho indígena en Guatemala se debe a los esfuerzos emprendidos por el activismo maya por construir códigos éticos de convivencia, basados en la historia propia y la cosmovisión. Como señaló Geertz (1994), el derecho es un código cultural y una forma de dar sentido al mundo. Los intentos de fortalecer y revitalizar el “derecho maya” o “el sistema jurídico maya” son respuestas a la violencia del pasado y presente, pero también representan búsquedas por el sentido y la identidad propias, que tratan de reelaborar la comunidad moral.

Entre los actores sociales que trabajan actualmente el derecho indígena en Santa Cruz, como en todo Guatemala, están las autoridades al nivel de los cantones –alcaldes comunitarios, alcaldes indígenas, los *k’amal b’e* (guías) los *ajq’ijab* (guías espirituales o sacerdotes mayas) y las *ajiyom* (comadronas), que ejercen el derecho maya– y una serie de actores supracomunitarios, como las redes sociales de activistas del movimiento maya y ONG locales, nacionales e internacionales, que apoyan su fortalecimiento. En el mundo hay varias redes sociales mayas de defensoría para la población k’iche’: la De-

32 Las fuerzas armadas militarizaron la población civil, forzando a los indígenas mayas a participar en patrullas de autodefensa civil, que fueron responsables de muchas violaciones de derechos humanos (CEH 2000).

33 El sistema oficial de justicia, marcado por la ineficiencia, el racismo institucionalizado y

altos niveles de impunidad, no provee respuestas adecuadas frente a esta situación de inseguridad. Esto, a su vez, ha impulsado a las comunidades indígenas a buscar sus propias respuestas, justificando cada vez más el reclamo del derecho al derecho propio.

defensoría Maya, la Defensoría indígena Wajxaqidb' Noj y la Defensoría K'iche'. Estas organizaciones supracomunales laboran para aumentar la conciencia acerca de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y de las obligaciones legales del Estado guatemalteco hacia la población indígena.<sup>34</sup> Ofrecen servicios de medición con pertenencia cultural de forma gratuita a la población indígena (aunque también atienden a no indígenas) y trabajan para mejorar la coordinación entre el derecho indígena y el sistema oficial.

Las defensorías constituyen espacios importantes de reflexión acerca de las normas y las costumbres mayas. En los últimos años han recibido capacitaciones y fondos de ONG internacionales o de organismos intergubernamentales, como la Unión Europea y las Naciones Unidas. Estos vínculos han propiciado múltiples iniciativas dirigidas a mejorar la situación de las indígenas. Por ejemplo, como parte de su trabajo de apoyo a las defensorías, la ONG internacional Oxfam Gran Bretaña hizo posible que la Asociación de Mujeres del Occidente (AMO Ixkik) de Quetzaltenango, un grupo de mujeres mayas k'iche's que trabajaban sobre el tema de la violencia y las indígenas, diera un acompañamiento al grupo de promoción y mediación de las defensorías en Santa Cruz del Quiché. También se desarrolló una metodología "con pertenencia cultural" para los casos de violencia contra mujeres que son atendidas por las defensorías, y se han producido sociodramas en la radio local para alentar la denuncia de casos de violencia intrafamiliar por parte de las mujeres.

El hecho de que estas denuncias sean tomadas en serio por las defensorías y atendidas en su propio idioma ha sido un elemento importante en la autovaloración de las mujeres k'iches's que acuden a ellas, independientemente del desenlace de cada caso específico. Poder nombrar y denunciar el abuso de sus derechos en sus hogares, familias y comunidades en casos que de abandono por parte del padre de sus hijos, violencia intrafamiliar, violación, incesto, falta de pago de pensiones alimenticias, fraude o negación de herencias, es un factor importante que afecta, aunque sea de forma todavía muy indirecta, la recuperación del derecho indígena.

Además de atender casos específicos en sus oficinas en la cabecera municipal, las defensorías apoyan el fortalecimiento de la autonomía y la institucionalidad maya por medio del acompañamiento a las autoridades comunitarias indígenas en todo el municipio y la promoción de mecanismos pacíficos, colectivos y consensuales de resolución de conflictos. Así

34 Como, por ejemplo, los compromisos que derivan de los acuerdos de paz concentrados en 1996 y del Convenio 169 de la

Organización Internacional de Trabajo (OIT), ratificado por el gobierno de Guatemala en 1996.



Actividades durante la reunión de mujeres mayas de la ASDECO, en el municipio de Chichicastenango, Guatemala. Foto: Morna Macleod, 2006

han contribuido de forma significativa a la sistematización de las normas y las prácticas del derecho maya –un elemento clave en el fortalecimiento de las propuestas de autonomía de los pueblos indígenas<sup>35</sup>–. Al mismo tiempo, han contribuido a la apertura de nuevos espacios para discutir la situación de las mujeres y las costumbres en las comunidades. Por ejemplo, una guía popular o “mapeo de conflictividad” elaborado por las defensorías en Quiché y Totonicapán se refiere a la violencia intrafamiliar como “uno de los problemas que más desafío representa para la justicia estatal y las autoridades comunitarias e indígenas”. El mismo documento recomienda “abordar con seriedad las necesidades principales del hombre y la mujer en forma integral: seguridad, espiritual, emocional, y su capacidad para realizarse como persona y que puedan apoyar a otros” y “crear espacios comunitarios de cooperación para niños y niñas y adolescentes para que participen en forma activa y desde la cosmovisión maya, a fin de revitalizar los principios y valores de los mayas y minimizar las fuentes de los

35 Defensoría Maya (1999, 2000, 2003); Oxlajuj Ajpop [Conferencia Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya] (2001, 2005, 2003a, 2003b, 2006); Dfens-

soria Indígena Wajxaqib' No'j (2006 y su boletín mensual *Qatzij. Nuestra Palabra*); Centro Pluricultural para la Democracia (2005a, 2006, 2007).

conflictos”.<sup>36</sup> La guía enfatiza la necesidad de capacitar tanto a las autoridades indígenas comunitarias como a los operadores del sistema de justicia oficial para que den una adecuada atención a los casos de violencia intrafamiliar. A través de estos materiales, capacitaciones y acompañamiento, con énfasis en los derechos colectivos, los derechos individuales y la pertenencia cultural, se están abriendo espacios importantes para discutir las costumbres de forma crítica, como parte del fortalecimiento de la autoridad y el derecho mayas.

El liderazgo de ciertas mujeres mayas en los movimientos sociales y de derechos humanos es otro factor que está constituyendo a una reevaluación de la costumbre en Santa Cruz del Quiché, así como la agencia social, el empoderamiento y la valoración de las mujeres. Las primeras organizaciones mayas de derechos humanos que emergieron del conflicto armado, y en especial la Confederación de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA), tuvieron un arraigo fuerte en todo el departamento. Muchas líderes mayas, algunas que ahora trabajan con las defensorías, tienen una larga trayectoria de activismo y militancia en el movimiento popular y muchas incorporan una perspectiva de su ser mujer al trabajo colectivo de fortalecer la autoridad y el derecho indígenas. Aunque la mayoría de los alcaldes comunitarios siguen siendo hombres, algunas mujeres están asumiendo un papel más importante en el liderazgo comunitario y supracomunitario, por ejemplo, en la nueva alcaldía indígena.

Desde 2004, la ONG Defensoría K'iche' empezó a promover una forma supracomunal de organización indígena para fortalecer el ejercicio del derecho maya, nombrada por la alcaldía indígena. Hoy las alcaldías indígenas de otras partes del altiplano, particularmente las de los municipios de Sololá, Chichicastenango y Totonicapán significan una continuidad y consolidación de la institucionalidad y justicia maya (Municipalidad Indígena de Sololá 1998, Ekern 2006, Macleod & Xiloj Tol, en prensa).<sup>37</sup> Por lo tanto, la figura de las alcaldías indígenas se ha convertido en un referente central para el movimiento maya nacional y para las redes sociales y ONG que trabajan para fortalecer la institucionalidad indígena en el altiplano guatemalteco. Las alcaldías indígenas en Sololá, Chichicastenango, Totonicapán y otros lugares del país son efectivamente una

36 Redes Comunitarias para la Democracia y los Derechos Humanos en los Departamentos de Quiché y Toonicas, 2008; Centro Pluricultural para la Democracia *et al.* 2005; Centro Pluricultural para la Democracia 2005, 2006, 2007.

37 Aunque los ejemplos de Totonicapán, Chichicastenango y Sololá son los más

conocidos a nivel nacional, existen alcaldías indígenas en otros departamentos del altiplano, como San Marcos y Quetzaltenango, y todas son parte de una gama de organizaciones con más autonomía o más relación con el Estado.

coordinación supracomunal de las autoridades de los cantones –los alcaldes auxiliares o comunitarios– y otros actores comunitarios, como los representantes de comités o consejos locales de desarrollo.<sup>38</sup> Aunque recuerdan la instancia colonial de los cabildos de indios (Barrios 1998), son espacios de resistencia y de reelaboración o recuperación de valores y prácticas organizativas para el movimiento maya.<sup>39</sup> Sus autoridades son nombradas en asambleas comunitarias y ejercen su cargo de forma gratuita por un año. Representan una esfera distinta a los espacios de poder estatal para el ejercicio de autoridad local y se conciben a sí mismas como algo separado de la política nacional, que es dominada por los partidos políticos.<sup>40</sup> Antes había una alcaldía indígena en Santa Cruz de Quiché, pero dejó de funcionar durante el conflicto armado. Ahora el activismo local está tratando de reconstruir una forma de coordinación intercomunitaria, invocando esta figura pasada y presente de la alcaldía indígena como un espacio de autonomía y, principalmente, como una respuesta a las necesidades de justicia y seguridad de la población local.<sup>41</sup> En este sentido, el embrión de la alcaldía indígena en Santa Cruz de Quiché contrasta con las alcaldías indígenas de Sololá, Totonicapán o Chichicastenango, que tienen funciones mucho más extensas relacionadas con el desarrollo local y el cuidado de los recursos comunitarios, y estructuras organizativas muy sólidas.

La nueva figura organizativa de la alcaldía indígena en Santa Cruz, o más bien la red de individuos que la componen, representa un espacio de “recuperación” y reelaboración del derecho maya, en el que se reflejan

38 Casi todos los cantones de Guatemala tienen comités locales de desarrollo que se encargan de distintos aspectos de la vida comunitaria, como el agua, los bosques, los caminos, la educación, etc. Los comités de desarrollo fueron impulsados durante la década de 1980. Desde la aprobación de la Ley de Consejos de Desarrollo, en 2002, han sido reformulados por el Estado como un aspecto de la descentralización administrativa.

39 Después de la revolución de 1944 y el nuevo código municipal de 1946 hasta los años sesenta existían autoridades municipales paralelas: una alcaldía municipal oficial electa dominada por ladinos, y una alcaldía indígena compuesta por los principales de las comunidades, como máxima expresión del sistema de cargos. Las alcaldías indígenas ejercían bastante autonomía para atender los asuntos de las comunidades indígenas, como disputas por tierras, conflictos

matrimoniales o interfamiliares y robos. Véase Barrios 1998.

40 Los alcaldes comunitarios son una especie de autoridad dual. Son elegidos en asamblea por un año, pero también son oficialmente reconocidos como parte del aparato estatal. El nuevo Código Municipal de 2002 renombra los alcaldes cantonales “alcaldes comunitarios” y los reconocen como “entes representantes de las comunidades”, seleccionados de acuerdo a los “principios, valores, procedimientos y valores” de las mismas. Antes de 2002 los alcaldes comunitarios (llamados alcaldes auxiliares) eran oficialmente nombrados por los alcaldes municipales.

41 La alcaldía indígena de Santa Cruz no tiene un local fijo todavía, sino que opera más como red móvil de personas para tratar temas de seguridad y conflictos en las comunidades del municipio.



los procesos de cuestionamiento y (re)definición del mismo. Los miembros de la alcaldía indígena trabajan para resolver conflictos graves en las comunidades del municipio mediante la aplicación del “derecho maya k’iche’”. En sus propios cantones de resistencia colaboran con las otras autoridades comunitarias indígenas, como los alcaldes comunitarios y los consejos comunitarios de desarrollo, para tratar casos conflictivos, y con frecuencia viajan hasta otros cantones e incluso otros municipios para intervenir en la resolución de conflictos graves cuando su intervención es exigida por las autoridades comunitarias del lugar. Los casos van desde robos u homicidio –que son tristemente comunes en el municipio–, abuso de armas o drogas, golpes y lesiones, violaciones, disputas intrafamiliares y problemas por tierras, linderos o accesos a fuentes de agua.

Antes de formar la alcaldía indígena, varios de los activistas mayas que ahora son alcaldes indígenas trabajaron desde la Defensa K’iche’ en la investigación de los delitos y la resolución de los conflictos. Esto lo hacía con cierta coordinación de hecho con el sistema de derecho estatal, por ejemplo, recopilando evidencias sobre casos que no eran investigados de forma adecuada por las autoridades estatales. Luego presentaban evidencias o incluso a las personas responsables a la junta estatal. Aunque todavía se coordinan con la justicia oficial, desde la formación de la alcaldía indígena en 2004 han doblado sus esfuerzos por resolver los problemas sin recurrir al sistema oficial de justicia y por aplicar lo que ellos mismos definen como “derecho maya k’iche’”, algo que contrastan con el derecho oficial del Estado. Esto, a la vez, forma parte de un proyecto político por fortalecer la autoridad y la autonomía de los pueblos indígenas en Guatemala. Los alcaldes indígenas realizan una investigación minuciosa del caso, que a veces lleva varias semanas, antes de emitir un juicio y determinar una sanción. La consulta y el consenso con otras autoridades de la comunidad, como con los pobladores reunidos en asamblea, forma parte del procedimiento. Las autoridades escuchan a todas las partes: las víctimas, los acusados, sus familias y la comunidad en su conjunto:

Si encontramos un ladrón, lo primero que se hace es darle *pixab*.<sup>42</sup> La otra forma de cumplir sentencia es haciendo trabajo comunitario para que pague su daño. Lo otro es reparación

42 “El *pixab* es un código de comportamiento, que comprende un conjunto de principios, normas, enseñanzas, consejos y valores espirituales, morales y éticos con función educativa, formativa, preventi-

va, orientadora y correctiva en la vida, y es transmitido de generación en generación mediante la tradición oral” (ASIES/OACNUDH 2008:28).



[económica]. Si es recurrente, lo agarramos y le damos *xik'a'y* [azotes con ramas de membrillo] frente a toda la comunidad. Hay gente que nos condena por eso, pero hacemos otras cosas para reparar el daño, no solo los *xik'a'y*. Las autoridades mayas creemos que la cárcel no es castigo, es para ir a aprender más mañas, para seguir actuando peor que antes. Buscamos otras formas de cómo corregir a las personas. Se han corregido. Los *xik'a'y* son de ramas de membrillo, no es un castigo, es una forma de purificar, de corregir sus energías negativas. Cada número de *xik'a'y* tiene significado. Se da hasta 40 (...) Cinco *xik'a'y* significa la subida y puesta del sol; nueve significa nueve meses en el vientre de la mamá; 13 significa las trece articulaciones; 20 significa una persona; y 40 significa dos personas. Hasta ahora le estamos dando ese significado, pero investigando sobre el concepto que se tenía antes (María Lucas, alcaldesa indígena, Xesic, 2 de abril de 2008).

María Lucas, una de tres mujeres entre los 17 alcaldes indígenas elegidos en 2004, señala aquí la búsqueda del significado histórico o tradicional de las prácticas de justicia, o de las bases epistemológicas del derecho maya, que es un rasgo notable de la organización de la nueva alcaldía indígena en Santa Cruz de Quiché. Esta búsqueda es una característica común del movimiento por fortalecer la institucionalidad y el derecho indígena en todo el país, y se ha visto reflejada en el trabajo de las defensorías indígenas.<sup>43</sup> Es parte de la búsqueda por la historia propia, como una forma de ver el pasado para mirar hacia el futuro.<sup>44</sup>

La controversia sobre el castigo físico es algo común en las descalificaciones hacia el derecho indígena en muchas partes de América Latina. Tales prácticas son condenadas por los agentes de la justicia estatal como abusos a los derechos humanos. A veces son también rechazadas por personas de las mismas comunidades indígenas, demostrando que no necesariamente existen consensos comunitarios sobre los mecanismos del derecho indígena. Algunas personas que laboran en las defensorías rechazan el uso de los *xik'a'y*, lo cual ven como un castigo físico y algo que está en contra de los derechos humanos. Otros expresan temor de que esto pudiera convertirse, más que todo, en un castigo físico en escenarios donde con frecuencia los pobladores

43 Defensoría Maya (1999, 2000, 2003); Defensoría indígena Wajxaqib' No'j (2006 y su boletín mensual *Qatzij. Nuestra Palabra*).

44 Agradecemos a Rita Salgado por haber enfatizado en este punto en su presentación

en el congreso de la Red de Antropología Política de América Latina, Bogotá, 28-31 de octubre de 2008.

piden castigos duros para los transgresores. Sin embargo, otros reindican esta práctica como algo cultural, describiéndola como una especie de purificación o curación dirigida a reequilibrar las energías de la persona que ha transgredido las normas de conducta comunitaria.<sup>45</sup> Además, tiene un elemento demostrativo: no solo es para corregir a la persona sino también para educar a la comunidad –especialmente a los jóvenes–. En condiciones de mucha inseguridad y violencia, las autoridades mayas k'iche's están constantemente reflexionando sobre sus formas de resolución de conflictos y tratando de recuperar la esencia de los principios del derecho maya. Esto es un sistema holístico que no necesariamente se compara con el derecho estatal: por ejemplo, el concepto de *pixab'* implica mucho más que una manera de audiencia o debate judicial. De igual forma, la manera de entender la transgresión y la corrección está relacionada con otros aspectos, como la salud, la integridad de la persona, etc., y no solamente con una noción restringida de “delito” y “sanción”.<sup>46</sup>

A pesar de que se está fortaleciendo el derecho maya y la autoridad indígena, los problemas de violencia intrafamiliar o de irresponsabilidad paterna son algo generalizado. También está claro que el acceso a la justicia, ya sea indígena o estatal, para las indígenas sigue siendo muy deficiente.<sup>47</sup> La recuperación del derecho maya y el fortalecimiento de la autonomía de los pueblos indígenas no necesariamente garantizan una protección adecuada para las mujeres. Sin embargo, creemos que algunos de los elementos que hemos señalado aquí, relacionados con los procesos de revitalización del derecho indígena en el Quiché, indican un cambio paulatino, basado en una visión ética y crítica del derecho propio.

## Conclusiones

En este capítulo hemos analizado varias experiencias, reflexiones y prácticas de mujeres y hombres mayas organizadas en Guatemala, con el fin de contribuir a las reflexiones sobre las relaciones entre el derecho, la identidad, la

45 Según las autoridades, el uso del *xik'a'y* dentro de la familia es algo común; se recurre a él para corregir las energías de los niños y en algunos casos se aplica a los hijos cuando están teniendo problemas matrimoniales. El uso del *xik'a'y* dentro de las asambleas comunitarias es, por lo tanto, algo que tiene mucha resonancia cultural.

46 Desde los inicios de la antropología jurídica se ha debatido la necesidad de im-

poner categorías occidentales de derecho para entender el derecho de otros pueblos; véase el debate clásico entre Gluckmann y Bohannan, entre otros.

47 Véase, por ejemplo, el informe de ASIES/OACNUDH (2008) y el de la organización gubernamental Defensoría de la Mujer indígena (DEMI) (2007). Estos ponen énfasis en la falta de acceso a la justicia estatal.

cultura y el género. No es nuestra intención generalizar o sacar recomendaciones globales, ya que todo depende del contexto local y de los procesos de los propios actores, pero sí creemos que se puede intercambiar y yuxtaponer experiencias, lo que nutre la reflexión y los esfuerzos por fortalecer el derecho propio, el respeto a la diferencia y el pluralismo.

¿Cómo puede la producción intelectual y prácticas de trabajo de mujeres mayas organizadas (ya sea formando sujetos sociales y políticos, como Kaqla, o fomentando la equidad entre mujeres y hombres en la propuesta colectiva comunitaria de ASDECO) sobre la sanación y/o complementariedad, la sanción, la dualidad y el equilibrio fortalecer un mejor trato para las mujeres y las niñas indígenas en el ejercicio del derecho propio? ¿Cómo contribuye a los procesos de recuperación y fortalecimiento del derecho indígena maya como parte del movimiento para exigir los derechos colectivos de los pueblos indígenas a la autodeterminación? Las teorías de género e identidad elaborado por estas mujeres mayas organizadas se basan en la búsqueda de un abordaje propio, de una visión descolonizada, que parte de una reflexión profunda sobre la cultura y la cosmovisión, en particular. La misma búsqueda es evidente en las emergentes prácticas de revitalización del derecho indígena analizadas, las que son guiadas por los esfuerzos en recuperar los valores y los principios inherentes a su propia cultura.

Todavía no es tan común que las mujeres lleguen a ser autoridades comunitarias, pero es una tendencia en crecimiento en muchas partes de Guatemala. Las redes de organizaciones sociales mayas han desempeñado un papel importante en este sentido, valorando la contribución de la mujer y tratando de fortalecer sus espacios de participación en la comunidad. Los contextos del ejercicio del derecho maya, tanto a nivel comunitario como supra comunitario, son espacios donde poco a poco se reflexiona sobre la relación entre el género, la cosmovisión, las relaciones intrapersonales y el derecho propio. El derecho siempre es un sitio de luchas de poder entre distintas visiones del mundo, del bien común, de género, cultura y diferencia. Pero, para lograr un futuro mejor, son necesarios la reelaboración de la justicia propia y su debate, como lo indica nuestro breve análisis de la revitalización del derecho indígena en Santa Cruz de Quiché. Siempre será preferible tratar de fortalecer el respeto para los derechos de las mujeres en sus comunidades y familias a esperar que sean protegidas de forma adecuada por el Estado, lo que está muy lejos de suceder. Creemos que las visiones de las mujeres mayas organizadas sobre las relaciones de género y su relación con la cultura analizadas aquí pueden nutrir las reflexiones permanentes de las comunidades y de las autoridades comunitarias sobre la posición de la mujer y la naturaleza y ejercicio del derecho propio. Esperamos haber contribuido aquí de alguna forma a las mismas.

## Referencias bibliográficas

### Ajxup Pelicó, Virginia

2000 “Género y etnicidad, cosmovisión y mujer” en Morna Macleod y María Luisa Caberera Perez Arminnan (comps.), *Identidad: rostros sin máscara (reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*, Oxfam Australia, Guatemala, pp. 57-72.

### Álvarez Medrano, Carmen

2006 “Cosmovisión maya y feminismo ¿Caminos que se unen?, en Aura Estela Comunes y Ana Silvia Monzón (comps), *La encrucijada de las Identidades: Mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo*, Intervida World Alliance (INWA), Guatemala, pp. 19-29.

### Andolina, Robert, Sarah Radcliffe y Nina Laurie

2009 *Multi-Ethnic Transnationalism: Indigenous Development in the Andes*, *Forthcoming*, Duke University Press, Durham.

### Asdeco

2005 “El arte de aprender de sí misma y de las crisis”, módulo de formación humana, elaborado por Angélica López Mejía, Chichicastenango.

2006 *Política de Género*, Chichicastenango, Guatemala.

### Assies, Willem, Gemma van der Haar y André Hoekema (coords.)

1999 *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.

### ASIES/OACNUDH

2008 *Acceso de los pueblos indígenas a la justicia desde el enfoque de derechos humanos. Perspectivas en el derecho indígena y en el sistema de justicia oficial*, ASIES, OACNUDH, Guatemala.

### Barrios, Lina

1998 *La Alcaldía Indígena en Guatemala: de 1944 al presente*, Universidad Rafael Landívar, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, Guatemala.

### Centro de Desarrollo, Difusión e Investigación Social

2007 *Agenda de equidad de género de las mujeres kichwas de Chimborazo*, CEDIS, Riobamba, Ecuador.

### Centro Pluricultural para la Democracia

2005 Encuentro regional de Justicia. “La Administración de Justicia Indígena Maya, Elemento Fundamental en la Institucionalización de las Alcaldías Comunes”, Centro Pluricultural para la Democracia, Movimiento Tzuk Kim-Pop, Quetzaltenango, Guatemala.

2006 *La vigencia y aplicación del derecho indígena maya para el desarrollo culturalmente sustentable*, Centro Pluricultural para la Democracia, Movimiento Tzuk Kim-Pop, Quetzaltenango, Guatemala.

2007 *Diagnóstico del Sistema Jurídico. Municipios de Santa Catarina Ixtahuacán, Nahualá y Totonicapán*, Centro Pluricultural para la Democracia, Quetzaltenango, Guatemala.

### Centro Pluricultural para la Democracia/ Alcaldía Comunal de Chiyax/ Asociación de los 48 Cantones de Totonicapán.

2005 *Aplicación de justicia en una comunidad indígena de Totonicapán. Caso de robo agrario*, Magna Terra Editores, Guatemala.

### Chavez Arguelles, Claudia

2008 *Del deber ser a la praxis, los jueces de paz en el renovado campo judicial de Cuetzalan. ¿Hacia un fortalecimiento de la justicia indígena?*, tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

### Chenaut, Victoria y

### Maria Teresa Sierra (coords.)

1995 *Pueblos indígenas ante el derecho*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mesoamericanos y Centroamericanos (CEMCA), México.

**Chirix García, Emma Delfina**

2003 *Alas y raíces, afectividad de las mujeres mayas. Rik'in ruxik' y ruxe'il, ronojel kajowab'al*, Grupo de Mujeres Kaqla, Nawal Wuj, Guatemala.

**Collier, Jane F.**

1995 *El Derecho Zinacanteco*, 1ª ed. en español, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

**CEH (Comisión de Esclarecimiento Histórico)**

2000 *Guatemala, Memoria del silencio. Tz'inil Na'Tab'al. Conclusiones y recomendaciones del Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico*, Organización de las Naciones Unidas, Guatemala.

**Conamu (Consejo Nacional de las Mujeres)**

2008 *Derechos de las Mujeres en la Nueva Constitución*, Conamu, Quito.

**Curruchich Gómez, María Luisa**

2000 "La Cosmovisión Maya y la perspectiva de género", en Morna Macleod y María Luisa Cabrera Pérez-Armiñan (comps.), *Identidad: rostros sin máscara (reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*, Oxfam Australia, Guatemala, pp. 45-55.

**Dávalos, Pablo (comp.),**

2005 *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

**Defensoría Indígena Wajxaqib' No'j.**

2006 *Una Visión Global del Sistema Jurídico Maya*, 2ª ed., Wajxaqib' No'j, Guatemala.

**Defensoría Maya**

1999 *Suk'B'Anik: Administración de Justicia Maya: Experiencias de Defensoría Maya*, ed. Serviprensa, Guatemala.

2000 *Nociones del Derecho Maya. Ri Ki No'jb'al Ri Qa Tit Qa Mam: Principios jurídicos que sustentan la convivencia armónica de las comunidades mayas*, ed. Serviprensa, Guatemala.

2003 *Eela Tatine'. Construyendo el Pluralismo Jurídico. Alb'I Isuchil, Experiencias de sensi-*

*bilización Defensoría Maya*, ed. Serviprensa, Guatemala.

**Demi (Defensoría de la Mujer Indígena)**

2007 *El acceso de las mujeres indígenas al sistema de justicia de Guatemala. Ukab' wuj ke ixoqib'. Segundo informe*, Defensoría de la Mujer Indígena Guatemala.

**Díaz Polanco Héctor**

2007 *Elogio de la Diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México.

**Eker, Stener**

2006 *Making Government: Community and Mayan Leadership in Guatemala*, Tesis de doctorado, Facultad de Antropología, Universidad de Oslo.

**Fernandez, Julio**

2005 "Community Justice Institutions and Judicialization: The Case of Peru", en Rachel Sieder, Line Schjolden y Alan Angell (eds), *The Judicialization of Politics in Latin America*, Palgrave, Nueva York, pp. 187-209.

**Geertz, Clifford**

1994 "Conocimiento local: Hecho y Ley en La Perspectiva Comparativa" en Clifford Geertz, *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*, ed. Paidós Ibérica, Barcelona, pp. 195-262.

**Gómez, Magda**

2000 "Presentación", en Mercedes Olivera (ed.), *Reclamo de las mujeres ante la violencia y la impunidad en Chiapas*, memorias de un encuentro por la justicia (25 y 26 de noviembre de 1999), San Cristóbal de las Casas, pp.5-7.

**Grupo de Mujeres Kaqla**

2003 *Los primeros colores del arco iris: Experiencia de formación 1998-2002*, Kaqla, Guatemala.

2004 *La Palabra y el sentir de las mujeres mayas de Kaqla*, Kaqla, Guatemala.

**Hernández Castillo, Rosalva Aída.**

2002 "National Law and Indigenous Customary Law: The Struggle for Justice of Indigenous Women in Chiapas, Mexico", en

Shahra Razavi & Maxine Molyneux (Ed.), *Gender, Justice, Development and Rights*, Oxford University Press, New York & Oxford: 384-412.

2008 *Etnografías e historias de resistencia, mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, PUEG.UNAM/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

**Hernández, Rosalva Aída y María Teresa Sierra**

2005 “Repensar los derechos colectivos desde el género. Aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía”, en Martha Sánchez Néstor (ed.), *La doble mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, con fondos de las Naciones Unidas para la Mujer, México.

**Jocón González, María Estela**

2005 “Fortalecimiento de la participación política de las mujeres mayas”, Maya Uk’u’x B’e, Chimaltenango (serie Oxlajuj Baqtun).

**Krotz, Esteban (ed).**

2002 *Antropología Jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

**Lema O., María Mercedes**

2005 “Los derechos de la mujer y los pueblos Indígenas”, documento inédito, Quito.

**Macleod, Morna**

1997 *Poder Local: reflexiones sobre Guatemala*, Oxfam Reino Unido e Irlanda, Magna Terra, Guatemala.

2008 *Luchas Político-Culturales y Auto-representación Maya en Guatemala*, tesis de doctorado, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

**Macleod, Morna y Josefina Xiloj Tol, (en prensa)**

“Justicia, dignidad y derechos colectivos: Acompañando a las comunidades y a la Alcaldía Indígena en Chichicastenango”, en Te-

resa Sierra, Magda Gómez, Victoria Chenaut y Héctor Ortiz (eds.), (sin nombre aún), memorias del Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica.

**Mankiller, Wilma**

2004 *Every day is a good day: Reflections by Contemporary Indigenous Women*, Fulcrum Publishing, Golden, Colorado.

**Martí I Puig, Salvador (ed.)**

2007 *Pueblos indígenas y política en América Latina*, Bellaterra, Cidob, Barcelona.

**Mejía Flores, Susana**

2008 “Los derechos de las mujeres nahuas de Cuetzalan. La construcción de un feminismo indígena desde la necesidad”, en Rosalva Aída Hernández (coord.), *Etnografías e Historias de Resistencia. Mujeres Indígenas, Procesos Organizativos y Nuevas Identidades Políticas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 453-502.

**Merry, Sally**

2003 “Human Rights Law and The Demonization of Culture (And Anthropology Along the Way)”, *Polar: Political and Legal Anthropology Review*, vol. 26, núm. 1, pp. 55-77.

**Millán Moncayo, Mágina**

2006a “Indigenous Women and Zapatismo. New Horizons of Visibility”, en Shannon Speed, Rosalva Aída Hernández & Lynn Stephen, *Dissident Women. Gender and Cultural Politics in Chiapas*, University of Texas Press, Austin, pp. 75-96.

2006b *Neozapatismo: Espacios de representación y enunciación de mujeres indígenas en una comunidad Tojolabal*, Tesis de doctorado, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

2008 “Nuevos espacios, nuevas actoras. Neozapatismo y su significado para las mujeres indígenas”, en Rosalva Aída Hernández (coord.), *Etnografías e Historias de Resistencia. Mujeres Indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Centro de Inves-



- tigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 217-248.
- Minugua**  
2002 “Los Linchamientos: Un flagelo que persiste”, Minugua, mimeógrafo.
- Moller Okin, Susan**  
1999 *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Princeton.
- Municipalidad Indígena de Sololá**  
1998 *Autoridad y Gobierno Kaqchikel de Sololá, Runuk'ulen ri Q'atb'al Tzij Kaqchikel Tz'oluj Ya'*, Municipalidad Indígena de Sololá, Guatemala.
- Oxlajuj Ajpop**  
2001 *Uxe'Al Pixab' Re K'iche' Amaq', Fuentes y fundamentos del Derecho de la Nación Maya K'iche'*, Oxlajuj, Guatemala.  
2003a *Del monismo al pluralismo jurídico en Guatemala. Compendio sobre pautas de coordinación entre derecho maya y derecho estatal*, Oxlajuj Ajpop, Guatemala.  
2003b *Del monismo al pluralismo jurídico en Guatemala. Compendio sobre pautas de coordinación entre derecho maya y derecho estatal*, Oxlajuj Ajpop, Guatemala.  
2005 *Aportes del Sistema Jurídico Maya Hacia el Estado de Guatemala en Materia de Prevención y Transformaciones de Conflictos*, Oxlajuj Ajpop, Guatemala.  
2006 *Cuaderno de Trabajo Para un Estudio Básico sobre el Derecho Maya*, Oxlajuj Ajpop, Guatemala.
- Paz, Sarela, Maria Teresa Sierra y Rosalva Aída Hernández Castillo**  
2004 *Multiculturalismo en tiempos del PAN*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- Poole, Deborah**  
2004 “Between Threat and Guarantee: Justice and Community in the Margins of the Peruvian State”, en Veena Das y Deborah Poole (eds.), *Anthropology in the Margins of the State*, School of American Research Press, Santa Fe y Oxford: 35-65.
- Rasch, Elisabeth**  
2008 *Representing Mayas: Indigenous and the Local Politics of Identity in Guatemala*, tesis de doctorado, Universidad de Utrecht.
- Redes Comunitarias para la Democracia y los Derechos Humanos en los Departamentos de Quiché y Totonicapán**  
2008 *Mapeo de conflictividad, versión popular*, Defensoría K'iche', Santa Cruz del Quiché.
- Richards, Patricia**  
2004 *Pobladoras, Indígenas and the State: Conflicts Over Women's Rights in Chile*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Sousa Santos, Boaventura de**  
1998 *Por una concepción multicultural de los derechos humanos*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, México.  
2005 *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Universidad Nacional de Colombia, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, Bogotá.
- Sieder, Rachel (ed.)**  
2002 *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Palgrave Press, Basingstoke y Nueva York.
- 2006 “Globalización legal y derechos indígenas en la Guatemala de posguerra”, *Alteridades*, vol. 16 núm. 31, Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa, pp. 23-37.
- Sierra, María Teresa**  
2004a. “Diálogos y prácticas interculturales: derechos humanos, derechos de las mujeres y políticas de identidad”, *Desacatos*, núm. 15-16, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 126-147.  
2004b *Haciendo justicia: Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, Centro de



Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

**Snodgrass Godoy, Angelina**

2006 *Popular Injustice. Violence, Community and Law in Latin America*, Stanford University Press, Stanford.

**Speed, Shannon y Jane Collier**

2001 "Autonomía indígena. El discurso de los derechos humanos y el Estado: dos casos en Chiapas", *Memoria*, núm. 139, pp. 5-11.

**Speed, Shannon, Rosalva Aída Hernández Castillo y Lynn M. Stephen (coords).**

2006 *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*, Texas University Press, Texas.

**Star, June y Jane Collier**

1989 *History and Power in the Study of Law: New Directions in Legal Anthropology*, Cornell University Press, Ithaca y Londres.

**Stavenhagen, Rodolfo y**

**Diego Iturralde (coords)**

1990 *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

**Suarez Navaz, Liliana y**

**Rosalva Aída Hernández (eds.)**

2008 *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Cátedra, Madrid.

**Terven Salinas, Adriana**

2005 *Revitalización de la costumbre jurídica en el Juzgado Indígena de Cuetzalan. Retos ante el Estado*, tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Distrito Federal, México.

**Townsend, Janet, Emma Zapata,**

**Jo Rowlands, Pilar Alberti y Marta Mercado**

1999 *Women and Power: Fighting Patriarchies and Poverty*, Zed Books, Londres.

**Ventura Patiño, María del Carmen**

2006 "Multiculturalismo y reforma del Estado", *Desacatos*, núm.20, pp.155-166.

**Zylberberg Panebianco, Violeta**

2008 "¿Queriendo se puede cambiar todo? Un acercamiento al proceso de discusión y cambio que se vive en el interior de una comunidad zapatista", en Rosalva Aída Hernández (coord.), *Etnografías e Historias de Resistencia. Mujeres Indígenas, Procesos Organizativos y Nuevas Identidades Políticas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 287-330.

## CAPÍTULO 8

## Encuentros y desencuentros entre el mayanismo, feminismo e identidades masculinas<sup>1</sup>

Rolando Chacach

### Introducción

Los planteamientos y reflexiones a compartir en esta oportunidad, particularmente sobre el tema de la masculinidad, surgieron de la convivencia y la reflexión alrededor de los talleres donde participó un grupo de veinte a veinticinco hombres mayas y algunos ladinos durante algunos años. Todos los talleres fueron de carácter humanístico-espiritual y en gran medida han sido muy beneficiosos para todos los que participaron, ya que se abordaron paralelamente temas sustantivos, relacionados con la opresión étnica, de género y clase.

Para mí es importante enfatizar este abordaje integral, porque no se trataron los temas como tradicionalmente se hacen, de manera teórica, sino de carácter vivencial, de compartimiento y de apoyo mutuo ante los problemas cotidianos, y de carácter social, cultural y político en los que todos como hombres mayas estamos involucrados. Lo novedoso de la experiencia fue que, a la par de la reflexión sobre temas relacionados con el Estado, la nación, la identidad étnica, también se reflexionó y teorizó sobre la masculinidad o la identidad masculina.

Cabe destacar que, al inicio, ninguno de los que participamos en los talleres imaginamos que las convivencias y reflexiones a las que asistiríamos girarían alrededor del rol que desempeñamos como hombres mayas y que socialmente ha sido construido de manera diferente al de las mujeres. Muchos de los hombres que se involucraron desde el inicio, debido a los temores

1 Una versión preliminar de este capítulo fue publicada en *La encrucijada de las entidades: mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo*, Aura Estela Cumes Simón, Ana

Silvia Monzón Moterroso, compiladoras. Guatemala. Edición Intervida World Alliance -INWA, 2006. ISBN 99922-876-0-8.

frente al abordaje de dichos temas, optaron por renunciar a los talleres, pero esto no significó que los que asistimos regularmente no tuviéramos esos temores, sino que simplemente tratamos de trabajarlos, seguir motivando a otros a sumarse al grupo y estar dispuestos a asumir el reto.

El espacio nos permitió analizar y reflexionar sobre nuestras actitudes y roles, dándonos cuenta de cómo estas formas en que hemos aprendido a ser hombres en general, y hombres mayas en particular, limitan la construcción de una sociedad basada en el respeto, el amor, el afecto, la confianza, la equidad e igualdad entre hombres y mujeres, adultos y adultas, ancianos y ancianas, jóvenes, niños y niñas. Y de cómo estas actitudes se van entrelazando y construyendo a través de la cultura.

### **Transformación en la construcción de la masculinidad maya**

Desde la llegada de los españoles a Guatemala (y toda América) se suscitan dos hechos importantes que marcan la vida social, política, económica y cultural de nosotros los indígenas, de quienes actualmente un gran número nos autodenominamos mayas: 1. Una fase cíclica que implica la opresión, la destrucción y el aniquilamiento de la población maya, así como su integración y asimilación a la vida occidental (me refiero a las políticas implantadas por el Estado de Guatemala) y, 2. La transformación en la construcción de nuestras identidades de género.

Ambas situaciones históricas están íntimamente relacionadas, pero quiero hacer énfasis en el segundo punto, precisamente por las voces críticas dentro del movimiento de mujeres y del movimiento maya. Me parece sumamente importante que se esté haciendo una serie de cuestionamientos a las identidades de género que se han construido y se viven desde nuestra cultura.

Paralelo a la explotación, marginación y discriminación, así como a las políticas de asimilación y de exterminio de la población maya, que dieron inicio desde el siglo XVI, se da un fenómeno sociocultural que ha sido poco analizado y reflexionado por los indígenas y mayas de hoy, en especial, los que pertenecemos al género masculino.

Recordemos que la sociedad guatemalteca, a partir del siglo XVI, se fue conformado por españoles y poblaciones mayas con la diversidad de pueblos que se conocen hasta hoy. Luego de la conquista y la derrota militar, política y económica de la población maya, se impuso la cosmovisión española y, con ella, da inicio un proceso de transformación de nuestra forma de percibir, construir y practicar la masculinidad.

Como argumenta Bolt Gonzáles, la violencia fue el instrumento clave que utilizaron los vencidos para conseguir las riquezas y los privilegios, y para justificarla se denigraba lo más posible al “otro” (el indígena) hasta convertirlo en una cosa contra la que el asesinato era poco menos que un deber moral. A los indígenas se les despreció por ser un grupo diferente. Recordemos a Juan Inés de Sepúlveda, filósofo español que puso en entredicho la condición humana de los indígenas, y que posteriormente reconoció que sí la tenían, pero que eran seres inferiores porque tenían la piel oscura, vestían diferente, hablaban idiomas diferentes al español, profesaban una espiritualidad diferente al cristianismo, practicaban ritos y costumbres perversas, como las relaciones sexuales, el baño a orillas de los ríos, etc.

Se estableció de esa manera un mundo que enfrentaba a conquistadores y conquistados, vencedores y vencidos, privilegiados y descastados, ladinos y mayas. Producto de estas relaciones violentas y discriminatorias se da la construcción de la identidad masculina del hombre maya, que, según Bolt, se basa en lo siguiente:

- El poder de dominio sobre el otro.
- La violencia contra los débiles, los vulnerables, los dominados, los vencidos.
- El deseo sexual, que se justifica por sí mismo, contra las mujeres indígenas.
- Rechazo a todo lo que se considera ajeno a las normas españolas.
- La violencia como mecanismo para defender la hombría.
- La desacralización y la explotación de la naturaleza.

Con lo anterior, no quiero señalar que es solo a partir de allí que se establecen las relaciones de dominación, puesto que las culturas en general tienen sus propias contradicciones; sin embargo, sí se agudizan las relaciones de inequidad, y se inicia un nuevo tipo de construcción de la masculinidad, reproduciéndose desde el nuevo sistema.

La construcción de la identidad masculina maya debemos entenderla en su justa medida, como eso: como *construcción*, y no como un hecho congelado. Si idealizamos nuestra cultura, tendríamos que aceptar que nuestros ancestros formaron sociedades perfectas, sin contradicciones ni errores. No obstante, la historia ha demostrado que al interior del pueblo maya, como en todo grupo humano, hubo rivalidades, problemas y conflictos.

Según estudios de diversos autores, la subordinación de las mujeres mayas ya se daba en la época prehispánica. Las ciencias y el conocimiento eran de dominio masculino, y las mujeres estaban mayormente dedicadas al hogar,

a la industria del hilar y del tejer, por ejemplo. Hubo mujeres que cumplieron roles importantes, pero fueron casos aislados, como el de una de las mujeres gobernantes del Naranjo.

Pero lo que quiero señalar aquí, es que la idealización de la cultura es muy peligrosa, en cuanto que esconde, evade y, por lo tanto, justifica fenómenos de inequidad e injusticia que ocurren actualmente en las relaciones de género al interior del pueblo maya.

La idealización tampoco permite ver en profundidad cómo los fenómenos sistemáticos, cómo la violencia y el autoritarismo han anidado en la vivencia cotidiana de los guatemaltecos, en general, y en el pueblo maya, en forma concreta. De no ser así, cómo puede explicarse la corresponsabilidad dolorosa de nuestros hermanos mayas en las masacres y asesinatos de cientos de hombres y mujeres, ancianos y ancianas, niños y niñas mayas durante la época de la represión. Asimismo, el REMHI y otros documentos escritos por varios autores, como Falla, reflejan la manera cruel y despiadada de cómo fueron violentadas sexualmente mujeres de todas las edades, al modo de las antiguas costumbres de la guerra en las que el vencedor tenía derecho al pillaje de los bienes y a las mujeres de la nación vencida. ¿No se reprodujo acaso opresiones y relaciones de dominación en todo esto?, o ¿de qué manera se pueden entender estos fenómenos?

### **El movimiento maya: sus reivindicaciones históricas**

Considero importante resaltar algunos elementos históricos; lo hago con el objetivo de contextualizar mi análisis, y no para lamentar ni idealizar la cultura maya.

El pueblo maya ha tenido un largo y lento movimiento reivindicatorio que ha perdurado durante más de cinco siglos. Su historia está ligada al establecimiento de relaciones de poder y de dominación entre indígenas y no indígenas, que iniciaron desde el siglo XVI. En una primera fase, las relaciones de explotación se dieron a través de la esclavitud (en los primeros treinta años después de la conquista), seguido por el repartimiento y la encomienda que duraron un poco más de tres siglos.

La apropiación de la fuerza de trabajo, la expropiación de la tierra, la discriminación, la violación de las mujeres, etc., fueron algunas de las razones que justificaron las luchas de la población indígena para hacer valer sus derechos y exigir igualdad de trato y condiciones, primero ante la Corona española y luego ante el Estado de Guatemala.

En este sentido, el movimiento maya tiene como punto de partida el siglo XVI y se concretiza en los levantamientos, revueltas campesinas, rebeliones

durante toda la época de la colonia y la etapa republicana. Las guerras entre indígenas y no indígenas durante esta época fueron una constante, y, según Falla y Contreras, estos movimientos eran una expresión de la actitud generalizada en contra de la Corona española, que llegó a constituirse en una situación caótica para los españoles.

Actualmente, se da una fase más del movimiento indígena, que ahora denominamos *movimiento maya*, *mayanista* o *mayanismo*, y que hace ver la existencia de una situación de desigualdad generalizada entre mayas y ladinos, lo que Demetrio Cojtí llama acertadamente el colonialismo interno. Esta desigualdad se refleja notablemente en el aspecto económico, político, cultural e ideológico, temas sobre los cuales no ahondaré ahora.

Cojtí Cuxil, entre otros autores, sostiene que hasta antes de los años setenta del siglo pasado, los movimientos mayas fueron únicamente esfuerzos aislados que no tenían una ideología concreta que guiara las luchas reivindicativas. Sin embargo, tanto las luchas acaecidas antes de los años setenta del siglo pasado como las que se libran actualmente, y se consideran parte del movimiento maya, deben ser analizadas y reflexionadas con mayor profundidad.

