

MÁS ALLÁ DEL FEMINISMO: CAMINOS PARA ANDAR

COORDINADORA: MÁRGARA MILLÁN

AURA CUMES, GISELA ESPINOSA, MARIANA FAVELA,
OSCAR GONZÁLEZ, RAQUEL GUTIÉRREZ,
ROSALVA AÍDA HERNÁNDEZ, VERÓNICA LÓPEZ NÁJERA,
MARIANA MORA, SYLVIA MARCOS,
MEZTLI YOALLI RODRÍGUEZ, GUIOMAR ROVIRA
Y ANA VALADEZ

MÁS ALLÁ DEL FEMINISMO:
CAMINOS PARA ANDAR



Más allá del feminismo: caminos para andar

Márgara Millán (Coordinadora)

-1ª ed. - México, D. F.: Red de Feminismos Descoloniales, 2014

328 p.; 17 x 23 cm.

Agradecemos la aportación de la Fundación Rosa Luxemburg para la presente publicación.

Coordinación: Márgara Millán

Diseño de cubierta: Jimena Azpeitia y Diego Ibarra

Corrección y revisión de planas: Gizella Garcarena Hugyecz

Tipografía y diseño editorial: Edgar Bili Murillo

1ª ed.: Red de Feminismos Descoloniales en coedición con Gizella Garcarena Hugyecz

ISBN: 978-607-96108-2-1

Contacto y distribución: feminismosdescoloniales@gmail.com

© Red de Feminismos Descoloniales y Gizella Garcarena Hugyecz, en armonía con la presente obra registran: *Más allá del feminismo: caminos para andar*.

Bajo licencia legal de Creative Commons.



Atribución-SinDerivadas

CC BY-ND

Esta licencia permite la redistribución, comercial o no comercial, siempre y cuando la obra circule íntegra y sin cambios, dando el crédito autoral y editorial.

Impreso en México

Índice

Agradecimientos.....	7
Introducción	
Más allá del feminismo, a manera de presentación	9
1	
Feminismos en camino descolonial.....	15
<i>Sylvia Marcos</i>	
2	
Ontologías de la diversidad.....	35
<i>Mariana Favela</i>	
3	
'Esencialismos estratégicos' y discursos de descolonización	61
<i>Aura Cumes</i>	
4	
Políticas en femenino. Reflexiones acerca de lo femenino moderno y del significado de sus políticas	87
<i>Raquel Gutiérrez Aguilar</i>	
5	
Feminismos y descolonización epistémica: nuevos sujetos y conceptos de reflexión en la era global	99
<i>Verónica Renata López Nájera</i>	
6	
Alcances político ontológicos de los feminismos indígenas	119
<i>Márgara Millán</i>	
7	
Saberes femeninos en el ámbito comunitario campesino. Contrahegemonía, defensa del territorio y lo cotidiano en la Lacandona.....	145
<i>Ana Valadez</i>	

8	Repensando la política y la descolonización en minúscula: Reflexiones sobre la praxis feminista desde el zapatismo	155
	<i>Mariana Mora</i>	
9	Algunos aprendizajes en el difícil reto de descolonizar el feminismo	183
	<i>Rosalva Aída Hernández</i>	
10	Resistencia desde adentro: mujeres indígenas y vida cotidiana en el CERESO de San Miguel	213
	<i>Meztlí Yoalli Rodríguez Aguilera</i>	
11	En el tiempo de las jacarandas	229
	<i>Mariana Favela</i>	
12	Mujeres indígenas y derechos reproductivos. Fraguando modernidades alternativas.....	247
	<i>Gisela Espinosa Damián</i>	
13	Entre sodomitas y cuilonime, interpretaciones descoloniales sobre los “indios vestidos de mujer” y la homosexualidad en los grupos nahuas del siglo XVI.....	277
	<i>Óscar González Gómez</i>	
14	Encuentros con lo común de una forastera. Política y vida en el laberinto.....	299
	<i>Guiomar Rovira Sancho</i>	
Anexo	Descolonizando nuestros feminismos, abriendo la mirada. Presentación de la red de feminismos descoloniales.....	319

Agradecimientos

Queremos mencionar muy especialmente el apoyo brindado por Karen Torjesen, colega y amiga solidaria de muchos años y precursora de los estudios sobre las mujeres en las religiones. Ella propuso y creó el *Programa de estudios sobre las mujeres en las religiones* en la Universidad de Claremont, el cual creció durante 25 años, consolidándose y floreciendo hoy. Karen Torjesen supo reconocer y evaluar los aires teóricos feministas que provenían del Sur. Hizo esa inversión del orden dominante que implica escuchar con atención los aportes provenientes de lugares subalternos, abriendo seminarios que se iniciaron bajo sus auspicios, con apoyos financieros y espacios académicos que ella, como decana, logró crear, al mismo tiempo que inauguraba la Escuela de Estudios sobre las Religiones en Claremont Graduate University. Durante muchos años este espacio se fortaleció, abriendo las puertas a estudiantes interesadas en el estudio de las mujeres en las religiones, incluyendo las formaciones, ritos y creencias de los pueblos indígenas de las Américas. Antes de su influencia, estos estudios se concentraban y se limitaban frecuentemente al estudio de la hermenéutica bíblica, al estudio de los Evangelios y de algunas otras tradiciones religiosas como el Hinduismo y el Budismo. Recordamos la marca que le dejaría Oaxaca, lugar donde ella misma pasó su infancia y creció. Oaxaca fue y es un referente preferente en sus prioridades como académica, profesora y fundadora de la Escuela de Religión de Claremont Graduate University. Honramos su presencia en este ámbito de estudios descoloniales en el que ella dio los primeros pasos dentro de la institucionalidad académica estadounidense, haciéndose, así, aliada y colega de nuestros esfuerzos descoloniales desde (en) el Sur.

Agradecemos también el apoyo de la Fundación Rosa Luxemburg, sobre todo la grata recepción que Miriam Lang y Karin Gabbert tuvieron de nuestra iniciativa. Sin duda, los trabajos de la Fundación, su reflexión crítica sobre el “desarrollo” y su afán por la descolonización son horizontes compartidos por nosotras que atraviesan el presente trabajo.

El proyecto PAPIIT IN 306411, “Modernidades alternativas y nuevo sentido común: anclajes prefigurativos de una modernidad no capitalista”, desarrollado en la FCPys, UNAM y coordinado por Márgara Millán, Lucía Linsalata y Daniel Inclán, propició un ambiente de reflexión y de discusión colegiada que alimentó varios de los trabajos de este libro y dialogó y contrapunteo permanentemente con el programa de la Red de Feminismos Descoloniales entre 2011 y 2013.

También agradecemos la colaboración de Mercedes Pisoni en la revisión del texto inicial.

Introducción

Más allá del feminismo, a manera de presentación

Este libro surge de los trabajos de un grupo que se autoconvocó en 2008,¹ al que denominamos Red de Feminismos Descoloniales. El grupo original fue variando hasta llegar, a partir de 2012, a estar conformado por el núcleo que hoy presenta sus textos en esta compilación. Se trata de un grupo diverso, intergeneracional, que reúne distintas disciplinas y localidades geográficas, que comparte el interés por pensar un feminismo *otro*, al cual llamamos descolonial, y que reconoce como fuerte referencia orientativa la propuesta zapatista de ‘otro mundo es posible’. Cada autora participa en distintos espacios de discusión en los que las reflexiones y las luchas feministas se articulan con temas como la pluralidad cultural y jurídica, la crítica a la modernidad, la ecología de saberes, la crítica epistémica descolonial, la crítica a la heteronormatividad, la crítica a la filosofía de la ciencia. Hemos sido permeadas por la presencia de las cosmovisiones mesoamericanas y amerindias, así como por las luchas campesinas y populares, las de los llamados sectores subalternos. Reconocemos sus aportaciones a un horizonte de transformación civilizatorio que consideramos ineludible y urgente. La impronta política y epistémica del zapatismo mexicano interpela al proyecto feminista, solicitándole una reflexión crítica sobre sí mismo y un proceso de descolonización interna que quisimos iniciar con nosotras mismas. Como parte de ese *otro* feminismo, nos interesa desmontar prácticas y discursos que contribuyen a y que conforman la colonialidad del saber, incluso en los espacios del discurso crítico desde los cuales se constituyen poderes y subordinaciones legitimadas por saberes académicos convencionales, en los que no hay cabida para la diversidad, la multitemporalidad y la pluriversidad como formas de experiencias del mundo, como sustento de saberes y anclajes de un horizonte civilizatorio no capitalista.