Los movimientos indígenas hasta antes de los setenta (como se indicó arriba) y el movimiento maya, como se concibe actualmente, no han tenido una cúpula dirigencial que sea capaz de articular sus acciones a distintos niveles, y, en ambos casos, se ha retomado la identidad étnica como única bandera de lucha. La lucha del movimiento mayanista actual hace énfasis en la reafirmación de la identidad y el mejoramiento de las condiciones políticas y culturales del pueblo maya. La esencia de las luchas reivindicatorias es: “el pueblo maya”.

Sin embargo, “el pueblo maya”, por un lado, es diverso a su interior, y, por el otro, no ha sido ajeno a la historia excluyente, racista y violenta de este país. En este sentido, el plantear como único y exclusivo problema el de las relaciones étnicas nos lleva a invisibilizar otros fenómenos complejos y profundamente nocivos como es el de la desigualdad e inequidad entre mujeres y hombres.

### **El movimiento maya contemporáneo... ¿y las otras reivindicaciones?**

Si bien el tema de género está regularmente ausente de las organizaciones y el movimiento maya, también lo está para la mayoría de personas mayas, en el ámbito individual. Seguramente, en esto intervienen varios factores, como la limitante del tiempo, puesto que muchas mujeres y hombres mayas tienen enfocados sus valiosos esfuerzos en la reivindicación étnica desde sus

organizaciones, instituciones y a nivel personal. Pero también es importante reconocer que otra gran limitante es la poca importancia que se le concede al tratamiento de “otros temas”, considerados muchas veces “no sustantivos”, como el afecto, la construcción de la identidad de género, entre otros.

Asumir la necesidad de trabajar estos temas, a partir del análisis y la reflexión sobre nuestras actitudes, valoraciones y comportamientos en nuestra cultura, es esencial para la construcción de una vida digna, equitativa y en igualdad de condiciones. Este es un reto que aún no se asume desde el movimiento maya o, por lo menos, no se incluye en sus análisis y planteamientos. Se aborda con mayor énfasis las relaciones entre pueblos, pero no lo que ocurre entre nosotros (hombres y mujeres) desde la construcción de la identidad de género. No se hace análisis de la problemática desde una visión integral, que visualice lo personal como tema político y público, e interrelacionado a lo colectivo.

Al analizar el rol que desempeñamos en el medio sociocultural, nos damos cuenta que en la cultura maya existen contradicciones, porque mientras se rechaza la imposición y se cuestiona el dominio de un pueblo sobre otro, a lo interno de la familia, en el espacio micro y desde lo cotidiano, reproducimos esa dominación y opresión, puesto que cada padre y cada madre internaliza esa opresión y la transmite a sus hijos e hijas; los hombres reproducimos exactamente esa dominación en nuestras relaciones interpersonales.

La internalización del opresor significa que los oprimidos asumen los estereotipos y prejuicios del opresor, pero también implica la práctica y comportamientos a modo del opresor. Ejercemos cotidianamente la intolerancia y la violencia de todo tipo contra los más vulnerables o, mejor dicho, vulnerabilizados: los hijos e hijas y las mujeres. La siguiente historia, contada por una comadre a mi madre, ilustra el caso: “Fíjese comadre que mi hermana se fue a conseguir un hombre malo. En cierta ocasión, cuando ella enfermó, su esposo le dijo que mejor se muriera y que así él podría echar de su casa a sus hijos e hijas y estrenar mujer nueva e hijos nuevos”.

Nosotros, como hombres, así como hemos incorporado estos valores y actitudes a nuestra identidad maya, también lo hemos hecho con otros elementos que, aunque tengan una explicación histórica, no por ello son justificables: nuestra vestimenta, los nombres con que nos identificamos y la transmisión de la cultura (a las mujeres se les ha delegado la transmisión de la lengua, por ejemplo). A partir de este rol, que ha correspondido tradicionalmente a las mujeres, muchos hombres nos hemos quedado solamente en la valoración positiva de ella, pero no hacemos un análisis de las implicaciones que esto ha tenido en la vida de las mujeres, ya que por ser ellas las guardianas de la cultura y por estar relegadas al plano de lo doméstico, eso se ha traducido en altos índices de analfabetismo, poca participación política, etc.



Mientras los hombres mayas no asumamos estos valores, actitudes y roles que ejercemos desde nuestra cultura, nuestras luchas reivindicativas como movimiento maya pueden ser una utopía, un ideal o solamente un discurso. Es decir, el movimiento maya, paralelo a la reivindicación política, cultural, social o religiosa, junto a su demanda de reconocimiento como Nación o Pueblo, debiera asumir el reto de revisar sus valores y construir una identidad de hombres y mujeres mayas que no repita los modelos y/o prototipos de comportamientos tradicionales: los hombres, autoritarios y violentos; las mujeres, sumisas, obedientes y dependientes.

Debo señalar algo importante, en el movimiento maya no todas y todos los indígenas están en pie de lucha o se autocalifican como parte de, pues es un movimiento diverso en el amplio sentido de la palabra (aunque Cojtí Cuxil comenta que existe resistencia pasiva, refiriéndose al maya campesino y analfabeto). Actualmente, en algunas comunidades, el término *maya* se asocia con lo diabólico y/o con la hechicería. Esta percepción se da sobre todo por la influencia cristiana y se refiere concretamente a las personas que practican la espiritualidad maya. Por ello es común escuchar a algunos indígenas decir: “dicen que ellos son mayas”, afirmando no ser parte de. En cuanto a la resistencia pasiva, ¿qué implica? Si, como hemos comentado, antes significaba la transmisión de nuestra cultura con rasgos o tintes de opresión, entonces sí considero oportuno abordar, aclarar y deconstruir temas como la identidad, la cosmovisión y la cultura.

## **Movimiento de algunas mujeres mayas**

Las mujeres han estado presentes en toda la historia del país y en todas las luchas que se han desarrollado en determinados momentos y coyunturas nacionales. Como movimiento, se puede señalar que surge sumido dentro de otros movimientos amplios, sin una identidad propia y/o específica.

Por mucho tiempo los movimientos sociales consideraron que las transformaciones estructurales resolverían las desigualdades entre hombres y mujeres, pero la historia ha demostrado que no ha sido así. Según Leticia Aguilar, la configuración del movimiento de mujeres en general se da en la segunda mitad de la década de los ochenta, en el marco de la crisis económica, social y política del país y del Estado.

Su surgimiento está también asociado a las luchas por los derechos humanos y la desmilitarización de la sociedad, en un contexto de crisis social y de paradigmas en casi todos los países centroamericanos. Algunas de sus principales características son:

- Que en él confluyen multiplicidad de identidades.
- Que existe poca relación y coordinación entre organizaciones de mujeres de espacios urbanos y rurales.
- Atomización.
- Que no cuentan con una agenda articulada, producto de diferentes expresiones, entre otras.

Dentro del movimiento de mujeres, en general, y del movimiento feminista, en particular, existe la participación de las indígenas, que se han involucrado de diferentes maneras y a diferentes niveles. Por otra parte, también vale la pena mencionar que, de las mujeres que participan, muy pocas son mayas que se consideran feministas y que se asumen como tal; la mayoría de mujeres considera los planteamientos feministas ajenos a la cultura, ya sea por desconocimiento de la propuesta del feminismo o porque no les gusta que se les etiquete de esa manera, dados los prejuicios que se tienen al respecto.

Algunas mujeres y algunos hombres indígenas, que se involucran o no en el movimiento de mujeres o el movimiento maya, han visto el movimiento de las mujeres con cierta distancia, miedo y temor. Desde el movimiento maya, algunos líderes o lideresas mayas argumentan que las luchas de las mujeres indígenas divide al movimiento, tal y como en algún momento lo señaló el movimiento revolucionario respecto al movimiento maya, cuando priorizó la lucha de clases frente a la lucha del pueblo maya.

Es importante enfatizar que tanto dentro del movimiento de algunas mujeres mayas como dentro del movimiento maya, no todos ni todas las indígenas se asumen y se consideran como parte de, y en ambos casos es liderado, en gran medida, por la clase media indígena que ha tenido la oportunidad de acceder al sistema educativo, aunque esto no haya sido acorde a su cultura; a pesar de ello, le ha proporcionado las herramientas y condiciones necesarias para participar en debates, críticas y reflexiones.

## **Reflexiones finales**

Tomando como bandera del movimiento maya la cultura y la reivindicación del estatus de Pueblo, se argumenta que las mujeres están incluidas en dicho movimiento; sin embargo, la práctica, la experiencia y lo cotidiano nos permiten ver que las especificidades, particularidades y sentires de las mujeres quedan en el discurso. Mientras se reivindica el derecho al idioma, la indumentaria, la espiritualidad maya y los principios de complementariedad y equidad, muchos de nosotros seguimos violentado física, psicológica y men-

talmente a mujeres, niños y niñas, lo que significa que no hemos sido capaces de articular la cuestión de etnia con la de género.

Reflexionar sobre temas como la identidad étnica y la cosmovisión, entendidas en su justa dimensión (desde la práctica y lo cotidiano), nos da luces para entender la realidad del pueblo maya. Desde esta perspectiva, la identidad no nace sino se hace, se construye y cambia. La cosmovisión no solamente se refiere al concepto que se relaciona con la trascendencia, es decir, el *Ajaw*, la naturaleza y la idea sobre el universo, su origen y desarrollo, sino que tiene que ver con el ser humano, el sentido primordial de su existencia y las relaciones entre hombres y mujeres. Como señala el Grupo de Mujeres Kaqla, sirve para vivir todos los días, para guiar nuestra conducta diaria, que debe ser coherente con ella. La cosmovisión no es algo imaginario, es real, concreta, posible, que podemos vivir y disfrutar.

Aunque seamos diversos y haya distintas reivindicaciones (desde el movimiento de mujeres, el movimiento maya, el grupo de hombres que reflexiona sobre su masculinidad, etc.) existe un común denominador: la construcción de una sociedad digna, justa, equitativa; el reconocimiento de nuestras diferencias como pueblo o nación, como mujeres y hombres.

En el planteamiento maya, las especificidades de las luchas de algunas mujeres mayas quedan invisibilizadas. Frente a esto es necesario revisar el porqué. Es importante reflexionar sobre la coherencia de nuestras actitudes, valores y prácticas cotidianas, con el ideal y práctica de la cultura y la cosmovisión mayas. Por ello, para los hombres que nos consideramos mayas y que, además, nos asumimos como parte del movimiento maya, es un reto la deconstrucción y construcción de una nueva identidad masculina.

## Referencias bibliográficas

### **Bolt Gonzáles, Alan**

2003 *Masculinidades y desarrollo rural: una nueva manera de satisfacer las necesidades humanas esenciales y defender la red de la vida (GAIA)*, Primera Edición, Servicio de Información Mesoamericano sobre Agricultura Sostenible, Managua.

### **Cojtí Cuxil, Demetrio. Waqi' Q'anil**

1997 *Ri Maya' Moloj pa Iximulew. El movimiento Maya en Guatemala*, Primera Edición, Cholsamaj, Guatemala.

### **Grupo de Mujeres Mayas Kaqla**

2004 *La palabra y el sentir de las mujeres de Kaqla*, Ediciones Kaqla, Guatemala.

### **Centro de Comunicación y Educación**

#### **Popular**

1996 "Género, Poder y Violencia. Memoria Segundo Taller", Curso Metodológico de masculinidad, 8-10 de mayo de 1996, Managua.

## CAPÍTULO 9

## Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria: perspectivas desde la interculturalidad y los derechos<sup>1</sup>

María Teresa Sierra

Las nuevas experiencias de justicia indígena en contextos de globalización legal y de reforma del Estado que se observan en México están abriendo nuevas opciones a las indígenas para defender sus derechos, discutir sus costumbres y repensar las formas tradicionales del ser mujer. En este capítulo retomo la perspectiva de la interculturalidad para cuestionar los dualismos conceptuales en torno al derecho y la cultura indígenas, que han tendido a naturalizar la desigualdad de género, y como referente para formular propuestas que apoyen el reclamo de las indígenas y sus esfuerzos organizativos, poniendo en juego la diversidad cultural y la diferencia colonial.

La legítima reivindicación de una mujer chontal de Santa María Quiegolani, Oaxaca, en la que denunciaba los impedimentos para participar en la disputa por el poder municipal, en noviembre de 2007, ha sido recientemente usada por los medios y el gobierno estatal y federal para descalificar “los usos y costumbres” indígenas como violatorios a los derechos de las mujeres. Bajo este argumento se propone, asimismo, que se cambie la ley oaxaqueña en materia indígena, la cual, justamente, reconoce a los usos y costumbres como práctica electoral.<sup>2</sup> Más allá de la legitimidad que pueda tener la denuncia de Eufrosina Cruz, lo que llama la atención es la estrategia gubernamental de tomar su caso para generalizar la opinión que “los usos y costumbres”; es decir, el derecho indígena es un retroceso para la democracia porque impide la participación política de las mujeres. Tal planteamiento no considera los procesos en los que se

1 Una versión preliminar de este capítulo fue publicado en *Desacatos Revista de Antropología Social* No. 31, septiembre-diciembre, 2009.

2 Oaxaca ha sido el primer estado de la República en reconocer los usos y costumbres electorales en municipios indígenas

(1995), lo que posteriormente se acompañó de la aprobación de La Ley de Derechos de Pueblos y Comunidades Indígenas (1998), que reconoce la composición étnica plural del estado y derechos de autonomía municipal (cfr. Recondo 2001).

inserta el debate en torno a los usos y las costumbres al interior de las comunidades indígenas y las disputas mismas que las mujeres se encuentran dando en sus propias comunidades para abrir espacios de participación.<sup>3</sup> Es preocupante que sea justamente el gobernador represor de Oaxaca, Ulises Ruíz,<sup>4</sup> violador de los derechos humanos de hombres y mujeres pertenecientes a la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO),<sup>5</sup> quien se convierta ¡en el defensor de las indígenas y de la democracia!, campaña en la que ha sido apoyado por el diario español *El País*, que difundió un reportaje sobre el caso de Eufrosina Cruz.<sup>6</sup> Este caso es una muestra de los usos políticos que se ha hecho desde el poder de una reivindicación legítima de las indígenas con el fin de descalificar las formas de la organización comunitaria,<sup>7</sup> que sin duda afectan los intereses del régimen neoliberal, pues es desde ellas que se gesta la oposición a los grandes proyectos de la región. Vale la pena destacar, al respecto, que las formas comunitarias fueron claves en los acontecimientos impulsados por la APPO, entre otros aspectos.<sup>8</sup>

3 Tal es, por ejemplo, el caso de las mujeres regidoras municipales electas por usos y costumbres en Oaxaca, documentado por Cristina Velázquez (2003), o las mujeres presidentas municipales, también en Oaxaca, seguidas por Margarita Dalton y Julia Barco (2005) en sus videos.

4 En un discurso en el que se refirió a estos hechos, Ulises Ruíz señaló: “Es parte de una lucha que se debe superar pues no permitirles [a las mujeres] el derecho al voto, el participar en política, es como negarles el derecho a la educación y condenarlas a vivir en el analfabetismo”, en línea: < <http://www.jornada.unam.mx/2008/01/19>>. El presidente Felipe Calderón y el presidente de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) han hecho declaraciones similares, aludiendo también al caso de Eufrosina Cruz, con el supuesto fin de frenar la discriminación de las indígenas, durante la celebración del Día Internacional de Mujer, el 8 de marzo de 2008. (cfr. En línea: [www.jornada.unam.mx/2008/03/11/index.php?section=sociedad&article=042n1so](http://www.jornada.unam.mx/2008/03/11/index.php?section=sociedad&article=042n1so)).

5 La APPO es una organización popular creada en junio de 2006 en apoyo al movimiento magisterial en Oaxaca, que tuvo entre sus principales demandas la destitución del gobernador Ulises Ruíz, por sus actos de terrorismo de Estado. La APPO

sufrió posteriormente una fuerte represión del régimen. Las terribles violaciones a los derechos humanos de hombres y mujeres se dieron al amparo del régimen de Vicente Fox (para más información véase en línea: <<http://www.geocities.com/oaxacaenlucha/?200623?20086>>

6 *El País*, 10 de febrero de 2008.

7 Llama la atención que meses después, durante la celebración del Día Internacional de la Mujer, el 8 de marzo de 2008, el presidente Felipe Calderón se reuniera con Eufrosina Cruz para refrendar su compromiso por los derechos de las indígenas. Véase en línea: <<http://www.presidencia.gob.mx/prensa/?contenido=34259>>.

8 De acuerdo a un artículo publicado en la página de “kasoenlared.net”, la decisión del diario *El País* de publicar esa nota tiene que ver con los intereses de las transnacionales españolas (Repsol) interesadas en la privatización de empresas como Petróleos Mexicanos (Pemex) o la Comisión Federal de Electricidad (CFE), debido a sus planes de inversión (por ejemplo, el Parque Eólico de la Venta, en el Istmo de Tehuantepec), que podrían verse obstaculizados por luchas sociales como las que tienen su raíz en los pueblos indígenas. En línea: <<http://www.kasoenlared.net/noticia.php>>, consulta: 13 de marzo de 2008.

No se trata de negar la importancia de cuestionar la condición subordinada y la opresión de género que viven las indígenas en sus comunidades y organizaciones, lo que es una realidad que debe ser contextualizada, pero si es necesario documentar cómo estas demandas, al ser usadas por el poder, se convierten en armas eficaces para descalificar el derecho indígena. Entre otros aspectos, esta utilización revela una estrategia recurrente para subordinar al Otro, fundamentada en el manejo de un concepto de cultura a-histórico y evolucionista que considera a las tradiciones y la cultura comunitaria como salvajes y premodernas, y por tanto, como obstáculos para la verdadera democracia. Tales planteamientos reproducen visiones dualistas del derecho y la cultura y refuerzan los esencialismos culturales con fuertes implicaciones para descalificar la diferencia y victimizar a las indígenas. Estrategias similares, instrumentadas con el fin de relegar a las culturas que “interiorizan” a las mujeres a partir de construir visiones culturales compactas, sin considerar su heterogeneidad y dinamismo, ha sido analizadas en otros contextos (Merry 2003, 2006).

Si bien es cierto que las indígenas se enfrentan a poderosas ideologías de género arraigadas en el discurso de la tradición, que obstaculizan su participación política en cargos públicos y favorecen su exclusión de la toma de decisiones que involucran a la comunidad, también es cierto que, en los últimos tiempos, mujeres organizadas han desarrollado estrategias para discutir las tradiciones y abrir espacios en las instituciones comunitarias, y las han llevado a cabo con ritmos y maneras diferenciadas (cfr. Hernández 2008). La construcción de la equidad de género desde la diversidad cultural se convierte, por ello, en uno de los principales retos prácticos y políticos que enfrentan las indígenas para construir propuestas liberadoras que les permitan reinventar sus identidades étnicas y de género, redefiniendo el derecho indígena, sin tener que encerrarse en el discurso fijo de la tradición. Más que una negación de los usos y costumbres, en general las mujeres están buscando su redefinición para incorporar sus miradas y reclamos en las dinámicas comunitarias. En este proceso las mujeres están apelando a discursos externos que legitiman sus reivindicaciones como mujeres indígenas al mismo tiempo que buscan redefinir el derecho comunitario. Es en este contexto que la perspectiva de la interculturalidad resulta relevante para cuestionar los dualismos conceptuales del derecho y la cultura indígenas y para formular nuevas apuestas que apoyen el reclamo de las indígenas y sus esfuerzos organizativos.

En este texto me interesa abordar esta problemática desde la experiencia de las indígenas ante la justicia y las instituciones comunitarias, ya que constituyen un referente privilegiado para profundizar en los debates sobre la interculturalidad y el género, y para documentar los retos que enfrentan

las mujeres al luchar por sus derechos. Me refiero, en particular, a las nuevas modalidades de justicia indígena que han surgido en los últimos tiempos en el marco de las políticas multiculturales del Estado o al margen de ellas, para discutir el sentido en que las mujeres están impulsando formas de justicia indígena más incluyentes que reconozcan sus derechos. Tales experiencias no pueden aislarse del contexto más general de acceso a la justicia que enfrentan las indígenas en las instancias judiciales del Estado, generalmente basadas en la impunidad, la discriminación y la violación de derechos, ni de los contextos estructurales de marginación, exclusión y pobreza que marcan las regiones indígenas del país. Tampoco pueden aislarse de los procesos de la globalización legal que inciden en la construcción de nuevos lenguajes de derechos de corte internacional y nacional, localizados y apropiados por las indígenas para construir sus propias definiciones en torno al género y la justicia. Tal es el caso de las mujeres nahuas de Cuetzalan y su apuesta en la contracción de una justicia intercultural en el marco del Juzgado Indígena de Cuetzalan y, en menor medida, el de las mujeres mixtecas, tlapanecas, y mestizas de la Policía Comunitaria de la Costa y Montaña de Guerrero y sus esfuerzos por participar en los espacios de la justicia regional y comunitaria.<sup>9</sup>

### **Interculturalidad, derecho indígena y globalización**

En los últimos tiempos el concepto de interculturalidad ha adquirido un renovado interés al convertirse en un referente central de los movimientos indígenas, especialmente en los Andes –Ecuador, Colombia y Bolivia, pero también en otros países como México. A diferencia del discurso oficial del multiculturalismo, que promueve la inclusión de la diferencia en la lógica estatal, el discurso impulsado por el movimiento indígena, de acuerdo a varios autores (Walsh 2002a, 2002b; Quijano 2002), es un discurso transformador que implica un cuestionamiento radical a las visiones evolucionistas, excluyentes y universalistas de la modernidad occidental con su reivindicación de la dimensión ética y política de la diversidad. Desde la perspectiva de la interculturalidad, la diversidad es un valor que debe acompañar el reconocimiento de lo propio, al mismo tiempo que hace relevante la diferencia colonial, es decir, el hecho mismo de la subordinación y el poder en los que se han construido históricamente esas diferencias. La interculturalidad apuesta también

9 Se trata de dos regiones donde desde hace varios años he realizado investigación sobre el campo de la justicia y los derechos de las mujeres (Sierra 2004a y 2004b), y

de manera más recientemente en la región de la Costa-Montaña de Guerrero (Sierra 2005, 2007b).



a construir diálogos, pero desde nuevos contextos que reconozcan las injusticias históricas que han marcado la vida de los pueblos indígenas y otros grupos minoritarios. El concepto de intercultural implica entonces un *aspecto relacional*, es decir, la relación entre grupos sociales y culturas; las *relaciones de poder* entre grupos históricamente subordinados y hegemónicos; el *reconocimiento de la diferencia colonial*, o sea, la necesidad de valorar la diversidad como aporte a modelos civilizatorios; y también una apuesta dialógica transformadora, que impacte al modelo de Estado unitario y la democracia (Walsh 2002a, 2002b).

La apuesta de la interculturalidad, así planteada, resulta atractiva para cuestionar los dualismos conceptuales y para pensar el reconocimiento desde una visión histórica, de poder y transformadora. Ofrece también un enfoque sugerente para debatir las maneras en que los discursos producidos en otros contextos, como los referidos a los derechos humanos y los derechos de las mujeres, puedan discutirse desde la diferencia colonial; esto es, haciendo relevante la condición histórica de subordinación de las indígenas como parte de sus pueblos, pero discutiendo también las visiones universalistas que conlleva el concepto mismo de los derechos humanos de las mujeres, para evitar reproducir visiones homogéneas de lo que significa ser mujer en contextos culturales diversos. En este sentido, el diálogo entre culturas no debe implicar la imposición de significados culturales sino su discusión, por ello resulta de suma importancia analizar el sentido en que las indígenas traducen a sus lenguajes locales sus visiones en torno al deber ser como mujeres, al mismo tiempo que discuten sus obligaciones en el marco de los espacios domésticos y comunitarios.<sup>10</sup> La referencia a lo colectivo, como espacio identitario y organizativo, resulta ser fundamental para repensar el género desde la diversidad cultural. Por esto mismo, es importante que la perspectiva de la interculturalidad, además de replantear la relación entre culturas se abra a discutir la diversidad desde la diversidad (Young 2004), lo que, hasta ahora, no ha sido planteado por los teóricos de la interculturalidad. Al no cuestionar el discurso mismo de la diversidad implícito en la diferencia colonial se corre el riesgo de reproducir visiones esencialistas de la cultura y, con ello, justificar las subordinaciones de género al interior de las sociedades indígenas, como parte del deber ser comunitario, sin reconocer el espacio de su contestación. Por eso, repensar la interculturalidad desde el género implica también una apuesta política para las indígenas y la necesidad de trastocar el orden instituido dentro de sus propias comunidades y organizaciones.

10 En un trabajo reciente, Sally Merry ha documentado procesos similares en torno a la localización de discursos globales de los

derechos de las mujeres en contextos étnicos diversos (cfr. Merry 2006).

En suma, el concepto de interculturalidad desde el punto de vista arriba planteado puede aplicarse para incluir las voces críticas de las indígenas y recuperar una visión de la diversidad cultural que reconozca en sí misma los colonialismos discursivos, se abra a la visión arriba planteada y a apuestas dialógicas entre culturas y al interior de las mismas. Esto implica la posibilidad de alimentar el discurso de género desde la diversidad cultural, recurriendo tanto a las propias tradiciones y visiones del mundo como a los nuevos lenguajes de derechos. Tal es el esfuerzo práctico y teórico que realizan las indígenas en diferentes contextos.

### **Las indígenas y su lucha por la equidad de género en los espacios de la justicia comunitaria**

Para las indígenas, lograr el acceso a la justicia del Estado y de sus comunidades ha sido una prueba difícil dado el peso privilegiado de las ideologías de género que justifican el papel subordinado de las mujeres ante los designios masculinos. Así como en las leyes estatales se instituye una visión patriarcal, contra la que las mujeres han debido luchar, en las costumbres y normas indígenas prevalecen también valores patriarcales que las subordinan (Mollineaux y Razavi 2002; Baitenman, Chenaut y Varley 2007). Estudios en regiones indígenas han documentado las condiciones de desventaja, racismo y exclusión de las mujeres ante la justicia del Estado y las dificultades que enfrentan ante sus propias autoridades al buscar que se les haga justicia (Martínez y Mejía 1997, Hernández 2002, Barragán y Solís, en prensa, Chenaut 2007, Sierra 2004a y 2004b). Por ello, diferentes organizaciones de mujeres indígenas se han preocupado por generar alternativas que enfrenten las visiones patriarcales de la justicia y confronten la violencia de género. En distintas partes del país, como la Sierra Norte de Puebla y en la Costa-Montaña de Guerrero, observamos procesos organizativos comprometidos por impulsar y promover los derechos de las indígenas para incidir en los espacios institucionales de la justicia dentro y fuera de las comunidades.

En la coyuntura actual de renovación de la justicia comunitaria, como producto de las reformas legales multiculturales que reconocen derechos indígenas,<sup>11</sup> las mujeres están propiciando indirectamente una discusión

11 Tanto en México como América Latina un referente central de las reformas en materia indígena es el campo de la justicia y el derecho indígena, y aunque si bien prevalece el alcance de dicho reconocimiento, este cam-

bia de acuerdo con el contexto de cada país. En el caso de México se observa un fuerte impulso en la creación de juzgados indígenas en los niveles municipales (cfr. Sieder 2006, Sierra 2007b, Ternner 2005 y en curso).

sobre el derecho indígena y la justicia tradicional, así como sobre las alternativas para potenciar las jurisdicciones indígenas. Esto las ha llevado a buscar formulaciones adecuadas para enfrentar los asuntos recurrentes que tradicionalmente han situado a la mujer en una condición de subordinación que obliga a aceptar el maltrato, el abuso sexual, el abandono de la pareja, el no reconocimiento de los hijos, entre muchos otros aspectos que salen a relucir cuando las mujeres acuden a la justicia comunitaria. No es fácil hablar de derechos en contextos donde las mujeres han crecido bajo modelos sexogénicos que las subordinan, en los que no tienen acceso a la toma de decisiones y permanecen bajo la vigilancia de sus familias y sus hombres, sometidas a sus deseos; así es lo que revelan las historias que las mujeres cuentan cuando se sienten en confianza y con ganas de compartir. Esta situación se agrava cuando el contexto comunitario refuerza esos valores en aras de un discurso de la armonía, que para muchas mujeres significa tener que aceptar los roles previstos como algo que va de sí. Sin embargo, muchas de ellas han decidido buscar apoyo para enfrentar sus problemas y por ello acuden a la justicia comunitaria, y en algunos casos también a la justicia estatal, como hemos podido documentar en otros trabajos (cfr. Sierra 2004a; véase también Chenaut 2004). Por eso los espacios de la justicia son muy relevantes para mostrar cómo se ponen en juego dichos valores y las normas que los regulan, y para documentar las actuaciones de las autoridades indígenas y mestizas.

En varias regiones indígenas de México observamos que las mujeres no solo están acudiendo a presentar sus quejas ante las autoridades sino también, con más o menos intensidad, están apelando a un discurso de derechos para conseguir mejores arreglos. Por sí mismo, estos discursos no bastan para cambiar las relaciones estructurales de poder y las arraigadas ideologías de género, pero sí están abriendo alternativas que las mismas autoridades empiezan a considerar.

Lo interesante es que mujeres organizadas en distintas regiones han iniciado ya un camino para repensar de una manera diferente sus relaciones de género, sus deberes y obligaciones como mujeres indígenas, sin por ello renegar de su cultura. En este proceso, el discurso de los derechos les ha abierto nuevas perspectivas para imaginar maneras de vida que no justifiquen la opresión y la exclusión de género. Sin duda, los nuevos espacios de la justicia comunitaria ofrecen marcos que algunas mujeres indígenas están aprovechando para construir alternativas más adecuadas para la vida en comunidad. Se trata de una oportunidad que les permite legitimar sus demandas y transformar miradas arraigadas sobre los roles de género. El proceso, sin embargo, ha sido lento y complejo y no puede generalizarse. Las mujeres se enfrentan a fuertes resistencias por parte de las autoridades y vecinos de

las comunidades, e incluso de sus propios compañeros de organización, ya que necesariamente trastocan intereses (cfr. Sánchez Néstor 2005), pero sobre todo se enfrentan a inercias culturales que impiden legitimar el discurso de los derechos de las mujeres al interior de sus comunidades, como sucede también con mujeres indígenas en otras latitudes.<sup>12</sup> Tales respuestas muchas veces tienen que ver con los poderes involucrados y no tanto con la defensa a ultranza de la tradición, como lo ha mostrado Aili Mary Tripp en otros contextos (Tripp 2002).

Las experiencias de las mujeres son, sin embargo, complejas y hay que comprender las dinámicas locales y políticas donde se insertan los discursos de género y de derechos para evitar descalificar situaciones en las que las mujeres finalmente se subordinan a los designios de los colectivos, a pesar incluso de su propia convicción (Painemal y Richards 2006); o bien, casos donde las mujeres decididamente consideran que lo colectivo es lo prioritario y, por lo tanto, sus demandas pueden esperar, especialmente si esto provoca protagonismos entre las propias mujeres que propician “divisionismos internos”, según revela Speed (2006, 2008) con mujeres de comunidades zapatistas en Chiapas.

Observamos, asimismo, la vigencia de un clima cultural que legitima el discurso de los derechos de las mujeres, y especialmente de las indígenas, en lo que ha influido la legitimación de un discurso de género en las políticas públicas del Estado, en los medios de comunicación y en el discurso mismo de las ONG de derechos humanos que trabajan en las regiones indígenas. Estos discursos son reforzados también por las propias organizaciones de mujeres indígenas (cfr. Sánchez Néstor 2005, Cunningham 2003). De esta manera, las nuevas leyes que penalizan la violencia contra las mujeres a nivel nacional<sup>13</sup> y estatal, así como las leyes que propician su participación en los espacios públicos, están legitimando las demandas de las indígenas; sin embargo, también están generando otros problemas al no acompañar siempre su difusión de una mirada propia de las mujeres, y esto es justamente uno de los grandes retos que enfrentan las mujeres organizadas interesadas en incorporar el lenguaje de los derechos en los espacios comunitarios. Si bien tales leyes y declaraciones ofrecen un paraguas discursivo para legitimar las demandas de las indígenas, son insuficientes si no son apropiadas y traducidas a

12 Problemas similares enfrentan las mujeres mapuches en Chile al verse obligadas a silenciar sus opiniones ante la exigencia de sus compañeros de no generar división en las comunidades, y no introducir discursos ajenos a la cultura indígena basada en

la “complementariedad” entre hombres y mujeres (cfr. Painemal y Richards 2006).

13 Véase, por ejemplo, el decreto de la nueva Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, expedida el jueves 1 de febrero de 2007 en el *Diario Oficial*.

sus propios contextos culturales y sociales. En este sentido, la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas constituye uno de los principales referentes propios para las indígenas.

La referencia a las experiencias analizadas permitirá destacar los contrastes, las dificultades y los retos que están marcando la disputa por los derechos de las mujeres y su acceso a la justicia en dos regiones indígenas de México, donde se desarrollan importantes experiencias de renovación de justicias indígena y comunitaria: el Juzgado Indígena de Cuetzalan, y la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC), mejor conocida como la Policía Comunitaria de Guerrero.

En ambas regiones encontramos procesos innovadores en lo que respecta a las nuevas formas de justicia indígena. Si bien se trata de dos casos extremos respecto al alcance y posibilidades de las jurisdicciones indígenas, representan a su vez dos modalidades para analizar las respuestas de las mujeres. Lo complejo del proceso no corresponde a una mayor apertura en términos de género. La Policía Comunitaria es, sin duda, una de las experiencias de justicia comunitaria con mayor alcance y fuerza en el país. No obstante, la participación de las mujeres en los espacios y prácticas de justicia es apenas inicial, lo que no niega la importancia de la “Comunitaria” para sus vidas. En contraste, la experiencia del Juzgado Indígena de Cuetzalan es limitada en cuanto a su alcance y jurisdicción –es, en sí mismo, resultado de un proceso de oficialización de la justicia indígena–, pero se ha gestado en el marco de fuertes procesos organizativos de mujeres nahuas, quienes han logrado incidir en sus dinámicas y apostar por una justicia indígena intercultural con equidad de género (Terven 2009, Mejía y Cruz 2006).

## **La construcción de una justicia intercultural con equidad de género La experiencia del Juzgado Indígena de Cuetzalan**

En el caso de Cuetzalan, el campo de la justicia se transformó a partir de la instalación del Juzgado Indígena en el año 2003. Si bien el juzgado fue producto de la decisión del Tribunal Superior de Justicia del estado de Puebla con el fin de implementar la “justicia indígena”, constituyó finalmente un catalizador importante que permitió aglutinar a las organizaciones indígenas y de derechos humanos, con larga experiencia de trabajo en la región, para disputar los alcances de la justicia indígena frente al Estado, apropiándose de su regulación. La paciencia y el estilo negociador de las autoridades nahuas del Juzgado han permitido que en los hechos sean ellos, con el apoyo del Conse-

jo del Juzgado,<sup>14</sup> quienes definen los alcances y modalidades de la justicia indígena (cfr. Terven 2005). Una particularidad de la justicia indígena que se desarrolla en el Juzgado ha sido la presencia significativa de mujeres nahuas en el Consejo del Juzgado, en tanto que miembros de organizaciones indígenas que llevan años trabajando en la región. Junto con el discurso de los derechos humanos y los derechos indígenas, el discurso de los derechos de las mujeres es un referente continuo en los debates del Consejo y en los talleres y pláticas que suelen darse a las autoridades indígenas. En este proceso la Casa de la Mujer Indígena (*el Cami*) ha desempeñado un papel clave al apoyar el seguimiento de casos en el Juzgado en los que están involucradas mujeres, pero también al impulsar un proyecto propio de intervención para atender casos de violencia doméstica. Además de continuar con sus propias tareas en el campo de la salud y la educación, el Cami, apoyado por asesoras mestizas que trabajan en la zona desde hace más de 20 años,<sup>15</sup> ha privilegiado un trabajo sobre la defensa legal y el apoyo emocional a mujeres víctimas de violencia doméstica (Mejía y Cruz 2006). Como miembros activos del Consejo del Juzgado Indígena, las mujeres del Cami discuten la justicia que aplican las autoridades del Juzgado, buscando sensibilizarlas a una mirada distinta que contemple la equidad de género y los derechos humanos. Las mujeres del Cami y las asesoras mestizas han elaborado una visión propia de los derechos desde las necesidades de las mujeres nahuas, y, en este sentido, han hecho un gran esfuerzo por construir propuestas para repensar el ser mujer que respeten sus valores y tradiciones culturales, identificando aquellas costumbres que desean cambiar y aquellas que resultan indispensables para sus vidas (cfr. Mejía 2008). En este proceso han influido los discursos de otras indígenas, especialmente de las mujeres zapatistas, y de diferentes colectivos de mujeres indígenas, nacionales e internacionales, en los que también participan: Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, Enlace Continental, etc.).

El proceso de incidir en un campo tan particular como lo es la justicia indígena, espacio masculino por excelencia, no ha sido fácil porque implica intervenir en las maneras tradicionales de resolver los conflictos y en el

14 Nueva institución creada por las organizaciones indígenas y de derechos humanos inspirándose en las formas de los consejos de ancianos.

15 Las asesoras mestizas son ya parte de las dinámicas locales y actoras clave en la defensa de los derechos de las mujeres en la región. Formaron una asociación civil, el Centro de Asesorías y Desarrollo entre

Mujeres (CADEM), desde el cual apoyan capacitaciones y procesos alternativos para discutir con las mujeres nahuas sus propias concepciones sobre el género y los derechos de las mujeres. Además de apoyar al Cami, han conseguido instalar un albergue para atender mujeres maltratadas (cfr. Mejía y Cruz 2006).



ejercicio de la autoridad y, por tanto, en sus procedimientos y en los sistemas normativos. Tal es el sentido de los acuerdos que caracterizan la justicia comunitaria basados en la conciliación: en muchas ocasiones, en aras de llegar a acuerdos, se violentan los derechos de las mujeres, ya que se tiende a reproducir jerarquías de género cuando, por ejemplo, una mujer que sufre violencia doméstica se ve obligada a regresar con el esposo bajo el simple compromiso de que “ya se portará bien”; o tiene que aceptar que la suegra se quede con el hijo cuando la pareja decide separarse, y con ellos separan también a los hijos. En estudios anteriores, en la misma región de Cuetzalan, pudimos documentar varios casos similares que las indígenas tuvieron que enfrentar ante la justicia comunitaria y la justicia estatal del municipio y del distrito judicial de la región (cfr. Sierra 2004b, Vallejo 2004).

Las ideologías que tienden a naturalizar la subordinación de género, son partes constitutivas del sentido común hegemónico de las comunidades –compartido generalmente por hombres y mujeres (situación no muy distinta en los espacios regionales mestizos)– y funcionan como diques que impiden cuestionar lo que tradicionalmente se ha considerado razonable (Sierra 2007a). También es cierto que las autoridades del Juzgado Indígena, con el apoyo de las mujeres del Cami, han hecho un importante esfuerzo por hacer una justicia diferente que contemple el punto de vista de las mujeres; el problema es que estos esfuerzos no son suficientes si no se trabaja continuamente en ellos. En este sentido se promueve, de manera respetuosa, que las autoridades soliciten el apoyo de las mujeres del Consejo del Juzgado para intervenir en casos considerados complicados o graves. Se trata de un largo proceso que implica un largo camino por andar, que constituye un reto para conseguir una justicia más adecuada para las mujeres.<sup>16</sup>

Después de cuatro años de funcionamiento y de labor de hormiga con los miembros del Juzgado, las indígenas del Cami y sus compañeras mestizas del CADEM han obtenido algunos logros en pos de la legitimación de los derechos de las mujeres, al menos en el discurso, y han conseguido promover que los jueces (el juez indígena y su suplente, el agente mediador) se abran a comentar la problemática y a recibir pláticas; mantienen de esta manera su mirada vigilante ante la justicia. Pero también saben que no basta con defender la justicia indígena si no se trabaja con las otras instancias judiciales oficiales en las que terminan los casos de mayor violencia contra las mujeres, y si no se afianza la legitimidad del Juzgado Indígena ante los juzgados de paz de las comunidades donde suelen presentarse la mayor parte de

16 En su tesis de doctorado Adriana Terven (2009), da seguimiento a este proceso de reno-

vación de la justicia indígena y sus retos para considerar el punto de vista de las mujeres.



los casos que llevan las mujeres a las autoridades.<sup>17</sup> Los esfuerzos no siempre se ven coronados con salidas adecuadas para ellas, lo que revela lo difícil que es enfrentarse a las ideologías de género (Sierra 2007b). Es lo que muestran también algunos de los casos analizados por Adriana Terven, que ha dado seguimiento a indígenas involucradas en disputas ante el Juzgado Indígena de Cuetzalan y cuyas trayectorias muestran las dificultades que enfrentan las autoridades indígenas para ir más allá de los modelos tradicionales de género bajo los cuales han estado acostumbrados a hacer justicia (cfr. Terven 2009).

Aun así, las mujeres nahuas de Cuetzalan no cejan en su decisión de construir formas más educadas de justicia, sin encerrarse en sus contextos ni en sus valores culturales. Sin duda, la oportunidad de incidir en un espacio como el Juzgado Indígena constituye un reto para las indígenas organizadas, que desde hace varios años han estado comprometidas en construir una propuesta propia para enfrentar la violencia de género y promover los derechos de las mujeres, haciendo importantes aportes sobre el tema (cfr. Mejía y Cruz 2006, Mejía 2008). La nueva instancia del Juzgado Indígena de Cuetzalan ha abierto una oportunidad para avanzar, desde la práctica, en una propuesta en la que las mujeres puedan tener acceso a una justicia más adecuada a sus necesidades y, al mismo tiempo, defender un espacio propio de jurisdicción indígena. En este sentido, están conscientes de que el Juzgado Indígena es un lugar clave para potenciar un proceso de transformación en las relaciones de género con profundo respeto a las maneras propias de ver el mundo, por lo que no se trata simplemente de descalificar las costumbres que excluyen a las mujeres, sino entender que es posible buscar salidas más adecuadas que no las pongan en desventaja. Para esto es fundamental el trabajo conjunto con las autoridades indígenas, con el Consejo del Juzgado Indígena y con las mismas mujeres que buscan el apoyo del Cami. Pero estas mujeres también tienen muy claro que resulta central apoyar el fortalecimiento del Juzgado Indígena y su defensa ante el Estado, que ha buscado minimizarlo para reducir su impacto. Asimismo, saben que para defender a las mujeres, en ocasiones, hay que ir más allá de las costumbres y recurrir a un discurso legal que pueda beneficiarlas, como, por ejemplo, la demanda de reconocimiento de nombre para el hijo, o la búsqueda de pensión alimenticia. En este sentido, coinciden con otras mujeres en el reto de apostar a construir una justicia intercultural con equidad de género que pueda alimentarse del derecho indígena, pero también del derecho del Estado y de los avances en el derecho internacional (cfr. FIMI 2007). Tal planteamiento las ha llevado a confrontar, desde la práctica, visiones esencialistas de la cultura

17 Claudia Chávez analiza la incidencia del nuevo juzgado indígena en la justicia de paz de las juntas auxiliares del municipio

de Cuetzalan, todas ellas comunidades nahuas. (Chávez 2008).

y del derecho indígena para propiciar nuevas maneras de pensar una justicia indígena plural y abierta al cambio, que contemple la mirada de las mujeres.<sup>18</sup>

No ha sido fácil, sin embargo, cambiar las maneras tradicionales de pensar de las autoridades del Juzgado y de los miembros del Consejo, a pesar de los grandes esfuerzos de las mujeres por estar vigilantes. No obstante, se trata de un proceso que va dejando huella en los hombres y las mujeres indígenas de la región. Se ha contribuido así a construir un clima cultural en el que hablar de derechos de las mujeres no es algo ajeno a los discursos que cotidianamente se producen en la radio indigenista local; por ello, muchas mujeres, así como apelan a los derechos humanos (Sierra 2000), también se refieren a los derechos de las mujeres.

### Los retos de las mujeres de la Policía Comunitaria

Las condiciones en las que surge la Policía Comunitaria de Guerrero, así como los retos que enfrenta por representar una experiencia regional de seguridad y justicia que rebasa los marcos legales instituidos, ha conllevado una continua vigilancia y hostigamiento por parte del Estado que, sin embargo, se ha visto obligado a tolerar su existencia. Las mujeres han participado, de maneras diversas, desde la fundación de la “Comunitaria” y, sin duda, han sido algunas de sus principales motivaciones; sin ellas no hubiera podido crearse, como lo reconocen los mismos dirigentes. Pero, sobre todo, han resultado ser las más beneficiadas por la nueva estructura de seguridad comunitaria que les garantiza que ahora puedan salir en los transportes colectivos y trasladarse por los caminos sin el temor de ser violadas o asaltadas. Como ellas dicen, “la Comunitaria les cambió la vida”, a ellas y también a sus compañeros. Las historias de violencia e inseguridad que caracterizaban la zona hace apenas 13 años dan cuenta de lo que esta institución comunitaria ha significado para los habitantes de la región, incluyendo la población mestiza. Como han comentado las mismas autoridades estatales, se reconoce que la Policía Comunitaria ha conseguido reducir la delincuencia en un 95%,<sup>19</sup> por lo que los caminos de la Montaña son los más seguros de Guerrero, lo que no es una metáfora. Así lo revelan los testimonios de hombres y mujeres que recuerdan los tiempos cuando salir de las comunidades en “colectivas” significaba exponerse a

18 Llama la atención planteamientos similares que mujeres indígenas están haciendo en otras partes del mundo (cfr. Informe del FIMI, 2007).