¹ A iniciativa de Sylvia Marcos, quien fuera invitada por la filósofa feminista María Lugones de la Universidad de Nueva York en Binghamton, para comenzar un proyecto sobre *decolonial feminisms* en México y Bolivia. Este proyecto se planeó incluyendo grupos de investigación en la Universidad de Berkeley con Laura Pérez y Nelson Maldonado, en Bolivia con la Red que coordinaba Pamela Calla y en Binghamton con María Lugones como la coordinadora general del proyecto. Por múltiples razones el proyecto inicial no se consolidó y nosotras lo continuamos, principalmente en México.

En la red combinamos la lectura de los feminismos críticos y descoloniales con la discusión —intensa— que se nos impone por la situación de *emergencia nacional* que vive nuestro país. No sólo nos parece urgente explorar en la riqueza múltiple de feminismos como el chicano, el de las mujeres *de color* y las corrientes descoloniales, los feminismos de la diferencia y en los denominados emergentes, sino también intervenir con una voz construida colectivamente ante situaciones locales específicas. El primer documento que produjo la red fue el manifiesto *Descolonizando nuestros feminismos, abriendo la mirada. Presentación de la Red de Feminismos Descoloniales*,² dirigido a un evento que nos pareció de la mayor relevancia y que pasó casi desapercibido para gran parte del feminismo y de la izquierda mexicanos. Se trató del encuentro *El Otro Bicentenario: Los Pueblos Indígenas Frente al Futuro*, organizado por la Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indígenas de México (Red IINPIIM)³ en octubre de 2010 y convocado por investigadores e investigadoras jóvenes de distintas nacionalidades originarias de nuestro país. Inusualmente, dos de las mesas fueron sobre género.

En este documento explicitamos nuestra intención política y teórica de repensar el feminismo desde procesos de descolonización que están en curso en todo el mundo, entretejiendo nuestras identidades múltiples, justamente, en una red, usando la metáfora del enredo y de estar *enredadas*, jugando con lo abierto de las identidades y de las teorías, con la red de las comunicaciones, y con el enredo que todo ello provoca y nos provoca. Anima a este Manifiesto la búsqueda de salidas de una academia ensimismada y monológica, de una práctica política colonizante y colonizada, para abrir la mirada al aprendizaje de los llamados *feminismos emergentes*, sobre todo indígenas.

Después surgió la necesidad del libro. Lo ya caminado nos llevó al deseo de poner en papel muchas ideas, algunas provocaciones, recuentos de nuestras propias historias, maneras otras de referir y de relacionarnos con nuestras investigaciones. La autoconvocatoria y la escritura surgieron como manera de ubicarnos ante la crisis civilizatoria que enfrentamos, como una forma de tomar partido, de *posicionarnos* y de responder a la necesidad de articular un horizonte de palabras y de voces de mujeres que, desde la academia, la milpa, la calle y la cárcel, van tejiendo alternativas frente al devenir inadmisibles del actual devastador ‘estado de cosas’.

² Red y presentación compuesta por Rosalva Aída Hernández, Sylvia Marcos, Mágina Milán, Mariana Favela, Verónica Renata López Nájera, Aura Cumes, Mariana Mora, Meztli Yoalli Rodríguez, Oscar González y Ana Valadez.

³ Red de investigadores indígenas que se define así: “Somos mujeres y hombres indígenas que a través de los principios de respeto, compromiso y trabajo colectivo aprendidos en nuestros pueblos y naciones originarias, combinados con la formación profesional en distintas disciplinas, buscamos contribuir por la construcción de posibilidades distintas de relación entre los pueblos indígenas y el Estado mexicano” <https://www.facebook.com/investigadores.indigenas>; consultada el 21 de enero de 2013.

En el contenido de este libro, la lectora y el lector encontrarán esfuerzos muy diversos por ejercer una práctica descolonizadora en nuestras propias reflexiones. Antes de proponernos replicar una “teoría” de la descolonización, de la crítica o del feminismo, nuestra intención es explorar un terreno que surge de las prácticas, al cual denominamos descolonial. Teorías pegadas a las prácticas, momentos reflexivos de experiencias vividas que son múltiples, diversas y, en ocasiones, contrapuestas.

Decidimos optar por el uso de la palabra *descolonial* y no *decolonial* para distinguarnos de la *teoría de la decolonialidad*. A pesar de que varias de las autoras retoman conceptos clave de la reflexión decolonial, lo que nos caracteriza es un permanente ejercicio de apertura frente a hechos que nos llaman a la reflexión, a partir de los cuales es posible desplegar y desagregar un pluriverso temático, encontrando en este sitio nuestros propios gestos descolonizantes. Entendemos entonces que lo *descolonial* es más un proceso vivo que una teoría cerrada o una escuela de pensamiento. Una reflexión continua que surge de la práctica y que proviene de temporalidades profundas que conforman a los sujetos y que no son evidentes para el pensamiento crítico feminista. Esas temporalidades tienen que ver con horizontes epistémicos negados, con la naturalización de poderes eslabonados y con la interiorización de estos ordenamientos o estructuras de pensamiento en nuestras subjetividades, produciendo una especie de ceguera frente al otro(a) como sujeto pleno y activo. En el centro de nuestras discusiones ha estado el cómo elaborar un pensamiento propio que acepte conceptos y teorías preexistentes y que, al mismo tiempo, abra el espacio para pensar lo nuevo, desde nuestras localidades y espacios sociales de acción y de investigación, apto para enunciar lo que no ha sido dicho porque nos faltan las palabras o porque no se escuchan las voces subalternizadas de lo *femenino en plural*. Las autoras de este libro creemos que el reconocimiento y el diálogo con un mundo plural inician con la forma misma en la que entendemos y construimos el conocimiento. Rescatar la tradición intelectual feminista desde *abajo y a la izquierda*, implica mucho más que elaborar un análisis feminista utilizando las referencias y los criterios epistemológicos establecidos. Se requiere de una epistemología descolonizante, cuyo objetivo sea el propio saber feminista, un saber que se está haciendo en múltiples lugares y a muchas voces. Así, quisimos profundizar en propuestas metodológicas que posibilitaran abrir el pensamiento y la mirada, descentrar nuestras certezas, abrirnos a las preguntas. Para algunas, como se verá en los textos, estos son dispositivos de y para una modernidad alternativa; para otras, son ya muestras de una alternativa a la modernidad. Algunas abrevamos en teorías y en autores que valoramos, llevándolos hacia nuestro propio horizonte feminista, torciéndoles o enmendándoles la plana.

A pesar de ser muy disímiles, los ensayos que conforman este libro dialogan entre sí. Dejan ver sus horizontes comunes y también sus desacuerdos. Los textos fueron parte de una discusión colectiva, en la que no llegamos a una nueva ‘teoría’ ni a un punto de vista único, sino a reconocer el tejido profuso y difuso del pensar-

desear. El orden de los textos que presentamos a continuación intenta romper con un criterio de agrupación temática. Nos anima un cierto des/orden, que acude más bien al contraste y a la sorpresa. Contraste de temas y de tensión entre posiciones, en el ánimo compartido de abrir la mirada feminista, de volverla más *descolonial*, es decir, con más preguntas y menos certezas.

Feminismos en camino descolonial de Sylvia Marcos abre nuestro libro proponiendo una evaluación de los feminismos mexicanos, ubicando claramente un posicionamiento que nos convoca como red: la construcción de un feminismo ‘abajo y a la izquierda’, con una clara implicación en el legado que nos viene del zapatismo. Desde ahí analiza posibles aportes de universos epistémicos *otros* a caminos feministas innovadores que se acercan a las propuestas de las mujeres indígenas, sin despreciar el camino andado en la historia del feminismo mexicano.

Ontología de la diversidad, de Mariana Favela, es un texto filosófico-poético y *poiético* en el sentido de la búsqueda figuracional de nuevos referentes para una teoría crítica enraizada fuertemente en ontologías persistentes que habitan de una manera otra el mundo. La autora nos ofrece un interesantísimo mirador del sujeto y del cosmos, de la vincularidad como perspectiva que persiste a pesar de haber sido oscurecida por la modernidad y la crítica, es decir, por la racionalidad dominante.