19 Información de Cirino Plácido Valerio, uno de los dirigentes históricos de la organización, quien comenta que el secretario de Gobierno reconoció explícitamente la eficacia de la Comunitaria (abril de 2008).

ser violentado, según dan cuenta dramáticamente las palabras de don Gelasio Barreda, uno de los fundadores de la Policía Comunitaria:

... nos dieron en la madre esa gente [los delincuentes], nos quitaba y sin lástima (...) y a muchos hombres los tiraron amarrados en la carretera, ahí que lo terminaban, lo pateaban, lo metían patada (...) y quién no se va a enojar que viene otro cabrón, te tira en la carretera, te pone el pie encima y no te mueves; en ese tiempo, en tantos pueblos, así los agarra, los para la camioneta para quitarles las cosas que llevan (...) a muchos hombres les fueron violadas sus esposas, delante de ellos (...) agarran a las esposas, las amarran (...) y encima de ellos ponían a sus esposas y ahí las violaban, ¡qué coraje!.<sup>20</sup>

A pesar de sus importantes logros, que no es el caso documentar aquí,<sup>21</sup> la justicia comunitaria sigue siendo una justicia que no contempla, en la práctica, los derechos de las mujeres. En los últimos años se han observado varios intentos por enfrentar esta situación, abrir espacios a las mujeres para reconocer la particularidad de sus reclamos en el campo de la justicia. Es así que desde 1998, cuando surge el organismo propio de la justicia regional, la llamada Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC),<sup>22</sup> se nombró una comisión de mujeres con el fin de apoyar asuntos en los que se vieran involucradas mujeres, si bien después esta comisión no siguió actuando. Más adelante, durante el X Aniversario de la CRAC, en Pueblo Hidalgo, municipio de San Luis Acatlán, (octubre de 2005), se volvió a integrar una comisión de mujeres, lo que fue el impulso para elegir posteriormente a mujeres como autoridades de la CRAC, en 2006. Un año después, en 2007, volvieron a elegir a mujeres como coordinadoras. Tales hechos son una respuesta a la necesidad de incorporar la mirada de las mujeres a las prácticas de la justicia, frente a la gran cantidad de asuntos que llegan a las autoridades regionales; algunos de ellos de gran complejidad, como los infanticidios.<sup>23</sup> Si bien la

20 Entrevista a Gelasio Barreda, ex Comandante Regional de la Policía Comunitaria (1996), miembro fundador (mayo 2007).

21 Para más información sobre la Policía Comunitaria, sus trayectorias organizativas y las prácticas de justicia véase Sánchez Serrano 2006, Flores 2007, Sandoval 2005, Sierra 2007 b, entre otros textos.

22 En un principio se creó la Policía Comunitaria como órgano de vigilancia y seguridad de los caminos (1995). Los maleantes eran detenidos y entregados a las autori-

dades judiciales del estado. No obstante, ante la falta de voluntad del estado para juzgarlos, decidieron crear la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC), (1998), como órgano especializado en aplicar la justicia.

23 Algunos de estos delitos fueron cometidos por mujeres jóvenes y solteras que ocultaron su embarazo y decidieron deshacerse de su hijo ante la desesperación de confrontar la situación ante la familia.

presencia de las mujeres en la institución, en la Comisión de Mujeres o como coordinadoras, no es suficiente para garantizar una justicia más adecuada, sí implica el reconocimiento de que la justicia comunitaria tiene una deuda pendiente con ellas. No obstante, la participación de las mujeres no ha sido sostenida ni tampoco ha recibido el apoyo suficiente para elaborar una visión propia que apunte a relaciones más justas entre hombres y mujeres, ni sobre sus derechos. Se trata de una tarea compleja que constituye una demanda muy importante para las mujeres de la Comunitaria.

A pesar de ser una necesidad explícita planteada continuamente en las asambleas regionales, las mujeres que han tenido acceso a cargos en la CRAC han sido con frecuencia criticadas y vigiladas. Sus compañeros las acusaban de no saber actuar como autoridad al involucrarse en pequeñas disputas y chismes entre mujeres, dejando de lado los objetivos comunes a largo plazo. Al igual que en otros contextos, cuando las mujeres han asumido puestos de autoridad (cfr. Velásquez 2003), en este caso en la Comunitaria, sus errores son duramente cuestionados y sus esfuerzos y logros minimizados de manera más enfática que en el caso de los hombres. Por ejemplo, me tocó observar en una Asamblea Regional, máximo órgano de autoridad de la Comunitaria, cuando dos coordinadoras regionales, miembros de la CRAC, fueron fuertemente cuestionadas y obligadas a dejar su cargo debido a difamaciones en su contra, acusaciones que nunca se probaron pero que, no obstante, afectaron de manera particular a las mujeres y, en menor medida, a uno de los coordinadores. El hecho constituyó un duro golpe a la autoestima de las mujeres y al proceso que con tanto esfuerzo han ido construyendo, como lo revela Carmen al referirse a esa experiencia:

Ay, cómo me dolió, ay diós mío, por qué tenía que pasar todo eso (...) Dijera ya me retiré, ¡pero llego con las lágrimas! Yo no podía consolarme, nomás me acordaba (...) nomás lo triste que me dolió que viendo mi dinero junto pues iba a poner mi negocio, ya estaba trabajando bien, nomás porque el pueblo me nombró [como autoridad de la CRAC] regreso a tirar mi dinero, eso es lo que más me dolió (...) Yo puedo estar las veces que quiera [en la Comunitaria], yo no robé, no maté, no me fui por esto (...) mas, sin embargo, no les voy a cumplir el gusto, aquí voy a seguir estando.<sup>24</sup>

24 Carmen fue una de las mujeres coordinadoras de la CRAC y aportó el poco dinero que tenía para apoyar los trabajos de la comunitaria (desde comida, gasolina, y demás gastos) cuando le tocó ser autoridad, lo que revela una de las dificultades centrales que enfrenta la institución para

funcionar, la falta de recursos. Las palabras muestran también el fuerte compromiso de Carmen al ser nombrada por el pueblo para asumir el cargo y lo que para ella significa ser parte de la Comunitaria, a pesar de la mala experiencia que vivió.

No es el caso analizar esta situación aquí; me interesa solamente enfatizar el contexto de fragilidad en el que viven las mujeres cuando asumen cargos comunitarios y regionales, lo que es mérito de ellas mismas, sus derechos de participación.

En el caso de la Comunitaria, a diferencia de Cuetzalan, no encontramos un proceso arraigado que apoye la capacitación de las mujeres en torno a sus derechos ni una formación adecuada para discutir una visión propia de lo que significaría una justicia comunitaria con visión de género. Existe, sin embargo, mucho interés en avanzar en esta dirección ante la constatación y el reconocimiento de las autoridades regionales de que a la justicia comunitaria le falta incorporar “a la media naranja”.<sup>25</sup> Si bien esta opinión no es compartida por todas las autoridades de la Comunitaria, poco a poco va encontrando eco en varios de los comisarios, coordinadores regionales y consejeros, que, al menos en el discurso, reconocen la importancia de la participación de las mujeres. El reto, efectivamente, es enorme, ya que, más allá de los discursos, significa poner en duda el poder masculino y las tradiciones arraigadas que dificultan la participación y la organización de las mujeres para reclamar sus derechos. El discurso mismo de los derechos es todavía ajeno para una mayoría de hombres y mujeres que reproducen una visión que naturaliza la subordinación de las mujeres como parte de las costumbres. No obstante, es de esperarse que se avance paulatinamente en este camino ante la creciente demanda en la Comunitaria para impulsar la participación de las mujeres.

Lo que sí queda claro es que, necesariamente, un discurso que pretenda arraigar en la región en torno a los derechos de las mujeres indígenas tiene que partir de la diversidad cultural para discutir la violencia y los roles de género, y su posible transformación; al respecto, resulta sugerente reflexionar sobre las buenas y malas costumbres, como lo han expresado las mujeres zapatistas en diferentes momentos.<sup>26</sup> Resulta también importante apoyar un proceso de reflexión en torno a las relaciones de género y al significado que las mujeres dan al concepto de derechos y las maneras en que se apropian de este localmente. Esto es justamente uno de los temas en el que hemos estado trabajando recientemente con algunas mujeres de la Comunitaria interesadas en promover su organización y el conocimiento de sus derechos.<sup>27</sup> No es fácil discutir sobre los derechos de

25 Opinión de Cirino Plácido, dirigente histórico de la comunitaria.

26 El discurso de la comandante Esther ante al Congreso de la Unión en abril de 2001 y la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas se han convertido en referentes centrales para otras indígenas que buscan conocer y defender sus derechos.

27 Se trata de un proyecto en curso sobre “Mujeres indígenas, derechos y acceso a la justicia”, que pretende promover un proceso reflexivo sobre las problemáticas en las comunidades con el fin de generar algunas propuestas que apoyen el proceso organizativo de estas y la exigibilidad de sus derechos ante las autoridades y sus familias. Proyecto apoyado por la Fundación Angélica-Tides, junto con el CIESAS.

la mujer a una vida libre de violencia en un contexto de grandes limitaciones económicas, en el que la marginación, el alcoholismo, la migración y la exclusión marcan la vida de las comunidades y, en gran medida, provocan la violencia misma. No obstante, son las propias mujeres quienes buscan en los nuevos lenguajes de derechos referentes que les ayuden a enfrentar su realidad y les den la fuerza para legitimar sus demandas de construir relaciones más adecuadas, de complementariedad y apoyo mutuo. Me he encontrado así a mujeres valientes, la mayoría de ellas solteras o viudas, generalmente abandonadas –aunque también algunas casadas–, que consiguieron sacar adelante a sus hijos y que mantienen la decisión de seguir luchando a pesar de los grandes obstáculos que enfrentan. Son estas mujeres las que quieren también ser policías comunitarias para asumir una función de vigilancia en su comunidad, si bien de manera distinta a los hombres, porque “no se trata de hacer lo mismo que los hombres. Hay cosas que nosotras como mujeres podemos hacer para ayudar en la seguridad. Tampoco se trata de andar con ellos en los caminos, si no, luego vienen las calumnias”, como lo señala Paula, actual tesorera de la CRAC; o bien quieren ser comisarias o coordinadoras, o simplemente apoyar la organización de las mujeres y promover los derechos. Por encima de todo, quieren encontrar maneras para defenderse de la violencia, de los abusos de los hombres, que no se les limite o excluya por ser mujeres; que se les apoye en su participación, pero también les interesa que la justicia contemple sus necesidades como mujeres.

En suma, a pesar de sus diferencias, en ambos casos el discurso sobre derechos de las mujeres está marcando nuevos rumbos y retos para pensar la diversidad étnica, la de género y el acceso a la justicia, y en esto han intervenido procesos organizativos propios, pero también la relación con instituciones gubernamentales y ONG de derechos humanos. Me interesa destacar la fuerza de las mujeres indígenas para cuestionar algunas tradiciones y costumbres que justifican su exclusión y opresión, al mismo tiempo que buscan generar alternativas para enfrentar la violencia sin por ello romper con su cultura, al igual que lo están haciendo otras mujeres indígenas en el país, por ejemplo, en Oaxaca y en Chiapas (cfr. Hernández 2008). En este proceso se valoran los saberes propios en tanto que mujeres indígenas y se discuten nuevas propuestas que van redefiniendo el sentido de la justicia y del derecho indígena en diálogo con diversos actores. Se trata, efectivamente, de dinámicas innovadoras que apuntan a transformar concepciones naturalizadas sobre los roles de género para construir una nueva institucionalidad. En este proceso, discursos globales sobre los derechos humanos y los derechos de las mujeres están moldeando los horizontes a los que apuntan las indígenas organizadas al reclamar sus derechos, que buscan discutirlos desde los propios marcos



culturales. Se convierten así en potentes armas usadas por ellas en los espacios locales y regionales para propiciar cambios en sus propias comunidades y organizaciones.

## **Las apuestas interculturales de la justicia y los derechos de las mujeres**

Las nuevas experiencias de justicia indígena en contextos de globalización y de reforma del Estado están abriendo nuevas opciones a las indígenas para defender sus derechos, discutir sus costumbres y repensar las formas tradicionales del ser mujer. Las indígenas se enfrentan al gran reto de legitimar el discurso sobre los derechos de las mujeres en espacios tradicionalmente dominados por normas patriarcales y miradas masculinas, como es el caso de la justicia. El proceso no ha sido nada fácil; sin embargo, observamos cambios importantes en experiencias locales, que están marcando la pauta de una transformación en los modelos culturales de las sociedades indígenas.

La construcción de un discurso de género desde la mirada de las indígenas está siendo alimentada por debates internacionales, en foros transnacionales, en los que participan mujeres indígenas de diferentes latitudes, pero también por la propia experiencia de las mujeres que desde sus espacios locales de organización están generando alternativas para confrontar la violencia de género y la subordinación. En este proceso, el discurso global de los derechos humanos y en contra de la violencia de género está siendo redefinido por las indígenas desde sus lenguajes. El impacto en la prácticas es, no obstante, limitado dado el peso de las ideologías de género que constituyen poderosos muros de contención al cambio social. Pero, a pesar de los obstáculos, encontramos mujeres decididas a buscar las maneras de enfrentar situaciones que justifican la desigualdad social; en ese sentido, las mujeres de diferentes latitudes no dejan de luchar por nuevos espacios de reconocimiento.

La interculturalidad resulta ser un referente útil para apoyar la construcción de discursos críticos que, al mismo tiempo que hacen valer la diferencia cultural, apuestan a construir diálogos entre valores y normas culturales, para evitar que prevalezcan discursos cerrados justificados en la tradición que impidan o descalifiquen la transformación social. Desde la perspectiva de la interculturalidad que retomamos, sin embargo, no se trata de copiar los discursos legitimados por el discurso internacional y nacional de los derechos humanos y los derechos de las mujeres, sino de encontrar los puentes para construir versiones más adecuadas a las realidades e historias de los pueblos que, al mismo tiempo que permitan fortalecer las relaciones y valores comu-



nitarias, ofrezcan nuevas opciones para la participación de las mujeres y para cuestionar su subordinación. Sin duda, los ejemplos más importantes en este sentido los han dado las mujeres zapatistas, que, de manera sencilla, han conseguido construir un discurso propio en torno a los derechos de las mujeres, sin negar su cultura y como parte central de las luchas de sus pueblos (Hernández 2006, Millán 2007). También es el caso de las mujeres mayas de Guatemala que reflexionan sobre las relaciones de género desde la mirada de la cosmovisión (Macleod 2007). Por eso estos ejemplos siguen siendo vistos como referentes a seguir por otras indígenas que, al igual que ellas, quieren modificar aspectos de sus costumbres sin renegar de sus identidades, como sucede con los casos analizados.

Hoy, ante la apertura de nuevos espacios de justicia comunitaria y el fortalecimiento de las identidades étnicas, las indígenas se enfrentan al reto de innovar sus propias tradiciones jurídicas luchando para que estas incluyan una visión de equidad de género, sin por ello cuestionar las lógicas colectivas. Las mujeres nahuas de Cuetzalan han hecho importantes avances, mucho más que otras mujeres, para aprovechar las nuevas instancias de justicia, como el Juzgado Indígena; para incidir, desde los propios ritmos culturales, en las dinámicas de la justicia, y lo están haciendo de manera persistente y original (Mejía y Cruz 2006, Terven 2009). Asimismo, están conscientes de la importancia de usar la legislación estatal e internacional para defender los derechos de las mujeres en los espacios de la justicia indígena y en las instancias judiciales del Estado. Van incluso más allá de las leyes oficiales al impulsar acciones de apoyo emocional y de refugio para las mujeres víctimas de violencia doméstica. Vemos así que están poniendo en práctica sus apuestas para construir una justicia intercultural con equidad de género, a pesar de los avances y retrocesos que esto ha significado.

En el caso de la Policía Comunitaria de Guerrero, la participación de mujeres es aún muy reciente, y si bien ellas han sido partes importantes de la organización y se han beneficiado de las nuevas condiciones de seguridad que les garantiza su institución, es aún poco lo que han avanzado en la construcción de una justicia con equidad de género. Dada la importancia de un proyecto como el de la Policía Comunitaria, debido a los alcances de una institución que ejerce gobierno y justicia con autoridades regionales en un territorio que abarca a 80 comunidades –más de 250.000 personas–, los avances de las mujeres indígenas en este espacio son, sin duda, relevantes. También es cierto que la misma complejidad de la institución comunitaria y las continuas confrontaciones que viven con el Estado hace que, en determinados momentos, los asuntos de las mujeres queden relegados. Pero, a pesar de todo, la semilla se ha sembrado y las mujeres están muy dispuestas a seguir abonando el camino.



Mujeres de la Comunitaria, Foro contra la violencia, San Luis Acatlán, Guerroo, 25 de noviembre de 2009. Foto: María Teresa Sierra

En todas estas experiencias, y seguramente en muchas otras, lo que queda claro es que el discurso de las indígenas por sus derechos y su búsqueda por construir una propuesta propia implica dos procesos: por un lado, el cuestionamiento a visiones arraigadas de la tradición y la cultura en torno a los modelos del ser mujer como referentes considerados naturales que no pueden transformarse; por el otro, la apropiación paulatina de un discurso de derechos que, con más o menos fuerza, les permite formular ideas para confrontar la violencia de género y las exclusiones, dentro y fuera de las comunidades. De esta manera, desde la práctica, mujeres como las de Cuetzalan están contribuyendo con propuestas concretas a imaginar maneras diferentes de ejercer la justicia, una en la que la voz de las mujeres no se subordine a los designios masculinos y en que se consigan acuerdos negociados más convenientes para ambas partes. Se está colaborando, así, a construir conceptualizaciones que ayuden a repensar el género desde la perspectiva de la interculturalidad, y que en esta medida contribuyan a teorizar desde sus propias realidades. Se trata de procesos de muy larga duración en los que incide el contexto de pobreza estructural, violencia política y globalización neoliberal que afecta las posibilidades de legitimar las demandas de las mujeres, que suelen subordinarse a demandas colectivas consideradas de mayor importancia para la sobrevivencia y la defensa de los pueblos.

La lucha de Eufrosina Cruz, al disputar sus espacios de participación política y aceptar el apoyo del Estado, parece que se queda en un solo lado del proceso, pues únicamente descalifica las instituciones comunitarias sin dar cuenta de las transformaciones que marcan la vida de las mujeres en los pueblos y la lentitud con la que estos cambios se desarrollan. No es la descalificación externa la que provocará que las mujeres sean reconocidas en sus derechos, si la lucha no se acompaña de un trabajo desde adentro con los hombres y mujeres de las comunidades. También es cierto que poco a poco las autoridades comunitarias se enfrentan al nuevo reto de tener que compartir el poder con las mujeres y eso es un proceso que llevará tiempo para digerir.

## Referencias bibliográficas

**Baitenmann, Helga, Victoria Cheanut y Ann Varley**

2007 *Decoding Gender. Law and The Practice in Contemporary Mexico*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey y Londres.

**Barragán, Rossana y Carmen Solís, (en prensa)**

2006 "Etnografía y hermenéutica de la justicia estatal: la violación como prisma de las relaciones sociales", en Victoria Cheanut, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y María Teresa Sierra, *Justicia y diversidad en tiempos de globalización*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

**Chávez Claudia**

2008 *Del deber ser a la praxis. Los jueces de paz en el renovado campo judicial de Cuetzalan. ¿Hacia un fortalecimiento de la jurisdicción indígena?*, tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

**Chenaut, Victoria**

2004 "Prácticas jurídicas e interlegalidad entre los totonacas del Distrito Judicial de Papantla, Veracruz", en María Teresa Sierra (ed.), *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología

Social, Miguel Ángel Porrúa, México, pp.237-298.

2007 "Indigenous Women and the Law: Prison as a Gendered Experience", en Helga Baitenmann, Victoria Chenaut y Ann Varley, *Decoding Gender. Law and Practice in Contemporary Mexico*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey y Londres, pp. 125-141.

**Cunningham, Myrna**

2003 "Las mujeres indígenas en el derecho internacional de los pueblos indígenas", *Memoria*, núm. 174, pp. 22-25.

**Dalton, Margarita y Julia Barco**

2005 *Democracia y equidad de género en conflicto: Las presidentas municipales de Oaxaca*, serie documental, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

**Flores, Joaquín**

2007 *Reinventando la democracia. El sistema de policía comunitaria las luchas indias en el estado de Guerrero*, Universidad de Guerrero, Plaza y Valdés, México.

**FIMI (Foro Internacional de Mujeres Indígenas)**

2007 *Mairin Iwanka Raya, Mujeres Indígenas confrontan la violencia*, Informe complementen-

tario al estudio sobre violencia contra mujeres indígenas del Secretariado General de las Naciones Unidas, FAMI, en línea: <<http://www.indigenousandwomenforum.org/vaiwreport06-sp.pdf>>.

**Hernández Castillo, Rosalva Aída**

2002 “National Law and Indigenous Customary Law: The struggle for justice of the indigenous women from Chiapas, México”, en Maxine Molyneux y Shahra Razavi, *Gender, Justice, Development and Rights*, Oxford University Press, Londres, pp. 384-412.

2006 “Between Feminist Ethnocentricity and Ethnic Essentialism: The Zapatistas’ Demands and the National Indigenous Women’s Movement”, en Shannon Speed, R. Aída Hernández Castillo y Lynn Stephen (eds.), *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*, University of Texas, Austin, pp. 57-74.

**Hernández Castillo, Rosalva Aída (ed.)**

2008 *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

**Macleod, Morna**

2007 “Género, cosmovisión y movimiento maya en Guatemala. Deshilando los debates”, en Scott Robinson, Héctor Tejera y Laura Valladares (coord.), *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 295-324.

**Martínez, Beatriz y Susana Mejía**

1997 *Ideología y prácticas en delitos cometidos contra mujeres: el sistema judicial y la violencia en una región indígena de Puebla*, Colegio de Posgraduados de Chapingo, Campus, Puebla.

**Millán, Mágara**

2007 “Las mujeres tienen derechos”. Interpretaciones de la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN en una comunidad tojolabal neozapatista” en Scott Robinson, Héctor Tejera y

Laura Valladares (coord.), *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Miguel Ángel Porrúa, México.

**Mejía, Susana**

2008 “Los derechos de las mujeres nahuas de Cuetzalan. La Construcción de un Feminismo Indígena, desde la necesidad” en R. Aída Hernández (ed.) *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Autónoma de México, pp. 453-502.

**Mejía, Susana y Celestina Cruz**

2006 “Género y justicia en comunidades nahuas de Cuetzalan. La experiencia de la Casa de la Mujer indígena”, ponencia presentada en el V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología jurídica, octubre, Oaxtepec, México.

**Merry, Sally Engle**

2003 “Human Rights and the Demonization of Culture (And Anthropology Along the Way)”, *Political and Legal Anthropology Review*, vol. 26, núm. 1, pp. 55-77.

2006 *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*, University of Chicago Press, Chicago.

**Molineux, Maxine y Shahra Razavi**

2002 *Gender, Justice, Development and Rights*, Oxford University Press, Londres.

**Painemal, Millaray y Patricia Richards**

2006 “Transnacionalización, derechos humanos y mujeres mapuche”, ponencia presentada en el V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología jurídica, octubre, Oaxtepec, México.

**Quijano, Aníbal**

2002 “El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento”, en Catherine Walsh, Freya Schiwiy y Santiago Casto-Gómez, *Indisciplinar las ciencias sociales*, Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Ayala, Quito.

**Recondo, David**

2001 "Usos y costumbres, procesos electorales y autonomía indígena en Oaxaca", en Lourdes de León (coord.), *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, México.

**Sánchez Néstor, Martha (coord.)**

2005 *La doble mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, Instituto de Liderazgo Simona de Beauvoir, Fondo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM), México.

**Sánchez Serrano, Evangelina**

2006 *El proceso de construcción de la identidad política y la creación de la policía comunitaria en la Costa-Montaña de Guerrero*, tesis de doctorado, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

**Sandoval, Abigail**

2005 *No es lo mismo la teoría que la práctica. El ejercicio de la justicia comunitaria desde la cotidianidad de los mixtecos de Buena Vista, municipio de San Luis Acatlán*, tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

**Seider, Rachel**

2006 "El derecho indígena y la globalización legal en la posguerra guatemalteca", *Alteridades*, año 16, núm. 31, pp. 23-37.

**Sierra, María Teresa**

2000 "Hay derechos humanos en Zacapoaxtla. Género, legalidad y derechos en la Sierra Norte de Puebla", en Milka Castro (comp.), *Actas II Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica*, Universidad de Chile, Arica.

2004a "Justicia, interlegalidad y derechos en la Sierra norte de Puebla", en María Teresa Sierra (ed.), *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, México pp.115-186.

2004b "Diálogos y prácticas interculturales. Derechos humanos, derechos de las mujeres y políticas de identidad", *Desacatos*, núm.15-16, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 126-148.

2005 "The Revival of Indigenous Justice in Mexico: Challenges for Human Rights and the State", *Political and Legal Anthropology Review*, vol. 28, núm.1, pp. 52-72.

2007a "Indigenous Women, Law and Custom: Gender Ideologies in the practise of Law", en Helga Baitenmann, Victoria Cheanut y Ann Varley, *Decoding Gender. Law and Practice in Contemporary Mexico*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey y Londres, pp. 109-124.

2007b "Justicia indígena y Estado: Retos desde la diversidad", en Scout, Robinson, Héctor Tejera y Laura Valladares (coord.), *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Miguel Ángel Porrúa, México.

**Speed, Shannon**

2006 "Mejorando los Caminos de la Resistencia/Exercising Rights and Practicing Resistance in the Zapatista Juntas de Buen Gobierno", ponencia presentada en Latin America Studies Association, Puerto Rico.

2008 *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*, Stanford, University Press, Stanford.

**Terven, Adriana**

2005 *Revitalización de la costumbre jurídica en el Juzgado Indígena de Cuetzalan. Retos desde el Estado*, tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

2009 "Justicia indígenas en tiempos multiculturales. Concepciones encontradas y propuestas alternas de resistencia. La experiencia de Cuetzalan", tesis de doctorado, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

**Tripp, Aili Mary**

2002 “The Politics of Womens Rights and Cultutral Diversity in Uganda”, en Maxine Molyneux y Shahra Razavi, *Gender, Justice, Development and Rights*, Londres, Oxford University Press, Londres, pp. 413-440.

**Vallejo Ivette**

2004 “Relaciones de género, mujeres nahuas y usos de la legalidad en Cuetzalna, Puebla”, en María Teresa Sierra (ed.), *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 187-236.

**Velázquez, Cristina**

2003 “¿Mujeres indígenas gobernando en municipios de Oaxaca?”, *México Indígena*, nueva época, vol.2, núm.5, septiembre, pp. 41-48.

**Walsh, Catherine**

2002a “Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo”, en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Casto-Gómez, *Indisciplinar las ciencias sociales*, Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Ayala, Quito, Ecuador, pp.17-44.

2002b “La rearticulación de las subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador”, en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Casto-Gómez, *Indisciplinar las ciencias sociales*, Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Ayala, Quito, Ecuador, pp.175-214.

**Young, Iris Marion**

2004 *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Valencia.



## CAPÍTULO 10

## La experiencia de las mujeres en la Policía Comunitaria de Guerrero

Felicitas Martínez y Paula Silva Florentino<sup>1</sup>

La Policía Comunitaria nace ante la inseguridad que se vivía en la Montaña, en la Costa Chica de Guerrero. El pueblo demandaba al Ministerio Público que solucionara las sucesivas violaciones y los asaltos a hombres y mujeres que ocurrían en los caminos y en las comunidades, pero nunca obtenía una respuesta favorable. Por eso todas las comunidades se organizaron para crear su propio sistema de seguridad y vigilancia.

Así nace en 1995 la Policía Comunitaria –encargada de la vigilancia y seguridad de las comunidades y caminos–. Más tarde, en 1998, se crea la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias de la Montaña de Guerrero (CRAC), como órgano especializado en aplicar justicia.

En este capítulo, Felicitas Martínez y Paula Silva Florentino –ambas integrantes de la CRAC en 2009– queremos compartir nuestras experiencias y reflexiones sobre la participación de las mujeres en este proceso organizativo.

### Avances y desafíos de la participación de las mujeres en la impartición de justicia de la CRAC

Felicitas Martínez

Desde su creación, la CRAC fue ampliando su cobertura y ahora contamos con tres sedes que son: Espino Blanco, municipio de Malinaltepec, y Zitlalte-

<sup>1</sup> Integrantes de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias de la Montaña de Guerrero (CRAC-Policía Comunitaria). Felicitas Martínez y Paula Silva han formado parte del grupo de Promotoras de Justicia de la Comunitaria que surgió con el apoyo del proyecto colaborativo Mujeres indígenas, derechos y acceso a la

justicia en la región de la policía comunitaria de Guerrero (2008-2010), apoyado por la Fundación Tides-Angélica (TFR 08-02438 / TFR09-01912) y CIESAS, coordinado por María Teresa Sierra (CIESAS). Su ponencia fue transcrita y editada por Mercedes Pisoni.



petl, que pertenece a la montaña de Metlatónoc y es la zona Mixteca y la Tlapaneca de los mee'pha, conocidos también como tlapanecos; Malinatepec, que también es zona Tlapaneca y Mixteca; y la sede matriz que está en San Luis Aclatlán, donde viven tlapanecos, mixtecos y mestizos.

La Coordinadora quedó formada por dos instancias. Por una parte, está el Comité de Autoridades Comunitarias, integrado por seis autoridades entre tlapanecos, mixtecos y mestizos que no hablan ninguna lengua indígena. La otra instancia es el Comité Ejecutivo, que se encarga de vigilar y de tomar las órdenes de presentación, como le llamamos nosotros, a la citación de quien comete un delito. Ellos intervienen cuando se comete un delito, ya que tienen la facultad de actuar. Si el acusado no se presenta a las citas, a la tercera vez que se le cita se le detiene. Se toma su declaración, se hace la investigación y, si se concluye que es culpable, entra en proceso de reeducación. Esto significa que se le manda a realizar trabajo social en las comunidades: construcción de casas, de escuelas o trabajos en la comisaría de la comunidad. Además, los señores principales de la comunidad le dan consejo para que no vuelva a cometer el mismo error.

La autoridad máxima es la Asamblea Regional, integrada por los comisarios, consejeros, policías y comandantes de todas las regiones. Las mujeres participamos en las reuniones, ahí estamos las mujeres presentes, hablamos, pero no estamos en la toma de decisiones.

## La Comisión de Mujeres

En 1999 ocurrió un delito de infanticidio en la comunidad Pueblo Hidalgo y se formó la primera Comisión de Mujeres para que se encargue de resolver ese caso. Esta primera Comisión estuvo integrada por mujeres representantes de las organizaciones sociales. En ese entonces estaba una compañera por el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, una compañera de la Unión de Mujeres Indígenas Lucero de la Montaña, y otra representante de una organización regional de campesinas y cafetaleras de la zona.

En el año 2005, en el décimo aniversario de la CRAC, celebrado en Pueblo Hidalgo, se instala por primera vez la mesa de discusión de mujeres. Estuvimos trabajando seis mujeres tlapanecas y mixtecas, y una compañera de Ayutla. Discutimos allí sobre las mujeres y sus derechos. Tuvimos un resolutivo y la Asamblea General aprobó que se formara la Comisión de Seguimiento de Mujeres. Los hombres dijeron que sí, que tuviéramos nuestra Comisión, que era muy interesante. Ese, como siempre, era el discurso de los hombres, pero en la realidad era otra cosa.

Como Comisión de Seguimiento de Mujeres nosotras recorrimos las comunidades y los pueblos fundadores de la Policía Comunitaria: San Luis Acatlán y Malinaltepec. También nos fuimos a la parte Mixteca: Río Cuapa y Buena Vista. Hacíamos una reunión en cada comunidad para saber si las compañeras realmente estaban de acuerdo en que esté una mujer en el sistema de impartición de justicia. Porque en el sistema son todos hombres y cuando llegan los casos de las mujeres los atienden como Dios les dé a entender. Participaron muchas mujeres en las reuniones que hicimos en cada comunidad. Surgían muchos casos. Después dejamos ese recorrido porque no teníamos dinero ni apoyo, nos desanimamos, no todas iban a las reuniones.

### **La participación de las mujeres como autoridades comunitarias**

Para ese entonces, en la CRAC cada año se cambiaban las autoridades. Nada más los comisarios podían ser autoridades porque son los únicos que tienen fuero constitucional. En la reunión de cambio de autoridades de febrero de 2006, las cinco mujeres que integrábamos la Comisión de Seguimiento nos presentamos en Potrerillo del Rincón, municipio de Malinaltepec: “Somos las compañeras de la Comisión de Seguimiento presentándonos con las autoridades para que nos den seguimiento después de nuestro trabajo”. Dijeron: “Bueno” y pasamos a la pasarela. Ahí se van nombrando los comandantes y los comisarios y van pasando al frente para elegir a los que van a ser las autoridades porque viene el cambio. Dijeron: “Están pidiendo su derecho, bueno, les damos un espacio”. Y eligieron a una compañera. Al minuto hicimos una reunión corta y dijimos: “¿Y ahora qué hacemos, tomamos el cargo o lo dejamos?”, “hay que tomarlo, porque están diciendo que si no lo tomamos, nos dejan afuera”. Así fue que en febrero de 2006 entró como autoridad una compañera por la Comisión de Seguimiento de Mujeres. Cuando estábamos en la mesa de discusión, dijimos que íbamos a atender las cuestiones específicas de las mujeres, no de los hombres. Entonces nos preguntábamos cómo hacer eso. Al final de cuentas pudimos organizarnos y abocarnos a los temas estrictamente relacionados con las mujeres.

El 17 de marzo de 2007, un año después, se hace la entrega del cargo en Acatlaxala, municipio de Malinaltepec. Ahí entraron como autoridades tres compañeras más de la Comisión. En ese entonces yo me ausenté tres meses de las reuniones regionales, ya no estuve, pero mis tres compañeras sí fueron. En la CRAC la máxima autoridad es la Asamblea General, es la que te da el poder, pero también es la que te destituye. Un tiempo después, en Asamblea, fueron destituidas las tres compañeras nombradas como autoridades.



Felicitas Martínez como autoridad de la CRAC, junto a otras autoridades, durante el XIV Aniversario de la Policía Comunitaria. Foto: María Teresa Sierra, octubre de 2009

Decían que ellas habían cometido varios errores, que una de las mujeres que aceptó el cargo tenía el caso de un hermano suyo en la justicia, acusado de homicidio y que no tendría que haber aceptado ser juez y parte. Hay muchas versiones, tanto de los compañeros consejeros como de los coordinadores y de las mujeres. Yo no he escuchado la versión de ella. Ya se sabe que a muchos les encanta inventarnos chismes y culparnos de todo a las mujeres. Es más fácil que nos exijan más que a otro y critiquen nuestros errores, a que reconozcan nuestros logros. Pero la Asamblea es la máxima autoridad que determina tu destitución y tú no puedes hacer nada. Nosotras ahí somos minoría. La mayoría son hombres, comandantes y comisarios, y la votación se va para la mayoría.

Con respecto a las destituciones de mis tres compañeras, creo que es muy complejo entenderlo, la Asamblea tiene que escuchar a las partes, para que pueda tener un panorama completo y saber qué pasó y en qué hubo errores. Ellas fueron compañeras importantes dentro del sistema de la Policía Comunitaria, pero después de eso las compañeras ya no querían venir a las reuniones. Una de ellas dijo que jamás regresaría a la Asamblea General, las otras recién ahora se están acercando de nuevo a las reuniones regionales. Yo entonces empecé a ir nuevamente a las reuniones.

Me quedé sorprendida porque fui reelecta el 2 de agosto de 2009 y ni los votos de mis cinco compañeras que estaban ahí me alcanzaban para ga-

nar. Todos los compañeros tuvieron que alzar la mano para que yo ganara y competí con hombres que han sido importantes dirigentes en el proceso de la Policía Comunitaria. Entré como Coordinadora Regional en el Sistema de Impartición de Justicia. Tengo dos cargos al mismo tiempo, ya que con el proceso de actualización del reglamento –que es el que dice cómo se debe sancionar cada delito en la zona del territorio comunitario–, también tengo a cargo la Coordinación de Gestión por parte de las autoridades. Lo fundamental de mi cargo es impartir justicia, pero también mi papel es salir a las reuniones con las instancias con las que se tiene que hacer la coordinación de la gestión. Ese es mi papel por ahora. Voy a cumplir ocho meses de cargo.

Nosotras las mujeres siempre estamos en los momentos difíciles: en las marchas, en los desalojos o cuando a los compañeros los quieren desarmar. Las mujeres siempre vamos al frente. Somos la espada de los compañeros hombres en esos momentos. Pero ya en la toma de decisiones es muy difícil tomar ese espacio, porque tú tienes que pelearlo. A veces no quieren firmar una convocatoria a proyectos cuando son cuestiones de mujeres. Preguntan qué vamos a hacer, piensan que vamos a arrancar mucho millones de una convocatoria. Hay miedo, siempre hay un temor sobre lo que hacemos. Ese es un obstáculo y una barrera dentro de la misma organización. Yo me peleé con mis compañeros, por cualquier detallito. Si yo no me defendiera, iba a estar peor.

### **La impartición de justicia y el respeto a la coordinación**

La primera condición para que un comisario pueda actuar es que el delito tiene que estar en el territorio comunitario, sino, no aplicamos justicia ni recibimos los expedientes, estaríamos violentando sus derechos humanos. Si el comisario recibió un caso y no puede resolverlo, va el documento a la Coordinadora. Revisamos el expediente, la investigación y las declaraciones que hizo el comisario. Citamos otra vez a las partes involucradas y tomamos su declaración. Ya conforme se hace la investigación de las dos partes, se va a proceso de reeducación, por seis meses, tres meses, o por años, según sea el caso.

Aquellos que están en el proceso de reeducación se van a las comunidades a hacer los trabajos que allí se necesiten y las comunidades les dan de comer, asumen ese costo de alimentación y hospedaje, y los domingos tienen descanso. Algunos también hacen artesanías, cinturones y lapiceros.

Con el Ministerio Público (MP) en la zona de San Luis Acatlán hay una coordinación: cuando el MP está atendiendo un caso, la Policía Co-

munitaria no interviene y al revés. Ya se sabe que no puede ser juzgada una persona dos veces por el mismo delito. Si mi comunidad pertenece a la Comunitaria yo no debo poner mi denuncia en el Ministerio Público, es una violación al reglamento interno. Pero sabemos de antemano que no todos somos aliados de lo que nosotros mismos construimos. Yo no puedo obligar a alguien a que vaya a la fuerza a la Comunitaria. Cuando viene con nosotros una persona, le preguntamos si hizo la denuncia en el Ministerio Público. Si ya la hizo no podemos intervenir, es asunto de este. Así es el respeto a la coordinación que hemos manejado con el Ministerio Público.

### **Un ejemplo de coordinación: la actuación en casos de violencia contra las mujeres**

Un caso de coordinación fue el de un chavo de 16 ó 18 años que le pegó a su esposa, una muchacha que tenía ocho días de estar hecha la cesárea. Lo mandaron a la policía y luego regresó con su esposa. Así les dicen por allá en el MP: “Reconcílate con él, hazlo por tus hijos”. Cuando la muchacha vino con nosotros le dijimos: “Vete a ver al comisario y dile que te atienda, si no te atiende, dile que te dé tu oficio de remisión para acá, para la Coordinadora, que estamos hasta las seis de la tarde”. Si no lo hacemos así, a veces se quejan que los estamos rebasando. Ese día la muchacha no regresó. Y eso que mis compañeros estuvieron al ciento por ciento pendientes de esperarla. Al otro día llegó con otro señor y dijo: “Es que dice el licenciado que ustedes me pueden ayudar porque ellos no pueden entrar en la comunidad de Yoloxóchitl, y dicen si ustedes pueden entrar a ver al hombre”. “¡Si te dijimos míja que regresaras!, te estuvimos esperando y nunca regresaste”, le dijimos nosotros. Entonces nos fuimos a hablar con el MP, a ver de qué se trataba, ya que hay una coordinación de respeto. Y nos dijeron que la Judicial no podía entrar, porque allí es el territorio de la comunidad y ellos chocan. Cuando entra la policía la comunidad responde con palos y se avientan también las mujeres a defender a su comunidad. Entonces fuimos a Yoloxochitl, detuvimos al chavo con todo y el bebé, y le preguntamos al MP si al caso lo resolvían ellos o nosotros. No es cuestión de que hagamos su trabajo, porque la queja les llegó a ellos, no a nosotros. Y nos dijeron: “No hay ningún problema, resuélvanlo ustedes y apliquen toda la ley”. Entonces le tomamos declaración al muchacho y se levantó el acta con los acuerdos, donde decía que él le devolvía a su hijo, como la muchacha había pedido.

Este tipo de problemas de violencia hacia las mujeres se ha vuelto muy frecuente. Tenemos pensado hacer un foro de mujeres y hombres en Cuanacastitlán y Yoloxóchitl porque no sabemos qué está pasando. En esas dos comunidades hay muchísimos casos de violencia y de que los hombres le quitan los hijos a las mujeres. Lo que estoy viendo, desde hace dos meses que estoy en el cargo, es que en esos lugares las familias mismas ponen la demanda a la Comunitaria, no vienen a mí como persona, sino van a la Policía Comunitaria y ponen su denuncia como tal. Llegan casos de este tipo de nueve a seis de la tarde, hasta los sábados. Estos son casos muy complejos que nos hacen preguntarnos ¿qué está pasando en las comunidades? Hay algo que nos tiene que indicar por qué suceden. Muchos compañeros sí están apostando ciento por ciento a que las mujeres tienen la razón en sus denuncias y eso es lo que me alegra, porque vamos coincidiendo de a poco con mis compañeros hombres, a la hora de resolver casos de violencia que involucran a mujeres.

### **Los castigos, la mediación y la reeducación**

Es un reto difícil y complejo ser parte del sistema de impartición de justicia. Valoro mucho la experiencia de Doña Rufina Villa y sus compañeras en el Juzgado Indígena de Cuetzalan, aunque nuestro caso en Guerrero es diferente. En San Luis Acatlán nosotros tenemos policías y también una celda donde el acusado se queda mientras se hace la investigación y, si se comprueba que es culpable, se va al proceso de reeducación, cuya duración depende del delito. Conforme el compañero tiene la reunión con el procurador, se acuerda cuánta sanción le tiene que tocar de acuerdo al delito que cometió. Sí es muy difícil decidir el castigo. Por ejemplo, en casos de violación no tenemos estipulado cuántos años de rehabilitación corresponden. Si hay un caso de homicidio, no se puede ir a un proceso de reconciliación, se va directamente a un proceso de reeducación. Pero también tenemos que redefinir cuánto tiempo le corresponde ir a reeducación: ¿20 o 50 años? Esa es la parte que tenemos que discutir ahora que se está revisando el reglamento interno: ¿Cuántos días de sanción le corresponde a cada uno que ha cometido un error y está en proceso de reeducación?

Yo no estoy muy de acuerdo con la reconciliación en caso de mujeres golpeadas, pero muchas veces son las mismas mujeres las que quieren la reconciliación. A veces te enfrentas con el marido y con la familia, vienen todos a reclamar. Lo que tú haces es lograr que estén el hombre y la mujer solos. Ellos son los que van a hablar, los demás son testigos. Tú no haces nada, vas



a firmar los acuerdos después, ellos van a decidir cómo resolver. Luego se dicen cuáles son los acuerdos y si estamos atorados, les decimos que salgan un momento para determinar cómo cerramos ese capítulo.

## Sobre el futuro de las mujeres en la CRAC

El proceso de las mujeres dentro de lo que es la impartición de justicia es nuevo para nosotras, estamos iniciando, aunque hemos estado en marcha en todos los momentos. El proceso tampoco es regalado, es algo que se lucha día con día. Hay veces que me dan el cargo a mí y me da miedo, porque si te destituye una Asamblea General, es un golpe moral muy fuerte, ahí sales mal tú como mujer. El hombre no, él no tiene vergüenza y sigue yendo a las reuniones, los compañeros destituidos están siempre ahí. Y tú no, tú sientes la pena. Este es un proceso nuevo que queremos continuar, las que estamos allí no sabemos hasta dónde vamos a llegar. Yo le decía a una compañera “¿Qué, al final tendremos compañeras comandantes y policías?, ¿y las armas, dónde están?”. Las armas nos la va a dar el pueblo, nosotras no nos vamos a comprar armas. Porque las armas que tiene la policía son del pueblo, no son de ellos. Si hay un asalto en una comunidad, el comisario tiene las armas guardadas. En su momento el proceso nos va a indicar hacia dónde vamos a caminar, si vamos a crear las mujeres policías –con todos sus elementos: su comandante, su segundo y sus seis policías– y cómo lo haríamos. Pero eso se va a ir viendo con el tiempo. También nos preguntan: “¿Cómo van a impartir justicia ustedes cuando tengan un hombre que cometió un delito de homicidio?”. Entonces, nosotras nos preguntamos muchas cosas.

Mientras tanto, hoy en día somos ocho las Promotoras de Justicia, –ese es el nombre que nos inventamos para identificarnos, luego nos pondremos otro más lindo y elegante–. Nos fuimos capacitando, recibimos algunos cursos y talleres. Somos ocho las que más o menos estamos abriendo los ojos. Con el apoyo de Teresa Sierra de CIESAS empezamos un diagnóstico en dos zonas fundamentales: la Mixteca y la Tlapaneca. Los resultados de ese diagnóstico nos van a servir para partir de la realidad y decidir cómo vamos a empezar a trabajar en esas zonas.<sup>2</sup>

2 Cfr. Resultados del Diagnóstico Participativo con enfoque de género sobre Mujeres indígenas, costumbres y acceso a la justicia en comunidades mixtecas y tlapanecas de la Comunitaria, 2009, ms. Para más informa-

ción ver también el Folleto *Mirada desde las mujeres. Historia y participación de las mujeres de la Comunitaria* [www.policiacomunitaria.org](http://www.policiacomunitaria.org)



## **El trabajo de las promotoras de justicia: la relación con los hombres de la CRAC, las reacciones de las mujeres y los hombres de las comunidades**

Paula Silva Florentino

Somos un equipo de ocho Promotoras de Justicia, nos hemos puesto ese nombre por ahora. Cuando se hizo el diagnóstico entre las mujeres, salieron a la luz muchos problemas que vivimos nosotras en las comunidades. También hablamos sobre que hay malas costumbres y hay buenas costumbres con las que la gente vive en cada comunidad. Las mujeres nos dijeron que quieren que cada mes se hagan talleres allí para plantear sus asuntos, porque hay muchas cosas que viven las mujeres. Sus maridos no las dejan salir, o no las dejan ir a la Asamblea de la comunidad. Cuando una mujer va a la Asamblea, luego el marido la calla. Entonces, un día decidimos bajar todas las problemáticas de las mujeres a la Coordinadora, se plantearon delante de los Consejeros, con los que también trabajamos.

A mí me gustaría que todo lo que estamos haciendo, todo ese esfuerzo que estamos haciendo para capacitarnos, junto a Teresa Sierra, me gustaría que fuera apoyado para poder hacer un recorrido de diagnóstico mucho más grande y que se haga un foro de puras mujeres.