Aura Cumes, en ‘*Esencialismos estratégicos*’ y *discursos de descolonización* plantea una pregunta central en nuestro proyecto: ¿qué pretendemos transformar cuando hablamos de descolonización? Indica la apertura hacia el proceso vivo y múltiple de la experiencia como fuente de la descolonización, proceso siempre contingente y situado en constelaciones específicas de subordinaciones de raza, de género, de clase, epistémicas, de la subjetividad y del yo.

Del yo moderno femenino como sitio de la colonización nos habla Raquel Gutiérrez en *Políticas en femenino. Reflexiones acerca de ‘lo femenino’ moderno y del significado de sus políticas*, recurriendo al feminismo de la diferencia para releer el lugar de lo femenino y su política, potencialmente dis/ruptora de la dinámica masculinizante de la riqueza abstracta como sentido de la reproducción social. El ensayo de Raquel Gutiérrez da otra respuesta a lo planteado por Cumes a partir de la deconstrucción de la colonización ejercida en nuestros discursos por el par universal-particular.

En *Feminismos y descolonización epistémicos: nuevos sujetos y conceptos de reflexión en la era global*, Verónica López Nájera realiza un itinerario muy necesario por las derivas epistemológicas y los sujetos de la transformación social, vinculándolo además, con la crisis del pensamiento crítico latinoamericano de los años setenta y señalando dos espacios de producción de conocimiento: las formas organizativas de las comunidades indígenas y los espacios de identidad como el feminismo.

En *Alcances político-ontológicos de los feminismos indígenas*, Mágina Millán se pregunta sobre lo *descolonial* como efecto de las prácticas de las mujeres indígenas a partir de la contradicción básica valor/valor de uso, primer hecho de colonización de la vida, que se reactualiza en diversos órdenes y de múltiples formas, enajenando

nuestra capacidad política. A partir de ello vincula la crítica de la economía política con el ejercicio de descolonización del feminismo.

En *Saberes femeninos en el ámbito comunitario campesino. Contrahegemonía, defensa del territorio y de lo cotidiano en la Lacandona*, Ana Valadez nos sorprende con una prosa contundente que es como un fresco de la velocidad de la colonización neoliberal que ocurre ahora mismo amparada por el Estado mexicano y el estado chiapaneco. A ello opone los recovecos femeninos de saberes y haceres.

Siguiendo en resonancia con lo que las tierras del sureste mexicano han traído al horizonte de posibilidad *del mundo donde caben muchos mundos*, el texto de Mariana Mora explora lo que denomina *Repensando la política y la descolonización en minúscula: Reflexiones sobre la praxis feminista desde el zapatismo*, un ejercicio casi lúdico de análisis de experiencias vividas en la gesta de las mujeres zapatistas, en el que se vislumbra otra política, en femenino.

Con la claridad que la caracteriza, Rosalva Aída Hernández nos comparte lo aprendido durante el acompañamiento a tres experiencias que caracteriza como “diálogos interculturales” en su texto *Algunos aprendizajes en el difícil reto de descolonizar el feminismo*: su vivencia con mujeres del Enlace Continental de Mujeres Indígenas, la sostenida con mujeres indígenas y mestizas recluidas en la cárcel y la experiencia junto a Inés Fernández Ortega y Valentina Rosenda Cantú —integrantes de la Organización de Pueblos Indígenas Mephaa’s— en su lucha por la justicia frente al Ejército mexicano por el acto de violación a sus cuerpos y a sus comunidades. La autora nos plantea cómo estas experiencias han contribuido a su propio proceso de descolonización en tanto feminista.

Meztli Yoalli Rodríguez Aguilera, en *Resistencia desde adentro: mujeres indígenas y vida cotidiana en el CERESO de San Miguel*, nos entrega una muestra de las historias de vida de mujeres en el encierro y de sus propios caminos hacia la descolonización a través de la narrativa autobiográfica. Este capítulo deja ver la intensidad y la multiplicidad de los lugares de subalternización que operan en la cultura mexicana y la fuerza con que son interiorizados, pero al mismo tiempo muestra la fortaleza de la palabra compartida y de la autoreflexividad para los procesos de descolonización de la propia subjetividad.