En muchos casos, las mujeres nos dicen a nosotras que cómo es posible que estemos en las oficinas de la Policía Comunitaria, que esa organización es solamente para los hombres. Yo les contesto a las compañeras que no, que también hay compañeras que ocupan puestos, que tienen su cargo como comisarias y delegadas. Eso es lo que a veces molesta a los hombres.

Yo entré en la Coordinadora en el año 2007, como tesorera, pero no es fácil trabajar con los hombres. Cuando decidí entrar en esto, para mí fue muy difícil. Yo antes no participaba, no conocía el proyecto de la Policía Comunitaria, pero poco a poco me fui integrando y aprendiendo más. Cuando destituyeron a mis compañeras, yo quedé solita en la Policía Comunitaria. Y muchos hombres me decían: “Oye, ¿y tú porqué no te fuiste con tus compañeras?”. “Si no me corrieron ¿porqué me tendría que ir?, además tú no me nombraste, tengo que trabajar hasta que la Asamblea decida qué van a hacer conmigo”, les contestaba yo. “Es que tus compañeras ya no están, tú te tienes que ir, no te puedes quedar sola acá”, me decían. “¿Y quién dice?”, les decía yo. Luego lo platiqué con un Consejero, le dije que en la Coordinadora los hombres me discriminaban porque estaba solita con ellos. “No, –me dijo– tú no te vayas de ahí, la Asamblea decide si te vas o no”. Es muy difícil trabajar con



Paula Silva Florentino en su función de tesorera de la CRAC rindiendo cuentas.

Foto: María Teresa Sierra, 2009

los hombres, porque no todos los hombres están a favor de que las mujeres trabajen en las organizaciones.

Cuando empezamos a participar, las mujeres no sabíamos ni cómo hablar ni como contestar. Si alguien nos quería entrevistar, no sabíamos qué cosa decir. Pero poco a poco aprendimos. La primera vez que participamos las mujeres en Buenavista, en una Asamblea grande, nos decían los hombres: “Ustedes, ¿qué están haciendo aquí, por qué no se quedaron en la casa cuidando gallinas y haciendo atole para los maridos cuando regresen de la reunión?”. Y decidieron callarnos. Pero no fue la única vez, siempre nos han *grillado*<sup>3</sup> así.

Siempre hay mucho chisme. Yo creo que la familia es realmente quien vive y sufre los chismes, porque cuando vamos a dar un taller en las comunidades me dicen: “Paula, tenemos este problema: mi comadre le dijo a mi marido que yo tengo otro hombre, porque dicen que cuando se van las mujeres al taller, se van por ahí a un hotel con hombres”. Y yo les digo que cuando vamos al taller o al foro, allá no hay hombres, allá llegan puras mujeres y en el hotel nos toca de a tres o cuatro compañeras en el cuarto. Un día me estaba contando una compañera que tenía problemas con su pareja. Me invitó un

3 “Grillar” es un localismo que se refiere a la crítica descalificadora que se hace de una persona.

refresquito y nos quedamos platicando su caso. Entonces le fueron a decir a su marido que me habían visto tomando un refresco con ella. Cuando ella llegó a su casa, él le dijo: “¿Qué hacías platicando con Paula?, ella demandó a un maestro de aquí de la comunidad, lo demandó a la Coordinadora y el maestro estuvo detenido quince días. No platique con Paula, está con la Comunitaria y me puede demandar a mí”. Ella me estaba contando que él, cuando llega borracho a su casa, la obliga a tener relaciones sexuales. Yo le dije que si él no se compone, la próxima lo demandamos en la Coordinadora. Cuando las mujeres tienen problemas o reciben golpes de sus maridos, nos buscan. Y luego sus familiares van y nos amenazan en nuestras casas. Una vez fue uno de ellos a amenazarme con mi suegra. Ella me contó y yo le dije: “Si tiene huevos que me venga a ver a mí, ¿por qué te va a ver a ti?, porque tú lo defiendes, porque es tu sobrino. Si quiere él, que se arregle conmigo”. Entonces nos preguntábamos en el taller de diagnóstico, ¿qué se puede hacer en estos casos?, ¿qué se puede hacer con el chisme o como podemos hacer las mujeres, entre mujeres, para resolver el chisme que afecta a las mujeres? En eso estamos trabajando.

No es fácil tener un cargo siendo mujeres y trabajar en una organización. Igualmente yo quiero ser policía, quiero ser Comandante de la Policía Comunitaria.

## CAPÍTULO 11

**Las mujeres nahuas y su experiencia del Juzgado de Cuetzalan, Puebla<sup>1</sup>**

Rufina Villa Hernández

Quizá muchos sepan que Cuetzalan, estado de Puebla, es un municipio mayoritariamente indígena nahua; en un 80% la gente habla náhuatl. Hay muchas prácticas indígenas y mucho de la cultura viva en nuestro municipio. A mí no me tocó verlo, pero sí he escuchado mucho acerca de que anteriormente había un Consejo de Ancianos en las comunidades y que era este el que se encargaba de la aplicación de la justicia. Cuando alguien cometía una falta, se reunía y decidía cómo se iba a sancionar esa falta. Si la persona reincidía, los ancianos le daban otro tipo de castigo, y si volvía a reincidir, era expulsado de la comunidad. Era así como se hacía para que la gente pudiera vivir en una convivencia sana dentro de la comunidad. Solo cuando alguien le quitaba la vida a otra persona, no lo podían juzgar ahí en Cuetzalan. En ese caso, lo que hacían era hacerle cargar al muerto, y que fuera caminando hasta Zaca-poaxtla, que queda muy retirado de Cuetzalan; tomando atajos serán como unas ocho horas de camino. Pues sí, era realmente un castigo el que sufría por haberle quitado la vida a otra persona. En caso de robar algo, el castigo era restituir lo robado y también hacer faena en la comunidad. Eso de las faenas y las tareas comunitarias sí se mantiene hasta hoy, ha sido una de las formas como las comunidades han sobrevivido cuando no ha habido apoyo por parte de las autoridades, del Estado o de los programas. Ha sido interesante ver cómo este Consejo de Ancianos tenía esa autoridad para juzgar los casos que se iban dando.

Esto se fue perdiendo cuando llegaron los partidos políticos con otra forma de trabajar en la cuestión política y de cómo nombrar a las autoridades. Anteriormente se nombraban por asamblea y por cargos de servicio. Esto era importante porque nadie podía ser presidente auxiliar o presidente municipal si no había hecho todos los servicios: desde ser topil, pasar por mayordomo, luego teniente, hasta ser nombrado autoridad. Esto se ha ido perdiendo

---

1 Ponencia transcrita y editada por Mercedes Pisoni.

y ya la historia es otra en nuestro municipio. Además, también llegó mucha gente, al ver que era un lugar muy rico y abundante en vegetación, una tierra muy pródiga que tiene de todo, un lugar bueno para hacer negocios, y, así, la población indígena nahua fue siendo desplazada hacia las comunidades más retiradas y a las orillas de la ciudad de Cuetzalan. Ahora, en el centro de la ciudad vive pura gente que no es originaria de Cuetzalan.

### **Las organizaciones de mujeres y las transformaciones en la vida cotidiana**

Entre los años 1974 y 1976 empiezan a surgir las organizaciones sociales. La primera fue la Cooperativa Agropecuaria Tosepan Titataniske, que es una organización productiva. Decide empezar a trabajar para hacer llegar a la comunidad los productos básicos que estaban muy caros –como ahora que estamos viendo la carestía–, pero también para poder vender los productos que se producían allí, como el café, la pimienta y la canela. Pusieron sus tiendas de abasto en las comunidades del municipio y luego se ampliaron hacia otros municipios.

En 1985 se inicia la organización de las indígenas en la comunidad en la que vivo actualmente, San Andrés Xicuilan (yo soy originaria de Cuetzalan). Ahí nos invitan a formar este grupo de mujeres con la finalidad de poder vender nuestras artesanías a precios justos. Después comenzamos a pensar que era interesante hablar sobre nuestra problemática como mujeres. Empezamos a ver los problemas que vivíamos con respecto a nuestra salud, entre otras cosas. Por primera vez escuchamos que teníamos derechos, por nuestra condición de mujeres. Para mí fue muy interesante entrar en la organización. Empezaron a cambiar un poco las cosas en nuestras vidas. Como mujeres, nos tocó vivir el rechazo de la comunidad y el desacuerdo de la familia por empezar a salir de la casa. Anteriormente, solo podíamos salir si nos daban permiso, y casi nunca ocurría. Nosotras vivíamos prácticamente sometidas a las decisiones del marido: si él decía que no, era no. La costumbre era que quien mandaba era el hombre, porque era el que proveía de lo necesario a la familia y el hogar. El trabajo de la mujer era atender al marido, los hijos y los suegros (cuando se vivía en la misma casa). Y que no faltara a los deberes como mujer. Si no teníamos el permiso no salíamos más que para ir al campo por la leña o a dejar la comida al hombre cuando este hacía las labores del campo para la siembra y la cosecha del maíz y el café. Ahí sí podíamos salir. Pero a organizarnos no, ni sabíamos qué era eso. Realmente, cada quien andaba por su lado, si hacíamos nuestra artesanía, la malbaratábamos porque no había forma de conseguir un pago mejor.

Con la organización nosotras empezamos a ver un cambio en nuestra familia y en nuestra vida. Aunque nos costó. Debido a que el trabajo de campo siempre ha sido mal pagado y que antes en esa zona llovía mucho –decíamos que llovía 366 días al año–, el hombre no podía ganar lo suficiente para la manutención de la familia. Entonces, eso fue para nosotras una oportunidad de poder organizarnos y demostrar que podíamos apoyar económicamente para que nuestros hijos e hijas pudieran vivir, vestirse y alimentarse mejor. También fue la oportunidad de poder cambiar la costumbre de que solamente los niños debían ir a la escuela, porque se pensaba que iban a ser ellos lo que mantuvieran a la familia. Entonces, fue empezar a cambiar la mentalidad del hombre, de los suegros, los hermanos y educar a nuestros hijos e hijas de manera diferente. Como teníamos que salir de la casa, todos debían contribuir a los quehaceres del hogar. Anteriormente eso era mal visto, las niñas eran las mamás pequeñas que atendían los quehaceres de la casa, al niño se lo llevaba el papá al campo o se iba a jugar, pero él no debía hacer el trabajo en la casa. Fue realmente comenzar a cambiar esta forma de pensar y que los niños le fueran entrando a aprender a lavar trastes, barrer, lavar su ropa y, de esa manera, nosotras podíamos salir un poco más libres a las reuniones y, sobre todo, a los talleres que en algunos casos eran de tres días. A veces cuando regresábamos a nuestra casa nos encontrábamos con unas caras, porque nos habíamos ido tres días a estudiar algo y habíamos desatendido un poco el hogar, aunque dejáramos tortillas hechas y comida preparada, pero no habíamos estado pendientes de tener todo caliente a la hora que llegara el esposo. Sí, fue un tanto difícil cambiar, pero la manera de ir haciéndolo fue poder contribuir económicamente con la familia.

Si teníamos algún problema de violencia en la casa e íbamos a las autoridades, le daban la razón al hombre y nos decían: “Es que tú desobedeciste a tu marido, es que tú no hiciste lo que él te mandó, entonces la culpa la tienes tú”. Como salíamos más desanimadas de lo que llegábamos, muchas mujeres ya no iban a la autoridad a demandar o denunciar cuando eran golpeadas. Una forma de ayudar a que se tuviera una buena convivencia en la familia era que los padrinos intervinieran cuando surgieran problemas de golpes o maltrato del hombre a la mujer. Desde que una pareja se casaba, les daban consejos a los dos: al hombre que no faltara para la manutención de la familia y que tratara bien a la mujer; y a la mujer que no desobedeciera al marido, que tratara bien a los suegros y que mantuviera la armonía familiar. Cuando algo sucedía en la pareja, a los primeros que se llamaba era a los padrinos, los encargados eran los suegros, entonces los padrinos venían y les daban consejos. En caso de que continuara el problema, le llamaban la atención más fuertemente al ahijado para que dejara de maltratar a la mujer. Si no hacía caso,

entonces ya tenía la mujer la libertad de ir a denunciarlo ante una autoridad. Pero, igual, no se resolvía mucho, ya que la autoridad tenía la concepción de que la mujer tenía que hacer todo lo que el hombre dijera, o sea, ella era culpable de lo que le estaba pasando.

Por esos tiempos, cuando empieza a surgir la organización de las mujeres, inicia también la organización Takachiualis de derechos humanos en San Miguel Tzinacapan. Nosotras tomamos varios de sus talleres de capacitación sobre la justicia indígena, cómo lograr que fuera reconocido el derecho indígena y que dejaran de imponernos siempre el derecho positivo. Con los compañeros de Takachiualis aprendimos muchas cosas y creo que ellos también comenzaron a aprender sobre equidad de género, no conocían mucho sobre los derechos específicos de las mujeres. Durante todo el tiempo que estuvo Takachiualis, nosotras estuvimos trabajando con ellos en diferentes talleres y compartiendo experiencias de trabajo.

### **La creación del Juzgado Indígena de Cuetzalan**

En el año 2002, con todo esto de la Ley de Derecho Cultural e Indígena, se reformó la Ley Orgánica del Poder Judicial, y en el 2005, el Código de Procedimientos Civiles, estos dos por parte del Tribunal Superior de Justicia del Estado. La Constitución local fue en 2004, todo en materia indígena, quisieron quedar bien poniendo un Juzgado Indígena en Cuetzalan, como diciendo: “Bueno, estamos dando respuesta a las necesidades que ustedes están pidiendo de que se respeten sus derechos”. Sí, era bueno tener un Juzgado Indígena, pero no se tomó en cuenta a la comunidad acerca de cómo iba a ser integrado. Hubo inconformidad por parte de las organizaciones –ya para entonces había más organizaciones de hombres y de mujeres–. Empezamos a tener problemas con el juez que se había nombrado. Él era indígena de una comunidad, pero normalmente hablaba en español en los juicios y tenía las mismas actitudes de las autoridades del juzgado subalterno de Cuetzalan, no había mucha diferencia. Como organizaciones fuimos y hablamos con el presidente municipal y le dijimos que ese Juzgado Indígena no respondía a lo que nosotros requeríamos.

Yo recién había ingresado en el Ayuntamiento municipal representando al partido opositor. Inicialmente me habían dado la regiduría de turismo y los demás regidores no lo permitieron, dijeron que ese no era mi campo y me dieron la regiduría de usos y costumbres. Me dio gusto poder trabajar con la gente de la comunidad sobre las costumbres y las cosas que también me interesaban. Estábamos intentando hacer trabajo en el Ayuntamiento.





Rufina Villa en el Juzgado Indígena de Cuetzalan, Puebla.

Foto: Adriana Terven, mayo de 2007

En esta plática con el presidente municipal, él dijo que tampoco estaba de acuerdo con el nuevo juez, porque se daba cuenta de los problemas que había en el Juzgado. Propuso que la comisión Takachiualis quedara a cargo del Juzgado Indígena. La comisión dijo que no era eso lo que queríamos, sino que se nombrara un Consejo y que allí saliera el juez. Tuvimos dos o tres reuniones con el presidente municipal y en el mes de noviembre se hizo una reunión para nombrar a los miembros del Consejo del Juzgado, que se hizo tomando en cuenta su trayectoria y el buen cumplimiento del trabajo que habían desarrollado, tanto en las organizaciones como en los cargos desempeñados en su comunidad, y, además, que la comunidad los quisiera y los aceptara por su buen papel social. Se sometió a votación y se nombró al juez y a su suplente.

En enero de 2003 tomó posesión el nuevo juez indígena y quedó fuera el anterior, que era un profesor de educación indígena. A partir de entonces, como Consejo del Juzgado, empezamos a reunirnos de forma mensual y también a participar en el Ayuntamiento. Se solicitó que yo apoyara a este Juzgado, pero el Ayuntamiento se opuso, argumentando que me encontraba participando en el Consejo del Instituto Poblano de la Mujer, pero se mandó un documento a Cuetzalan, al Tribunal Superior de Justicia, pidiendo que aceptara que yo participara en el acompañamiento del Consejo del Juzgado Indígena, para que hiciera mediación y no solamente se hiciera justicia a los hombres, sino que hubiera también apoyo a las mujeres. Aunque era un

Juzgado indígena, no se tenía todavía mucha idea sobre equidad de género y muchas veces las acciones contradecían lo que debe ser la justicia para las mujeres. El Tribunal autorizó, y comencé a dar acompañamiento desde el Consejo y también directamente en el Juzgado.

Una de las razones por las que se forma el Consejo, es para que haga acompañamiento al Juzgado e intervenga en problemas muy graves; que este comparta con nosotros y nosotros los exponamos en las reuniones del Consejo. Las mujeres y hombres miembros del Consejo no participamos todas y todos en la resolución de los casos. Hay un juez y un suplente, que en este caso es también el mediador. En algún momento se pensó que nos fuéramos turnando para atender los casos, pero no se llegó a adoptar. Lo que se hace cuando hay alguna situación difícil de resolver, es que se la plantea en la reunión del Consejo, damos nuestras opiniones y ellos las toman en cuenta para futuros casos.

Aunque son juzgados creados por el Tribunal Superior de Justicia, no hay mucho apoyo de su parte. El Ayuntamiento ha logrado destinar un pequeño aporte de dinero para los viáticos del Consejo; pero al juez, al mediador y al suplente no se les reconoce al mismo nivel que las demás autoridades del municipio; lo decimos, porque no se les paga lo mismo que están ganando las otras autoridades, solo se les da una compensación.

Otra dificultad es que existe un juzgado donde hay instancias como Derechos Humanos, Instituto Poblano de la Mujer, y a veces la gente cree que sus errores, son del Juzgado Indígena. Una confusión que tratamos de ir aclarando, pero no se los puede separar totalmente, pues este juzgado tiene la disposición del Estado de estar ahí para vigilar el trabajo que hace el Juzgado Indígena.

Para ir aclarando las dudas sobre la tarea del Juzgado Indígena hemos organizado foros, a donde convocamos a los Jueces de Paz<sup>2</sup>, porque en muchos casos ellos desconocían el quehacer de este Juzgado, debido a que la autoridad municipal –o sea el regidor de gobernación– se reunía con ellos y les decía que su relación debía ser siempre con su subalterno, la autoridad del Estado de Puebla. Entonces, los Jueces de Paz no se acercaban al Juzgado Indígena, no le tomaban en cuenta, decían que cuando ellos no podían resolver un caso iban al agente subalterno. Así, al Juzgado Indígena lo hacían a un lado.

2 Los Jueces de Paz son autoridades judiciales ubicadas en barrios de la ciudad de Puebla y en comunidades sujetas a cabeceras municipales. Para ser Juez de Paz no se necesita tener estudios en leyes. En las comunidades donde habita población

indígena, este cargo ha sido ocupado por habitantes indígenas, y en el caso del municipio de Cuetzalan, los Jueces de Paz se han integrado a los mecanismos de organización comunitaria, conocidos como cargos de servicio.



Rufina Villa en el Día de la Santa Cruz, con el juez del Juzgado Indígena de Cuetzalan, Puebla. Foto: Adriana Terven, mayo de 2007

Desde los primeros foros se trató de dar a conocer cuál era el objetivo de tener un Juzgado Indígena y de que se entablara una relación entre los Jueces de Paz y el Juez Indígena, para que, cuando ellos no pudieran resolver algo, lo enviaran al Juzgado Indígena. De esa manera se podría hacer el trabajo en coordinación.

También se han tenido encuentros en Huehuetla, donde también hay un Juzgado Indígena, para lograr que los dos Juzgados compartan los temas en común y puedan ayudarse. Dicen que, de todos los Juzgados Indígenas que se han abierto en el país, el de Cuetzalan y el de Huehuetla son los que mejor están funcionando.

El trabajo que nosotros estamos haciendo como Consejo es para que esto funcione, aunque a veces vamos un poco a contracorriente por los problemas que hay. Yo siento que, aunque este Juzgado fue nombrado por el Estado, las organizaciones intervenimos precisamente para que la impartición de justicia responda a las necesidades de las comunidades que, al ser mayormente indígenas, serían las más afectadas si esto no sucede. Ahora la ventaja es que la gente que llega al Juzgado puede tratar con más confianza sus asuntos y problemas porque les hablan en nuestro idioma, el náhuatl.

## **La impartición de justicia en el Juzgado Indígena de Cuetzalan: la conciliación y la costumbre**

Los asuntos que solamente se tratan en el Juzgado Indígena son los de conciliación. Hay casos fuertes que no se podrían resolver por la conciliación o porque quien cometió la falta vaya a hacer unos días de faena a la comunidad. Cuando hay alguna violación o alguna herida con arma punzo cortante, ya no le corresponde a este Juzgado, sino que lo canalizan directamente a Zacapoaxtla. Como está relativamente cerca la otra instancia, ha habido esa comunicación del Juzgado Indígena para que se puedan canalizar estos casos. El mismo Juzgado decidió que no iba a entrar en estos casos, porque son más por los códigos. Aunque ellos tienen los códigos no los utilizan, porque en las comunidades esto de los códigos es otra cosa y a veces ni siquiera las autoridades les dan la interpretación que se debe y lo hacen a su entender y surgen más equivocaciones.

La aspiración que guía a este Juzgado es que se haga justicia, pero de acuerdo a la costumbre. Se atienden los casos de acuerdo a la costumbre, se trata de que esta no se pierda, y se usa la forma conciliatoria en los casos que es posible. De manera interna decidimos qué casos se van a atender; generalmente, se atienden los casos más cotidianos. Si alguien le quita algo al vecino, se trata de que lo restituya, y si lo lastima, que le pague su medicamento y de que queden en paz los dos.

## **La atención de casos de violencia contra las mujeres**

El Juzgado fomenta la protección de la niñez, que no le quede toda la carga de su crianza a la mujer, sino que el marido responda. Hay muchos casos de abandono de menores, que los tratamos en el Juzgado. Es difícil porque a veces no se presentan o se van del lugar, entonces ya no se los puede obligar a cumplir con su deber. También ha intervenido el Juzgado en casos de deslinde de terrenos y cuando algún hermano despoja de su propiedad a una hermana por ser mujer o por creer que no va a poder defenderse. Yo digo que sí es un caso de violencia contra las mujeres el hecho que se le despoje de lo que es de ella, cuando fueron las mujeres quienes tuvieron a cargo el cuidado de la mamá en su enfermedad. A mí me ha tocado intervenir en un caso así: la mamá les dejó un predio a sus hijas para que ellas puedan salir adelante y el hermano por ser el único hombre les dijo: “Esto es mío, no se los voy a dar, vayan adonde quieran, no les voy a dar el terreno, yo soy el hombre de la casa,

a mí me corresponde, ustedes no tienen ningún derecho a la herencia”. Las dos eran mujeres solteras y les había dejado la mamá un predio para cada una. Ellas acudieron al Juzgado, hicieron la demanda de lo que estaba pasando. Me comisionaron a mí para apoyarlas. Fuimos a Zacapoaxtla, donde está el Registro de la Propiedad, logramos sacar una copia del documento en el que decía que ellas eran dueñas de estos terrenos. Llevamos esto al juez para que pudiera dictaminar a favor de ellas. Entonces el hermano ya no pudo decir nada, porque el documento decía que ellas eran las herederas de los terrenos.

Al principio llegaban más casos de violaciones. Ahí se pide apoyo a Derechos Humanos y se llevan los casos directamente a Zacapoaxtla. Hubo un caso muy serio de violación a una niña. Después de unos meses que la tuvieron con tratamiento psicológico, la volvimos a ver y había logrado recuperarse un poco. Ella solita había salido de ese lugar, corriendo fue a buscar a una pariente y ella fue la que puso al Juzgado en conocimiento y lograron que apresaran al agresor. Fue un caso muy fuerte, y el violador está preso hasta hoy.

Ahora, en coordinación con la Casa de la Mujer Indígena (CAMI), que atiende casos de violencia contra las mujeres, se está haciendo un trabajo compartido para que puedan solucionarse los problemas que las involucran. Las integrantes del CAMI han impartido algunos talleres al Consejo del Juzgado para que se tenga mayor noción de lo que son los derechos de las mujeres, dentro de la justicia indígena. Ese es el trabajo que se está haciendo allí, en el Juzgado de Cuetzalan.

## CAPÍTULO 12

## Los retos de los liderazgos femeninos en el movimiento indígena de México: la experiencia de la ANIPA<sup>1</sup>

Martha Sánchez

En este trabajo voy a contar mi experiencia de liderazgo desde 1994 a la fecha, como integrante, y posteriormente miembro, del Consejo Directivo del *Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena*; como integrante y representante de la *Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas*; como representante del *Enlace Continental de Mujeres Indígenas Región México*; y Coordinadora General de la *Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía*.

Un resumen que no va a recoger todo, pero que va a dar una idea de cómo nosotras, las indígenas, hemos construido un liderazgo y de los procesos donde hemos incursionado.

### La integración de las indígenas a los movimientos sociales

En principio me gustaría reflexionar sobre lo que significa para las mujeres indígenas integrarse en los movimientos indígenas, en todas sus escalas, no solo en el escenario nacional, sino también en el plano internacional.

A nivel nacional este es un proceso muy activo de participación directa, de construcción de alianzas, de articulación a una red o espacio donde sientas que allí hay pares para poder fortalecerte y seguir caminando con el colectivo de hombres y mujeres. Está constantemente presente el tema de la “legitimidad”, la “representación” y el “reconocimiento” de los compañeros de la organización y de los otros actores, sobre todo los liderazgos fuertes masculinos, los distintos niveles de gobierno, las feministas.

En el plano internacional el reto de la especialización de temas, de análisis y de propuestas, de manejo de la tecnología, de visibilidad de los problemas comunitarios y colectivos como pueblos indígenas mediante el ejercicio

1 Ponencia transcrita y editada por Mercedes Pisoni.

del liderazgo, voz y participación como mujer junto a otras indígenas, afrodescendientes y no indígenas en el mundo rápido que enmarca las luchas de la incidencia social.

Desde la llegada misma a esos espacios organizativos donde hay mucha visibilidad, muchos rostros, voces y demandas; donde hay más problemas planteados que soluciones, siempre es un mundo abrumador. Para las indígenas es un mundo desconocido, y por conocer, al que entramos por diversas puertas. Por la experiencia, sé que no todas entramos por el mismo lado ni caminamos el mismo laberinto. Muchas entran de abajo hacia arriba; otras tenemos que entrar de arriba hacia abajo; otras por la ventana. En ese mundo estamos como tratando de caminar. Creo que la palabra en la que hemos coincidido todas las indígenas que participamos en el proceso de integración a los movimientos sociales en México es: *caminar*.

Sin duda, es un mundo donde ya hay cosas construidas. Hay pensamientos, no solo propios como de la población indígena, sino pensamientos ya cruzados con otros conocimientos y voces. Cuando llego, en febrero de 1994, al Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, ya estaban en un escenario de lucha por la vigencia de los derechos a nivel de lo conquistado en otros instrumentos internacionales. Pero también estaban en la dinámica de la denuncia de lo que estaba pasando en las comunidades: la militarización creciente, la violación de las mujeres en la montaña, los problemas agrarios, la falta de escuelas, puentes, caminos, carreteras y agua potable, la migración, la ausencia de apoyos a la conservación de la cultura de los pueblos –principalmente de sus danzas y bandas–, el irrespeto de los derechos de los pueblos a elegir sus propias autoridades comunitarias por asambleas y la imposición del sistema de partidos políticos desde los presidentes municipales, la decisión de los gobiernos y la Comisión Federal de Electricidad (CFE) de construir una presa hidroeléctrica en el Alto Balsas sin consultar a las comunidades que ahí habitan, la violencia contra la mujeres, las muertes maternas y por cáncer, la falta de una atención adecuada a los pueblos indígenas.

Llegar ahí significó ver un nuevo esquema de organización; en principio, conocí la articulación de las autoridades comunitarias de los pueblos nahua, mixteco, tlapaneco, amuzgos y negros (así se llamaban entonces, no afromexicanos como hoy se reivindican). Conocer la dirigencia masculina de estos pueblos. Sentir la presencia de una fuerza que contagiaba la energía de luchar cuando íbamos a los congresos, encuentros o marchas entre miles de rostros de mujeres, hombres, ancianos, niñas y niños, y las bandas de música de viento acompañando todo. Cuando escuchábamos la palabra de dignidad de los que tomaban el micrófono o veíamos la capacidad de interlocución e incidencia con los gobiernos estatal, federal, local; o reconocíamos la for-



taleza para ser la primera organización, a nivel nacional, que públicamente dio su apoyo al Ejército Zapatista de Liberación Nacional en la marcha No Están Solos, de ese febrero de 1994. Significó también escuchar a todas las mujeres que llegaban –siempre en roles invisibles, pero de una importancia sumamente vital para la organización– mirar sus rostros, no escuchar su palabra porque no era algo posible ni real aún en ese tiempo en los eventos de la organización o bien en la estructura, pero sí era una realidad constante existir, acompañar, luchar y caminar juntos. Leer sus mantas tan hermosas llenas de colores. Me acuerdo de una en especial que decía: “Arrancaron nuestros frutos, cortaron nuestras ramas, quemaron nuestro tronco, pero nunca pudieron matar nuestras raíces...”. Esto es lo primero que me gustó, me sentí identificada, sentí algo dentro de mí diciéndome *tú eres parte de ello, y ello parte de ti*.

Fue así, poco a poco, cómo las vivencias me cambiaron mucho más. El hecho de ir a la marcha No Están Solos, ese febrero del 94, de Chilpancingo al Distrito Federal, me cambió mucho la vida. Pasar por tantas comunidades entre Guerrero, Morelos y San Pedro Mártir para arribar al DF. En todo el viaje escuchar las demandas de las autoridades de las comunidades, oír los diálogos entre hermanos y hermanas, asistir a los recibimientos en las entradas de los lugares, escuchar a otras organizaciones, presenciar las bendiciones de las abuelas que salían solo hasta la puerta desde sus casas y con sus manos en alto nos mandaban bendiciones. Vivenciar la presión del gobierno estatal –en ese tiempo, Rubén Figueroa Alcocer (1993-1996) estaba al frente de la gubernatura–, que nos hostigaba, vigilaba y amenazaba para que no saliéramos o volviéramos a Guerrero.

Todo ello para mí fue de mucho aprendizaje. De ahí le siguieron la Convención Nacional Democrática en la Selva Lacandona, donde fuimos como organización. Mirar y ver al Subcomandante Marcos, a los hombres de las bases allá, a las mujeres con pasamontañas, toda la solidaridad internacional y nacional, la suma de manos, voluntades y corazones. Volver a Guerrero y dar seguimiento, en la sede de la organización, a la Convención Estatal Indígena donde confluían muchos valiosos hombres y mujeres de universidades, partidos, organizaciones sociales.

En ese mismo año, el 14 de septiembre, impactó muy dentro de mí el desalojo violento y sangriento de la gente reunida en el Tercer Aniversario del Consejo Guerrerense, frente a nuestras oficinas en Avenida Juárez en Chilpancingo, Guerrero. Rubén Figueroa había mandado a policías antimotines y de la montada. A pie con toletes y a caballo, por ambos extremos, nos cercaron y desalojaron violentamente. Con odio profundo, persiguieron a todas las personas que corrían a los lados. 63 de ellas heridas, pisoteadas por los caballos. Un señor de la montaña cayó en estado de coma, a otro de San

Luis le quebraron el pie a toletazos. Hubo mucha sangre, no dejaban pasar a la Cruz Roja, nos cercaron, no dejaban que llegara ningún apoyo y nuestros compañeros y compañeras se refugiaron en casas de los vecinos, se fueron por la barranca, por las calles, y seguían perseguidos sin ninguna tregua. Para que, al final, todavía tuvieran la maldad de decir que nosotros, como Consejo, habíamos iniciado la agresión. Pero todo esto paró en la Comisión Nacional de Derechos Humanos, en ese entonces, hubo suficientes evidencias para demostrar que no fue así y exigir la reparación de los daños. Hubo recomendaciones hacia el gobierno estatal, mismas que nunca hicieron caso.

En esas y otras vivencias, lo que me cautivó como mujer indígena fue el valor, la decisión de luchar, de no subordinarse, el coraje con el que se enfrentaba la adversidad; la inteligencia y la solidaridad con que actuaban todos juntos como pueblos. Las mujeres no nos echábamos para atrás, todo lo contrario, en nuestro rol de ese entonces éramos decisivas en lo que hacíamos. Una de ellas, mujer amuzga de Zacualpan, municipio de Ometepec, justo en una de las marchas tuvo su parto en Puente de Ixtla, pues aun embarazada luchaba por todas sus demandas como comunidad.

Siempre aprendía y sigo aprendiendo cómo cultivar la fortaleza espiritual, la fuerza física, la libertad de pensar, proponer, escribir y comprometerme a largo plazo a aportar y sumarme a los pasos de los pueblos indígenas y en particular de las mujeres indígenas.

### **La importancia de las alianzas en la formación y el fortalecimiento de los liderazgos de las mujeres indígenas**

En ese camino emprendido me di cuenta que no hay una escuela o espacio de formación para las indígenas que fortalezca los conocimientos sobre los derechos humanos, sobre todo de aquellas que no tuvimos una profesión o la educación en casa para desempeñar roles públicos. Nos falta un lugar o mecanismo que nos indique el camino a seguir, no solo para entrar sino para estar y, sobre todo, para permanecer en una organización. Yo conozco algunas experiencias en Ecuador, por ejemplo, la Escuela Nacional de Formación de Mujeres Líderes Dolores Cacungo.

Conocemos bien a muchas mujeres que no vienen de ahorita, sino de un proceso de muchos años, y que a veces no las conocemos o las encontramos tarde en el camino, por razones de edad, pero también de falta de acceso a la información. Yo antes no creía mucho en esas diferencias y hoy, que tengo más edad, siento que hay unos procesos distintos en la construcción de liderazgos. En general, cuando las mujeres llegamos a una organización, espacio

o grupo, por el rol que hemos venido jugando en la familia, en la comunidad y la sociedad –como fue mi caso– tenemos muchos conocimientos, pero no tenemos fortalecidas las herramientas y las estrategias para una participación política o en el ámbito público, ni toda la formación para ejercer un liderazgo en medio de las resistencias de la gran mayoría de hombres, que es la que toma decisiones en los círculos o escenarios a los que ingresamos. Es decir, nos falta aprender que somos seres humanos, que tenemos igualdad de derechos, que sí podemos caminar parejo, que podemos perder el miedo, aprender a leer, a hablar, dialogar, negociar, interactuar, sentir algo diferente a la subordinación que siempre traemos adentro. Tampoco manejamos la computadora; no accedemos a informaciones internacionales o nacionales o incluso estatales por falta de vínculos; no es un hábito la lectura en la inmensa mayoría de nosotras; no salimos lejos ni solas, no nos imaginamos ni soñamos en un mundo distinto. Pero como todo esto se aprende, entonces sí es posible cambiar, y fue posible aprender muchas cosas para mejorar, retornar a nosotras mismas, transformar el uso del poder interno y aprender el ejercicio del poder colectivo.

Queremos ver muchas líderes indígenas con decisión y mayores capacidades de incidencia, porque cuando hablamos de la participación política de las mujeres en las Regidurías y los partidos políticos, dicen que no hay indígenas preparadas para esos cargos, pero no se invierten recursos económicos directos para nuestra formación. Las indígenas no solo queremos terminar la escuela primaria –como dicen los Objetivos de Desarrollo del Milenio–, también queremos construir condiciones para el acceso a herramientas, información, comunicación y especialización en temas de interés comunitario, nacional y global. En definitiva, a una formación política completa que nos posibilite ejercer un liderazgo desde otra óptica y forjar ciudadanía plena de mujeres en un mundo donde todavía las decisiones colectivas recaen mayormente en los hombres.

En mi caminar, las alianzas femeninas han sido otro reto posible de alcanzar. Han funcionado en la medida en que los puntos comunes entre las mujeres nos llevan a un trato cada día de mayor igualdad y respeto. Con marcos jurídicos nacionales o internacionales, que engloban nuestra realidad como mujeres, las alianzas coyunturales han sido estratégicas. Las alianzas permanentes han sido producto de abonar, de permanecer unidas, articuladas, accionando conjuntamente para seguir mejorando las condiciones de vida de las mujeres de las comunidades, para construir puentes permanentes de comunicación oportuna que fortalezcan los procesos de denuncias, de exigencias, de propuestas.

En ese camino, las alianzas creadas han sido diversas: con otras indígenas, académicas, feministas, intelectuales, funcionarias de gobierno, regido-

ras, líderes de distintas organizaciones. Han sido posibles, pero también en el proceso ha habido separación de caminos con algunas grandes aliadas, por visiones distintas de cómo dirigir los procesos, por las diferencias en el ejercicio del poder, del liderazgo y de las agendas de interés.

Las mujeres guías que eran mi referente al llegar a la organización, eran mi madre, Hermila Néstor, y mi abuela, Celestina Carbajal. Mi referente en el escenario político era María Luisa Garfías, que era diputada del PRT en Guerrero cuando trabajé en el Consejo Estatal Electoral (meses antes de entrar al Consejo Guerrerense). Más adelantito hubo muchas mujeres muy valiosas en mi vida, como Nellys Palomo (+), Margarita Gutiérrez, Sofía Robles, Comandanta Ramona, Tarsila Rivera, Mirna Cunningham, entre otras. Mi aprendizaje entre mujeres fue bien intenso, lleno de retos pero también de acompañamientos, como los de Margarita y Nellys, que siempre creyeron en mí y me daban un acompañamiento vivo, pero también emocional y virtual, con acciones conjuntas a varios niveles de la vida organizativa que he transitado.

Mis referentes masculinos son: mi papá, Emigdio Sánchez; en el camino organizativo, en el 94, era Pedro de Jesús, que me facilitaba documentales, libros, charlas, impulso, boletines, informaciones de eventos, sucesos y procesos a nivel mundial, donde las mujeres tuvieron su rol protagónico –a veces visibles y otras invisibles– de vanguardia en el camino de nuestros derechos. Otro compañero aliado del proceso de mujeres al interior de la organización era Cirino Plácido. Además de la suma de apoyos incondicionales de otros más, entre ellos Daniel Sánchez, mi hermano, Eufemio Cesáreo, Carlos de Jesús, Arturo Marcial, todos ellos miembros del *Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena*.

Los demás líderes no aceptaban los avances sin antes resistirse al cambio de rol de las mujeres al interior y sin haberse dado un debate intenso de cómo “debíamos comportarnos” las mujeres en las regiones donde empezábamos a realizar asambleas o recorridos para fomentar la participación articulada de las mujeres de las comunidades.

De todas maneras, la formación la hemos hecho en la práctica, lo hacemos como podemos, por ejemplo en alianzas con las académicas. Cuando me presenté en el Colegio de México, en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) o en otro espacio académico, fue necesario que no solo haya una alianza personal, individual y solidaria con algunas académicas muy reconocidas que están en el terreno de los hechos y que apuestan a la gestión conjunta o al acompañamiento de procesos, sino que había que dar el paso hacia un convenio específico entre esos procesos de mujeres indígenas y los sectores más flexibles y comprometidos de la aca-

demia. Hemos hecho muchas cosas con varias instituciones, pero no ha sido suficiente, tenemos que replantear esa relación, basada en la realidad actual que vivimos las indígenas.

El Enlace Continental tiene un convenio con el Colegio Universitario Henry Dunant/Universidad de Verano de los Derechos Humanos en Ginebra, Suiza, mediante el cual cada año participan 6 mujeres indígenas del continente. Cuando yo estuve ahí de alumna pude ver que el derecho internacional era una cosa muy diferente, y cuando entras al debate de los derechos económicos, sociales y culturales, estos se confrontaban con la realidad que llevábamos varias mujeres de México, Colombia, Ecuador, Argentina, Guatemala, Panamá, Perú, Chile.

En 2002, cuando yo estaba en la Coordinadora Nacional, nos tocó platicar y colaborar con el Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir y hubo mucha apertura. Se hizo un seminario que sirvió para fortalecer los liderazgos de las indígenas de varios Estados. Yo creo que fue un programa que siempre estuvo en construcción y eso fue importante porque la verdad es que es muy bueno si hay apertura para escuchar la visión de las mujeres desde sus propias realidades. Valoro mucho cuando nos escuchan y podemos debatir con otras mujeres. En principio, mi rol ahí fue ser alumna y, luego, docente por dos años consecutivos. Los seminarios de Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir son muy importantes para nosotras como indígenas. Son aptos porque están hechos desde visiones de mujeres que son muy comprometidas y solidarias. A mí me sirvió mucho el tema del uso de los medios de comunicación y poder fortalecer el debate de la autonomía de los pueblos indígenas. También fue muy importante porque asistían ponentes de México y otros países, algunas indígenas. No fue quizá la mejor metodología, pero ha sido un proyecto importante.

Desde hace tres años hay la demanda de la Coordinadora Guerrerense para crear una escuela de liderazgo. Es un proyecto en el que para su realización no se está partiendo de un invento de escritorio, sino de ejercicios que ya existen y de la realidad que tenemos las mujeres. Estamos construyendo apenas, paso a paso, la propuesta de lo que queremos, pero, al llevar esta propuesta a las dependencias del gobierno, ellos dicen: “Martha, tú quieres una cosa gigantesca, tú no quieres un curso o un taller y eso sale muy caro”. Y claro, se repite la falta de compromiso para invertir en la educación-formación de las mujeres y en particular de las indígenas, sale caro, pero sale más caro seguir sumidas en el analfabetismo, que se recrudece en los municipios indígenas.

Para el proyecto de formación de la Coordinadora Guerrerense contamos con el apoyo del Foro Internacional de Mujeres Indígenas. Este Foro ha

logrado construir un fondo semillas de mujeres indígenas. Lo creó porque busca tener lineamientos más acordes a la realidad de las mujeres, pues se ha cuestionado desde nuestras voces que muchas fundaciones –pese a que son aliadas o han acompañado nuestro caminar y el de muchas mujeres– siguen teniendo lineamientos que no están siendo a ser muy aceptados por las indígenas. Entonces crearon un fondo. En ese fondo también se está construyendo otra óptica de financiamientos, con proyectos locales, no solamente liderazgos desde la óptica de las Naciones Unidas.

También en las oportunidades de capacitación y formación existen tensiones entre el liderazgo individual y los procesos colectivos y organizativos a los que pertenecemos como mujeres miembros de una comunidad. Cuando fui becaria de Semilla,<sup>2</sup> hubo también la apertura para compartir y debatir puntos de vista con ellas. Si bien son becas individuales –lo que siempre digo en las evaluaciones que hacen–, su objetivo es que tu labor tenga un efecto colectivo, que te permita a ti como becaria que el ejercicio de tu liderazgo –la ejecución de recursos y actividades– sea colectivo, comunitario y multiplicador. Necesitas verte como líder y fortalecerte en esa medida, pero no dejar de ver que eres parte de una colectividad como pueblo indígena. A mí, la Beca Semilla me ha ayudado a abrirme muchas puertas como líder.

Hay muchas maneras diversas de ver los liderazgos, porque también tenemos el derecho de decidir qué quieres ser tú como líder. No todas vamos a ser líderes políticas o participar en procesos electorales, algunas nos vamos a inclinar a procesos sociales, pero todas las formas son válidas si son elección de cada una.

## **Avances y desafíos del liderazgo y la participación de las mujeres indígenas en las organizaciones sociales**

Me hubiera gustado compartir con ustedes algunas imágenes, pero no tengo fotos del inicio de mi camino, porque no estaba en los escenarios principales de dirigencia ni de conducción. Y no es que solo ahí necesitamos estar las mujeres, pero es uno de los escalones a los que debemos llegar, si no, no participamos en los espacios de toma de decisiones de una organización, si esta es una de hombres y mujeres indígenas. Cuando en ese proceso tenemos

2 Las Becas de Liderazgo Semilla son un apoyo que otorga la Sociedad Mexicana Pro Derechos de la Mujer A.C. con el propósito de fortalecer liderazgos, emergentes y en consolidación, de mujeres indígenas

que en sus comunidades crean soluciones a problemas en el área de salud reproductiva y/o mortalidad materna en comunidades indígenas.

como objetivo la participación como mujeres indígenas, debemos estar en la asistencia, la organización, la redacción, la logística, comenzar a ser una voz. Empezar a visibilizarte e incidir.

Cuando yo llegué al Consejo Guerrerense lo hice como secretaria. A los pocos días, me invitó el líder Martín Equihua a la marcha No Están Solos, y yo decidí sumarme desde ese rol a la marcha, a las reuniones internas del Consejo Directivo y a las reuniones con las instancias de gobierno. Entonces, mi rol no solo fue de escritorio sino de aporte a nivel de lectura de documentos en eventos, de toma de relatorías, de participación silenciada en las reuniones del Consejo –que duraban hasta la madrugada–, de tener conocimiento de la planificación de acciones y de estrategias políticas. Así fue como, desde ahí, me convertí, entre 1994 y 1997, en una secretaria, una escribana, una oradora, en mujer participante por parte del Consejo en sesiones del Congreso Nacional Indígena (CNI) y de ANIPA en varios lugares. En la oficina era no solo mecanografiar, sino hacer el aseo, mantener el archivo en orden, hacer las solicitudes, pero también ir a reuniones de gestión con ellos. Fui quien impulsó la primera mesa de mujeres en un evento estatal del Consejo. En 1997, en una reunión formal del Consejo Directivo, me piden que decida si solo quería hacer de secretaria o trabajar con mujeres, porque más bien ya hacía lo segundo y desatendía lo primero. Decidí por lo segundo y pedí tener los mismos derechos y obligaciones de cualquier miembro del Consejo Directivo, y a partir de ahí, ya no solo tenía mucho mayor voz que antes, también tenía voto.

Me acuerdo muchísimo de cuando nosotras, las mujeres de varias organizaciones –en mi caso venía del Consejo Guerrerense y también estaba Amalia Romay de Veracruz–, nos unimos llegando por varios senderos a la movilización del EZLN, en 1996. Arribamos al Zócalo del DF. donde el zapatismo y los movimientos más fuertes y mejor movilizados mostraban su fortaleza y unidad ante el país y el mundo. En ese momento, cuando nos encontramos con Amalia, estaba celebrándose en México el Congreso Nacional Indígena, con la presencia de muchas organizaciones. En ese contexto y en el escenario de la explanada del Zócalo, el movimiento indígena se mostraba fuerte, era reconocido. Aquel plantón, que duró mucho tiempo, exigió con fuerza el reconocimiento institucional de los Acuerdos de San Andrés, que se estaban construyendo entre el EZLN, los pueblos indígenas y los gobiernos. ¿Qué pasaba allí? Describo este escenario, porque ahí no todo lo que veía la gente era “democracia y equidad”. No había el reconocimiento de las indígenas como mujeres sujetas de derechos. No estábamos en el mismo nivel ni ahí, ni lo habíamos estado por mucho tiempo.