En su segunda entrega, *En tiempos de las Jacarandas*, Mariana Favela analiza la experiencia vívida del movimiento #YoSoy132, sus aperturas inéditas hacia *otra política*, así como la confrontación con lo masculino hegemónico. Este ensayo pone de relieve un tema fundamental, el de la violencia, y los diversos acercamientos a su noción y a sus prácticas desde un movimiento que se quiere transformador.

Gisela Espinosa Damián, en *Mujeres indígenas y derechos reproductivos. Fraguando modernidades alternativas*, retoma el espinoso tema de la salud reproductiva, que sin duda ha sido un tema de la agenda feminista, al mismo tiempo que un lugar contestado por diversos núcleos de mujeres. Desde la idea de que el cuerpo y la sexualidad son fuente de vida y bienestar, reconstruye los poderes y las políticas que se ejercen

como dispositivos del “biopoder”, así como el posicionamiento cada vez más claro de las mujeres indígenas, como parte de lo que llama una modernidad alternativa.

En *Entre sodomitas y cuilonime, interpretaciones descoloniales sobre los “indios vestidos de mujer” y la homosexualidad en los grupos nahuas del siglo XVI*, Óscar González Gómez propone otras formas de interpretación de la homosexualidad entre los grupos nahuas de la Mesoamérica del siglo XVI. Rescata un sinnúmero de referencias de las fuentes primarias escritas por cronistas, evangelizadores y conquistadores. Su revisión nos permite vislumbrar otras formas de concebir el género y la sexualidad: una dualidad fluida que concedía al cuerpo humano otras posibilidades de identificación de género, una oscilación y transición entre lo femenino y lo masculino. Con estas nuevas interpretaciones, descoloniales, González recupera concepciones sobre las prácticas homosexuales desde una perspectiva basada en la episteme subyacente de Mesoamérica.

Guiomar Rovira Sancho, en *Encuentros con lo común de una forastera. Política y vida en el laberinto*, nos ofrece un cierre polifónico que retoma de manera consistente la propuesta de una política en femenino desde su singular experiencia de ‘forastera’ y del ejercicio de una ‘razón cosmopolita’. Se trata de un ensayo fuerte y contundente, vívido, que nos transmite la manera de estar presente de la autora, de estar en este mundo y, al hacerlo, transformarlo un poco.

Como apéndice presentamos el Manifiesto de la Red de Feminismos Descoloniales, titulado *Descolonizando nuestros feminismos, abriendo la mirada. Presentación de la red de feminismos descoloniales*, que fue el inicio del periplo de nuestra colectiva.

Más allá del feminismo, quiere pensar el todo desde la intencionalidad crítica de lo femenino, sabiendo que ‘lo femenino’ es un lugar construido en el cual posicionarse para hablar del “todo” desde las mujeres, desde sus singularidades y controversias, desmontando opresiones del actual estado de cosas y develando, a la vez, las articulaciones del poder hacer, del poder de la palabra. Lo femenino como lugar de una enunciación politizada que, desde distintos márgenes, se pregunta sobre el sentido de una totalidad otra con un singular poder generativo...

Sylvia Marcos*

Feminismos en camino descolonial

“...Las grandes transformaciones no empiezan arriba ni con hechos épicos, sino con movimientos pequeños en su forma y que aparecen irrelevantes a los analistas de arriba... [es] la producción teórica autónoma, no centralizada, es decir, no necesitada de una aceptación desde el régimen común para establecer su validez.”

Sub Comandante Insurgentes Marcos,
Coloquio Internacional In Memoriam Andres Aubry
(CIDECI, 2008a: 33).

En México, el movimiento de mujeres emerge con las características sociales propias de un país producto de la invasión y de la dominación de las culturas indígenas por la conquista y la colonización española. Es en este contexto que se inscribe la vida de las mujeres mexicanas. A lo largo de la historia, nuestro país no ha dejado de buscar la integración de dichos orígenes en una nación mexicana que reconozca esta doble herencia. El movimiento de las mujeres o movimiento feminista, nace y se desenvuelve en este entorno inherentemente injusto, difícil, pero también combativo. Desde sus inicios, ha luchado abiertamente contra la opresiva doble moral católica que afectó la vida de las mujeres y su relación con los varones, tanto en lo que respecta a la sexualidad, la familia y el trabajo, como a lo social y lo político.