Pero, en ese momento, sí fue posible algún tipo de compromiso de los hombres con las mujeres, gracias a toda la fuerza moral de la Comandan-



ta Ramona. Me acuerdo que, de pronto, los hombres de la comisión de seguimiento del CNI nos comunicaron que la Comandanta iba a recibir a un grupo de mujeres del movimiento ahí concentrado, así que elegimos a una representante por Estado y fuimos como un equipo a sostener la charla con ella en cierto lugar del DF. Hubiera sido el colmo que, en lugar de nosotras, acudieran los hombres, porque la petición de Ramona era que fuéramos las mujeres, y no íbamos a ir todas, sino las que más hablábamos ante la gente y asumíamos responsabilidades. Esto es importante: el uso de la palabra y de la voz, la construcción de un mensaje y de vencer el miedo al hacerlo, ya que no teníamos esas prácticas muy incorporadas. En ese momento, ¿qué pasa?: Vamos a la cita con la Comandanta Ramona, a hablar con ella, a mirarla a los ojos y escuchar su mensaje.

El diálogo con Ramona repercutió a nivel interno y político en las mujeres que fuimos y también en las mujeres a quienes les contamos cómo fue ese encuentro, con las que compartimos la fuerza que nos dio escucharla. Su convicción, dignidad y rebeldía superaban su estado de salud, seguía lista a enfrentar todo lo que venía y a abonar a quienes tuvimos la fortuna de estar en ese momento con ella. Después volvimos al movimiento y a continuar el camino.

En el mismo evento del CNI, Amalia y yo estuvimos al frente compartiendo unos minutos y dando un mensaje público a todos los concentrados. Eran diez mensajes de hombres, y los dos de nosotras. Pero los hombres seguían “comprometidos y comprensivos”, era el momento de la lucha de los pueblos indígenas y el EZLN contra al Estado mexicano; momento de sumar, no de restar.

Pese a esos eventos, y a la masividad de los encuentros, siempre hay un grupo de hombres o de mujeres que está llegando a acuerdos en privado. Esto pasaba también con el EZLN y con la comandancia –estoy hablándoles ya de 2001–. En unos diálogos en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) donde se reunían la comandancia, la comisión de seguimiento del CNI y la asesoría indígena y no indígena, no fue posible que entráramos la gente del Consejo Guerrerense. Había un filtro para mujeres como yo, e incluso para los líderes, solo entraban algunos. En 1996, yo podía estar hablando para una multitud, pero no podía entrar a las reuniones con la dirigencia del EZLN ni ser parte de la representación que entraba por el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena.

Tampoco nos íbamos a hacer las víctimas y decidimos que debíamos estar en todo lo que implicara la lucha del movimiento indígena, sus comunidades y pueblos. Por eso las mujeres de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, junto con Nellys Palomo, de Kinal Antzetik, organizamos

foros para discutir los derechos colectivos y los derechos específicos. A esto se fueron sumando Candida Jiménez, María de Jesús Patricio y Sofía Robles, que trabajaban al interior del CNI y fueron acortando las brechas entre las organizaciones y la dirigencia dentro de los movimientos.

Estas vivencias –y otros actos donde la Comandanta Ramona pudo estar y dejar su palabra– no siempre podemos escribirlas y no se saben, pero existieron y fueron inyectando valor y valentía a nuestro *caminar*, nos hicieron sentir que estábamos en la dirección correcta.

Ya han pasado trece años y la cosa no ha cambiado tanto. No hay un ejército de mujeres indígenas hablando, todavía no. Todo el tiempo es lo mismo: los nudos, los obstáculos, la cerrazón interna. La visión de los hombres es la línea imaginaria hasta donde podemos llegar las mujeres, y siempre hay un hombre antes que ellas en el reconocimiento y la aceptación. Pero, pese a los obstáculos, hemos avanzado; hoy vemos a lo largo del país procesos comunitarios de desarrollo impulsados por mujeres indígenas –muchas de ellas jóvenes–; también en los procesos mixtos, cada día surgen más rostros y voces de mujeres líderes. Más mujeres indígenas conquistando espacios en los municipios y en el Gobierno estatal; más becarias indígenas desarrollando estrategias locales; más indígenas en las radios comunitarias; más organizaciones de mujeres indígenas entretejiéndose, entre sí y con otros procesos aliados; más denuncias de mujeres, o desde sus redes, sobre la violación de sus derechos humanos; más lideresas participando en cumbres internacionales, eventos nacionales, diplomados de mujeres indígenas a nivel de país, de continente o del mundo; mayor cohesión entre demandas y agendas de los movimientos indígenas en México, y una mayor participación de mujeres en las estructuras de toma de decisiones, sobre todo hay más propuestas desde las indígenas que se cabildean en distintos niveles.

En el camino andado, las tensiones se dan en todos lados. Muchas mujeres ya no están: algunas dejaron de compartir los espacios comunes; otras, alguna circunstancia colectiva o individual ya no les permite estar. A mí me ha tocado ser punto de tensión, algunas veces, y punto de armonización la mayoría de las otras. No todas vamos a ser amigas, pero sí vamos a ser compañeras.

Doña Rufina Villa Hernández<sup>3</sup> dijo en una entrevista para el Bicentenario, que ella disfruta lo que hace, y por eso cada vez le va a ir mejor. Me gustó mucho, tiene razón: estamos aquí porque nos gusta. Lo que queremos conseguir con nuestra lucha lo traemos muy interiorizado. No estamos por un proyecto ocasional o un financiamiento, sino por la convicción de sumar

3 Integrante del Consejo Consultivo del Juzgado Indígena de Cuetzalan-Puebla

esfuerzos, como mujeres indígenas, a la lucha histórica de los pueblos. A esa lucha no nos queremos sumar invisibles, como las mujeres del pasado; o que las hicieron invisibles; porque sé que hubo mujeres heroínas en el pasado, pero no se escribieron o rescataron sus historias. Nosotras hemos decidido ser visibles, mujeres sujetas de derechos y luchando por los derechos de sus pueblos. Estar presentes no solo en una nación o en un país, sino frente al otro que es mi papá, mi hermano, o comisario: el hombre, sea en un contexto colectivo o familiar, ahí apostamos a su cambio. Y mucho más fuertemente apostamos a incidir cuando del otro lado está el Estado mexicano, que aún quiere asimilarnos a una sola cultura y eliminarnos como pueblos indígenas; ahí es donde redoblamos esfuerzos para seguir luchando con mejores estrategias ciudadanas, día a día.

En ese caminar, lo que me ha ayudado es ir entendiendo, a la par de los feminismos, que no basta con un cambio individual, sino que hay que lograr los cambios y la conquista de los derechos colectivos. Esas dos corrientes han sido para mí el potencial más fuerte para saber con claridad adónde ir, con quién, cuánto esperar para romper los esquemas que no nos dejan avanzar.

¿Pero cuál es la experiencia de nosotras? En mi camino fue importante ver la diferencia que hay entre las generaciones de liderazgos, que no son solo de edad, sino de acceso o no al mundo. A nivel comunitario, no debemos perder de vista que es importante la sabiduría de las mayores, pero también tenemos que tomar en cuenta la fuerza de la juventud, el otro mundo que tienen en la cabeza. En la participación política es necesario seguir forjando liderazgos nuevos que puedan enfrentar los desafíos actuales; que tengan estrategias acordes a lo que buscamos los pueblos y las mujeres en este país. Afortunadamente, ya no somos siempre las mismas en todos los escenarios (Naciones Unidas, frente al gobierno, a la nación o en los medios); ya no estás en las mismas condiciones cuando empiezas a tejer alianzas con tus compañeras de proceso; ya no es la misma represión moral, la deslegitimización a tu persona o a tu liderazgo, o la desacreditación abierta, que sufrías al interior de tu organización o en tu comunidad. A mí ya no se me puede sancionar moralmente o reprimirme al hablar, como sucedió en 1996, que di una entrevista sobre los casamientos forzados de las mujeres y luego en la televisión nacional le pusieron de título *El asunto de la venta de mujeres*, y empezaron a llover llamadas y reclamaciones de algunos líderes del Consejo Guerrerense, que decían que de eso no se debía hablar; querían hacerme sentir culpable de afectar a los pueblos indígenas. Los compañeros y directivos no me podrían reclamar ahora, como lo hicieron en ese momento, diciéndome: “¿Cómo te atreves a cuestionar la cultura?; esa es una dote que se da por las mujeres y es un rito ceremonial que es parte de la cultura”. Hoy no podrían porque no solo

yo y las otras que dieron la entrevista cuestionan los casamientos forzados, ahora muchas mujeres lo dicen, lo denuncian y se resisten a ese “destino” luchando diariamente por cambiarlo.

Te debes ir ganando el respeto en el camino. Para mí es necesario estar en el mundo femenino y en el masculino, en el mundo colectivo y en el de los muchos pensamientos (de los dos rostros), porque, si no, no aprenderemos las estrategias que nos lleven de la radicalización, la exigencia, el enojo, la disputa, a aquello que es conquistar, tejer y ejercer diplomacia verbal para romper los filtros que impiden acceder a la toma de decisiones por parte de nosotras y de las demás mujeres. Es el arte de ejercer tu liderazgo, pero también el poder decidir como mujer y como líder, saber construir alianzas, fortalecer espiritual y propuestas para que otras se sumen, se adhieran, se unan y juntas seamos más escuchadas. Que ya no nos encontremos en nuestro camino con esos límites del racismo y la discriminación del Estado, y tampoco con el desconocimiento de los compañeros; que tengamos las herramientas para abrir esos candados.

Cuando llegué al Consejo Guerrerense en 1994, este contaba con una gran presencia de liderazgos masculinos –la mayor parte, de gran valor y valentía– en el camino de lucha por la vigencia de los derechos indígenas. En mi experiencia nunca me imaginé coordinar una organización nacional. No era lo que yo había planeado, mi labor no fue un “trampolín” para llegar a eso. Sin embargo, sentía que si yo no estaba en los espacios de decisión, las mujeres seguiríamos quedando para después en cuanto a asignación de recursos, de espacios e incluso de presencia en los contextos colectivos. Si no estamos en donde se está redactando, cabildeando o negociando con el Estado u otros actores, es bastante probable que nuestras propuestas no se hagan visibles: tenemos que estar ahí para apoyarlas.

### ***Mi experiencia en la Asociación Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA)***

Llegué al Consejo Guerrerense –como ya dije– siendo una secretaria indígena que les gustaba mucho a los líderes porque venía de un pueblo y entendía esa dinámica, pero también porque barría el piso, recogía la basura, iba a comprar comida y no protestaba cuando me decían que fuera por la Coca Cola para las reuniones. Y no lo digo con el afán de mostrarlos como los malos de la película. Así llegué y así fui entrando al proceso de autoidentificación, de decirme: “Yo pertenezco a esto, más que a una oficina del Gobierno Federal”. Antes, yo trabajaba en un escritorio del Consejo Estatal Electoral,

en una oficina donde había quien hiciera el aseo, donde yo era la secretaria de un jefe y luego de una jefa, y no aprendía más cosas ni me cultivaba. Preferí para mí otro mundo. Escogí otro camino que me llevó a ser una de las mujeres privilegiadas que podía estar, en representación de la organización, enlazándome a nivel continental con otros procesos, como el Enlace Continental de Mujeres Indígenas. Y en otros escenarios y eventos como en Chilpancingo para el Día Internacional de la Mujer cada 8 de marzo, dialogando con otras indígenas de los pueblos de Guerrero, participando en entrevistas de radio, sesiones del CNI, de la ANIPA, de Tlachinollan, eventos civiles con el EZLN, interactuando con muchos actores sociales, académicos, políticos y de Gobierno. Como decían los compañeros de la organización cuando había invitaciones para las mujeres del Consejo: “Como no hay otra mujer, que vaya Martha”. Y aunque había cientos de mujeres que participaban de los eventos del Consejo, no había ninguna en el Consejo Directivo. Eso significó para mí un proceso de aprendizaje, de encontrar lo que yo quería y de decidir en qué mundo quería vivir, y no era entre el mundo indígena o no indígena, sino en uno que crece con elementos de esos dos mundos y también de los feminismos, donde yo he podido aprender y estar.

Llegué a la ANIPA, también propuesta y en representación de su filial del Estado de Guerrero, en la que todos eran hombres, a las mujeres no las proponían o las que podían haber aceptado no salían de Guerrero. Hermelinda, Domitila y otras compañeras siempre estaban allá, no venían al DF. Hasta las salidas se vuelven para las indígenas una cuestión difícil de asumir, porque no tienen acceso a la información para enterarse de eventos, reuniones y oportunidades, no les llegan las informaciones si no las buscan y usan sus contactos, sus alianzas y herramientas como Internet (que para mí es una herramienta básica de trabajo).

Llegar a ANIPA significó para mí asumir un cargo que, tanto en 1996 como en 1998, no me hubieran propuesto. Me propusieron, en 2003, teniendo ya un camino construido de experiencia en la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, y teniendo también la representación del Enlace Continental de Mujeres Indígenas, región México. Eso fue una escuela más rápida para aprender qué eran los derechos indígenas, la Plataforma de Acción de Beijín, qué era estar en las Naciones Unidas, qué era el Foro Permanente.

Cuando me propusieron representar a Guerrero en la ANIPA, yo estaba viviendo una cuestión familiar y personal muy dura y difícil. Ese año yo hubiera preferido vivir en Xochistlahuaca, Guerrero, donde está mi familia. De repente, a mí me ha entrampado mi labor. Hace unos días hablaba con unos compañeros en Guerrero y decíamos que si te debes a lo colectivo y a lo individual, a ti, a la comunidad y al proceso organizativo, debes decir que sí, cuando todavía no quieres decir que sí.



Taller sobre masculinidad en ANIPA durante la beca Semilla, Xochimilco 2004.

Archivo: Martha Sánchez

Te proponen un puesto así por varias razones: porque pareces buena gente, por reconocimiento o porque no hay nadie más. Otras veces, porque te ven cualidades o porque en ese momento, estratégicamente, no les conviene lanzar a un hombre a liderar ese espacio. Había, en ese entonces, unas disputas internas fuertes en torno a ese puesto. Cuando me propusieron para ese cargo, me acababa de ganar la beca Semillas<sup>4</sup> y tenía que desarrollarla en mi pueblo, en Xochistlahuaca, y que la hubiera desarrollado cómodamente en mi pueblo, pero me propusieron ir a la Asamblea Nacional como coordinadora general, que equivale a ser presidente de la Asamblea Nacional Plural por la Autonomía. En ese momento era la organización indígena por la autonomía más importante a nivel nacional, que hayan elegido a una mujer para el cargo, tomó por sorpresa a todos.

Decido aceptar el cargo, teniendo claro que puedo ser cuestionada desde afuera, pero sabiendo que me debo a las decisiones colectivas, no solo a mi decisión personal. Mis planes no eran estar en una dirigencia nacional, sino bajar al municipio a desarrollar otros proyectos, pero la presión grupal fue muy fuerte por el perfil que yo tenía en ese momento –apto para un cargo de ese tamaño–, y no podía responder solo a mi de-

4 Las becas de liderazgo Semilla son un apoyo que otorga la Sociedad Mexicana Pro Derechos de la Mujer A.C. con el propósito de fortalecer liderazgos, emergentes

y en consolidación, de mujeres indígenas que crean soluciones a problemas en el área de salud reproductiva y/o mortalidad materna en sus comunidades.





Martha Sánchez, coordinadora general de la ANIPA; Margarito Ruiz y Teófilo Soriano, dirigentes de ANIPA, en su Décimo Aniversario, abril 2005. Ciudad de México.

Foto: archivo ANIPA nacional

seo de irme a la Costa chica, sino al de representar a toda la organización que me proponía.

Sin embargo, la propuesta no les gustó a todos y, pese a que gané por mayoría de votos a los otros aspirantes, no fue aceptada y la impugnaron. Pero, ya que me había metido, decidí quedarme hasta terminar el proceso. Se llevó a cabo la Asamblea, todos los candidatos eran hombres, yo era la única mujer. En la votación, el más cercano fue un hombre de Michoacán que ahora, después de seis años, es un excelente aliado en el tema del Derecho a la Consulta, pero que en ese momento era parte de la gente que me impugnó.

Finalmente, gané la elección por mayoría, no por consenso, que hubiera sido lo ideal. La otra parte, inconforme, me mete siete meses de presión, de descalificaciones, de acusarme en la prensa nacional que yo había comprado votos. Ya estando ahí, una mujer de Morelos que había sido elegida tesorera, dijo a los pocos días: “Yo renuncio, porque no voy a quedarme aquí para que estén acabando mi prestigio en los medios, yo tengo un reconocimiento en Morelos y no me voy a arriesgar a esto”.

Yo llegué a ANIPA porque creo mucho en esta organización, por convicción, igual que ahora pertenezco a otros procesos, y por eso acepté estar, entrar y quedarme. Me tocó un proceso duro, pues, pese a que era una organización que había aportado en los Acuerdos de San Andrés o las mesas en la que se llevaban a cabo propuestas de reformas y de las autonomías, también era una organización muy descalificada en ese momento, sobre todo por el Subcomandante Marcos.

Los hombres que se quedaron conmigo en la directiva trabajaban a medio tiempo. Yo decidí quedarme a tiempo completo. Opté por otra forma de





Sesión nacional de la ANIPA, realizada en Ixmiquilpan Hidalgo, 2005.

Foto: archivo Martha Sánchez

ejercer el cargo, diferente a los anteriores coordinadores. Había compañeras y compañeros que no trabajaban, y las otras directivas les habían acostumbrado a recibir, igual, su paga a fin de mes. Yo llegué y dije que no, que yo estaba a tiempo completo y ellos en sus estados, y que no se vale que se les esté pagando. Dije no más de eso, y que aquellos recursos servirían para otras cosas. Les molestó mucho. Pero lo que hice y la experiencia fue buena. La ANIPA me permitió plantear mis propuestas, tener voz y avanzar con ella. Ahí ejercí un liderazgo que me sirvió mucho para posicionarme en Centroamérica. A nivel internacional, la ANIPA pertenece a otras redes que tienen que ver con temas como biodiversidad y bosques. Estuve en todo ese trabajo. Más que la directiva, me apoyaron los hombres que logré captar o que ya estaban comprometidos, como excoordinadores, algunos especialistas en diversos temas, que eran miembros de ANIPA. Logramos hacer un buen trabajo, y concluí mi período.

Desarrollé mi beca de Semilla en la ANIPA; sirvió para fortalecer el trabajo con los hombres, ver cómo estaba la cuestión de las masculinidades, cómo estaban los estatutos en cuanto a la participación de las mujeres en la organización. Los estatutos decían que la representación al interior de esta debía ser 50% hombres y 50% mujeres, no solo como delegados de los Estados para venir a debatir y proponer, sino en los espacios de toma de decisión.

Dentro de la organización no percibí claramente casos de acoso sexual, hasta este momento que soy coordinadora general; sí lo había sufrido cuando trabajé en una empresa de taxis. Acá, lo más parecido a aquello fue la actitud de un líder, que había perdido frente a mí: me saludaba frente a todos o a solas –era igual para él–, me daba la mano y me hacía insinuaciones con el dedo en la palma. Siempre era lo mismo. Y por el teléfono, me decía “bonita” o “mamita”. No pasó de eso. Yo sabía que, antes, había líderes que trataban de besar a la fuerza a algunas compañeras, jóvenes sobre todo, pero no se hablaba de esas situaciones, por miedo.

El que haya estado una mujer en la Coordinación de la ANIPA fue un hito importante en su historia, y también que fue una mujer que no daba marcha atrás; que podía debatir en público con cualquier intelectual indígena o no indígena; que podía dialogar, pero también proponer y avanzar.

¿Qué sucedió en los estados? Cuando se dio mi ratificación, los compañeros de más edad decían que no creían en mí para el puesto, pero, cuando ya me vieron ejercerlo, les pareció que era buena para desempeñarlo. También hubo otros compañeros que me golpearon públicamente con falsedades. Y dos mujeres líderes que me impugnaron: una del Estado de México y otra de Baja California, que nunca opinaron bien de mi rol y firmaron las cartas que promovieron los hombres. Las demás asistían a todo lo que se convocaba, muchas hacían propuestas en las asambleas, talleres, reuniones, encuentros u otros eventos, pero no evaluaron mi gestión como tal. Solo una compañera de Chiapas pedía que hiciera un buen trabajo, porque, si no, ya no creerían en el desempeño de las mujeres al frente de la organización. Para mí la ANIPA fue una escuela.

## **Ejercer el liderazgo como mujer indígena**

Mi conclusión es que las indígenas, como he podido ver, tenemos que caminar respondiendo a los retos. ¿Cuáles son los retos? Cuando una tiene la decisión de emprender el camino, hay que ejercer el liderazgo. Cuando ya tienes el liderazgo construido, lo has cultivado, has perdido el miedo, has abonado las alianzas, has hecho un caminar continuo, tienes conocimiento de los derechos, tienes las herramientas y la formación, lo que te queda es ejercer el liderazgo. Nadie ha dicho que el liderazgo se ejerce contentando a todo el mundo. Siempre habrá cuestiones en las que no coinciden todos. Hay que consensuar. Ya no hablo de forma radical con los hombres en las mesas de trabajo, como lo hacía en 1994, pero ahora hablo de manera muy categórica. En la Convención Estatal Indígena y Afromexicana de Guerrero fui propuesta por una gran mayoría para las comisiones estratégicas, fui respaldada y re-



Las personas que participaron en el Taller sobre derechos de las mujeres indígenas y resolución de conflictos. Comunidad El Carmen, municipio de Xochistlahuaca, Guerrero.

Foto: Daniel Sánchez, 2007

conocida. Lo busqué como un reconocimiento político para poder ejercer mejor mi rol de liderazgo como mujer.

Yo desafío al destino, a lo que todo el mundo me decía que me tocaría vivir. Desafío al racismo. Desafío al miedo. No es que no tenga miedo, siempre lo he tenido, pero nunca di un paso atrás por él. Siempre dije: quiero, puedo y voy a hacerlo.

La alianza con las jóvenes indígenas ha sido muy importante. Lo que hemos logrado está beneficiando a otras indígenas. Esa experiencia ha servido en Guerrero. Estamos ahí para servir a todos los procesos.

Hoy, en Guerrero, soy catalogada por algunos funcionarios federales como una mujer peligrosa. No me gusta, porque soy una mujer de diálogo y propuestas, que asume acciones pacíficas dentro del marco de la ley. Soy una mujer que no se subordina solo porque concursó y se ganó un proyecto en las instancias del gobierno; hablo libremente y sustento lo que digo en instancias diversas de Guerrero, México, Naciones Unidas y otros espacios.

Soy de esas mujeres que develan las cosas que me preocupan o que están pasando. Y las digo y las escribo segura de lo que conozco, veo y persigo. Las empecé a escribir porque me dije un día tendremos que dar el paso y dejar al-

gunos testimonios de lo que está pasando hoy día con los pueblos indígenas y las mujeres desde abajo.

Hace unos días escuchaba a mi hermano en Guerrero. Decía que yo, por decidirme por el movimiento, he renunciado a ser mamá, esposa o pareja y, a la vez, a una vida más cómoda. Pero yo estoy casada con el proceso indígena, no solo con el de las indígenas. Digo “casada” en el sentido de estar comprometida, y no estoy pensando en “divorciarme” de ese camino, pese a los obstáculos y a los sinsabores que he tenido. Porque en el movimiento indígena he tenido más sabores dulces, un buen matrimonio, gracias a vencer el miedo y a no dejarme manipular por él.

## CAPÍTULO 13

**Identidades étnicas y organizaciones sociales**

Mujeres nahuas que transforman y conservan la cultura en Veracruz, México

Ángela Ixkic Duarte Bastian

**Introducción**

Los movimientos y organizaciones sociales transforman las relaciones políticas a partir de su quehacer cotidiano, generando de esta forma una nueva cultura política, con nuevos contenidos y nuevas prácticas. Este capítulo se suma a la reflexión acerca de la construcción de identidades en contextos organizativos y busca entender cómo estas se conforman contextual e históricamente en el diálogo con distintos actores y atravesadas por relaciones de poder. En el centro del trabajo hay un interés por las relaciones entre política y cultura, entre identidades y movimientos sociales, así como por explorar la participación de las indígenas en los procesos de cambio social, y los retos teóricos y políticos que esta participación plantea.

La construcción de reivindicaciones étnicas será analizada en la experiencia de una organización de mujeres nahuas del sur de Veracruz llamada Defensa Popular de Oteapan (DPO). Esta organización, cuya zona de influencia es el municipio de Oteapan, ubicado al sur de Veracruz, México, surgió del diálogo entre el movimiento popular y un grupo de sacerdotes jesuitas y de laicos simpatizantes de la teología de la liberación.<sup>1</sup> Se fue consolidando en la lucha contra el cacicazgo local y contra los efectos del modelo económico impuesto desde arriba; después se unió a los esfuerzos por

1 La teología de la liberación reinterpreto el Evangelio enfatizando o redescubriendo su dimensión política y estableciendo un vínculo estrecho entre la Biblia y la realidad. Explicó la pobreza en términos estructurales, y la convirtió en un lugar privilegiado y legítimo de enunciación –si bien el catolicismo siempre habló de la pobreza como privilegio epistémico, la teología de la liberación ha sido más explícita al refe-

rirse a los pobres como quienes detonarán y guiarán las transformaciones sociales. Asumió la teoría de la dependencia y algunos conceptos del marxismo, como clase, contradicción y explotación, transformando la lógica deductiva y axiomática en una disciplina interpretativa, marcada por el contexto específico (Levine 1992, Comblin 1993, Tamayo-Acosta 1989).

construir una democracia real y estrechó sus vínculos con la izquierda institucional. Esta relación continúa siendo importante pero, a partir de varias decepciones, la DPO ha decidido no ejercer exclusivamente una militancia partidista sino priorizar el trabajo colectivo a través de proyectos productivos y talleres de análisis, así como convertir sus propias vidas en un espacio de transformación social. La forma de trabajar, profundamente influida por las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), se ha convertido en marca identitaria de la DPO, la mística y el compromiso cotidiano de estas mujeres se ha convertido en metodología, en cultura política.

Aunque formalmente la DPO es una organización mixta, la integran solo mujeres, y ha sido siempre liderada por ellas, quienes, como resultado de esta trayectoria, tienen una importante reflexión étnica y de género. Se suman a las otras indígenas que en distintos espacios de la política nacional y del movimiento indígena promueven una visión propia de la equidad de género y de la lucha de las mujeres. Aunque este trabajo busca enfocarse en las reivindicaciones étnicas y no en las de género, es importante decir que ambas interactúan de manera constante, cuestionándose y nutriéndose.

Las integrantes de la DPO no buscan llegar al gobierno local; están preocupadas por dignificar su nivel de vida a través de proyectos que involucren a la comunidad. Mediante proyectos de traspaso mejoraran el nivel de vida de sus familias, y al mismo tiempo formulan una propuesta de trabajo que confronta a las propuestas oficiales. El proceso organizativo adquiere un sentido claramente político al construir, desde lo cotidiano, alternativas económicas que, a pesar de tener un impacto muy limitado, buscan proyectarse en todo el municipio como una opción ante la crisis y el desempleo, y al reflexionar acerca de las conexiones económicas y políticas entre Oteapan y lo global.

Esta organización, integrada por alrededor de 40 mujeres, se mueve en el marco del movimiento indígena: tiene vínculos y trabajo conjunto con otras organizaciones regionales y nacionales como el Frente Popular del Sur de Veracruz (FREPOSEV), el Movimiento Agrario Indígena Zapatista (MAIZ) y el Congreso Nacional Indígena (CNI). En nuestro país el movimiento indígena no solo ha cuestionado las formas de hacer política sino el planteamiento mismo de nación, señalando la manera en que los pueblos originarios han sido históricamente excluidos de los espacios de poder y de los procesos democráticos.

En el contexto de la globalización, al contrario de lo que se pensaba, las identidades culturales lejos de perderse o diluirse se intensificaron, y muchas de ellas lo hicieron mediante su actividad política: en la década del noventa se multiplicaron los intentos por recuperar, refundar y conservar las identidades precoloniales, partiendo de las necesidades políticas actuales y de una lectura histórica que parte del presente. En este contexto, la DPO inició un

proceso de reflexión acerca del significado político de ser indígena, del que este artículo pretende dar cuenta.

Actualmente, en nuestro país es difícil hablar de un movimiento indígena fuerte. En el caso particular de Oteapan, el proceso organizativo viene de tiempo atrás y ahora no está en su mejor momento. A pesar de que el discurso indígena a nivel nacional continúa siendo contestatario, sus reivindicaciones han sido incorporadas a los discursos del poder. Esto ha dando lugar al nacimiento de lo que Charles Hale (2006) ha llamado multiculturalismo neoliberal, que resulta funcional a la expansión del capital (Díaz Polanco 2006, Hernández Paz y Sierra 2004), sin que esto se haya traducido en cambios de fondo en las condiciones de vida de la población indígena. En el contexto político amplio en el que nos encontramos, llamado por algunos de crisis de las organizaciones sociales, la tendencia entre las organizaciones indígenas en nuestro país se orienta a fortalecer los procesos locales. Este es el caso de la DPO.

A esta *Introducción* le sigue la *Metodología* seguida en esta investigación, inmediatamente después, en *Datos contextuales*, se pretende mostrar los elementos fundamentales del escenario en el que las mujeres de la DPO se mueven. Después, en *Las identidades étnicas desde la teoría*, encontrarán una reflexión acerca de los vínculos entre cultura, economía y política, enmarcada en el debate entre las tres corrientes teóricas fundamentales en torno a la etnicidad: el primordialismo, el instrumentalismo y el constructivismo histórico. En *Estado y movimiento indígena* se hace un breve recorrido por el trayecto histórico recorrido recientemente por el movimiento indígena, en diálogo con las políticas multiculturales, herederas del indigenismo. En *Distintas formas de ser nahua en la DPO*, se delinea la discusión desarrollada al interior de la organización acerca de los significados políticos de ser nahua, y se reflexiona sobre ella. Finalmente, en la *Conclusión* de este trabajo, se comparten algunas reflexiones acerca de las repercusiones de esta discusión, y se plantean temas y preguntas cuya respuesta es una obligación, ahora que el movimiento indígena no es tan fuerte como llegó a serlo a mediados de los noventa, tanto en nuestro país como en Oteapan.

## Metodología

El presente capítulo nació de la tesis doctoral *Desde el sur organizado. Mujeres nahuas de Veracruz construyendo política*, publicada como libro en el 2011.<sup>2</sup> Para dicha investigación, realicé un año de trabajo de campo intensivo y mu-

2 Se publicó bajo el título *Desde el Sur Organizado. Mujeres Nahuas del Sur de Veracruz* en la Colección Teoría y Análisis, de

la Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2011.



chas otras visitas posteriores. Recurrí a la observación participante en espacios que podrían llamarse cotidianos, y en otros directamente relacionados con la vida organizativa de la DPO. Dentro de los primeros: el mercado, la iglesia, la calle y las casas; como parte de los espacios de la organización, espacio etnográfico fundamental, asistí a las distintas reuniones de la DPO y de las organizaciones regionales a las que pertenece: asambleas generales, integrantes de la organización por barrios, evaluación de proyectos, promotoras de salud, dirigencia de la organización con los asesores, encuentros regionales de organizaciones y de redes, encuentros regionales de mujeres, talleres sobre derechos de las mujeres, democracia electoral, políticas macroeconómicas, etc. También asistí a varias reuniones de análisis de coyuntura y a convivencias parroquiales. Asimismo, realicé entrevistas formales e informales tanto con integrantes de la organización como con personas clave de la comunidad.

### **Datos contextuales**

En Oteapan coexisten paisajes urbanos y rurales. Se encuentra en una zona que podríamos llamar de frontera entre la sierra nahua-popoluca y los dos centros urbanos más importantes del área: Minatitlán y Coatzacoalcos. El modelo de crecimiento económico asociado a la industria petrolera no resolvió la insuficiencia de servicios, que junto con la pobreza, el desempleo y el agotamiento de los recursos naturales son los problemas más graves que enfrenta tanto la región como el municipio.

Según el último censo del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2005), hay en Oteapan 12.759 habitantes, y únicamente un 10,85% del total de la Población Económicamente Activa (PEA) se dedica a las labores agrícolas, mientras que el 19,68% está integrado por obreros (porque artesanos quedan muy pocos), el 18,79% se dedica al comercio o trabaja como dependiente en algún comercio y el 11,05% al ambulante. Estos datos son el resultado tanto del acelerado proceso de urbanización que está viviendo Oteapan a partir del boom petrolero como de la crisis del campo que afecta a todas las zonas rurales del país desde la década del setenta.

Oteapan es fundamentalmente un pueblo de comerciantes y obreros. Las mujeres integran el 27,39% del PEA y fundamentalmente se emplean como trabajadoras domésticas: representan el 96,72% del total de personas dedicadas a esa actividad. Ellas son también el 34,49% de los dependientes en comercios y 28,68% de los vendedores ambulantes. La mayor parte de las integrantes de la DPO se dedica al comercio informal en las comunidades

vecinas de los municipios de Sotepan y Pajapan o en las zonas urbanas de Minatitlán y Coatzacoalcos, algunas de las mujeres tienen pequeños negocios de abarrotes o de comida en sus casas, únicamente una de ellas es campesina y otra artesana.

Con el repliegue de la industria petrolera y con la profundización de la crisis económica muchas oteapanecas han tenido que asumir el peso total de la economía familiar o contribuir de manera más constante que antes. La calificación de las mujeres mayores de 30 años es escasa así que sus alternativas continúan siendo el servicio doméstico y el ambulante. Entre las nuevas generaciones, en cambio, hay jóvenes con secundaria o preparatoria que se están integrando como dependientas en comercios o como secretarías en los despachos de Coatzacoalcos y Minatitlán. La mayor parte de las mujeres de la DPO es analfabeta y no estudió más allá de tercero de primaria, aunque hay una de ellas, la más joven, que terminó la preparatoria y ahora es secretaria en el ayuntamiento municipal.

Frente a la ausencia temporal o definitiva de los varones a causa de la migración, las mujeres han asumido en mayor medida responsabilidades que anteriormente no tenían, o que asumían en menor escala, como la compra de artículos, el trato con “el exterior”, en algunos casos el trabajo agrícola, la defensa de sus tierras, etc.

La mayoría de las integrantes de la DPO tiene entre 35 y 60 años de edad, solo dos de ellas están cerca de los 80 y otra tiene 29. Casi todas son madres y varias son abuelas. Muy pocas terminaron la primaria y casi todas son analfabetas. Únicamente una (viuda) es campesina, otra (viuda también) hace comales de barro para vender, dos tienen pequeñas tiendas en sus casas y el resto (con muy pocas excepciones) contribuye a la economía familiar –o proveen el ingreso principal– vendiendo trastes de plástico, joyas de fantasía, ropa a plazos, tamales, etc., en las ciudades cercanas o en las comunidades de la Sierra; también hay quienes tienen un puesto en el mercados de Coatzacoalcos, Minatitlán o Cosoleacaque.

### **Las identidades étnicas desde la teoría**

Los distintos acercamientos de la antropología a las identidades culturales pueden ser agrupadas en tres grandes corrientes: el primordialismo o esencialismo, el instrumentalismo y el constructivismo histórico. Para la primera la cultura es un conjunto de elementos generalmente visibles o audibles, como el traje o la lengua, que constituyen la “esencia” identitaria y que pue-

den ser exterminados en el encuentro con el “exterior”.<sup>3</sup> Según esta perspectiva, las etnias se basan en vínculos o afinidades primordiales, hasta cierto punto “naturales”, y más profundos que los vínculos sociales porque suelen implicar una solidaridad de lazos de sangre (Giménez 2000). Se puede establecer una relación entre el primordialismo y el funcionalismo, tanto británico como norteamericano, según los cuales los comportamientos individual y colectivo son definidos por valores y normas culturales en función de mantener el equilibrio social (Field 1994). Se trata de una explicación más bien estática de las relaciones sociales, que implica una visión esencialista de las identidades como autocontenidas y no tocadas por “el exterior”, y, por lo tanto, no explica las transformaciones ni la resistencia que ejercen los pueblos a partir de sus identidades. Esta comprensión de cultura como tradición estática o como barrera para el “progreso”, distante de la economía y de la política, está detrás del discurso de muchos gobiernos y de muchas agencias y organizaciones internacionales (Engle Merry 2003).

Para el instrumentalismo, por otro lado, la identidad es un medio para alcanzar un fin, que los actores utilizan de manera racional y estratégica, de una forma o de otra según el interlocutor con el que dialogan. Es decir, se trata de identidades optativas que se generan únicamente en la relación con el otro, por lo tanto, lo que explican las identidades no son sus contenidos sino sus fronteras, sus mecanismos de interacción cultural.<sup>4</sup> Esta visión reconoce la agencia social de los sujetos y otorga un carácter dinámico a las identidades, pero corre el riesgo de no considerar la contundencia que pueden tener, para la libre elección, las estructuras sociales y las condiciones concretas de existencia. A pesar de ser un paradigma para el cual las fronteras constituyen el lugar y la razón de ser de las identidades, no considera que ciertas condiciones puedan representar una frontera infranqueable para la voluntad.

Finalmente, el constructivismo histórico tiene un concepto más fluido de cultura, pues considera las contradicciones internas como aspecto fundamental. Habla de identidades contextualizadas, es decir, construidas a partir de la historia específica de dominación y resistencia de cada grupo.<sup>5</sup> En esta perspectiva, la cultura es un proceso histórico y dinámico, atravesado por contradicciones y por relaciones de poder, que es producto de la interacción humana en todos los ámbitos: económico, político, artístico, etc. Está rela-

3 Uno de los autores más destacados, que han sido clasificados como primordialistas, es Franz Boas.

4 Uno de los autores más destacados en esta corriente es Frederic Barth.

5 Entre los autores que pueden considerarse de esta corriente destaca Renato Rosaldo.

cionada con los valores y las creencias, pero también con las prácticas, los hábitos y con la construcción del sentido común. Es el producto de influencias históricas más que de fuerzas evolutivas, es híbrida, heterogénea y nunca uniforme (Engle Merry 2003). En este marco, las categorías culturales y las tradiciones tienen un carácter reflexivo, la gente las vive y las piensa, y en esa medida, las construye (Linnekin 1993). Para varios autores que adoptan esta perspectiva (Field 1994) las numerosas formas de lucha que han protagonizado los pueblos indígenas en América Latina y en el mundo entero (luchas armadas, revitalización cultural, movimientos religiosos, recuperación de tierras y recursos naturales, etc.) han marcado y transformado sus identidades. Este paradigma tiene la virtud de contemplar tanto las condiciones históricas como la voluntad y capacidad de decisión de los grupos y de los individuos. Sin embargo, llevado al extremo, puede terminar subestimando la importancia de las limitaciones estructurales, de la misma forma que el instrumentalismo.

En el contexto del constructivismo, en este artículo se entiende a las identidades culturales como procesos que proveen a los grupos de un sentido de colectividad, en el que intervienen tanto la memoria y la cotidianidad, con todas sus contradicciones, como las políticas gubernamentales y las realidades económicas. Es decir, las identidades étnicas, al igual que el resto de las identidades, son construcciones culturales en las que se reproducen las tensiones entre las estructuras de dominación y las posibilidades individuales de agencia social.

En Oteapan la identidad nahua se está transformando y reinventando (Hernández y Night 1998)<sup>6</sup> como parte de una historia de contradicciones, de dominación, resistencias y negociación de poderes. Las formas de ser nahua en Oteapan están marcadas por el auge petrolero y por la posterior crisis del petróleo, por sus relaciones con los pueblos indígenas de la Sierra de Santa Marta, por las experiencias organizativas y las luchas sociales, por los encuentros y los desencuentros con el Estado-nación, por la creciente migración y, de manera muy fuerte, por la relación con las distintas iglesias que tienen presencia en la zona. Las mujeres de la DPO están inmersas en un proceso de reflexión acerca de los significados de ser nahuas en el contexto de sus trayectorias individuales y colectivas.

6 Aída Hernández y Ronald Nigh usan el término *invención de tradiciones* popularizado por Hobsbawm y Ranger (1983), pero aclaran que no comparten la dicotomía que Hobsbawm plantea al oponer

la idea de autenticidad a la de invención. La noción de invención que Hernández y Nigh manejan justamente se refiere a la constante construcción social de las identidades culturales.

## Estado y movimiento indígena

Con una trayectoria de al menos cinco décadas de políticas indigenistas encaminadas al mestizaje, y como consecuencia de la crisis agrícola, en la década del setenta comenzó a desarrollarse en todo el país un movimiento de lucha por la tierra con fuertes reivindicaciones étnicas. En los ochenta surgieron, en forma paralela a las organizaciones controladas por el Estado, organizaciones autónomas o vinculadas a partidos de izquierda,<sup>7</sup> así como las locales que marcaron el inicio de muchas de las actuales organizaciones indígenas independientes.<sup>8</sup>

Desde entonces han surgido distintas organizaciones indígenas con reivindicaciones étnicas independientes del Estado y otras se han renovado, manteniendo o radicalizando sus demandas a través de los años. Pero a principios de los noventa, aún era visible la debilidad del movimiento indígena a nivel nacional, lo que contribuyó a que el levantamiento zapatista tuviera una gran importancia por la capacidad de convocatoria que alcanzó entre los procesos organizativos de todo el país. Muchas organizaciones, entre ellas la DPO y sus organizaciones hermanas en el sur de Veracruz, redefinieron sus agendas a partir de los planteamientos zapatistas y comenzaron largos procesos de reflexión acerca del significado político de ser indígenas. El análisis de organizaciones, líderes y militantes está profundamente marcado por el zapatismo.

Ya en el nuevo siglo, ante la presión del movimiento indígena y de instancias multilaterales como la ONU y la OEA, el Estado mexicano incorporó al discurso oficial conceptos que habían sido utilizados con anterioridad por el movimiento indígena, como diversidad étnica y multiculturalismo, para explicar incluso la consolidación nacional. Sin embargo, esas modificaciones del discurso no se han materializado en políticas justas y realmente pluriculturales y multilingües (Hernández 2004b). La adopción de este nuevo marco conceptual ha sido acompañada de la acotación y neutralización de sus significados y de la profundización de las políticas económicas neoliberales contra las que ha estado luchando el movimiento indígena en México y en América Latina.

7 Como el Frente Independiente de Pueblos Indígenas (FIPI) que, como explica la citada Berrío, fue el primero en reivindicar la autonomía como una de sus demandas, a fines de la década del ochenta.

8 Es el caso del Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas (CPNAB), la Asamblea de

Autoridades Mixes, Movimiento de Unificación y Lucha Trique (MULT), Nación Purépecha Zapatista, Coalición de Pueblos Serranos Zapotecos y Chinantecos y el Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena (Berrío 2005).

## Distintas formas de ser nahua en la DPO

Los oteapanecos en general se consideran nahuas, sin embargo, ni a los partidos políticos ni a las autoridades locales les parece que lo étnico sea un tema importante. Al igual que muchas otras regiones indígenas del país, las estrategias de *homogeneización lingüística* –aspecto estratégico de las políticas indigenistas<sup>9</sup>– adoptadas a partir de la creación del Sistema Educativo Nacional en 1921 (Hernández 2004b) hicieron una fuerte campaña para castellanizar la región. Como resultado de lo anterior y en busca de ser mejor aceptados en el mercado laboral urbano, los oteapanecos quisieron borrar lo nahua. Estela lo explica claramente:

Desde que tengo uso de razón, crecí y me agrandé, ya me envejecí, siempre me decían que debo cambiar, que debo ser moderna, que debo ser la civilización, que todo debe ser diferente, que ya no deben haber árboles (...) que todo debe ser pavimentado. La misma sociedad nos lo fue cambiando. Al cambiar todo eso, pues ya pensábamos de otra manera, dentro de la cultura y dentro de las costumbres nos cambiaron a que ya no podamos hablar nuestra lengua, nuestra forma de vestir.<sup>10</sup>

Ahora lo nahua se identifica más bien con el pasado. Rubén, un líder del FREPOSEV, organización regional a la que la DPO pertenece, lo explica de la siguiente manera:

El tema de la cultura me ha puesto a pensar, ¿podemos retroceder 500 años al tiempo en que los pueblos practicaban libremente sus culturas? Vino la conquista (...) vinieron los franciscanos, nos trajeron la Biblia y la Biblia dice que a Dios no le conviene que adoremos

9 El indigenismo nace de la necesidad del Estado mestizo, resultante de la revolución de 1910, de conformarse como nación moderna, con una historia y con una identidad. El mestizaje fue la alternativa para construir esa nueva nación al grado de proclamar la superioridad de las razas mixtas, de la “raza cósmica” de José Vasconcelos. Mestizaje e indigenismo conformaban el programa cultural del nuevo Estado mexicano con relación a los indios. El objetivo era el blanqueamiento progresivo y la diso-

lución de las particularidades étnicas. Las políticas gubernamentales frente a las poblaciones indígenas estaban encaminadas a construir una identidad nacional mestiza y homogénea, considerada necesaria para alcanzar la modernidad.

10 Entrevista con Estela, integrante de la DPO, Oteapan, abril 2003.

11 Rubén, líder del FREPOSEV, Asamblea del FREPOSEV, Oteapan, Veracruz, marzo del 2004

otros dioses (...) y nuestros dioses eran el viento, el sol... Y ahora vino la televisión y la radio (...) Cómo comparar la cultura occidental con la indígena: la cultura occidental ha tenido un avance, tecnología de punta y la nuestra es una cultura muerta.<sup>11</sup>

Como ya se dijo, el diálogo con la teología de la liberación ha sido fundamental en la trayectoria de la DPO. En esta interacción se han construido las reivindicaciones, estrategias y métodos de la organización. Inicialmente, las preocupaciones de la teología de la liberación por las identidades estuvieron marcadas por la perspectiva marxista, en la que la explotación económica ejercida por el capitalismo era el principal asunto sobre el que trabajar. Los jesuitas y las organizaciones populares de la zona, aludidos por la marcha Ximich que indígenas de Chiapas realizaron en 1992 y por el levantamiento armado zapatista en 1994, se propusieron reflexionar acerca de los significados de ser indígena, así comenzó un largo proceso que no ha llegado a su fin. Un líder populoca del FREPOSEV dijo al respecto: “A veces da tristeza ser indígena, a veces orgullo, a veces se alegra”.<sup>12</sup>

La propuesta inicial de incluir el tema indígena en la agenda de trabajo de la DPO vino de los asesores y ha encontrado eco entre las líderes de la organización. Juliet M., quién trabajó varios años en Fomento recuerda el inicio de este debate:

En los grupos de mujeres detectamos, cuando empezamos a trabajar el tema étnico, que ser indígena significaba (para ellas) ser pobre, caminar sin zapatos, ser sucio... reflejaba la visión de que “ser indígena era ser menos”... ¡Una baja autoestima colectiva tremenda! Trabajamos una revaloración del ser indígenas y de lo que ellas eran como mujeres indígenas. Fue (...) una reflexión sobre quiénes somos y cómo vivimos, la riqueza que tenemos como cultura, etc.<sup>13</sup>

Las dirigentes de la DPO han incorporado y diversificado el tema en sus discursos. Un asunto recurrente en las reuniones son las posibilidades y las limitaciones de la cultura: qué les gusta y qué las hace sentir incómodas.

Hay cosas que debemos recordar, pero también hay cosas de nuestros antepasados que ya no debemos recordar, como el hombre que

12 Eduardo, líder del Freposev, Asamblea del Freposev, 12 de marzo, 2004.

13 Entrevista con Juliet, ex integrante de Fomento y ex asesora de la DPO, octubre de 2003.





Encuentro religioso coordinado por un sacerdote de la teología de la liberación en Mecayapan, Veracruz. Foto: Ángela Ixkic Duarte Bastian, 2004

decía que “en mi casa solo mando yo, cómo va a ser posible que mi mujer mande”. En eso la cultura nos pone una traba, nos pone un alto.<sup>14</sup>

Como explican Shannan L. Mattiace y Jan Rus (2002), los mismos pueblos indígenas están reinventando sus “usos y costumbres” al rechazar aquellas tradiciones que consideran opresivas, como la exclusión de las mujeres. Las indígenas tienen un papel fundamental en esta “reinención”, al reivindicar el derecho a una cultura propia y al luchar por la transformación de esa misma cultura.

En otro sentido, también se ha involucrado lo cultural en discusiones generacionales, como lo ejemplifica el comentario de Marta, integrante de la DPO:

No podemos cambiar de vestido [se refiere a recuperar los trajes nahuas antiguos], pero sí cuidar a nuestras hijas para que no se pinten ni anden escotadas, hay que recordar que somos indígenas y pobres.<sup>15</sup>

Lo nahua se identifica con respetar las normas que rigieron, en el pasado inmediato, las relaciones familiares y la conducta de la juventud. En ese sentido,

14 Entrevista con Estela, Oteapan, abril de 2003.

15 Margarita, asamblea general de la DPO, Oteapan, diario de campo, febrero de 2003.

Judith, otra integrante de la organización, responde a mi pregunta acerca de qué se ha perdido de lo nahua:

Antes había más respeto (...) Se perdió ese respeto, antes un muchacho no podía platicar con una muchacha ni que la agarre de la mano porque ya se lo están dando (en matrimonio). Pero hoy en día ya no, se perdió todo eso. El joven ya se siente muy liberado y no hay ese respeto.<sup>16</sup>

La “tradicción” ha sido utilizada para toda clase de fines políticos. Los colonizadores europeos recurrieron a tradiciones inventadas tanto para definir como para justificar su papel. En el África colonial, según lo explica Terence Ranger (1983), este hecho transformó flexibles costumbres en rígidas prescripciones, proporcionando a los blancos modelos de mando y a muchos africanos modelos “modernos” de comportamiento; tergiversaron el pasado pero se convirtieron en sí mismas en realidades por medio de las cuales se expresaba buena parte del encuentro colonial.

No son pocos los contextos culturales en los que los ancianos han invocado a la tradición para defender la supremacía etaria frente al desafío de los jóvenes; o los casos en los que los hombres han recurrido a ella para asegurarse de que las iniciativas de las mujeres no interfirieran con el ejercicio de su dominio. Innumerables aristocracias gobernantes han acudido a la tradición para mantener o ampliar el control sobre sus súbditos, de la misma forma como varias poblaciones la han invocado para limitar los derechos políticos o económicos de los migrantes.

Así como se ha apelado a la tradición en función de la dominación y el control, también se la ha usado como arma en los esfuerzos por construir pluralidades equitativas y más justas, y con frecuencia estas fuerzas contradictorias se entretajan en el mismo discurso. El movimiento indígena en América Latina es un ejemplo de lo anterior. Son muchas las organizaciones que acuden a la tradición para sustentar sus propias luchas y reivindicaciones. Enfatizar la parte instrumental de la lucha identitaria no significa dejar de ver la dimensión histórica, cultural y moral de la vida política. En este caso, no es relevante la “veracidad” o “falsedad” de las tradiciones invocadas. Más que eso me interesa señalar que el pasado no existe independientemente de la forma en que se le reconstruye socialmente desde el presente, y que las relaciones de poder son fundamentales en la configuración de los discursos sobre el pasado.

16 Judith, julio, Oteapan.

La asociación asesora, que ha acompañado y registrado estas reflexiones, propuso incluso tratar de recuperar el nahua. Las mujeres consideraron que eso no era posible ni deseable, como tampoco lo era cambiar el molino por el metate o volver a los matrimonios arreglados. Estela lo cuenta así:

Adrián [el asesor] ha andado últimamente con la cosa de que recuperemos el nahua, pero ya no nos sale, ya no estamos acostumbrados. Aquí hay algunos, la mayoría, que dice que volver al nahua sería un retroceso, que ha costado mucho trabajo salir de todo eso para ahora regresar.<sup>17</sup>

Fomento ha propuesto una reflexión sistemática a partir de preguntas como ¿Qué le da identidad a los sujetos y al pueblo? ¿Qué se requiere impulsar para fortalecer la cultura?<sup>18</sup>

Amanda, promotora de salud y única joven integrante de la DPO, habla así de la identidad:

La identidad es las fiestas, las mayordomías, los músicos. La lengua ya no identifica a la gente. Nos reconocemos como indígenas pero ya no hablamos la lengua, pero psicológica y moralmente nos reconocemos como indígenas: sabemos dónde vive la gente de los poblados, nos ayudamos cuando hace falta. No somos como en las ciudades que nadie te ayuda, tenemos cosas de un pueblo indígena. El traje pasó a ser parte del aparador y no de la vida cotidiana (...), cuesta como 1500 pesos y nadie lo puede comprar.<sup>19</sup>

Los asesores mestizos, jesuitas y laicos insisten en subrayar la importancia del pasado. Adrián, quien trabaja cerca de las mujeres de Oteapan, explica:

La reflexión sobre la identidad lleva a decir que la diferencia nos inferioriza y nos pone en desventaja, por eso es importante recordar lo mucho que hicieron nuestros antepasados (...) Ser indígenas es reconocer las raíces. Los nahuas son herederos del pueblo azteca, donde surgieron los más grandes centros rituales, que fueron raíz e inspiración para muchos otros pueblos indígenas. Sus dioses se identificaban con la naturaleza. En asambleas anteriores intentamos po-

17 Entrevista con Estela, líder de la DPO, Oteapan, febrero de 2003.

18 Adrián, de Fomento; reunión de la diri-

gencia de la DPO con Fomento, Oteapan, diario de campo, enero de 2003.

19 Amanda, Ídem.

ner palabras en nahua y parece que no les significa nada (...) hay que incorporar a la reflexión los rasgos indígenas que están escondidos.<sup>20</sup>

Mientras que los integrantes indígenas de las organizaciones, como Faustino, miembro del FREPOSEV, aluden más bien a procesos dinámicos en los que la iniciativa consciente tiene un papel central:

Eso [ser indígena] va por voluntad no por nacimiento (...) Para mí la cultura es estar en el pueblo y ser parte de él, y de la gente que se siente mal, que se siente débil. Ser un pueblo indígena es estar ahí, sentirse parte, trabajar para todos (...) He aprendido de otros compañeros indígenas (...) que ellos no se quedan en la costumbre, sí lo saben y lo conocen, pero no se quedan ahí, ellos luchan y esa es la parte que a mí me gusta de la cultura.<sup>21</sup>

Otro integrante del FREPOSEV matiza el comentario de Faustino, poniendo sobre la mesa el carácter contradictorio e interiormente diverso de las comunidades y de las luchas:

Sé que soy indígena, que nací en esta tierra, pero me cuesta trabajo entender a mi gente, a veces no quieren entrarle a la lucha<sup>22</sup>.

Otros testimonios hablan de una visión de la identidad como estrechamente vinculada a rasgos que se han ido perdiendo y, a la vez, a la biología, que permanece a través del tiempo:

Aquí, la CEB lo que dice es que aunque sean abogados o estén en otro lado no dejan de ser indígenas, traen sangre indígena y no pierden las raíces. Pero, también, antes las mujeres se refajaban. Mi abuelita era de refajo, todavía hacía tortillas, tenía su cántaro de barro para el agua, tenía el bordado del refajo. Todavía eso lo vi yo, y hoy en día ya no se da, mucha gente se ha puesto su vestido porque es lo más fácil y más barato.<sup>23</sup>

20 Adrián, de Fomento, asamblea general de la DPO, Oteapan, diario de campo, febrero de 2003.

21 Fausto, asamblea del FREPOSEV, Oteapan, diario de campo, marzo de 2004.

22 Eduardo, asamblea del Freposev, Oteapan, marzo de 2004.

23 Entrevista con Ernestina, coordinadora de las CEB de Oteapan, octubre de 2004.

Desde esa perspectiva, se habla de la migración como uno de los factores que amenaza a la identidad nahua:

Hoy en día se ha perdido la forma de hablar, las imágenes, el tamborcito, nuestras tradiciones, porque la gente que va a otro lado, como a Ciudad Juárez, pues ya trae otra mentalidad, ya viene y aquí lo riega. Por ejemplo, eso de que se rasuran pelones y ya la gente está muy en esa moda y todo el mundo lo quiere hacer. Aquí, la CEB lo dice, que por qué oímos música extranjera que ni la entendemos; se ha dicho que esa postura no la debemos de agarrar, que hablen con sus hijos y sus hijas.<sup>24</sup>

Las mujeres identifican con su cultura ciertos conocimientos que pretenden conservar y desarrollar a través de los proyectos que impulsan, como el conocimiento del valor medicinal de las plantas, el trabajo colectivo y la solidaridad en momentos de necesidad. Están ahora inmersas en una discusión acerca del significado de ser nahuas y de la importancia de tener una presencia política culturalmente situada. Amanda, la joven ya citada, habla al respecto:

Es difícil recuperar cosas como el traje y la lengua (...) pero hay cosas que llevamos dentro y de pronto lo expresas (...) Es bueno conocer las raíces pero es más importante saber cómo son nuestras expresiones en la vida cotidiana (...) defender a capa y espada lo que nos pertenece. Sabemos que somos parte de un pueblo indígena (...) las cosas que la modernidad ha traído han cambiado nuestras costumbres, pero no nuestro corazón.<sup>25</sup>

Es claro que, aunque la mayoría en Oteapan se reconoce indígena, el debate acerca de las posibilidades que ofrecen las identidades culturales como espacios de explícita resistencia política se da exclusivamente al interior de la DPO y en las CEB. Amanda lo explica así:

Eso lo reflexionamos nosotros, pero la gente que no está en la organización no lo piensa así. Esta conciencia nace a partir del levantamiento armado zapatista.<sup>26</sup>

24 Entrevista con Ernestina, Ídem.

26 Ídem.

25 Amanda, reunión de líderes de la DPO, Oteapan, diario de campo, marzo de 2003.

Se trató de una decisión política tomada por las mujeres de la DPO, por todas las organizaciones que integran el FREPOSEV, y por Fomento, como asociación asesora de ambas. Decidieron sumarse al proceso de resignificación de lo indígena emprendido hace más de 15 años por buena parte del movimiento indígena de América Latina. En ese sentido, también se esgrimen argumentos de autenticidad, como en este caso:

Es importante defender nuestra identidad porque nos muestra, porque somos nosotros, nosotros no somos copia, somos originales, somos de origen indígena, y nuestra identidad es eso.<sup>27</sup>

El discurso de la tradición en este caso, como en tantos otros (Ranger 1983), intenta conectarse con una historia legitimadora enraizada en la antigüedad más remota, en lo contrario de lo construido, en lo más *natural* posible. Esta idea, aceptada por algunas líderes, es la línea apoyada o fomentada por los jesuitas, mientras que la visión más dinámica, expuesta por Amanda, se alienta y dialoga con su experiencia como representante en el CNI:

Debemos reconocernos como movimiento indígena en todo lo que hagamos. Todo lo que se está haciendo allá, en las grandes reuniones del CNI, es para que se note acá abajo, en los pueblos. Es importante la representación en el CNI (...), pero el trabajo está aquí, porque aquí vivimos.<sup>28</sup>

Amanda no es la única que defiende esa línea, Vicente, el único varón de la DPO, explica:

Falta que hagamos nuestro el movimiento nacional indígena, falta promocionarlo pero también sentirlo.<sup>29</sup>

Estela comparte esta idea:

Es necesario que nosotros mismos nos vayamos identificando como indígenas, y si estamos en otros lugares así lo vamos a decir, para que vayan viendo que no es que esperamos a unos compañeros que van a pasar por aquí (alude a la marcha Xinich), sino vivirlo siempre.<sup>30</sup>

27 Entrevista con Estela, Oteapan, diario de campo, marzo de 2003.

29 Vicente, Oteapan 17 febrero, 2003.

30 Estela, Oteapan 17 febrero, 2003.

28 Amanda, reunión dirigencia DPO, Oteapan, 19 enero de 2003.

A lo anterior Filomena responde así:

Dondequiera que vayamos nos debemos presentar como indígenas, pero a veces a mí se me olvida que somos indígenas y no me presento así.<sup>31</sup>

Sin embargo, más importante que identificar cuáles son las interlocuciones de asesores e integrantes de la DPO es saber que existen entre las mujeres distintas experiencias frente a la propia identidad nahua y diferentes opiniones ante las reivindicaciones identitarias. El diálogo entre los jesuitas y las mujeres nahuas ha contribuido a transformar las prácticas políticas de unos y otras, colocando lo cultural en un lugar prioritario a la hora de negociar el poder y revalorándolo como tema central para el fortalecimiento de la organización colectiva. Las mujeres, al relacionar el Evangelio con su propia vida, han cuestionado, además de las económicas, las desigualdades de género; y al buscar, como parte de su trabajo político, unas relaciones más justas al interior de sus familias están reformulando sus identidades genéricas y étnicas.

Las líderes vieron en la reivindicación identitaria una posibilidad de fortalecerse políticamente, sobre todo en los niveles regional y nacional, porque en el local no parece ser un argumento de peso. Es decir, algunas sienten que dejaron de ser nahuas y que no hay ninguna razón para recordar que lo fueron; y otras sienten que han perdido mucho de su cultura y que es políticamente relevante recuperarlo, o desempolvarlo, porque parecen referirse a algo que solo puede dormirse pero nunca desaparecer. Aun las que se mantienen en esa postura consideran que no todo lo nahua debe ser recuperado, son claras al criticar ciertas normas culturales referentes a las mujeres, como aquellas que limitan su participación en el proceso organizativo y en los puestos de decisión.

## Conclusión

Las reformas constitucionales y las ratificaciones del Convenio 169, en 1989, sugirieron la posibilidad de una relación diferente entre pueblos indios y Estado; sin embargo, ya a principios de la década de 2000, diversas voces señalaban las escasas posibilidades de que se tratara de una transformación de fondo. Varios autores han señalado cómo las políticas del multiculturalismo celebran el pluralismo cultural, pero sin que esto se traduzca en una mejora en las condiciones de vida de los pueblos indígenas.

31 Filomena, entrevista, mayo de 2003.



En la región que nos ocupa, este giro oficial hacia el multiculturalismo se tradujo en la inclusión del tema indígena en el discurso de funcionarios públicos a nivel estatal, regional y municipal, en el impulso de proyectos de “fomento a la cultura” (proyectos artesanales y de recuperación de las lenguas indígenas) e incluso en la creación de nuevas instituciones como la Universidad Intercultural Veracruzana (UVI), que tiene una sede en el municipio de Huazuntlán.

No se trata de decir que las posibilidades de lo que el ya citado Hale ha llamado el multiculturalismo neoliberal de despojar a las reivindicaciones étnicas de su contenido político son devastadoras o totales. Existen intersticios y posibilidades de maniobra aún frente a esas iniciativas, pero abrir y defender esos espacios es una tarea complicada y desgastante.

Por otro lado, la emergencia de otros fenómenos plantean nuevos retos a las organizaciones indígenas y no indígenas de la zona, como el resurgimiento de cacicazgos locales, la profundización de la crisis económica y del campo, la crisis política por la que atraviesan los partidos tanto a nivel nacional como local, que se traduce en una falta de credibilidad cada vez mayor. La DPO tiene ante sí el desafío de expandir las iniciativas económicas y de reflexión, de producción y reproducción autogestionada de la vida cotidiana, y de vincular estos temas con la reflexión sobre lo étnico.

La multiculturalización del Estado formula nuevas preguntas para la reflexión acerca de las regiones rurales de nuestro país. Para el caso de la región sur de Veracruz, considero que coloca fundamentalmente tres asuntos sobre la mesa: las limitaciones y posibilidades de las identidades como espacios de resistencia; la necesidad de reflexionar más acerca de las identidades mestizas de pescadores y campesinos desde una perspectiva política, y elaborar más acerca de los vínculos con los mencionados retos que enfrentan actualmente las organizaciones.

En este capítulo he intentado demostrar cómo los movimientos sociales, entre ellos el indígena, transforman los significados y cuestionan las lógicas a través de las cuales se construye el sentido común. La lucha de las mujeres de la DPO es una lucha por la construcción de nuevos imaginarios sociales. Estas luchas, al desnaturalizar la opresión y el racismo, transforman las identidades étnicas de la sociedad mexicana en su conjunto y, por supuesto, de quienes participan en ellas.

Existen muchas formas de entender la pertenencia étnica al interior de la misma comunidad y organización. En el caso de la DPO el significado político de cada una de ellas está siendo discutido a fondo. Las identidades culturales se construyen en una interacción constante con otras identidades y procesos, como el género o la pertenencia de clase. En estas páginas he inten-

tado demostrar cómo la identidad nahua de las mujeres que integran la DPO ha estado en un proceso de transformación constante a lo largo de la historia. En los últimos 30 años ese proceso ha estado marcado fuertemente por la experiencia organizativa, por los diálogos con la Iglesia católica, e influido por las reflexiones de otras organizaciones indígenas; a partir de 1994, especialmente por el discurso zapatista. Este hecho alude al carácter dinámico de las identidades y pone en evidencia el valor político con que estas se mueven en el escenario actual. Por lo tanto, el concepto de cultura al que se alude en este artículo abarca el campo de los significados, de los valores y las tradiciones, pero también los procesos económicos y políticos más amplios.

## Referencias bibliográficas

### Berrío Palomo, Lina Rosa

2005 *Liderazgo y empoderamiento de las mujeres indígenas en Colombia y México*, tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

### Comblin, José, José Ignacio González Faus

1993 *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid.

### Díaz Polanco, Héctor

2006 *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnografía, Siglo XXI, México*.

### Engle Merry, Sally

2003 "Human Rights Law and the Democratization of Culture and Anthropology Along the Way", *Polar: Political and Legal Anthropology Review*, 26:1.

### Field, Les W.

1994 "Who are the indians? Reconceptualizing Indigenous Identity, Resistance, and the Role of Social Science in Latin America", *Latin America Research Review*, vol. 29, núm.3.

### Giménez Gilberto

2000 "Las identidades étnicas, estado de la cuestión", en Leticia Reyna (ed), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/INI/ Miguel Ángel Porrúa, México.

### Hale, Charles R.

2006 *More than an indian. Racial ambivalence and neoliberal multiculturalism in Guatemala*, School of American Research Press, USA.

### Hernández Castillo, Rosalva Aída

2004 a "La diferencia en debate: la política de identidades en tiempos del PAN", en Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra, *El Estado y los indígenas en los tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, México.

### Hernández Castillo, Rosalva Aída, Sarela Paz y María Teresa Sierra

2004 b "Introducción", en Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra, *El Estado y los indígenas en los tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Miguel Ángel Porrúa, México.

### Hernández Castillo, Rosalva Aída y Ronald Nigh

1998 "Global Processes and Local Identity: Indians in the Sierra Madre of Chiapas and the international Organic Market", en Valentina Napolitano y Xóchitl Leyva, *Encuentros Antropológicos: Power, Identity and Mobility in Mexican Society*, Institute of Latin American Studies, University of London, Londres.

**Levine, Daniel**

1992 *Popular Voices in Latin American Catholicism*, Princeton University Press, New Jersey.

**Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)**

2005 "II Censo de Población y Vivienda", en INEGI <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/ccpv/cpv2005/Default.aspx>

**Linnekin, Joselyn S.**

1993 "Defining tradition: variations on the Hawaiian identity", *American Ethnologist*, vol. 10, núm. 2, may.

**Mattiace, Shannan, Aída Hernández****Castillo y Jan Rus (eds)**

2002 *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social /IWGIA, México.

**Ranger, Terence**

1983 "El invento de la tradición en el África colonial", en Erik Hobsbawm y Terence Ranger (ed.), *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona.

**Tamayo-Acosta, Juan José**

1989 *Para comprender la teología de la liberación*, Verbo Divino, Navarra.

## CAPÍTULO 14

**Experiencia de las mujeres nahuas  
en la DPO<sup>1</sup>**

Amalia Romay

La DPO surge hace más de 20 años en el contexto de las reflexiones de la teología de la liberación –como sucedió con muchos espacios organizativos en Veracruz y otros estados de la República–, y con el acompañamiento de unos compañeros de Fomento educativo y de los jesuitas que estaban en la zona. Muchas preocupaciones que tuvo la organización en ese momento acerca de los problemas sociales que se vislumbraban en diversos pueblos de la región y en el país fueron surgiendo de la reflexión que se daba en las CEBs. Fueron en estos espacios donde las compañeras de Cuetzalan y de otras organizaciones tuvimos la posibilidad de tener la voz y la palabra para poder participar.

En un principio, las actividades de la organización se dirigieron a atender los problemas que surgían dentro de la comunidad, por ejemplo, que había muchas cantinas y, a partir de ellas, muchos problemas familiares. En ese entonces las compañeras –que son las que siempre velan por los intereses del pueblo– se organizaron para cerrar las cantinas. También, para hacer marchas y lograr que bajaran las tarifas del pasaje colectivo que iba a la sierra de Sotepan y Pajapan, por donde nosotras vivimos, muy cerca del corredor transísmico de Minatitlán y Coatzacoalcos.

En aquel momento se estaba dando en Veracruz un problema ambiental con la teoeléctrica Laguna Verde, que iba a afectar a los pueblos indígenas; la organización fue la pionera en hacer movimientos sociales regionales para evitarlo. Además, en aquel momento previmos las consecuencias que iba a tener el Plan Puebla-Panamá y la organización tuvo ingerencia en los espacios de reflexión sobre este tema. Otra de las actividades que la DPO impulsó a nivel local fue la capacitación de la juventud para formar grupos de comunicación popular y hacer más públicas las acciones que se estaban realizando.

También había que tratar asuntos a nivel regional con otras organizaciones hermanas, tanto de los pueblos indígenas como de la ciudad. Junto a

---

1 Ponencia transcrita y editada por Mercedes Pisoni.

otras organizaciones, la DPO es miembro del Frente Popular del Sur de Veracruz (FREPOSEV). En ese espacio se organizaron talleres de sensibilización para aprender sobre los derechos de la niñez y los derechos de las mujeres. Aunque todavía no habíamos empezado con las reflexiones acerca del género y la equidad.

Se formaron grupos de salud comunitaria con Promotoras de Salud de medicina alternativa. Trabajamos la acupuntura, la herbolaria, el uso de las plantas y ofrecemos ese conocimiento como servicio a la comunidad. Todo eso nos llevó un tiempo de capacitación y sensibilización a las compañeras de la comunidad, del pueblo y la región, en el espacio de cobertura del FREPOSEV. Actualmente, seguimos con el trabajo de las Promotoras de Salud a nivel regional, pues el proyecto no solamente es de Oteapan, sino también de los pueblos indígenas de Soteapan, Mecayapan y Pajapan. Soteapan es un pueblo indígena de lengua popoluca, y Oteapan, Mecayapan y Pajapan somos pueblos de origen nahua. El FREPOSEV está integrado por los pueblos indígenas nahua y popoluca.

Los desafíos de la participación política de las mujeres de la DPO

Nuestra organización es mixta, pero hay más mujeres que hombres. Hay tres compañeros integrados a la organización, las demás somos mujeres, la mayoría adultas. La más joven soy yo y ya no soy tan joven. Es muy difícil trabajar con los hombres, les cuesta trabajo darnos espacios a las mujeres en la toma de decisiones. Sienten que nosotras los rebasamos en algunos aspectos, entonces nos limitan la palabra en algunos momentos. Hay contrariedades frecuentes, menos con las mujeres que compartimos las mismas ideas, más con los hombres que aceptan lo que proponemos solo porque somos mayoría, pero no tanto porque así lo quieran. Esto es lo difícil. Sin embargo, y gracias a esfuerzos constantes trabajando en ello, hemos ido logrando una participac

Existen también distintos tipos de liderazgo debido a la diferencia generacional. Yo estoy en la organización desde 1996 y mis compañeras, desde hace 20 años. La visión que tengo acerca de las cuestiones nacionales, estatales, regionales o locales, no es la misma que ellos tienen. Se han tenido que generar cambios, y es un doble esfuerzo tener que incidir con ellos, hombres y mujeres más grandes, en los espacios de la organización y en los espacios donde nosotras participamos.

En 1994, en el levantamiento armado del EZLN, nos identificamos mucho con las demandas de los compañeros de Chiapas. La aparición de la Comandanta Ramona, como una referente para todas nosotras, dio paso a una reflexión: "Si ella está allá, ¿por qué yo no puedo estar también ahí, representando a mi pueblo, a mi comunidad, y defendiendo los derechos de las



Asamblea de la DPO en Oteapan, Veracruz. Foto: Ángela Ixkic Duarte Bastian, 2004

mujeres, dándoles voz a las mujeres en otros espacios?”. Mi ingreso en ese momento fue a través del CNI, cuando surgió la propuesta de hacer el primer congreso en Ciudad de México, en 1996. Allí participó la Comandanta Ramona y también nos encontramos con varias mujeres con las que habíamos compartido otros espacios. Durante todo ese tiempo formamos parte de la Comisión de Seguimiento del CNI con Martha Sánchez, Sofía Robles y otras compañeras.

Hasta ese momento habíamos estado en muchos espacios nacionales, pero no habíamos estado allí presentes como sujetas de derechos ciertamente, sino más bien porque la organización necesitaba que alguien estuviera presente. No era algo que nosotras veíamos como un asunto o una decisión personal. Pero a partir de 1996, y con el tiempo, surgió la necesidad y la responsabilidad de bajar la información que se platicaba en esos espacios a lo local, hacer un trabajo más de base, que es lo que nos ha ayudado a permanecer como organización hasta ahora.

Una de las cosas importantes dentro de la organización local, es que hemos tenido que hacer un trabajo desde la familia. Eso es importante para que la mujer pueda permanecer en estos espacios que hoy está utilizando. Es necesario, por ejemplo, aprender a negociar con el esposo. La mayoría de las mujeres de la organización son casadas, están con su esposo y sus hijos, es un trabajo no descuidar esa parte fundamental en los pueblos nahuas que es la

familia. En eso coincidimos mucho las mujeres del campo y las de la ciudad, nuestra labor es de una inmensa responsabilidad –seas soltera o casada–: hay que decidir cuál va a ser tu posición cuando alguien te pregunte en la comunidad: “¿Cuál es tu rol en la organización o dentro de los movimientos sociales?”

Uno de los objetivos específicos de la organización es lograr que la transformación sea una práctica: predicar con el ejemplo. Eso va a lograr llamar la atención de otras mujeres: estar comprometidas con su comunidad y, a la vez, cuidar lo individual, lo privado. En algún momento, como indígena, tienes que dar una respuesta que no lesione a tu organización ni a tu posición de mujer. La participación de los hombres no es tan cuestionada como la de las mujeres.

Una de las cosas que vemos como logro dentro y fuera de la DPO es que, a través del trabajo de las mujeres en la organización, esta se ha convertido en un referente para otras comunidades y otros espacios organizativos con respecto a cómo las mujeres pueden empoderarse; aunque sabemos que cuesta mucho trabajo y que son pocas las mujeres que lo hacen.

En mi familia somos tres: mi papá, mi mamá y yo. Ahí he aprendido lo que soy: he visto cómo se tratan siendo pareja y cómo han resuelto su vida cotidiana. A pesar de que mis papas no estudiaron esto de la equidad de género, la llevan a cabo en la práctica. Mi mamá no ha tenido problemas para llevar adelante su participación social y yo tampoco he tenido esa limitante. Eso es un referente dentro de la comunidad: que es posible lograr todo lo que una se proponga.

Otra de las cosas que ha sucedido, en este tiempo, es que las mujeres han comenzado a denunciar y hacer público lo que pasa dentro de su hogar. Y nosotras como organización nos hemos convertido en el canal por donde dirigir sus denuncias a los destinos adecuados. Esto ha ayudado mucho en la comunidad.

En la práctica, sin embargo, veo muy difícil que las jóvenes salgan a estos espacios colectivos, a menos que los arrebaten y tomen decisiones para poder crecer y compartir estas experiencias. Ha sido muy difícil que la juventud se integre a los espacios de la organización, y de forma constante; puede estar en un momento dado, pero enseguida viene el cuestionamiento de la pareja, de los amigos, de la misma sociedad. Cuestionan que la juventud esté pensando en asuntos colectivos, comunitarios o políticos, piensan que la política es un espacio de los adultos. Mi experiencia me dice que llevar adelante mi participación en la organización fue una decisión personal que me gustó y me sigue enriqueciendo individual y colectivamente.



## El desarrollo del liderazgo personal y la pertenencia comunitaria

En 2004 me postulé a la beca Semilla<sup>2</sup> para desarrollar un proyecto sobre salud sexual y reproductiva en mi comunidad. Tuve que actualizarme en el tema de los derechos sexuales y reproductivos, que hasta ese momento era desconocido para mí y un poco complicado de tratar en la comunidad. Tuvimos que adaptarlo al trabajo que nosotras realizábamos como Promotoras de Salud, ante la falta de respuesta del Estado a los problemas de salud sexual, que se planteaban en los talleres en las comunidades.

Nos documentamos sobre lo que eran los derechos sexuales y reproductivos y adecuamos el enfoque a nuestro medio, lo que fue más complicado todavía. Además, los lineamientos que tiene la organización que brinda el apoyo para la aplicación del proyecto son muy específicos. Nosotras cumplimos en la medida de lo posible, corriendo el riesgo –por ser un pueblo indígena con ciertas reglas, normas y costumbres– de que a lo mejor presentábamos el proyecto y terminaba yo sola llevándolo adelante, pues no estaba integrada dentro de la organización. Hice la propuesta con el miedo de hacer algo que pueda traer otras consecuencias. Sin embargo, ahí es donde fluye nuestra visión y el cuidado que hay que tener dentro de una comunidad indígena. Así, logramos cumplir con las responsabilidades que pedía la beca otorgada.

En un principio pensamos que ese recurso era para la organización, pero en realidad estaba destinado a fortalecer el liderazgo de una persona en particular, en este caso yo. Ese apoyo me ayudó mucho a nivel personal, pero también debía responder a una triple presión: cuidar y cumplir con la beca, con la comunidad y con la posición que fui adquiriendo dentro de ella. En mi caso, yo trabajaba en una institución pública y también tenía que responder por mi trabajo. Me pedían que me dedicara completamente y por un año a la beca, lo que me exigió negociar de manera personal para seguir desempeñando el puesto público.

En el año de la beca tuvimos talleres que nos ayudaron a conocer nuestro cuerpo, a hablar sobre nuestra sexualidad, lo que a veces nos da temor, miedo y vergüenza.

A raíz de esa beca logré el reconocimiento, no solamente en la organización sino también en otros espacios. Luego regresé a trabajar en el Ayuntamiento, en el Registro Civil; allí también me ayudaron a negociar mis salidas y poder participar en espacios como este.

2 Las becas de liderazgo Semilla son un apoyo que otorga la Sociedad Mexicana Pro Derechos de la Mujer A.C. con el propósito de fortalecer liderazgos, emergentes

y en consolidación, de mujeres indígenas que crean soluciones a problemas en el área de salud reproductiva y/o mortalidad materna en sus comunidades.

Desde que la DPO se fundó, hace ya muchos años, los presidentes siempre fueron hombres. Eso cambió en 2008, cuando me eligieron presidenta de la organización, que fue un logro muy importante.

En 2007, después de la beca de liderazgo Semilla, presentamos un proyecto productivo para levantar una casa de salud. Pudimos lograrlo a través del apoyo de INDESOL, hoy ya tenemos una casa de salud y hemos estado haciendo muchos esfuerzos para que funcione. Las compañeras hicieron nuevos proyectos productivos y le arrancamos recursos al Estado. Tenemos que aprender en la práctica cómo construir esa colectividad, porque el Estado te da, pero esa ayuda a veces divide a los grupos. Hace 10 años la organización era una sola y por los partidos políticos se dividió en dos. Sabemos que los recursos que da el Estado son buenos, pero tendríamos que analizar hasta qué punto nos ayuda y hasta qué punto no, para no perder la unidad de la organización. Afortunadamente, todas estas experiencias nos han ayudado, a quienes quedamos, a tener una visión más clara de qué es lo que queremos y a dónde queremos llegar.

En 2007, como resultado de varios talleres sobre género, equidad y derechos con otras organizaciones de mujeres en el Estado, se formó el Instituto Veracruzano de las Mujeres. A nuestra organización le propusieron ser parte de él y ahora integramos su Consejo Social, presidido por Martha Mendoza Parissi. A pesar de las limitaciones de tiempo y recursos económicos, la DPO se ha convertido en una organización referente de la participación de las mujeres de Oteapan en espacios más amplios.

La participación no siempre ha sido fácil, por el hecho de ser mujer indígena y, a lo mejor, por no tener la posibilidad de comunicarme en un lenguaje más técnico. Eso cuesta mucho en algunos momentos. Sin embargo, durante los 20 años de permanencia de la DPO, en todas las etapas que ha vivido, las que han sostenido este espacio han sido mujeres sabias, ya de edad. A mí me preocupa que no hayamos encontrado mecanismos para involucrar a mujeres jóvenes en la organización.

Hemos hecho cosas muy interesantes a lo largo de los años, que a la organización y a los compañeros al interior les cuesta mucho reconocer de manera directa. No así en el exterior, donde ha habido mucha aceptación de nuestro trabajo. Hemos hecho grandes esfuerzos para que los proyectos sean realmente productivos. Hace como seis años se logró conseguir recursos para la cría de aves de corral, que la iniciativa de las mujeres de la organización, con el apoyo de compañeras fuera de ella, llevó adelante. Al mismo tiempo que elaboran alimento orgánico, están generando un pensamiento más sano y natural sobre nuestra manera de alimentarnos, que se difunde a nivel local y poco a poco se va extendiendo al resto de comunidades y la región. Este es un aporte muy importante.

Yo valoro mucho la forma en que ellas han logrado las negociaciones al interior de su familia para poder participar en todas estas actividades, y la puesta en práctica de su derecho a hacerlo. A pesar de que al principio no conocíamos nuestros derechos, tanto a organizarnos como a tener una vida sexual plena, al paso del tiempo las compañeras de la organización lo han ido compartiendo con la gente más cercana a ellas y, poco a poco, con la gente de la región.

Es muy difícil trabajar en una organización, pero nuestro trabajo se va haciendo cada vez más visible, siempre que las mujeres lo queremos y lo hacemos posible.

### **Los chismes, el respeto y el reconocimiento del trabajo de las mujeres**

En el aspecto personal, el hecho de que no esté casada también hace ruido al interior de la organización. En el vínculo que se tiene con los compañeros, fuera y dentro de la organización, una tiene que estar lidiando constantemente con los chismes. Pero acá lo importante es lo que yo piense, no lo que digan los demás. Mantener la relación dentro de un marco de respeto es lo que hago patente con cada persona con la que hablo, porque para la población indígena si una mujer se para a hablar con algún hombre en la calle significa que anda con él, aunque no sea así. Entonces es necesario buscar el lugar apropiado para hablar con los compañeros, por ejemplo, en la oficina de la organización o en un espacio de trabajo. Siempre debemos cuidar ese aspecto, y más si estamos al frente de un grupo o en algún espacio de poder. He logrado tener un espacio en la organización no solo por el hecho de ser hija de quien soy<sup>3</sup>, sino porque me he ganado mi propio liderazgo. Mi papá y mi mamá son una pareja muy reconocida dentro del pueblo y la región, porque fueron quienes generaron las CEBs. Yo no he participado dentro de la Iglesia, él y ella sí. Mi referente ha sido sobre todo mi mamá, porque ella y yo hemos estado más involucradas con la organización. Ella tiene más espacio y reconocimiento, que los ha ganado a través del tiempo: ha sido forjadora de otras mujeres líderes. También la organización es un referente en la región, lo que ha facilitado que yo pueda negociar con las personas que se han desempeñado como presidentes municipales, síndicos, regidores, porque reconocen el trabajo que esta ha hecho durante años.

Los chismes se dan en cualquier lugar, sobre todo si eres mujer; estás participando políticamente y viajas mucho, “con alguien se va, sino porque

3 Amalia es hija de Esther Romay, una de las fundadoras de la DPO. Ver su historia de vida en R. Aída Hernández (coordinado-

ra) *Historias a Dos Voces. Historias de Vida de Mujeres Indígenas*, Instituto Michoacano de Cultura (IMC), Morelia, 2007.

se va tantos días”, pensarán. Cuando viajaba por el CNI, yo era la responsable de cuatro o cinco compañeros que venían de la zona más alta: Ocozotepec, Mecayapan, Pajapan y Soteapan, pero eso lo sabíamos los integrantes de la organización, los más cercanos, no la comunidad, que hablaba mal de mí.

Las mujeres siempre estaremos en la mira, tanto dentro como fuera de la organización o la comunidad; pero eso, en lugar de intimidarnos, debe darnos más fuerza para seguir trabajando por la cuestión colectiva, porque nosotras nos debemos a ella.

## CAPÍTULO 15

**Las mujeres de Tlahuitoltepec Mixe:  
frente a la impartición de la justicia local y el  
uso del derecho internacional (2000-2008)<sup>1</sup>**

Liliana Vianey Vargas

Este trabajo, se enmarca dentro de la antropología jurídica y la perspectiva de género. Este capítulo analiza la experiencia de las mujeres de Tlahuitoltepec mixe Oaxaca, frente a la impartición de la justicia local y el uso del derecho internacional. Describo en la manera en cómo las mujeres hemos dado uso a los espacios de justicia, el manejo y utilización de los recursos disponibles en cada uno de los actores involucrados en procesos judiciales y el uso y apropiación de discursos emergentes sobre los derechos de las mujeres en los distintos espacios de procuración de justicia comunitaria.

El estudio cabe en una dinámica que se desató en el 2008, en que las mujeres autoridades se encontraron en un proceso organizativo a través de la integración a los servicios comunitarios, ocupando cargos que tradicionalmente habían sido ejercidos sólo por varones. En el año del 2008, por primera vez asumen cargos políticos que anteriormente sólo eran de dominio masculino; fue allí donde para varias mujeres autoridades, el ser agente municipal,<sup>2</sup> significó un gran reto, puesto que ser parte de una transición política e incidencia comunitaria, representó el reconocimiento de una carrera política y su merecida integración a nuevos status dentro del sistema de cargos comunitarios, lo que significó también una tensión fuerte para las nuevas actoras entre cumplir las expectativas de la comunidad en un “bien servir” en el contexto patriarcal del sistema de cargos y las posibilidades de condiciones para ejercer el cargo, libres de contradicciones, violencias y tensiones comunitarias.

1 Este capítulo es un extracto de mi investigación de tesis realizada como becaria externa del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) durante el 2008.

2 La función de los agentes municipales del municipio, se distingue de los agentes de policía y los agentes municipales de las rancherías, porque sus funciones se limitan a ser ayudantes del presidente municipal (mensajero, entrega de citatorios).

El abordaje del fenómeno descrito ha significado una mirada distinta y un mayor acercamiento epistemológico, porque se aborda desde una posición en la cual yo, como investigadora, formo parte de la comunidad. La investigación de tesis en la que se fundamenta este capítulo, me dio la posibilidad de acercarme a mi propia comunidad desde otra perspectiva, y tal vez contribuir a las dinámicas locales no sólo a partir de lo que se produce en el campo académico sino haciendo propuestas concretas para la transformación de los espacios de justicia para las mujeres.

### **Región mixe: breve descripción geográfica**

El lugar de estudio se ubica en la región mixe, la región es una prolongación de la Sierra Madre oriental y se ubica en la parte noreste de la capital oaxaqueña; representando el 5% de la extensión territorial del estado de Oaxaca. Los *ayuk jää'y (mixes)* nos encontramos cercanos a otros grupos originarios hablantes de lenguas distintas: chinantecos al norte, al este los popolocas y los zoques, los zapotecos de la sierra al oeste, los zapotecas del valle al suroeste y al sur los del Istmo. Entramos a la región por la carretera panamericana que comunica la ruta Oaxaca - Tlacolula de Matamoros y la zona turística de Mitla. Pasando por la desviación de Hierve el Agua, que tiene una afluencia turística alta y está localizada en zona zapoteca, seguimos por San Bartolo Albarradas y finalmente nos encontramos en San Pedro y San Pablo Ayutla, conocido como la puerta de la región mixe. En este municipio se instalaron instituciones gubernamentales que actualmente siguen funcionando, es un lugar estratégico que comunica a los mixes. Políticamente la región está formada por 19 municipios con 290 comunidades, ocupa una extensión territorial de 6.000 km<sup>2</sup> que, como he señalado, corresponde al 5% del territorio estatal.

El territorio mixe, se ubica al noreste del estado de la capital oaxaqueña y por sus características geográficas se divide en tres zonas: alta, media y baja. Cada municipio cuenta con una estructura política propia, esto es, que los sistemas de cargos político-comunitarios, si bien tienen estructuras semejantes, varían en cada comunidad según la cantidad de funciones y la diversidad de servicios como resultado de las complejidades y necesidades particulares para cubrir las demandas públicas de gestión, administración y control.

La región alta de los mixes, es atravesada por la sierra madre oriental y comprende los municipios de San Pedro y San Pablo Ayutla, Cacalotepec, Mixistlán de la Reforma, Espíritu Santo Tamazulapan, Tepantlali, Santo Domingo Tepuxtepec, Santa María Tlahuitoltepec y Totontepec Villa de Morelos. La zona media, a su vez, se caracteriza por alturas que van desde los 800

a los 1500 metros sobre el nivel del mar. Abarca 8 municipios: Santa María Atolepec, Santiago Atitlán, San Lucas Camotlán, San Juan Juquila, Santa María Ocoatepec, San Miguel Quetzaltepec y Santiago Zacatepec. Cabe resaltar que en éste último se estableció el Distrito Mixe en el periodo caciquil. La región baja situada a menos de 800 metros de altura, abarca los municipios de: San Juan Guichicovi, Ixcuintepepec, San Juan Cotzocón y San Juan Mazatlán, que tienen la fortuna de poseer los terrenos más fértiles.

La dinámica de Santa María Tlahuitoltepec dentro de la región oscila entre el municipio de Ayutla y el de Zacatepec, con el primero porque detenta y concentra una mayor parte de las actividades económicas de la región y las oficinas de gobierno como la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), el Comité Estatal de Planeación para el Desarrollo de Oaxaca (COPLADE), la Secretaría de Desarrollo Rural (SEDER), el Instituto Nacional para la Educación de los adultos (INEA), el Concejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE), la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA). Y en Santiago Zacatepec, se ubica el Juzgado mixto de primera instancia, también es allí, donde los jóvenes tramitan su cartilla de servicio militar.

### **Teorías de abordaje: Interlegalidad y perspectiva de género**

La mayoría de los estudios antropológicos que se han realizado en la región mixe no se han hecho desde una perspectiva de género; muchos de estos trabajos se han enfocado a descripciones etnográficas de las comunidades. De ahí que intento hacer el entrecruce de la antropología jurídica y los estudios de género. En este capítulo retomo los conceptos de interlegalidad que se manejan sobre todo en la antropología jurídica mexicana, que consideran que las comunidades indígenas se encuentran caracterizadas por un permanente dinamismo social, que les permiten a sus habitantes tener referentes jurídicos en distintos sistemas de justicia. Es decir, el sistema estatal de justicia y el sistema local, se encuentran estrechamente relacionados, desde ahí considero que hay fenómenos que obligan a las comunidades estar en constantes ajustes y movimientos construyendo sistemas de referencias interlegales. Jaime Martínez Luna detalla cómo el derecho se vive en las comunidades zapotecas de la sierra de Oaxaca y que al igual que en la región mixe, para el autor los aspectos jurídicos se viven en *“el derecho propio, lo genera la sociedad local: cómo se piensa y cómo se entiende, cómo se comprende... este derecho es de los espacios cotidianos, del trabajo, no impone ese resultado de acuerdos sociales de cara a cara”* (Martínez Luna 2003:37).



Sobre este marco, las comunidades han tratado de crear relaciones idóneas para conocer lógicas jurídicas y culturales diferenciadas a las de por sí existentes. A partir de estas particularidades, se han visto en la necesidad de hacer dialogar el derecho positivo con el derecho consuetudinario. En el nuevo contexto de globalización, entendida ésta última como un fenómeno mundial por el que confluyen capitales, tecnologías, comunicaciones y migraciones, se da un encuentro desigual entre la visión individualista de la ley nacional y el derecho consuetudinario –léase también como derecho indígena–. Se trata de un encuentro marcado por constantes crisis y confrontaciones; no obstante, las prácticas y discursos jurídicos de ambos derechos sirven de referencias en la construcción de estos nuevos espacios interlegales. En esas dinámicas, Laura Nader (1998) en un estudio que realizó en la zona zapoteca apunta que los usuarios de los sistemas judiciales en el contexto de las comunidades originarias revelan normas de comportamiento que se encuentran preestablecidas al interior de los grupos, pero no son esas normas las que los litigantes utilizan para sus fines en caso de disputa, sino antes bien recurren a lenguajes correspondientes a los derechos, que activan los actores para su propio beneficio, son ellos quienes ponen la ley en movimiento.