Pero, la presencia indígena se mantuvo marginada e invisibilizada en el conjunto de la sociedad y dentro del mismo movimiento de las mujeres. El capitalismo, especialmente en su vertiente neoliberal, que absolutiza el libre mercado y requiere

* Sylvia Marcos es una académica comprometida con los movimientos indígenas de las Américas. Autora de varios libros, como profesora e investigadora ha impulsado una hermenéutica feminista desde las cosmologías y las epistemologías subalternizadas.

la explotación voraz de la naturaleza sin controles ni regulaciones, constituye otro frente en que deben enmarcarse las demandas feministas. Hasta el levantamiento zapatista de enero de 1994, las demandas referentes a derechos de los pueblos indios o ‘grupos étnicos’ y las críticas a su situación de explotación y marginación estuvieron virtualmente ausentes de los movimientos sociales mexicanos, por lo que la discriminación y el racismo han sido integrados al contexto sociocultural y económico del país. Esta actitud prevaleció demasiado tiempo, inclusive en las agrupaciones que reivindicaban la justicia social. Según esa actitud, la pobreza y el atraso se relacionarían con los rasgos fenotípicos y culturales de los 62 grupos indígenas.

Una breve revisión histórica de feminismos de izquierda

A principios de los años setenta, el emergente movimiento feminista de la ‘segunda ola’ (Rowbotham, 1980) dedicó sus esfuerzos a reclamar los derechos de las mujeres. En sus inicios, el feminismo mexicano tomó prestadas la mayoría de sus demandas de las demandas de los movimientos feministas del norte geopolítico. Este feminismo desmitificó eficazmente la doble moral patriarcal en relación a la sexualidad y al aborto, desenmascarando los estereotipos femeninos que pretendían hacer depender la identidad de una mujer exclusivamente del tener un marido y de ser madre. Los pequeños grupos de autoconciencia permitieron que nuevas demandas fueran expresadas y articuladas. Como consecuencia, muchas mujeres empezaron a involucrarse en áreas como la literatura, el teatro, el cine y en actividades políticas, participando en partidos, generalmente de izquierda. El término ‘machismo-leninismo’ fue acuñado entonces por aquellas que participaban en grupos políticos de lo que entonces se denominaba marxismo-leninismo. En estas luchas, su postura feminista implicaba desenmascarar el patriarcalismo soterrado e implícito, presente aún en las propuestas de justicia social. En esta época, las feministas eran mayoritariamente mujeres de clase media. Así, desde sus inicios, el feminismo mexicano tiene un doble rostro: por un lado, cuestiona los roles de sumisión y de dependencia asignados a las mujeres por ideologías patriarcales de la sociedad en su conjunto y, por otro lado, al interior de las organizaciones de izquierda, cuestiona también la reproducción de estas normas hasta entre aquellos que se proponían luchar en contra de la explotación y de la opresión de los desposeídos por el capitalismo. Es en el dilema inicial de esta militancia que se ha gestado el movimiento feminista de izquierda mexicano, “[un] movimiento feminista con la ventaja comparativa de un historial descentralizado y horizontal” (León, 2005: 5), que desde sus comienzos (aun si sólo potencialmente) nace bajo el signo de la pluralidad, obligado, por decirlo así, a recoger posturas múltiples, diversas y algunas veces contradictorias, en sus demandas.