En esas dinámicas las estrategias internas de los involucrados vienen mediadas por relaciones de poder. Cuando se da el caso de remitir a los litigantes a instituciones externas, esas estrategias se traducen en muchas ocasiones en relaciones diferenciales y de exclusión, en las cuales, la etnicidad al igual que el género, ubica a los usuarios en desventaja ante los sectores de pertenencia occidental, creándose situaciones de discriminación. Bajo esta dinámica, el derecho de positivo es un reproductor de dominación dentro de la pluralidad jurídica por su tendencia hegemónica de imponer códigos normativos y culturales.

Los estudios sobre la relación intrínseca que existe entre género, etnicidad y justicia en contextos interétnicos, que se han venido desarrollando a lo largo de los últimos años, dan cuenta de las dinámicas que han permitido reconfigurar y resignificar los espacios, recursos y discursos en este mundo globalizado (Sierra, 1995, 2001, 2004; Hernández, 2003; Vallejo, 2000; Collier, 1999; Chenaut, 2004; Cruz: 2004).

La concepción de los derechos universales de las mujeres y de los derechos comunitarios de las mujeres indígenas, parten de visiones distintas. Las primeras se enmarcan en la supuesta protección de las mujeres en situaciones de vulnerabilidad y violación a sus derechos “como individuos independientes” del resto de la sociedad. El derecho consuetudinario, por su parte, se propone regular la vida de las comunidades a partir de una concepción en la que derechos y obligaciones son inseparables. Además, de su cumplimiento

depende no solo el prestigio y el status, sino la misma pertenencia comunitaria. En tanto el derecho estatal no ha logrado garantizar los derechos de las mujeres indígenas en su más amplio sentido, la situación se complica en las comunidades por el fuerte arraigo patriarcal en la participación política, distribución de los recursos y sobre todo, la falta de garantía para el desarrollo integral de las mujeres.

Para las mujeres originarias, las normatividades que regulan la vida cotidiana no pueden separarse de los procesos íntimos de la comunidad, es por eso que para las mujeres el derecho, no sólo como un concepto occidental, sino como un sistema normativo tiene limitaciones y constriñe a las mujeres, dado que parte de concepciones individualistas y de relaciones de poder. En las comunidades originarias el derecho se expresa en las relaciones y vivencias concretas en los distintos contextos y se manifiesta en muchos casos en la concepción binaria derecho/obligación. El ejercicio de derechos/obligaciones crea las condiciones para que las mujeres y los hombres puedan acceder a los espacios y recursos de las comunidades, incluyendo los espacios de justicia que se ejercen en el marco de las autonomías que las comunidades indígenas han construido.

### **Incidencia de los movimientos externos en las mujeres de Tlahuitoltepec y uso del sistema de justicia local y estatal**

Si bien, se ha discutido la interlegalidad como un fenómeno presente en nuestras comunidades, lo cierto es que muchas veces los espacios de justicia local no necesariamente son utilizados por todas las mujeres. En los casos en los que las mujeres deciden acercarse a las autoridades judiciales comunitarias, la mayoría de las veces lo hacen como una ventana de escape ante situaciones de tensiones familiares que llegan a vivir, como son los casos de violencias; contradictoriamente por el hecho de que las mujeres sufren mayor violencia, se convierten en las usuarias más asiduas de los espacios de procuración de justicia local. Por ello muchas veces el círculo vicioso de la violencia local ha llegado a incluir el uso de la sindicatura en Tlahuitoltepec y la intervención de las autoridades judiciales como una estrategia de las víctimas ante la violencia que sufren las mujeres, lo cual no representa precisamente una solución permanente ante una situación concreta de violencia intrafamiliar. Sin embargo, la difusión aunque escasa, de los derechos de las mujeres, ha permitido que paulatinamente las usuarias vayan incluyendo en sus discursos, nuevos referentes legales como una manera de defensa y resistencia ante una adversidad vivida.

La integración de nuevos lenguajes y códigos, ha sido posible por el avance tecnológico de los medios de comunicación y eso ha permitido un mayor acceso a la información sobre los derechos de las mujeres, que si bien no siempre se entienden de manera clara, ha permitido el desarrollo de cierta conciencia sobre los problemas de vida de las mujeres de la comunidad.

Las mismas usuarias dan cuenta de usos de los nuevos discursos adoptados ante los procesos de procuración de justicia, sobre todo en espacios específicos como la sindicatura municipal, en el que las soluciones dadas por las autoridades judiciales de la comunidad, pueden ser apeladas por las usuarias o en su caso permiten la formulación de argumentos a través de los cuales las usuarias cuestionan ante las autoridades locales, los constantes actos violentos y la relación con la violación a los derechos de las mujeres:

Ya había escuchado y he escuchado sobre los derechos de las mujeres, eso fue lo que les dije a las autoridades cuando estábamos en la sindicatura en un juicio entre mi esposo y yo: -no sé qué pasa con esto, hasta donde yo sé, hay leyes que protegen a las mujeres y entiendo que no nos deberían de maltratar ¿pero aquí no se usa? - lo que no se sabe muy bien es como hacerlo funcional y cómo funciona.<sup>3</sup>

Cuando se habla de los derechos de las mujeres no existe un referente que remita a convenios, acuerdos o tratados internacionales en los que se consignan dichos derechos, ni se asume que exista un compromiso u obligación gubernamental para vigilar el cumplimiento de dichos acuerdos. La concepción de los Derechos de las Mujeres en sus distintas manifestaciones, ha sido comprendida localmente desde las vivencias más concretas, como son los aspectos hirientes de la violencia física, al cual las mujeres hacen referencias constantes. Ello representa un proceso de aprehensión de discursos que han contribuido a la formación de una conciencia crítica, la cual ha permitido a las mujeres empezar a reflexionar y cuestionar su situación de subordinación. Se trata de procesos lentos pero significativos en donde la conciencia acerca de los derechos de las mujeres remite a la *deconstrucción* de campos semánticos naturalizados de vivencias discriminatorias. En el marco del contexto global, la información ha permitido cuestionar las desigualdades comunitarias entre los géneros, lo cual ha propiciado que algunas mujeres puedan abrirse espacios de participación: “Ya respetan a las mujeres porque les hacen fiesta, cuando hay juntas, en la asamblea del pueblo ya participan, nadie les dice que

3 Entrevista anónima a mujer ayuk, Tlahuitoltepec, febrero 2008.

4 Íbid

no lleguen, ya hay libertad para que se exprese la mujer”.<sup>4</sup>

Por otro lado los programas gubernamentales como Oportunidades,<sup>5</sup> con todas sus contradicciones, han cumplido un papel no menos importante. El acceso a los recursos económicos implica ineludiblemente las asistencias puntuales de las mujeres a las pláticas y talleres, lo que también ha incidido en las nuevas formaciones de referentes legales traducidos a lenguajes concretos vivenciales:

“...yo he escuchado del derecho porque estoy en Oportunidades y allí dan pláticas sobre esos temas, eso me ayudó mucho porque yo tuve una depresión y no sabía qué hacer, cuando iba a las pláticas nos decían que tenemos que pensar en nosotras mismas, nos hablaban sobre los derechos de las mujeres, eso es cierto, tenemos que pensar de qué manera queremos vivir, a la gente se le complica entender y por eso mismo no se pone en práctica todo lo dicho en las pláticas, y las que más o menos entienden no lo cumplen”.<sup>6</sup>

Los discursos sobre los derechos humanos de las mujeres, difundidos principalmente por organismos no gubernamentales, se enmarcan en contextos sociales, económicos, políticos y culturales de los que las mujeres de las comunidades *ayuujk* aprehenden con cierto recelo por la vivencia contradictoria que muchas de ellas han tenido con el sistema de justicia estatal y su aplicación en un sistema local del derecho. Las discusiones sobre los derechos de las mujeres han abierto espacios de diálogo y sobre todo han permitido construir dentro de lo posible, nuevas formas de vida que se traducen en otras formas de relaciones de género. En esto cobra importancia en una vida libre de violencia física sobre todo, tal como lo muestra el siguiente comentario:

“... yo creo que el derecho es cómo queremos vivir y decir qué es lo que nos pasa, se necesita cuando las mujeres las maltratan, les pegan. Ya no debe ser así porque se les lastiman a los hijos y ya no van a ser los mismos, no van a estar tranquilos y es lo que hay todavía, por eso digo que hay que respetarse entre mujeres si es lo que queremos”.<sup>7</sup>

5 Oportunidades: es un programa federal para el desarrollo humano de la población en pobreza extrema. Para lograrlo, brinda apoyos en educación, salud, nutrición e ingreso.

6 *Ibíd.*

7 Entrevista anónima a mujer ayuk, Tlahuilottepec, septiembre 2008

El proceso de liderazgo que impulsa a las mujeres en la toma de decisiones se ha dado en espacios como el Sistema de Cargos. Si bien la participación es todavía incipiente, esos espacios han dado la oportunidad a las mujeres de influir aunque sea mínimamente en las dinámicas que se entablan entre hombres y mujeres durante la impartición de justicia local:

“...el derecho significa que a las mujeres se les tiene que hacer caso, respetar, que no se les tiene que golpear, violentar, acosar y maltratarlas como sucedía antes y que no tienen que agachar la cabeza, como (dicen) los consejos de los ancianos: tu escucha y baja la cabeza, tienes que obedecer a tu esposo. Pero según el derecho, las mujeres tenemos que defendernos y abrir espacios...yo lo he escuchado en la radio Jën Poj, pero también en Oaxaca. Entre las mujeres del pueblo platicábamos. Yo considero que está bien eso para que ya no maltraten tanto a las mujeres. Creo que los derechos de las mujeres ha sido reciente, no creo que hayamos avanzado mucho, pero las mujeres ya se les toma en cuenta cuando entran de autoridad, se les toma en cuenta sus pensamientos, ideas, palabras, se les respeta, hay una reconocimiento hacia ellas. Creo que éste año es así porque la estación de radio Jën Poj lo dice. Antes decían (las personas de la comunidad): baja y agacha tu cabeza, pues es tu esposo y mientras no se maten todo está bien, tu como esposa tienes la culpa, aunque tengamos la comida lista para atender al esposo, muchas veces ni siquiera ven eso y aunque lleguen a denunciar las esposas, rematan a las mujeres, y los esposos siguen reclamando aunque las mujeres sean las violentadas y maltratadas. No nos hacen caso.”<sup>8</sup>

La percepción de los derechos de las mujeres se asocia fuertemente con el derecho a una vida libre de violencia doméstica, ya que la gran parte de las mujeres la han sufrido en alguna etapa de sus vidas. El hecho de entender que los derechos de las mujeres es “que a las mujeres no se le tiene que pegar y maltratar” está asociado a una vida llena de violencia que por mucho tiempo ha caracterizado a las relaciones familiares y de género en la región. Las declaraciones de las mujeres en los distintos encuentros han apuntado que la violencia doméstica es un problema grave que las mujeres de la región mixe sufrimos. Ello significa que los derechos humanos como

8 Entrevista a María Vásquez, Tlahuitoltepec, Agosto 2008



Reunión de mujeres autoridades de Tlahuitoltepec Mixe: balances, retos y tropiezos. Mayo 2008, Oaxaca. Foto: Liliana Vianey Vargas, 2008

facultades que nos corresponden por ser seres humanos no están garantizados ni por el Estado-Nación ni por los organismos internacionales. Los trabajos como los de la Red de Mujeres Mixes han abordado temas como: Los Derechos Humanos, Derechos Sexuales y Reproductivos, el derecho a una vida sin violencia, así como el derecho a la participación política (SER, 2008: 3-9). El trabajo de esta Red ha generado propuestas como el compromiso expreso de defender los derechos de las mujeres, promover la participación de las mujeres en las decisiones diarias, en el ejercicio de cargos en la comunidad, el involucramiento de la autoridad en los casos de violencia contra las mujeres y niñas, entre otras iniciativas. Como resultado de estos talleres se han propuesto que los programas de trabajo de las autoridades deben contemplar acciones contra la violencia, que la asamblea comunitaria debe reconocer y rechazar la violencia contra las mujeres y las niñas y ser castigada por la autoridad. Por último, los programas de gobierno no deben generar más violencia. (Consortio para el Diálogo parlamentario y la equidad de Oaxaca, 2008).

## **Formación interna de liderazgo en la educación formal: el acceso a los sistemas de cargo**

Es importante enfatizar el papel que la educación formal ha tenido en la divulgación de los discursos de derechos entre las mujeres *ayuujk*. La educación ha sido clave para la transformación de nuestras sociedades, y a partir de ella, se establecieron nuevas relaciones entre las comunidades indígenas y el Estado. La educación fuera de la vida familiar y comunitaria no comienza con la castellanización en el siglo XX, en realidad inicia con las actividades religiosas en 1559 de los dominicos, quienes fundaron una escuela de doctrina con más de cuatrocientos niños que aprendían a leer y escribir; además, construyeron ciento sesenta iglesias (Münch Galindo, 1996). De esa manera se dio inicio a una educación evangelizadora y transformadora del pensamiento religioso. Se construyeron casas de doctrina en la región mixe, en 1570 una se estableció en Villa de Morelos Totontepec, en el siglo XVII en San Juan Juquila Mixes, y en San Miguel Quetzaltepec y San Pedro y San Pablo Ayutla recientemente. El proceso de escolarización y educación religiosa en la región data del siglo XVI con el establecimiento de la primera villa que controlaría las producciones y excedente en los diferentes asentamientos humanos; una de las rutas que tomaron los dominicos fue precisamente la que atraviesa la región mixe. Beal Ralp (1942) menciona que éstos abandonaron la región en la segunda mitad del siglo XVIII y fueron reemplazados por sacerdotes diocesanos. En tanto Kuroda (1984) indica que a mediados del siglo XIX la región estaba prácticamente abandonada por la iglesia, situación que se prolongó “hasta el año de 1962 en que llegaron los salesianos” (Bernal Alcántara 1991:17) y posteriormente la congregación de las Hijas de María Auxiliadora. Fue hasta la época del indigenismo cuando la orden religiosa tuvo mayor impacto.

En la segunda década del siglo anterior la educación estaba en manos del centro político que correspondía a la colonia española de Villa Alta de San Idelfonso, desde donde designaban a los maestros. Paulatinamente se fueron nombrando maestros municipales subsidiados por la comunidad que habrían de dominar suficiente español para escribir algunas palabras.

Tampoco la apertura escolar del siglo pasado garantizó a las mujeres un mejor nivel de vida porque de ellas dependía el quehacer de la casa y la preocupación económica. Los padres por otro lado requerían que sus hijas e hijos trabajaran la parcela, no dejando de lado que la mujer alguna vez llegaría a casarse volviéndose dependiente del esposo.

Lentamente la intervención de otros actores fueron involucrando a las mujeres en otras actividades, por ejemplo, la Congregación de las Hijas de



María Auxiliadora tuvo un papel fundamental en la educación formal e informal de las mujeres; idearon grupos fomentando principalmente actividades de cocina, costura y manualidades, desempeñando un papel trascendental en el acercamiento paulatino que les permitió que se fueran relacionando con las mujeres para entablar pláticas informales, escucharlas, aconsejarles y canalizarlas a otros lugares a trabajar cuando las situaciones personales resultaban graves con la familia y en especial por las constantes violencias.

En cuando a la educación formal, la congregación se volvió agente canalizadora de las mujeres que querían seguir estudiando, enviándolas a colegios religiosos y particulares, como los que existen en Guadalajara y Monterrey pertenecientes a la Congregación. En algunos casos eran enviadas al Distrito Federal donde las mujeres eran estudiantes y trabajadoras domésticas para las religiosas. La intención de la congregación era que las mujeres se convirtieran en hermanas predicadoras en sus regiones; en tanto la influencia de los salesianos en el apoyo a los varones tenía como fin formar futuros párrocos nativos. Este también fue el caso de quien fue antropólogo y luchador social, Floriberto Díaz.<sup>9</sup>

Como se ha descrito, la educación estatal llegaría muy tardíamente y tendría efectos verdaderos cuando su influencia fue muy directa. El cacique Luis Rodríguez se convirtió en el representante y agente directo del poder estatal en la región ejerciendo su poder despótico. Legitimando el abuso del mismo y protegiendo sus intereses personales, logró establecer un internado de varones en Ayutla, de donde los primeros maestros egresarían. Otros internados cerca de la región quedaban en Zoogocho y Guelatao, municipios de dominio zapoteca, en esos internados donde estudiaron los primeros maestros municipales de la región. En el caso de las mujeres la situación era complicada, durante las tres décadas en la que ya existía el internado de varones en la región, las mujeres tenían que ver de manera particular su preparación escolar y profesional, por lo que se trasladaban caminando a la ciudad de Oaxaca una vez que hubiesen cursado su primaria hasta cuarto año o aquellas que sobresalieron y aprobaron su cartilla en el programa de analfabetas. Muchas de las primeras maestras estuvieron estudiando en Oaxaca, en la ciudad de México y en otros lugares. Las madres y padres de familia buscaban la manera particular para que sus hijas estudiaran, algunas de ellas fueron forzadas como dice doña Inés:

9 Floriberto Díaz fue un reconocido antropólogo y activista ayuuk originario de Tlahuitoltepec, muerto en 1994, cuya obra filosófica y política fue recopilada en el libro *Floriberto Díaz. Escritos Comu-*

*alidad energía viva del pensamiento mixe; ayuujktsënää'yën, ayuujkwenmää'ny, ayuujkmëjkäjtën*" publicada en el 2008 por la UNAM.

“yo estuve en el programa de analfabetas, así nos llamaban a las mujeres y a los hombres les decías conscriptos, yo estuve un rato y me salí, después mi mamá me mandó a la ciudad de Oaxaca, nos íbamos caminando, allí fue donde entré a estudiar la primaria, yo no quería, pensaba mejor en casarme y ya, pero mi mamá me insistía mucho y me decía: ¿quieres ser una mas de las mujeres con leña y muchachitos adelante?, eran medios especiales los viejos, así fue como llegué a Oaxaca, pero no me acostumbraba, regresé al pueblo y ya no quería ir de nuevo a la ciudad, pero me insistieron y tuve que ir, terminé la primaria y luego entré a la secundaria, pero me llevaron a un internado en la ciudad de México, yo trabajaba y estudiaba, allí mismo me ofrecieron para que estudiara la normal, cuando regresé al pueblo de nuevo, le dije a mi mamá que ya no quería estudiar, pero me insistió y tuve que terminarla”.<sup>10</sup>

Un ejemplo que ilustra la situación educativa y el desarrollo del liderazgo de las mujeres, es la de una mujer mixe de Santiago Zacatepec que trabajaba en Tlahuitoltepec entre los primeros maestros municipales. Ella como otras pudieron llegar a ser maestras y educadoras en la región, sin embargo el desarrollo del poder político que habían tenido los hombres letrados y su integración dentro de los cargos comunitarios dejaba excluidas a las mujeres alfabetizadas por su condición de género.

A pesar de ello, durante mucho tiempo vieron la posibilidad de involucrarse en diferentes actividades. Por ejemplo, en entrevista con la primera maestra de Tlahuitoltepec, comentaba que su progenitora fue trabajadora doméstica, laboraba en el internado de hombres en Ayutla, pudo aprender el español, tocar la mandolina y leer, fue una fuerte impulsora para que sus hijas estudiaran.

Cuando las mujeres quedaron excluidas de todo tipo de carrera política en los cargos comunitarios no tuvieron injerencia directa en el desarrollo regional, su condición genérica las tenía destinada a contraer matrimonio y a olvidarse de sus aspiraciones escolares, en este sentido la acción pública se había constituido como campo ilegítimo para ellas porque la política, con jerarquías específicas y estructura propia institucionalizada que confiere prestigio y poder, sólo era de dominio y de acción masculina. De esta forma se puede explicar por qué, en diferentes contextos, “las actividades políticas de las mujeres no fueron ubicadas como política, sino como asuntos que son devaluados”. (Oehmichen, Cristina, 2000: 95) Así fue como les sucedió a

10 Entrevista a doña Inés, mayo 2008

muchas mujeres. Eran excelentes alumnas pero al casarse perdían todo tipo de anhelos y proyectos. Las mujeres que tuvieron la oportunidad en estudiar no fueron tomadas en cuenta. El sistema de cargos no permitía que las mujeres sirvieran o fueran autoridad, pues sólo los esposos tenían esa obligación y derecho del poder público; sin embargo la educación escolarizada que habían recibido las identificó como mujeres visibles, así muchas generaciones después se convirtieron no sólo en madres sino en gestoras directas para el establecimientos de escuelas como el caso de la secundaria comunal el Sol de la Montaña, en Tlahuitoltepec. En los espacios públicos de toma de decisiones y en las distintas áreas de la vida social ha estado el implícito que “salir es transgredir el esquema establecido, que restringe los movimientos de la mujeres a los asuntos relacionados con el hogar, su única ocupación y espacio legítimo”. (Barrera, 2003: 54). De ahí que surge la primer limitante de los derechos comunitarios: el negar la participación comunitaria de las mujeres y no considerarlas comuneras con obligaciones y derechos plenos.

La historia de las mujeres en la educación no es una situación aparte de los sistemas jurídicos y del derecho. Resumiendo un poco, la educación formal e informal ha permitido el desarrollo de liderazgos masculinos que estando dentro de las dinámicas públicas fueron reconocidos como los nuevos sujetos emergentes que paulatinamente ocuparon cargos dentro del municipio y la administración de la vida normativa y jurídica de las personas y comunidades. Los cargos de presidente, síndico, o alcalde han significado para las mujeres grandes retos como derecho individual a la participación política, y como derechos colectivos en tanto promueven la vigencia de las instituciones comunitarias. También, la educación como derecho ha significado para las mujeres grandes retos, los nuevos discursos han permitido posicionarlas ante los sistemas e instituciones originarias con una postura crítica-analítica y constructiva, trascendiendo a espacios considerados de dominio masculino en los que paulatinamente las propias actoras han visibilizado su participación pública desde sus condiciones particulares en las que han logrado incidir en la toma de decisiones y en los espacios de justicia, que aunque siguen siendo mínimos pero no dejan de ser parte de procesos lentos que busca mayor equidad en las comunidades.

## **A manera de conclusión**

El acceso a la justicia en Tlahuitoltepec ha sido un tema poco abordado porque implica reconocer forzosamente la manera en cómo cada uno de los actores enfrenta un procedimiento jurídico local para visibilizar las dinámicas

que se entablan en espacios muy peculiares como la sindicatura municipal. Ello permite otorgar un espacio a la voz silenciada de la violencia, que se vive en la comunidad de Tlahuitoltepec.

La justicia local ha sido un aspecto de la vida comunitaria y ha permanecido lejos de las discusiones internas de la comunidad *ayuujk* para su análisis. La incidencia de las dinámicas externas como la alfabetización, escolarización, las actividades mercantiles, el caciquismo, la incidencia religiosa y las políticas estatales en la región han contribuido a que paulatinamente se construya espacios de análisis sobre la situación de las mujeres, sobre todo la trayectoria política.

Aunque con todas las dinámicas externas, entre ellas la lucha de las mujeres indígenas, paulatinamente las mujeres *ayuujk* de Tlahuitoltepec hemos empezado a incidir en la manera en cómo entendemos que debe de aplicarse la justicia comunitaria. El hecho de que la justicia local no siempre cumpla las expectativas de las mujeres ha permitido que muchas de las usuarias hagan uso de las herramientas externas, esto se observa más cuando las usuarias de encuentran en una situación de desventaja ante autoridades masculinas que minimizan la situación que las lleva al espacio judicial local, por ejemplo, la violencia de género ejercida continuamente en forma de violencia física.

Ante las inconformidades de las determinaciones locales, algunas mujeres recurren a otras instancias de orientación para evitar la violación a sus derechos, tal como la consulta al DIF, o una queja ante la Comisión Estatal de los Derechos Humanos por la actuación parcial de las autoridades locales, así como también la búsqueda de otros espacios de orientación (psicológica) a fin evitar la presión de los procesos jurídicos locales y externos.

La poca neutralidad del derecho consuetudinario y su cualidad estructurante, reproduce relaciones de orden y poder. En este sentido las mujeres han tratado de abrirse espacios de convivencia y de independencia. En la región mixe recientemente se ha creado la Red de Mujeres Mixes, el Grupo de Mujeres en Acción con Palabra y Pensamiento *Ayuujk*, y otros colectivos que intentan analizar la situación y conjuntar esfuerzos para combatir la discriminación con miras a un desarrollo equilibrado e integral.

Aunque los medios de comunicación han construido espacios de participación para las mujeres, muchas veces ha sido desde perspectivas victimizantes de las mujeres indígenas. Así, organizaciones externas que pretenden abordar temas referentes a los derechos de las mujeres y de género, o las mismas instancias de gobierno que implementan proyectos productivos, siguen partiendo de considerar sólo nuestra condición subalterna, sin tomar en cuenta que, algunos sectores pueden desarrollar sus propias estrategias de resistencia y, que a partir de estas estrategias locales hemos podido iniciar

procesos de reflexión sobre la situación comunitaria, aunque de manera incipiente, sobre la procuración de justicia en la comunidad. Si bien, la incidencia de las ONG's ha sido significativa, seguimos apuntando que es importante que resalten los distintos procesos de empoderamiento local de las mujeres como resultado del uso de los recursos disponibles al interior de la misma comunidad, con los cuales se pueden seguir fortaleciendo estrategias para una intervención desde nosotras mismas, más directa y estructural.

Un ejemplo de ello es la participación en los Sistemas de Cargos de las mujeres de Tlahuitoltepec, que no sólo es entendida como el ejercicio político en los espacios públicos, sino como una posibilidad de reconfiguración estructural del sistema político-ritual. Las mujeres *ayuujk* de Tlahuitoltepec que han tenido una trayectoria en espacios públicos, sobre todo, en los servicios políticos, religiosos y educativos, están expuestas a entablar relaciones intersubjetivas y sociales que las introduce a dinámicas de análisis personal y grupal, tales son los espacios de los talleres, cursos, seminarios y las reuniones convocadas por el municipio.

No todas las mujeres nos encontramos en las mismas dinámicas, no obstante la difusión de los derechos de las mujeres por los medios de comunicación local como la radio comunitaria, ha permitido que éstos sectores desarrollen criterios propios desde sus espacios para reflexionar sobre esos derechos (derechos a la educación, salud, cargos políticos, derecho a una vida sin violencia).

Aunque muchos de los testimonios de violencia apuntan hacia la continuidad en las relaciones de dominación de los hombres sobre las mujeres *ayuujk*, sin embargo se han dado cambios significativos que nos refieren al surgimiento de nuevas formas de conciencia y la construcción de nuevos espacios de participación. Como he señalado con anterioridad, en el marco de la justicia local es significativo que ahora existan nuevos referentes legales que se traducen a lenguajes más vivenciales, es decir, lenguajes no jurídicos que posibilitan a que las usuarias podamos demandar justicia. La sensibilización y difusión de información sobre la situación de las mujeres y el respeto a nuestros derechos a nivel comunitario y ante la justicia del Estado, crea nuevas posibilidades para permitir condiciones de igualdad en los espacios comunitarios.

## Referencias Bibliográficas

### Barrera Bassols, Dalía

2003 *Transgresiones, control social y violencia hacia las mujeres en el ámbito rural*, Género, II. México.

### Beal Ralp, Linton

1942 “The Western Mixe Indian of Oaxaca”, *América Indígena*, II.

### Bernal Alcántara, Juan Areli

1991 *El Camino del añukoj, Totontepec, y los salesianos, sociedad cultural Totontepecana, Añukojm*, México.

### Collier, Jean. F.

1995 *El Derecho Zinacanteco. Procesos de disputa en un pueblo indígena de Chiapas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, México.

### Cruz, Rueda Elisa

2004 “Normas y procesos en San Marcos Moctum: expresiones del derecho mixe”, en María Teresa Sierra (coord.), *Haciendo Justicia: Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas* (Primera ed.), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Cámara de Diputados, Miguel Ángel Porrúa, México.

### Hernández Castillo, Rosalva Aída

2003 “El derecho Positivo y las costumbres jurídicas: Las mujeres indígenas en Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia”, en F. M. Torres (Ed.), *Violencia contra las Mujeres en contextos urbanos y rurales*, PUEG, México.

### Martínez Luna, Jaime

2003 *Comunalidad y Desarrollo*, Consejo Nacional Para La Cultura Y Las Artes/Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, México.

### Münch Galindo, Guido

1996 *Historia y cultura de los mixes*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

### Nader, Laura

1998 *La ideología armónica. Justicia y Control en un pueblo de la montaña zapoteca*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Oaxaca, México.

### Oemichen, Cristina

1994 “Relaciones de Etnia y Género: una aproximación a la multidimensionalidad de los procesos identitarios”, en *Alteridades*, año/vol 10, núm. 019, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México, pp. 89-90.

### Servicios del Pueblo Mixe, ddser, etal

2008 “Séptimo Encuentro Regional De Mujeres Mixe”, Santo Domingo Tepuxtepec, Mixe, noviembre, Folleto, Oaxaca, México.

### Sierra Camacho, María Teresa

1990 “Lenguaje, prácticas jurídicas y derecho consuetudinario indígena”, en S. Rodolfo y D. Iturralde (coords.), *Entre la Ley y la Costumbre: El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, COMEX-IIDH, México.

2003 “Derecho Indígena y Mujeres: viejas y nuevas costumbres, nuevos derechos”, en Pérez-Gil Sara Elena y Patricia Ravelo, *Voces Disidentes. Debates Contemporáneos en los Estudios de Género en México*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

2004 “Introducción”, en María Teresa Sierra (ed.), *Haciendo justicia: Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Cámara de Diputado, Miguel Ángel Porrúa, México.

### Kuroda, Etsuco

1984 *Bajo el Zempoaltepetl: la sociedad mixe en las tierras altas y rituales*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

## Entrevistas:

### Entrevista anónima

2008 Entrevistado por la autora, febrero, Tlahuitoltepec Mixe.

### Vásquez, María

2008 Entrevistada por la autora, agosto, Tlahuitoltepec Mixe.

### Delgado Inés

2008 Entrevistado por la autora, mayo, Tlahuitoltepec Mixe

### Entrevista anónima

2008 Entrevistado por la autora, septiembre, Tlahuitoltepec Mixe.



## CAPÍTULO 16

## Miradas de las mujeres *ayuujk*: nuestra experiencia de vida comunitaria en la construcción del género

Carolina María Vásquez García<sup>1</sup>

### Introducción

En este capítulo comparto, en un primer momento, las experiencias del colectivo Mujeres en Acción con Palabra y Pensamiento Ayuujk del municipio de Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca. En otro momento muestro los procesos de investigación que las integrantes del colectivo hemos llevado a cabo y que han sido fundamentales en el desarrollo de las actividades que se vienen haciendo desde y para la comunidad. Otro de los temas a compartir son las experiencias de vida comunitaria y la construcción sociocultural del género.

El pueblo *ayuujk*<sup>2</sup> (mixe) se encuentra en la Sierra Norte de Oaxaca, México. Su territorio se divide en tres zonas climáticas: la alta o fría, la media o templada y la baja o caliente. La mayor parte del territorio es montañosa y de difícil acceso porque está formada por cerros. Se compone de 290 comunidades y localidades asentadas dentro de 19 municipios. Entre los municipios de la parte alta se encuentra Tlahuitoltepec o *Xaamkëjxpë*. Esta comunidad se caracteriza por su clima frío y por su asentamiento en el nudo del Zempoaltépetl, cerro de las veinte divinidades o de los veinte picos; también por la música interpretada por sus bandas filarmónicas.

La educación y la comunicación comunitaria han sido temas de sus proyectos pilotos para el desarrollo comunitario del municipio, y, muchas veces, han sido retomadas por otras comunidades y pueblos.

- 1 Antropóloga Social *ayuujk*. Miembro del Colectivo de Mujeres en Acción con Palabra y Pensamiento Ayuujk (MAPPA) de Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca.
- 2 La palabra *ayuujk*, desde la variante de Tlahuitoltepec, significa: *ääw*, “boca”, y *yuuk*, “bosque”, “monte”. Así, *ayuujk*, po-

dría ser traducido como “la palabra del bosque o del monte” o “el idioma florido”, o metafóricamente: “la palabra florida”. En sí la palabra *ayuujk* tiene un sin fin de atribuciones filosóficas en la vida cotidiana de los *ayujk jä’äy* (mixes).

## Mujeres en Acción con Palabra y Pensamiento Ayuujk

Las mujeres mixes hemos sido partícipes en el desarrollo de nuestras comunidades desde espacios invisibles, aportando conocimientos y acciones que pocas veces se reconocen como contribuciones al desarrollo cultural, político y económico. Las mujeres nos hemos abierto espacios de participación política mediante procesos de trabajo enfocados en nuestra condición de género, como actividades y proyectos productivos: talleres de cocina, granjas de aves, cerdos, borregos, entre otros. También empezamos a visibilizarnos mediante nuestra participación en la iglesia como catequistas, cocineras o bordadoras.

En Tlahuitoltepec, en tiempos anteriores, el papel de las mujeres en la participación comunitaria no era considerado fundamental, lo desempeñaba al lado del marido o del hermano. Tampoco podían salir solas a la calle, a la iglesia o la plaza (Vásquez 2008: 92).

Entre los años setenta y ochenta empiezan a participar –aunque siempre invisibilizadas– en espacios institucionales como la iglesia, la escuela y en actividades comunitarias enfocadas en su condición de mujer; es decir, todavía en actividades de cocina y acompañamiento a sus compañeros líderes de la comunidad. Pero, durante el proceso, hubo mujeres pioneras que empezaron a ejercer actividades que hasta ese momento habían sido solo para los hombres: asistir a la escuela, tocar un instrumento de música y asumir cargos comunitarios. En la actualidad, las mujeres desarrollan su liderazgo en diferentes espacios.

Entre los años 1990 y 2001 se incrementó la inserción de las mujeres en las aulas, y de mujeres como maestras de primaria, quienes poco a poco fueron incorporándose a la asamblea comunal, pero sin obtener ningún alto cargo en el cabildo. Así van surgiendo algunas mujeres y adquiriendo experiencia y conocimientos sobre la vida política de la comunidad, lo que les permite ir recibiendo reconocimiento por su asistencia, su voto y sus palabras. Cada vez más, estas mujeres tienen una mayor participación; es decir, ya no actúan solo como compañeras o esposas de los hombres que deciden en las asambleas, en la política de la comunidad, en la organización social y religiosa, sino que empiezan a tener visibilidad en los espacios típicamente masculinos, con una participación activa y protagónica, individual y colectiva.

Entre el año 2002 y 2009 vamos apareciendo mujeres egresadas de la universidad, con distintos perfiles, que retornamos a la comunidad para contribuir a su desarrollo. Es el caso del colectivo de Mujeres en Acción con Palabra y Pensamiento Ayuujk, donde dábamos “el primer paso de nuestros sueños y de nuestra historia como mujeres mixes, después de que nuestras

abuelas, madres y compañeras empezaron a abrir espacios para su visibilización y reconocimiento en la vida comunitaria” (Inédito, MAPPA 2008).

El colectivo surge de las coincidencias, las experiencias y los sueños de las mujeres jóvenes profesionistas (madres y esposas) de la comunidad de Tlahuitoltepec Mixe, que...

... nos planteamos diversas preguntas, entre ellas: ¿Qué queremos como mujeres profesionistas mixes de Tlahuitoltepec? Las respuestas fueron infinitas, pero coincidimos en trabajar juntas, compartir lo que sabíamos cada una de nosotras, generar un proceso en el cual se puedan incorporar la diversidad de grupos existentes; con nuestra formación académica fortalecer las diversas iniciativas que estén llevando las mujeres de la comunidad en el ámbito público, productivo, cultural, la salud y los derechos comunitarios (Inédito, MAPPA 2008).

En este sector de mujeres escolarizadas que hemos cuestionado las normas comunitarias que nos excluyen, lo cual no significa de ninguna manera un rechazo al derecho y a la cultura mixe, sino más bien que las mujeres mixes organizadas estamos trabajando sobre una reformulación de la misma desde nuestras experiencias como mujeres. Nuestra intención es trabajar en conjunto con miradas a una vida colectiva libre de desigualdades y discriminaciones genéricas (Inédito, Liliana Vargas 2008: 80).

Mujeres en Acción con Palabra y Pensamiento Ayuujk abre espacios de trabajo en la comunidad de Tlahuitoltepec de acuerdo a nuestra experiencia comunitaria y preparación académica; con el proceso buscamos ampliar nuestras actividades incluyendo a nuevas compañeras.

En cada una de las áreas incidimos en diferentes espacios locales, coordinando actividades con las autoridades, con la radio comunitaria mixe, con escuelas secundarias y de bachillerato, para visibilizar los trabajos comunitarios de las mujeres y, sobre todo, de nosotras como colectivo.

En las áreas de trabajo las experiencias han sido diversas e enriquecedoras, han fortalecido nuestras actividades, pues los conocimientos adquiridos en las aulas son diferentes a la vida de nuestra comunidad; sin embargo, han sido una herramienta para analizar y realizar propuestas y acciones.

Las iniciativas que se emprenden a favor de la comunidad no tienen retribución económica, son producto de nuestra voluntad; el reto es cómo sostenernos y lograr una retribución por las actividades que emprendemos.

## La perspectiva de género desde nuestra vida cotidiana

El uso de la categoría del género en contextos rurales e indígenas poco a poco empieza a ser más común en la vida de las mujeres y hombres desde la implementación de proyectos productivos, capacitaciones y talleres de formación. Pero este tipo de actividades no han profundizado en aspectos culturales, sociales y políticos; tampoco hay muchos estudios que analicen cómo construimos y entendemos lo femenino y lo masculino. Si bien es cierto que los conceptos de género y equidad no son propios de la cultura indígena, porque no existen tal cual como se definen en las teorías, hay quienes recomiendan no usarlos –ni siquiera en el lenguaje–, porque en la cultura existen conceptos como “dualidad” o “complementariedad”, y con ellos –argumentan– ya se salvan los problemas de inequidad y desigualdad de oportunidades entre mujeres y hombres.

Si se considera el género según sus aspectos teóricos y su significado en inglés o español, que son totalmente distintos a las lenguas originarias, ello implica doble reto para su uso en el discurso y la práctica. Desde la palabra se entiende lo visible e invisible, lo tangible y lo intangible, la relación ser humano-naturaleza, pero es complejo entenderlo desde nuestra cultura, en el idioma, la concepción y la filosofía de la Madre Tierra. Sin embargo, la perspectiva de género ayuda a comprender la relación entre hombres y mujeres en un determinado contexto y a entablar un diálogo intercultural que facilite procesos de equilibrio en el trato entre hombres y mujeres.

Es necesario considerar elementos propios de la cultura y de la lengua mixes para no causar una confusión en el manejo de categorías ajenas a nuestra palabra y, a su vez, encontrar la forma cómo interrelacionarlas con nuestra vida y nuestra cultura. También debemos encontrar la forma de situarnos en nuestro propio terreno para incidir en los debates teóricos y no caer en el uso del concepto de género porque está a la “moda”, ni ser parte del fomento de la “igualdad, equidad” porque sí, pues muchas veces este propósito deja de lado los contextos históricos sociales y culturales de las comunidades y los pueblos originarios.

## La concepción de lo femenino y masculino

Hablar del cuerpo biológicamente, todavía es considerado un tabú, y no nos expresamos abiertamente; sin embargo, existe en la vivencia social y cultural; es decir, la concepción del cuerpo femenino y masculino está en

la lengua, en los símbolos culturales, en la identidad, en la comunicación entre hombres y mujeres, y esta está cargada de signos con sentidos sociales y culturales.

La cultura impone normas que marcan las pautas de relación social entre hombres y mujeres; en este sentido, la cultura mixe tiene sus particularidades al momento de concebir lo femenino y lo masculino a partir de la relación de los seres humanos y la naturaleza, y se expresa a través de la tradición oral, los mitos, cuentos, leyendas, donde existen personajes masculinos y femeninos a los que se otorgan atribuciones sociales y culturales estereotipadas, de acuerdo a sus características biológicas.

En la construcción simbólica de un mundo mítico sobrehumano, sobrenatural, los dioses –femeninos y masculinos– que sobresalieron en un espacio y tiempo están presentes en algunas fuentes escritas y en la tradición oral, como en el caso de Konk:

El pueblo de *estansie neba'apy* (estancia de Morelos Atitlán) es el único lugar donde se encontró nuestro gran Cong o *Konk*. En esa población vivían dos ancianos que eran esposos, pero ningún hijo tuvieron (...) el señor salió al río para bañarse (...) era un huevo que estaba flotando sobre el agua, lo tomó, se lo llevó a su casa (...) dejaron un tiempo, atentos a su nacimiento. Comenzaron a romper la cáscara del huevo, vieron un rostro de hombre, la familia tuvo un gusto muy grande al conquistar al hijo que tanto querían, creció muy rápido. Empezó a decir a sus padres que tenía un plan de trabajo que iba a realizar en poco tiempo, salió al día siguiente (...) estuvo luchando muchas veces con los demás grupos tanto españoles como no españoles, pero Cong jamás quedó vencido. Siempre tenía algunas dificultades cuando estaba en guerra, salió en una ocasión hacia Oaxaca; él se convirtió en pájaro muy bonito, la gente le gustó mucho (...) ese pájaro se quedó encerrado adentro de la tienda, los que vendían se dieron cuenta que ya no había nada de artículos en la tienda. De nuevo se convirtió en gato y empezó a corretear a los ratones adentro de una tienda, al día siguiente ya no había nada de dinero. Cong quiso sacar unos documentos importantes que aseguraran que él había luchado muchas veces, y cuando estaba a punto de sellarlos se bajaron muchos ángeles diciendo que él no era gente, que era un brujo, y de allí lo corrieron, le pegaron la cabeza y cayó su sombrero apareciendo culebras de nueve cabezas; también le dieron una patada. De inmediato se convirtió en un toro (Vásquez Gutiérrez 1982).

Además de ser complejo, este mito varía en las comunidades mixes. Lo que resalta en este apartado es el papel que juega un ser sobrehumano, masculino, al que se le celebran ritos en la actualidad con elementos simbólicos que marcan su masculinidad.



Mural de la Madre Tierra del pintor Germán Vargaz Martínez, Tlahuitoltepec.

En el caso de *Tajëew* (como femenino), ella es la hermana (víbora) de *Konk*. Mientras él luchaba contra los españoles, su hermana era la mensajera y la que abría caminos. *Tajëew* aparece en el himno mixe como la Madre Tierra (imagen 2), la madre dadora de vida, la madre que nos da el maíz, el frijól, la dueña de la tierra, la que nos guía en la vida, pero también como la mala mujer. Su nombre está en una planta enredadera agresiva, *la mala mujer*: a la gente que la toca o la corta le salen ronchas, le da fiebre e hinchazón en la piel, que tarda en quitarse. Así, el papel *Tajëew* está concebido en diferentes actos y representada por símbolos que se atribuyen a lo femenino.

Estos elementos permiten un panorama que explica desde lo social, político y cultural, la realidad de la relación actual entre hombres y mujeres en los ámbitos familiares, comunitarios y demás. También forman parte de una identidad cultural y son fundamentales para desde allí plantear nuevas formas de relacionarse social, política, económica y culturalmente entre mujeres y hombres mixes.

La percepción de lo masculino y femenino en los pueblos originarios, caso específico de los mixes, es lo que nos va a permitir definir desde dónde existe la “diferencia” y desde dónde la “complementariedad”; es decir, ubicar la concepción y construcción de lo femenino y lo masculino expresado

en la cosmovisión que determina los roles y el espacio social y político en la vida cotidiana. A partir de ello, podemos abordar ciertas categorías que son ajenas a nuestra cotidianidad, como la categoría de género, retomando nuestros principios filosóficos para redefinirla de acuerdo al contexto.

Cada cultura tiene una visión simbólica de lo femenino-masculino y en la construcción sociocultural de la mujer y del hombre hay una trama de significaciones e interrelaciones desde lo “sobrenatural” y lo cultural. La perspectiva de género<sup>3</sup> desde una visión de los pueblos (mujeres y hombres) originarios nos permite desglosar esta construcción, que se manifiesta en los hechos socioculturales.

### **La construcción de género a partir de la relación ser humano-naturaleza**

Según nuestras experiencias como mujeres mixtes de Tlahuitoltepec, desde que nacemos y crecemos en la familia y en la comunidad estamos ligadas a la cosmovisión, a los mitos y las leyendas que aun existen en la tradición oral y las prácticas sociales y culturales.

La construcción de género está dada a partir de la relación ser humano-naturaleza. Cada momento y etapa de la vida (edad) está definida en función de su biología, así como del tiempo y el espacio. Se manifiestan en el nacimiento, en la vida y en la muerte, vividas en lo individual y colectivo.

Al interior de la familia se nos construye como mujeres y hombres, desde el momento en que se dan cuenta de las características biológicas o el sexo del recién nacido. La placenta y el cordón umbilical del recién nacido son los primeros elementos que se conservan y a los que se les realiza un ritual: los guardan en una olla de barro, que entierran en un lugar específico del hogar (sexo femenino) o en la colindancia del terreno (sexo masculino) donde se habita, indicando así que quedan estrechamente ligados a la naturaleza.

Al tercer día de nacido *matuukxëew*, se prepara el caldo de fríjol denominado *xëjk' uupy*, especial para la madre, con el fin de que tenga suficiente leche para amamantar al recién nacido, este caldo es compartido con los in-

3 La *perspectiva de género* “es una manera distinta de ver y de pensar, que permite observar y analizar, con ojos críticos, las relaciones sociales entre hombres y mujeres, en las que frecuentemente las mujeres quedan en posición de desventaja social, política, económica y cultural frente a los hombres. Como herramienta metodoló-

gica y de observación, la perspectiva de género identifica y analiza las condiciones y posiciones sociales diferenciadas de mujeres y hombres, las relaciones y comportamientos que se dan entre mujeres y hombres...” (Massolo, Barrera, Aguirre 2006: 16-17).



vitados de la familia. Después de este rito, se visita al *xëmaapyë*<sup>4</sup> –cuando es una pareja joven, la familia con experiencia no necesariamente acude a esta persona– para realizar los veinte días de nacido del *e'ptsxëëw*, una gran celebración familiar a la que se invita a familiares cercanos, amigos, compadres, para buscar el nombre y ayudar al *tso'ok* (protector o nahual). Este puede ser un animal, una planta, el trueno, el rayo, el remolino del viento, entre otros; que nos asigna el dador de vida de acuerdo al mes y fecha de nacimiento; no hay una distinción de género para recibir tal protector.

Se prepara el desayuno con un caldo de masa y chile, *niiy'uitsy*, con los invitados y con el *xejtpë* (una persona mayor que mueve el canasto), que en términos religiosos se asemeja al padrino o los padrinos. Se sientan formando un círculo y en medio se pone una canasta llena de objetos de acuerdo con las características biológicas del recién nacido: cuando es del sexo masculino se ponen arado, cuadernos, lápices, pelotas y algún instrumento de música o de carpintería. Para el sexo femenino: cosas de la cocina, además de cuadernos, lápices, flores, rebozo. Una vez que están estos elementos se hace una oración y se mueve el canasto, empezando por la persona mayor que dice: *tu'mpën-pëkpëm, jyätp ja tunk-jyätp ja nëjk kyäpxk* (debe trabajar, debe aprender a estudiar, hablar, aprender a usar estas cosas que le damos). Y así, sucesivamente, todos los invitados ponen sus palabras moviendo el canasto.

Esto indica que “la vida de los niños y niñas no transcurrirá en la rutina del trabajo en el campo, o solo en las fiestas del pueblo, o en la escuela. El niño y la niña mixe ve todo, practica todo, y aprende a hacer de todo desde pequeño; acompaña a sus padres al trabajo del campo, a la fiesta, al mercado en el propio pueblo o en los vecinos; trae la leña, acarrea agua, ayuda en la casa, cuida a su hermanito” (Ballesteros 1992).

Es interesante conocer la construcción de género desde las mujeres y los hombres mixes, porque desde allí se puede plasmar un aproximado de cómo queremos construir la equidad de género y desde dónde y con qué metodologías se puede trabajar en las comunidades.

También hay que considerar que existen elementos que no favorecen las relaciones de género y necesitan ser estudiados desde su historia como pueblos, ya que estos elementos tuvieron su formación sociocultural en una determinada época y hay que buscar las causas que provocaron la desigualdad y que probablemente hayan roto el equilibrio y el diálogo entre ambos géneros, como la influencia o sincretismo de la religión cristiana en la vida de las mujeres y hombres tiene que ver mucho con la manera de asumir y ver el papel de ser mujer o ser hombre.

4 Es el chamán o el sabio (pueden ser hombre o mujer) de la comunidad que conoce

los ciclos de la vida y determina el proceso y elementos del ritual.

## Conclusiones

Encontramos que lo femenino y masculino, construido en un tiempo y espacio histórico, atraviesa una crisis frente la realidad social, y ha quedado a un lado en la vida de los hombres y las mujeres de las generaciones actuales, por la transformación de la sociedad y, por lo tanto, de la cultura; así, la explicación actual de las desigualdades de género en las comunidades ha dejado a un lado la concepción de la vida. Lo femenino y masculino no solamente están en la vida de los seres humanos, sino también en los elementos simbólicos (montañas, héroes míticos, etc.), en la concepción y filosofía de la Madre Tierra, que en determinado tiempo jugaron un papel protagónico en la formación de las identidades masculinas y femeninas.

Para esto nos basamos en la experiencia propia y en los conocimientos de la gente que ha expresado sus ideas, opiniones y propuestas en diferentes actividades y espacios que viene realizando el colectivo Mujeres en Acción con Palabra y Pensamiento Ayuujk. Estos conocimientos y experiencias nos van ayudando a formar herramientas de trabajo para construir la equidad de género desde nuestro propio contexto y visión de la vida.

También estamos conscientes de que la construcción del género “acostumbrado” en Tlahuitoltepec se encuentra en un estado de transformación frente a este mundo globalizado, que entra desde el pensamiento hasta la práctica humana. La práctica de la construcción del género basada en la cosmovisión, en la relación del ser humano-naturaleza atraviesa una crisis de transformación y poco a poco va quedando únicamente en la tradición oral y en los mitos. Es por eso que nos planteamos realizar una reivindicación de los elementos propios que favorezcan las relaciones equitativas en la vida de hombres y mujeres; también buscamos la reinención y construcción de herramientas que apoyen un desarrollo comunitario en el que las mujeres sean valoradas y reconocidas como sujetas de derecho.

## Referencias bibliográficas

**Ballesteros, Leopoldo**

1992 *Con Dios y con el cerro; semillas de la palabra en el pueblo mixe, pasos hacia una nueva evangelización*, Don Bosco, México.

**Mujeres en Acción con Palabra y Pensamiento Ayuujk, MAPPA**

2008 *Relatorías*, Inéditas.

**Massolo, Alejandra; Bassols Barrera, Dália; Aguirre Pérez, Irma**

2006 *Taller de Equidad de Género en los gobiernos municipales*, INDESOL/ GIMPTRAP A.C.

**Vásquez Gutiérrez, Fortino**

1982 *Cong Hoy. La memoria mixe*, Publicación de la Unidad Regional de Oaxaca de la Dirección de Culturas Populares, Oaxaca, México.

**Vásquez García, Carolina María**

2008 *Relaciones de género en el sistema de cargos: Tlahuitoltepec, Mixe.* "Yi këmuunytsyënää'yën:

*sutso ja tē'ëxyëjk kyutunk'äjten wëntanë jam xaamkëxp*, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

**Vargas Vásquez, Liliana**

2008 *Las mujeres de Tlahuitoltepec Mixe Oaxaca: Frente a la impartición de la justicia local y el uso del derecho internacional*, borrador de tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, (2000-2008)

## CAPÍTULO 17

## Paradojas de la violencia estatal de género: mujeres zapatistas en los espacios autónomos

Alejandro Cerda García

*A más de treinta años, la participación de las mujeres en los movimientos armados ha crecido tanto cuantitativa como cualitativamente. Esto se puede ver en el movimiento indígena zapatistas en donde se da la participación de las mujeres en todos los niveles. Por otro lado, ellas ya no solo participan por un cambio en la sociedad sino que ya han integrado desde ahora demandas específicas de género. Algo que las mujeres de los movimientos armados de los setenta no hicimos (Cárdenas 2006: 613).*

Fue con estas palabras que Macrina Cárdenas (2006) sintetizó su balance en torno a la participación de las mujeres en los movimientos armados en México, y a partir de las cuales pueden ubicarse algunas de las tensiones a las que me enfrento ahora que, en este texto, me he propuesto avanzar algunas reflexiones sobre la participación de las mujeres en el movimiento zapatista.

¿Cómo pensar las implicaciones que ha tenido este movimiento para las mujeres que lo conforman, sin caer en la idealización o la victimización? ¿De qué forma ir más allá de las lecturas que hacen corresponder de manera directa un proyecto político progresista con la conformación de relaciones equitativas de género? En sentido opuesto, ¿cómo trascender los esquemas binarios entre agentes estatales hombres represores y mujeres que sufren su violencia?

Al pretender encarar estas preguntas desde lo que observamos en la cotidianidad de los municipios autónomos y de los caracoles zapatistas, podemos ubicar tres ámbitos retomando la reflexión de Jelin (2002) sobre el vínculo entre género y memoria en los que estas instancias autónomas viven, por un lado, ciertas inercias sociales en torno a las relaciones de género, que al mismo tiempo representan ámbitos que ponen a prueba el carácter alternativo del proyecto zapatista en este campo.

Una primera inercia es la tendencia de todo movimiento social a restaurar el orden construido y aprendido socialmente como *natural* en cuanto a

las relaciones de género. La restauración de dichas relaciones de subordinación de las mujeres frente a los hombres puede verse reforzado, en el caso del zapatismo, por el peso de la jerarquía militar, al ser este un espacio predominantemente masculino. Esta inercia es impugnada y puesta en tensión a partir de la participación de las mujeres como sujeto político activo tanto en el movimiento zapatista como en la misma estructura militar.

Una segunda tensión, tal vez no tan visible, es la tendencia a concebir las experiencias de participación en movimientos sociales como un recuerdo hasta cierto punto homogéneo de los distintos sujetos involucrados, en este caso los zapatistas, que no permite visualizar y comprender de manera diferenciada la forma como mujeres y hombres experimentan, recuerdan y hacen uso del pasado para dar significado a su presente y su futuro. Esa inercia está en tensión con el polo opuesto en el que se afirmaría que por esencia o instinto natural ellas y ellos enfatizarían distintos elementos de la memoria, para comprender que si bien las diferencias existen, éstas más bien se originan en las construcciones sociales asumidas en torno a los roles de género.

La tercera inercia tiene que ver con la tendencia a recapitular y comprender las experiencias pasadas a partir de las posiciones dominantes que han tendido a ser consideradas como los lugares de enunciación reconocidos. Esta tendencia entra en tensión con las perspectivas o con los mismos testimonios de mujeres que muestran otros lados de la historia; cuando ellas señalan que su realidad no es el tipo de cosa que se pensaba o aceptaba, poniendo así en cuestión no solo el contenido mismo de lo que se recuerda, sino, sobre todo, el marco interpretativo con el que se mira el pasado.

Entendiendo que la ruta planteada entrañaría una aproximación más elaborada, en este trabajo pretendo exponer unas primeras reflexiones en torno a algunas implicaciones del movimiento zapatista en el campo de las relaciones de género, como punto de partida para un eventual diálogo con otros movimientos sociales.

### **Espacios autónomos y relaciones de género**

La represión estatal y la criminalización de los movimientos sociales es acompañada, de manera frecuente, por la violencia de género. Por citar tan solo algunos ejemplos, podemos recordar el homicidio de 45 personas en Acteal, municipio de Chenalhó en Chiapas, y la represión estatal contra el Frente por el Derecho a la Tierra en Atenco, estado de México, durante el mes de mayo de 2006, sucesos en los que la represión estatal lleva a cabo acciones más crueles y con un abierto contenido de violencia de género hacia



Mujeres zapatistas relatando sus experiencias de organización en el Primer Encuentro de Mujeres Zapatistas con Mujeres del Mundo, que se realizó en Chiapas en diciembre de 2007.

Foto: Mercedes Pisoni, 2007

las mujeres (Hernández 1998, Robles 2009, Terrones 2009). En un contexto en el que la violencia masculina está normalizada y en el que el acceso a los cuerpos de las mujeres continúa siendo un privilegio manejado por los varones, la represión estatal hace uso de las mujeres como un “botín de guerra”, ejerciendo sobre ellas una doble violencia: al ser objeto de vejación por las acciones de los cuerpos policíacos y al recibir la violencia destinada a los hombres que forman dicho colectivo; la consigna parece ser: si violentamos a sus mujeres, los violentamos doblemente a ellos.<sup>1</sup>

En este mismo tenor, puede ubicarse, en el territorio del caracol zapatista Corazón del Arcoiris de la Esperanza, situado en la Región Altos del Estado de Chiapas, el caso emblemático e impune hasta la actualidad en el que tres mujeres tzeltales fueron violadas por militares en un retén ubicado en el tramo de terracería que comunica la sede de la Junta del Buen Gobierno con el polo de poder económico y político que representa la cabecera del municipio oficial de Altamirano (Hernández 2002). Como si se tratase de un campo de nadie en el que todo fuera permitido, este mismo trayecto fue escenario,

<sup>1</sup> Esta característica de la represión estatal ha quedado elocuentemente denunciada en

los testimonios de mujeres incluidos en el Informe sobre el caso Atenco (CCI, 2006).



Mural en el Primer Encuentro de Mujeres Zapatistas con Mujeres del Mundo, que se realizó en Chiapas en diciembre de 2007. Foto: Mercedes Pisoni, 2007

durante los primeros días de enero de 1994, de crueles actos de tortura, asesinato y destazamiento de Hermelindo, Severiano y Sebastián, hoy recordados como los mártires de Morelia.

Frente a esta lógica estatal que hace de la violencia de género una constante y uno de sus rasgos más reprobables, la participación de las mujeres en el Caracol y en los municipios autónomos transita en sentido opuesto al que va desde su participación en colectivos y los cambios en las relaciones cotidianas entre mujeres y hombres hasta su participación en las instancias autónomas para la toma de decisiones y una incipiente inclusión de cuestiones de género en la agenda política zapatista.

La conformación de los municipios autónomos y caracoles zapatistas ha venido a retomar los espacios organizativos de mujeres conocidos como colectivos y que, en muchos casos, contaban ya con una o dos décadas de trayectoria en el momento del levantamiento armado. Tiendas, granjas, hortalizas u hornos colectivos que funcionan simultáneamente como espacios de discusión y deliberación, como ámbitos de autogestión y de discusión sobre las identidades de género. No exentos de contradicciones y con el riesgo latente de reforzar el encargo social hacia las mujeres, estos colectivos de mujeres conforman espacios de discusión ya sea sobre la Ley Revolucionaria de



las Mujeres (Millán 2006) o para la deliberación sobre casos de violencia de género, entre otros.

Testimonios y reflexiones de mujeres que han participado en otros movimientos armados señalan que la decisión misma de enrolarse en ellos es también un ámbito en el que se reproducen las inequidades de género. Para ellas, lo frecuente son los juicios descalificadores y los intentos de colocarlas en un lugar de subordinación en tanto que se les cuestiona si desean convertirse en “putas” o “soldaderas”, dado que se verán forzadas a tener relaciones sexuales con los hombres del movimiento o, bien, dedicarse a cocinar para ellos. Este tipo de posturas de los familiares de las mujeres que tomaban este tipo de decisiones las obligó, en muchos casos, a usar la estrategia de casarse o fugarse.<sup>2</sup> Mientras que estas mujeres podían ser vistas como “marimachas” o “prostitutas”, los hombres que decidían participar en movimientos armados eran valorados como agresivos, valientes y decididos (Cárdenas 2006).

La participación en el movimiento zapatista también ha generado una serie de cambios en las formas de relación que cotidianamente se establecen entre hombres y mujeres. Por un lado, los espacios del municipio o del caracol se presentan como liberados del juicio y la censura que parece estar más acentuada en el ámbito local, sobre todo si se toma en cuenta que la mayoría de los asentamientos tiene entre 500 y 1.000 habitantes en promedio. En estos espacios autónomos zapatistas pueden ejercerse con mayor libertad las experiencias del noviazgo, la formación de parejas, el ejercicio de la sexualidad, el rompimiento de las reglas tácitas de vestimenta para las mujeres o el baile comúnmente reservado para las mujeres solteras, sin que esto signifique que no existan contradicciones u otras formas de recreación de relaciones asimétricas mediadas por la condición de género. Existe, asimismo, una intencionalidad y una serie de medidas para que, durante los encuentros y reuniones de trabajo, las tareas tradicionalmente reservadas a las mujeres, tales como el aseo o la preparación de alimentos, sean igualmente desempeñadas por ellos y ellas.

Sin pretender homogenizar o establecer generalizaciones sobre las mujeres participantes en movimientos armados, sus testimonios apuntan a señalar, por un lado, que efectivamente encontraron en este tipo de espacios un ámbito para el cuestionamiento de roles tradicionales de género a partir de lo cual las tareas de preparación de alimentos, lavado de ropa y cuidado de los hijos eran compartidas por hombres y mujeres, situación que no era común en los círculos familiares de donde ellas provenían. Más aún, la participación

---

2 Con base en el testimonio de María de Lourdes Rodríguez Rosas incluido en el capítulo de Cárdenas (2006).

equitativa de las mujeres, su formación e involucramiento, tanto en las tareas de orden expresamente político como en los combates, era algo exigido por ellas mismas.<sup>3</sup> Sin embargo, afirman al mismo tiempo, que esto no significaba que el machismo desapareciera, incluso, que a partir de la participación en un movimiento armado, este podía exacerbarse en tanto que la lucha armada está muchas veces vinculada al estereotipo del hombre omnipotente al que se le permite establecer relaciones patriarcales y autoritarias. Asimismo, en ciertas circunstancias, la condición de mujer también podía atraer beneficios o un trato preferencial, por ejemplo, en el ámbito carcelario (Cárdenas 2006).

### Las mujeres en el espacio público local y regional

Al antecedente en torno a la conformación de colectivos de mujeres desde inicios de la década de los setentas del siglo XX, se añade un cuestionamiento de las asimetrías en los roles de género que viene siendo impulsado desde el trabajo con catequistas de la Diócesis de San Cristóbal. En este sentido, toma relevancia el testimonio de Javier, joven tojolabal que previo a su temprana muerte, legara un diario bilingüe tojolabal-castellano que fuera recopilado y publicado por Lenkersdorf (2001) y en el que se hace un cuestionamiento a las inequidades de género y al papel subordinado que se destina a las mujeres en el ámbito familiar (cuadro 1):

#### ‘ixtalajel b`a`ixuke`

jitzan `ixuke`kechan wa sk`u`an ja statami ma lajan sok moso ma kriyada p ay yuj ja statami.

`ayni `ixuk mini jas wa xyala yab`ja statami `a`nima mi sb`ejuk wa sk`ulan. `ayni wa xyala yab`a yujx-ta ta mi lekuk yab`ja winiki tixa wa smak`a`a.

ja katekista jumasa` wa xyala ja winiki ye`n`oj sk`ul mandar. Ja`xa`ixuki kechan `oj sk`u`uk.

#### La explotación de las mujeres

Muchas mujeres solo obedecen a sus esposos. Son como mozas o criadas por sus esposos.

Hay mujeres que no les dicen nada a sus esposos aunque ellos hacen cosas injustas. Otras les hablan pero si los hombres no las quieren escuchar les pegan a ellas.

Los catequistas dicen que los hombres mandan y que las mujeres les deben obedecer.

3 Testimonio de la militante guatemalteca Rosalía Ciprián Ixcuná, incluido en el trabajo de Domingo (2006)

Man najate' ja `ixuke`i ja `ni mero Desde los tiempos antiguos los ver-  
yajwale' ja winik m aja statami ma daderos patrones de las mujeres son  
b'a jun na `itz `ay `ixtalanum sok `ix- sus esposos, es decir, dentro de la  
taljum. misma casa/familia hay explotadores  
... y explotadas.

`oj kiltik jastal ja smodo ja `ixuke`i ...  
b'a jun komon ma b'a jun na `itz. Ja Averigüemos cómo es la situación de  
winike' mi sk`ana `oj l` olanuk sok ja las mujeres dentro de una comunidad  
`ixuke`i. lajan sok mi skisa sb`aje`. o de una casa/familia. Los hombres no  
quieren platicar con las mujeres como  
si no se respetasen mutuamente.

Mi na `b`en ta jachuk ja b'a No se sabe si esta es la situación en las  
wakolonya `exi. Ta jachuk chikan jel colonias de ustedes también. Si así es,  
wokiol ja sak`anil ja `ixuke`i. ja `yuj entonces la vida de las mujeres es muy  
`oj kaltik jastal b'a jujune kolonya. difícil. Por ello vamos a decir cómo está  
la situación en cada colonia.

`oj job`tik jas yuj jach` `aytik sok ja Preguntémonos por qué es así la si-  
`ixuke`i. tuación de nosotros con respecto a las  
mujeres.

`oj jle`tik modo jastal `oj jtojb` estik Buscaremos cómo arreglar todo esto  
b'a mas lek ja ye `nle`i. `oj sle`e` para que resulte mejor para ellas. Que  
ja b`ej b'a mas leki jun `ita sok ja busquen un camino de mejora donde  
ken `ntiki. estemos juntos con ellas  
(Lenkersdorf 2001: 432-35)

Además de establecer que las relaciones entre hombres y mujeres en estas circunstancias son equiparables con las relaciones entre explotador y explotado, los pensamientos de este joven cuestionan la manera cómo los catequistas (hombres) refuerzan estas relaciones de subordinación y denuncia la violencia hacia las mujeres. Este fragmento del diario concluye haciendo un llamado a otros hombres para llevar a cabo una reflexión autocrítica que pudiera propiciar relaciones de mayor equidad entre los géneros.

Además de los cambios que el movimiento zapatista ha propiciado en la cotidianidad de las relaciones entre hombres y mujeres, puede observarse una intencionalidad de propiciar la participación de estas últimas en las instancias organizativas autónomas y en la toma de decisiones. La Junta de Buen Gobierno, así como las comisiones en el ámbito del municipio autónomo (salud, educación, producción, entre otras) se han conformado como espacios mixtos que posibilitan la participación de las mujeres en la discu-



Cartel en el Primer Encuentro de Mujeres Zapatistas con Mujeres del Mundo, que se realizó en Chiapas en diciembre de 2007. Foto: Mercedes Pisoni, 2007

sión y resolución de conflictos agrarios o, bien, su inclusión en los asuntos públicos del municipio o las localidades. A pesar de que puede observarse a mujeres jóvenes en las comisiones municipales o del caracol, como ámbitos que abren su panorama y les permiten establecer vínculos en el espacio público, su participación no deja de enfrentar la inercia de los roles tradicionales de género.

Desde la perspectiva masculina tradicional se señala que los espacios están abiertos para ellas, aunque muchas veces son las mujeres mismas quienes no desean participar, sin tomar en cuenta que la posibilidad de hacer efectiva su participación atraviesa por una redistribución de las tareas domésticas y la crianza de los hijos, además de la búsqueda de condiciones de equidad en el acceso a la educación, la tenencia de la tierra o la ocupación de otros cargos públicos. Asimismo, el peso de la jerarquía militar en las instancias de decisión de carácter civil sigue teniendo una influencia importante, entre otros, a través de las concepciones que consideran que las mujeres tendrían que demostrar su capacidad de hacer lo que hacen los hombres como condición para obtener un lugar en las estructuras de toma de decisiones. Así, el ámbito militar zapatista tendría que ser analizado también como un espacio de construcción de masculinidades al tiempo que de reproducción de la hegemonía masculina. En este sentido, queda pendiente la pregunta sobre hasta qué punto, al tratarse de un movimiento que ha cuestionado las relaciones de poder imperantes en la política nacional, puede ser también un espacio de resignificación de las relaciones de género entre sus participantes.

En relación a la inclusión de problemáticas o reivindicaciones de género en la agenda política de los municipios y el caracol zapatista, puede observarse que si bien se brinda atención a casos de violencia hacia las mujeres y se desarrollan distintos proyectos, colectivos o encuentros específicamente coordinados por ellas, es difícil establecer un juicio externo sobre el grado en que este posicionamiento de género está claramente planteado como un asunto público en el ámbito municipal o regional.

Ahora bien, en cierto modo puede aceptarse que, de manera paradójica, esta represión estatal ha posibilitado nuevos espacios para la participación de las mujeres en el sentido de que esta agresión genéricamente marcada ha fungido como un resorte para abrir espacios de participación, denuncia y militancia que son impulsados por mujeres, también es necesario recapitular sobre los costos y el desgaste que esto genera en ellas a partir de las dinámicas a las que se ven sometidas en tales circunstancias. La manera cómo las mujeres zapatistas han repelido las acciones de hostigamiento y toma de comunidades por el Ejército (Van der Haar y Lenkersdorf 1998, Cerda 2010) tiene elementos concordantes con la militancia de Trini en el caso Atenco (Robles 2009, Terrones 2009), o de las mujeres de la Organización de Pueblos Indígenas Mephaá en la Región de la Costa Chica de Guerrero (González 2009).

El escarnecimiento de la violencia de Estado hacia las mujeres aparece como un rasgo recurrente al punto que, como señala Cárdenas (2006), resulta paradójico que los mismos agentes estatales se dieran cuenta de ello y fuera motivo para aumentar las agresiones hacia ellas, tal como se muestra en

el comentario de Nazar Haro, conocido personaje de la Guerra Sucia en México: “En un principio teníamos consideración por las viejas, pero después que nos dimos cuenta que eran más cabronas que los hombres, se acabaron las consideraciones”.<sup>4</sup> Esta represión estatal, principalmente perpetrada por hombres, ha sido un espacio de exaltación del machismo. Se tortura a las mujeres porque hacen una doble transgresión: del orden social y del papel que tradicionalmente se les ha asignado. Enfrentarse con mujeres les molesta más que hacerlo contra hombres, los pone en evidencia, al grado de cobrar venganza torturando a otras mujeres.

### **Haciendo frente a la violencia estatal de género**

Esta represión estatal permeada por las diferencias de género ha sido también respondida por las mujeres a través de distintas estrategias. Las mujeres zapatistas también han jugado un trascendental rol al repeler agresiones e intentos del Ejército Federal y de la Seguridad Pública por ingresar a los asentamientos. En muchas ocasiones solamente armadas con palos, son quienes resisten de manera directa las agresiones y los insultos, situación que apunta a la necesidad de analizar, también, los costos que esta decisión de resistencia militar genera para ellas. La respuesta ante la represión estatal también ha sido puesta en práctica por las mujeres de Atenco, no solo durante las agresiones de mayo de 2006, sino también mediante la creación de redes de solidaridad y denuncia internacional, a través de las cuales se retoman también los casos de las mujeres extranjeras que fueron agredidas, aprehendidas y deportadas de manera ilegal. Así, la represión estatal también se construye como un ámbito genéricamente diferenciado que, al mismo tiempo, no deja de ser paradójico.

La condición de *homo sacer* o *nuda vida* (Agamben 2003) es una figura del derecho romano que es retomada para plantear la manera cómo el mismo derecho crea a sujetos carentes de todo derecho, para ponerlos en una situación en la que la autoridad puede decidir, sin más, sobre su vida o su muerte. Al mismo tiempo, se construye a un sujeto al que de forma implícita también se le niega su condición de género, sus diferentes perspectivas genéricas de las problemáticas y su capacidad de agencia. La veta crítica que planteara Spivack (1999) a la forma cómo se construye a la mujer del Tercer Mundo desde la mirada de Occidente, puede también ser utilizada para cuestionar la manera cómo el estado mexicano construye la figura del subversivo o del transgresor al que no se reconoce su condición de género.

4 Expresión incluida en el texto de Cárdenas (2006: 614).



En contraste, cuando este estado de excepción *se pone en práctica*, se produce un lugar que hace uso de las asimetrías de género históricamente construidas para reforzar el papel de subordinación de mujeres, tanto a través de la agresión directa como de la doble agresión que se genera cuando esta es concebida como forma de agredir a los varones. Así, la condición de *nuda vida* u *homo sacer* en la que se coloca a los sujetos en el estado de excepción está construida de manera diferencial para hombres y mujeres y es especialmente agresiva para estas últimas.

Al reflexionar sobre los alcances y límites del movimiento zapatista en el campo de la equidad de género, se hace necesario pensar que no es posible asumir a priori que ahí se gestan nuevas formas de construir dichas relaciones, o que, por el contrario, la lucha armada invariablemente reproduce relaciones de subordinación contra las mujeres. Lo que se observa más bien, a partir de algunos rasgos revisados en este trabajo, es que el zapatismo, al formar parte de un contexto social en el que se han materializado y normalizado relaciones de género inequitativas, enfrenta también en su propio proyecto esta contradicción. De modo tal, que aunque se observan situaciones que apuntan a que existen elementos de carácter instituyente en su proyecto político en el que se incluye la búsqueda de relaciones equitativas de género, estos no son una garantía de que se continúa avanzando en esa dirección, ni un rasgo inamovible. Las particularidades de la lucha zapatista también nos permiten observar la manera cómo la condición de género permea la forma cómo se experimenta la participación en un movimiento político. Condición que se muestra en el cómo se habla de dicha experiencia y cómo se resignifica el pasado como parte del presente; en la manera cómo se describe la decisión de participar en un movimiento o cómo se habla de los acuerdos tomados para definir formas particulares de participar en las labores cotidianas en el hogar.

No hay una sola historia ni un solo discurso del zapatismo. Uno de los ámbitos más ilustrativos de esta heterogeneidad lo representan precisamente las relaciones de género, como un prisma pertinente para dar cuenta de la polifonía de sus integrantes. Estos otros lados de la historia, esas múltiples caras de la memoria cuestionan también los marcos interpretativos que han devenido dominantes para hablar del movimiento zapatista y de su proyecto, tanto por parte de sus participantes como desde el discurso gubernamental.

De esta forma se cuestiona la bipolaridad de la postura represiva del Estado mexicano ante el zapatismo, ya que mientras, por un lado, expresa la manera como esta se ejerce especialmente dirigida y agresiva hacia las mujeres (como se observa a través de la violencia sexual hacia ellas), por otro,





Mujeres zapatistas realizando una teatralización de la globalización en el Primer Encuentro de Mujeres Zapatistas con Mujeres del Mundo, que se realizó en Chiapas en diciembre de 2007. Foto: Mercedes Pisoni, 2007

se les homogeniza al construirlas socialmente como sujetos sin derechos, a quienes se puede reprimir en cualquier momento. Es decir, por un lado se niegan las diferencias de género y se les concibe y trata como sujetos sin derechos; por otro, se les agrede de forma especialmente diferenciada por género.

Frente a esta acción estatal, resulta especialmente emblemático que las mujeres zapatistas, así como otras mujeres que han sido objeto de la violencia estatal, han mostrado su capacidad de responder organizadamente para repeler dicha violencia. Es precisamente este tipo de estrategias de mujeres organizadas que muestran la manera cómo ellas, no sin problemas ni costos, se han ido abriendo mayores espacios en el ámbito público.

Para Macrina Cárdenas, que ha pertenecido a este tipo de movimientos, el balance es, a pesar de todo, alentador: “Creemos que se ha avanzado, tenemos la certeza de que no estábamos equivocadas a pesar de los errores que se cometieron, de las vidas que se perdieron y de los dolores y heridas que este proceso por el cambio ha causado”.

## Referencias bibliográficas

### Agamben, Giorgio

2007 *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo, Argentina.

### Cárdenas Montaña, Macrina

2006 “La participación de las mujeres en los movimientos armados”, en Verónica Oikión y María Eugenia García, *Movimientos armados en México*, Siglo XX, COLMICH, México, pp. 609-624.

### Cerda García, Alejandro

2010 *Imaginando zapatismo. Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un Municipio Autónomo*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Miguel Ángel Porrúa, México.

### Domingo Carrillo, José

2006 “Entonces nosotras no nos pudimos mandar solas. La fuente oral, las mujeres y las guerrillas en Guatemala”, en Verónica Oikión y María Eugenia García, *Movimientos armados en México, Siglo XX*, Colegio de Michoacán, México, pp. 625-642.

### González Marín, Alejandra

2010 *Guerrero. Donde se castiga la pobreza y se reprimen las opciones de desarrollo: efectos psicosociales*, Protocolo de investigación, Mimeo, México.

### Hernández Castillo, Rosalva Aída (Coord.)

1998 *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-COLEM-CIAM, México.

### Hernández Castillo, Rosalva Aída

2002 “¿Guerra fratricida o estrategia etnocida? Las mujeres frente a la violencia política en Chiapas”, en Jacorzynski, W. (coord.), *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, México, 97-122.

### Jelin, Elizabet

2004 *Los trabajos de la memoria*, Siglo XXI, España.

### Lenkersdorf, Carlos

2001 *El diario de un tojolabal*, Plaza y Valdés, México.

### Millan, Margara

2006 *Participación política de mujeres indígenas en América Latina: el movimiento zapatista en México*, INSTRAW, AEI, República Dominicana.

### Mora, Mariana

2008 *Decolonizing politics: zapatista indigenous autonomy in an era of neoliberal governance and low intensity warfare*, tesis doctoral, The University of Texas at Austin, Estados Unidos de Norteamérica.

### Robes, Mariana

2009 *Memoria colectiva y elaboración psicosocial de la violencia política. La lucha por la tierra y libertad en Atenco*, Proyecto de Investigación, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.

### Spivak, Gayatri

1999 *A critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Gran Bretaña.

### Terrones Medina, Mayra y

### Sonia Fernández de Lara

2009 *Las mujeres al frente. La participación de las mujeres en el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra*, tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.

### Van Der Haar, Gemma y

### Carlos Lenkersdorf

1998 *Ja jastal aytik b'á san migel chibtik*, Siglo XXI editores, México.

## Presentación de los autores

**Rosalva Aída Hernández Castillo** es Originaria de Ensenada, Baja, California, México. Es doctora en Antropología por la Universidad de Stanford, actualmente es Profesora Investigadora Titular “C” del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en la ciudad de México. Ha vivido y realizado investigación de campo en comunidades indígenas mexicanas, con refugiados guatemaltecos en México y con migrantes norafricanos en España. Entre sus publicaciones se encuentra *Histories and Stories from Chiapas: Border Identities in Southern Mexico* (UT Press 2001) publicado en español como *La Otra Frontera : Identidades Múltiples en el Chiapas Postcolonial* (Porrúa 2001 Premio Fray Bernardino de Sahagún) *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (Cátedra 2009), *Etnografías e Historias de Resistencias* (UNAM/PUEG/CIESAS 2009) *Dissident Women. Gender and Cultural Politics in Chiapas* ( UT Press 2006); *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, identidad y legalidad* (Porrúa 2004), *Mayan Lives, Mayan Utopias: the Indigenous Peoples of Chiapas and the Zapatista Rebellion* (Rowman & Littlefield 2003); y *The Other Word: Women and Violence in Chiapas Before and After Acteal* (IWGIA 2001).

**Andrew Canessa** es antropólogo de la Universidad de Essex en el Reino Unido. Lleva más de veinte años haciendo trabajo de campo en una comunidad de habla aymara en Bolivia. Ha publicado sobre historia oral, movimientos sociales, raza y etnicidad pero una corriente fuerte en todo su trabajo ha sido el género. Entre sus publicaciones están *Minas mote y muñecas: Identidades e indigeneidades en Larecaja* (La Paz: Mamahuaco 2006) y *Natives Making Nation: Gender, Indigeneity and the State in the Andes* (Tucson: Arizona 2005). Su próximo libro, *Intimate Indigeneities: Exploring Race and Sex in the Small Spaces of Everyday Life* se publicará con Duke University Press.

**Pamela Calla Ortega** es antropóloga boliviana, doctorada en la Universidad de Arizona, Estados Unidos y especializada en temas de género, etnicidad, educación, interculturalidades, racismo y formación del Estado. Actualmente

Directora del Observatorio del Racismo en Bolivia y afiliada al Centro de Estudios Latinoamericanos y del Caribe de la Universidad de Nueva York. Entre sus publicaciones se halla “Género y etnicidad como transversales en la educación boliviana” en *Genero, etnicidad y educación en America Latina* (comp. Inge Sichra. Madrid:Morata 2004), fue la coordinadora de *Rompiendo silencios. Una aproximación a la violencia sexual y al maltrato infantil en Bolivia* (La Paz: Plural 2005) y *Genero, etnicidad y participación política* (La Paz: Diakonia 2006) y formo parte del equipo de investigadores asociados del *Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2007, El estado del Estado en Bolivia*, PNUD (La Paz: 2007). Es compiladora con María Lugones del libro *Antropología del Estado: Dominación y practicas contestatarias en América Latina* (La Paz, 2007).

**Patricia Chávez** es socióloga; **Dunia Mokrani**, politóloga y **Tania Quiroz**, comunicadora social. Las tres son parte del Colectivo de Mujeres “Samka Sawuri” que ha ido desarrollándose aproximadamente desde el año 2000, a partir de “Encuentros y Desencuentros” un espacio de reflexión de la condición femenina- diálogos, reflexiones y redes entre mujeres: trabajadoras, agricultoras, intelectuales, artistas entre algunas. Este espacio cuenta desde el 2005 con el programa “El Juego de las Manzanas” en la Radio Wayna Tambo de la ciudad de El Alto, Bolivia, para difundir las voces de reflexión y cuestionamiento de una diversidad de mujeres. En búsqueda de una autonomía ideológica y económica impulsa la creación del Centro de Estudios Andinos Amazónicos y Mesoamericanos CEAM - Bolivia, en articulación con el Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos CEAM – México.

**Esther López** es antropóloga con un interés continuo en culturas Amazónicas de Bolivia, su integración en políticas nacionales y su efecto en la situación socio-económica e identidad cultural. Después de haber trabajado como cooperante del DED (2003-2006) para el Consejo Indígena de los Pueblos Tacana (CIPTA) y sus comunidades afiliadas, en el fortalecimiento organizacional y equidad de género, ella continuó ampliando su conocimiento de la situación de los indígenas de las tierras bajas en Bolivia realizando investigaciones de PhD de la Universidad de Sussex (Inglaterra). Hizo 14 meses de trabajo de campo, viviendo en comunidades tacanas mientras investigaba las perspectivas de mujeres en asuntos como conflictos regionales entre grupos indígenas locales y grupos Andinos (Aymara/Quechua) asentados en territorio Tacana.

**Patricia Oliart** es docente, investigadora y consultora en temas de educación y desarrollo rural, y la expresión política de las tensiones de género, raza y etnicidad en los Andes y la Amazonía peruanos. Es profesora de Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Newcastle en el Reino Unido, con un doctorado en Geografía Humana por la misma universidad, MA en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Texas en Austin y Bachiller en Sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú.

**Aura Cumes.** Maya Kaqchikel. Doctorante en Antropología Social por el CIESAS, México DF. Maestra en Ciencias Sociales por la FLACSO Guatemala. Tiene un postgrado en Género por la CEIICH/UNAM y la Fundación Guatemala. Coeditora de *La encrucijada de las identidades. Mujeres, feminismos y mayanismo en diálogo* (2006) y de la colección *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca* (2007). Autora de múltiples artículos publicados en distintas revistas.

**Rachel Sieder** es Doctora en Antropología, egresada de Queen Mary y Westfield Collage, Universidad de Londres. Sus principales líneas de investigación son la Antropología Jurídica, los Derechos Humanos, las relaciones étnicas e identidades comunitarias. Actualmente trabaja en dos proyectos de investigación: “Espacios Legales Híbridos Y Estado Neoliberal: Derechos Indígenas, Formas De Justicia Y Globalización En Guatemala Y México”, (2009) y “Poverty Reduction And Gender Justice In Contexts Of Complex Legal Pluralism”, (2009). Algunos de sus mas recientes artículos publicados son (2009), Morna Macleod, “Género, Derecho Y Cosmovisión Maya En Guatemala”, *Desacatos*, t/v 31, México, Pag 51 – 72; (2009), Shannon Speed, Renya Ramirez, Rosalva Aida Hernandez Castillo y otros “Remapping Gender, Justice And Rights In The Indigenous Americas: Towards A Comparative Analysis And Comparative Methodology”, *Journal Of Latin American Anthropology*, t/v 14(2), Estados Unidos de América, Pag 300 – 331 y (2009), Shannon Speed, Maylei Blackwell, Aída Hernández y otros, “Cruces De Fronteras, Identidades Indígenas, Género Y Justicia En Las Américas”, *Desacatos*, t/v 31, México, Pag 13 - 34

**Morna Macleod** es Maestra y Doctora en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México, consultora e investigadora independiente, actualmente tiene una estancia posdoctoral en CIESAS; ha

trabajado en derechos humanos, desarrollo y cooperación internacional (con organizaciones indígenas en la región mesoamericana). Entre sus trabajos están: Tesis de doctorado: *Luchas político-culturales y Auto-representación Maya en Guatemala* (2008); *Poder Local: Reflexiones sobre Guatemala*. 1997, Oxfam GB, Magna Terra, Ciudad de Guatemala; “Voces Diversas, Opresiones y Resistencias Múltiples: las Luchas de Mujeres Mayas en Guatemala” (2008) en: *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Hernández Castillo (Ed), CIESAS y PUEG/UNAM, México DF; y “Género, Cosmovisión y Movimiento Maya: deshilando los debates” (2007), en *Política, Etnicidad e Inclusión Digital en los Albores del Milenio*, Robinson, Tejera y Valladares (Coords), Porrúa y UNAM, DF.

**Rolando Chacach** es profesor en Ciencias Sociales e Historia graduado en la Universidad de San Carlos de Guatemala y Licenciado en Lingüística por la Universidad Rafael Landívar. Maneja temas lingüísticos y ha estado involucrado en procesos de formación relacionados con el tema de género y masculinidad.

**María Teresa Sierra.** Profesora-investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)-Distrito Federal. Hizo su doctorado en sociología en la Universidad de París VIII, Francia. Es especialista en el campo de la antropología jurídica y política, y en los estudios de etnicidad, género, y derechos indígenas. Coordina, junto con Aída Hernández, el proyecto colectivo de investigación “Globalización, derechos indígenas y justicia desde el género y el poder: una perspectiva comparativa” (2007-2010). Es fundadora de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (Relaju) y fue coordinadora general de su VI Congreso (2006). Entre sus publicaciones destacan los libros *Discurso, cultura y poder* (CIESAS), la edición de *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*; y *Neoindigenismo en tiempos del PAN: identidad, poder y legalidad* (junto con Aída Hernández y Sarela Paz), estos dos últimos editados por el CIESAS y Miguel Ángel Porrúa. Actualmente está en edición el libro *Justicia y diversidad en tiempos de globalización* (junto con Victoria Chenaut, Magdalena Gómez y Héctor Ortíz)

**Felicitas Martínez**, mujer indígena Mee’phá de la Montaña de Guerrero. Ha sido miembro de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias



(CRAC) en 2006, y reelecta en 2009, actualmente es Consejera. Ha participado en el grupo de Promotoras de Justicia de la Policía Comunitaria (2009-2010). Es Secretaria de Organización actual de la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas.

**Paula Silva Florentino**, mujer Nu'savi, de la Montaña de Guerrero. Ha sido Tesorera de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC-PC) 2007-2009. Integrante del Grupo de Promotoras de Justicia de la Policía Comunitaria (2009-2010)

**Rufina Villa Hernández** mujer indígena nahua de Cuetzalan del Progreso, en la Sierra Norte del Estado de Puebla. A sus 30 años fue invitada a participar en el Comité de Artesanas de la Cooperativa Agropecuaria Tosepan Titataniske. Además de aprender a bordar y comercializar sus artesanías, conoció sus derechos como mujer. En 1992 Rufina, junto con otras mujeres inicia una de las organizaciones de mujeres indígenas más importantes de la región, la Sociedad de Solidaridad Social Maseulsiamej Mosenyolchicauanij en la que desarrollado programas sobre derechos humanos, la problemática de las mujeres indígenas, derechos de las mujeres indígenas, prevención de la violencia doméstica, entre otros. Rufina también ha tenido una importante participación política en el municipio de Cuetzalan, durante el periodo 2002-2005 fue regidora de usos, tradiciones y costumbres en el Ayuntamiento, convirtiéndose en la primera mujer indígena en ocupar un cargo de representación popular. Actualmente es Consejera del Juzgado Indígena de Cuetzalan, espacio que le ha permitido llevar a cabo un programa para incluir una perspectiva de género en la práctica de la defensa legal.

**Martha Sanchez** amuzga de Xochistlahuaca Guerrero. Fue integrante del Consejo Directivo del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, integrante de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, ex directiva estatal de la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas, Coordinadora de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía, de la comisión de seguimiento de la Convención Estatal Indígena y Afromexicana, y actual Coordinadora de la Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y México, así como de la Red Mesoamericana Petateras.



**Ángela Ixkic Duarte Bastian** es doctora en antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y actualmente es docente en el posgrado en Desarrollo Rural en la Universidad Autónoma Metropolitana. Fue “Científica Social invitada” en la Universidad de la Ciudad de Nueva York (City University of New York, CUNY). Ha sido becaria del Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (PIEM) del Colegio de México (COLMEX), del CONACYT, del Future of the Minorities Project (FMS), de UC Mexus y del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) de la UNAM. Realizó una estancia posdoctoral en el Centro de Estudios de la Mujer en la Universidad de Syracuse (Syracuse University) y otra en el Departamento de Estudios Chicanos de UCLA. Es autora del libro *Desde el Sur Organizado. Mujeres Nahuas de Veracruz* (UAM 2011).

**Amalia Mendoza Romay**, es una líder nahua de Oteapan, Veracruz. Actualmente preside Defensa Popular de Oteapan (DPO), organización indígena en la que se formó como activista y promotora de salud, y de la que ha sido parte durante más de 15 años. Ha participado en innumerables reuniones y encuentros indígenas y de mujeres indígenas, y ha sido parte de los esfuerzos por construir un movimiento de mujeres indígenas en México.

**Liliana Vianey Vargas**, es originaria de Santa María Tlahuitoltepec, Mixe Oaxaca, hablante del ayuujk. Liliana tiene como profesión Licenciatura en Antropología Social, se identifica con algunos de los planteamientos de la teoría feminista, ya que durante la carrera se enfocó a los estudios de género y política con miras a construir una sociedad en igualdad de condiciones. Durante el 2008 forma parte del equipo de becarios externos en el Centro de Investigación de Estudios Superiores en antropología Social (CIESAS) sede D.F. Durante el 2000-2001, participó en un proyecto de atención materno-infantil en coordinación con el Instituto Mexicano de Familia y Población A.C y el Instituto Nacional Indigenista (actual CDI). A nivel local colaboró en 1993 con el Instituto Latinoamericano de Comunicación Educativa para la elaboración de materiales educativos, entre 1993-1995 formó parte integrante de la banda filarmónica de su comunidad, en 1995 se integra al equipo del Consejo Nacional de Fomento Educativo, dando clases a niños en comunidades de alta marginación. Actualmente es estudiante del posgrado en antropología social, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

**Carolina María Vásquez García.** Originaria de Santa María Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, Antropóloga Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Miembro del colectivo de Mujeres en Acción con Palabra y Pensamiento Ayuujk-Tlahuitoltepec. Actualmente realiza trabajos de investigación-acción sobre derechos de las mujeres Mixes en coordinación con la Sociedad Mexicana Proderechos de la Mujer A.C.

**Alejandro Cerda García** Doctor en Sociología con especialidad en Antropología Social por la Universidad de París III y el CIESAS-México. Actualmente se desempeña como profesor-investigador en el Departamento de Educación y Comunicación de la Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco y es profesor invitado en el Centro de Estudios sobre la Ciudad de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Cuenta con publicaciones disponibles en línea en las revistas *Andamios* de la UACM, *Espacios Públicos* de la UAEM y en *Tramas* y *Reencuentro* de la UAM. Entre sus publicaciones más recientes se encuentra *Imaginando zapatismo. Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un Municipio Autónomo* (UAM-X, M.A. Porrúa, 2010) y *Metrópolis desbordadas. Poder, cultura y memoria en el espacio urbano* (UACM-U. Libre de Berlín, 2010). Sus líneas de investigación son: políticas de la multiculturalidad, movimientos indígenas, migración y derechos humanos.





SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE

**TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA**

PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156 - BREÑA

Correo e.: [tareagrafica@tareagrafica.com](mailto:tareagrafica@tareagrafica.com)

Página web: [www.tareagrafica.com](http://www.tareagrafica.com)

TELÉF. 332-3229 FAX: 424-1582

FEBRERO 2012 LIMA - PERÚ