En 1976,¹ los diversos grupos feministas comenzaron a trabajar coordinadamente. Se formó la *Coalición de Mujeres Feministas* (Marcos, 2000a). Esto contribuyó a que el movimiento feminista empezara a ser considerado como una fuerza social. Sus diversidades lograron unificarse en tres demandas principales: 1) maternidad voluntaria, que incluía la educación sexual, el uso de anticonceptivos y la demanda de un aborto libre y gratuito; 2) la lucha contra toda violencia hacia las mujeres, en particular, contra la violencia sexual; 3) los derechos a las preferencias sexuales ‘otras’ de lesbianas y homosexuales. Como resultado de estas demandas, en 1976 fue elaborado y presentado el primer proyecto legislativo sobre maternidad voluntaria. Un año después, fue creado el primer centro de asistencia para las víctimas de violación y de violencia sexual. Durante estos años, aparecieron las primeras publicaciones feministas, *Fem* y *La Revuelta*. Será en 1980 que comiencen a producirse programas radiofónicos con un enfoque feminista. Cabe resaltar que este movimiento, que comenzó y creció sobre todo en la ciudad de México, ese mismo año se extendió a otros estados de la República. El estado de Morelos fue pionero al respecto, ya que desde 1972, allí se había formado el primer *Centro de Documentación sobre las mujeres* en CIDAL —que luego se llamó Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina (CIDHAL)— y debido a que en este estado la actividad feminista fue muy precursora en muchos otros aspectos. Esto incluyó mi docencia en cursos y seminarios sobre “Mujeres en México”, ofrecidos a una audiencia numerosa y motivada en el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) dirigido por Ivan Illich, entre 1972 y 1976. En 1979, se funda el *Frente Nacional por la Liberación y los Derechos de las mujeres* o FNALIDM, en el que, por primera vez en la historia del feminismo mexicano, mujeres de muy diversos sectores sociales, con diversas perspectivas e intereses, no necesariamente feministas, se unieron. Entre ellas se encontraban, por ejemplo, integrantes de la *Unión Nacional de Mujeres* ligadas a la *Federación Inter-*

¹ Varias pensadoras feministas mexicanas han hecho aportes invaluableles a la teoría feminista. Recordando que el feminismo tiene un historial descentralizado y horizontal, y que como tal, está formado en la pluralidad y recoge posturas múltiples, diversas y a veces contradictorias, es imposible cubrirlas adecuadamente en este espacio. Remito al lector a obras sobre el pensamiento feminista. Entre otras: *Las ideas feministas latinoamericanas*, de Francesca Gargallo, Ediciones desde Abajo, 2004. Y al estudio *De lo Privado a lo público: 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*, coordinado por Nathalie Leblon y Elizabeth Maier, publicado por Siglo XXI, en coedición con LASA y UNIFEM, en 2006.

Ambas publicaciones incluyen en su recorrido el trabajo y el pensamiento de muchas mujeres feministas renombradas. Invito especialmente a descubrir a una de las precursoras pensadoras y activistas feministas de principios del siglo pasado: Concha Michel y su resistencia inflexible a los patriarcados comunistas de su organización en esos años. Me regaló su libro *Dios principio es la pareja* dedicado por su mano al encontrarnos personalmente. Recuerdo también a las intrépidas y creativas Adelina Zendejas y Benita Galeana. Con estas tres precursoras tuve el honor de compartir luchas en un momento de mi propia trayectoria, en la cual dejaron huella indeleble.

nacional Democrática de Mujeres; activistas de los partidos de izquierda; mujeres de élite del partido en el poder, el *Partido Revolucionario Institucional* o PRI; integrantes de grupos lésbicos; comités de madres de desaparecidos encabezados por Rosario Ibarra de Piedra; prisioneros políticos; sindicalistas y obreras; mujeres organizadas del movimiento urbano popular y campesinas. Esta coalición de supervivencia precaria representó un reto para las propuestas del movimiento inicial de grupos de autoconciencia que se habían centrado principalmente en la micropolítica de sus cuerpos y de su sexualidad, o en la creación literaria/intelectual, así como en abrir espacios de igualdad entre varones y mujeres en ámbitos sociales, apenas cuestionando las estructuras económicas en las que estaban inscritas y la marginación y la pobreza que éstas generaban. El principal objetivo del FNALIDM era crear una fuerza política fusionada implícitamente por la universalidad de la opresión de las mujeres. No fue sino hasta años después que el tema de las diferencias entre mujeres de diferentes estratos sociales, culturales, educativos, económicos y étnicos empezó a elaborarse y a tomarse en cuenta. Esto fue lo que permitió la construcción de nuevos feminismos.

Esta colaboración tuvo su punto más álgido durante los años ochenta. Las mujeres de los sectores urbano-populares, las obreras y las sindicalistas, las campesinas e indígenas y las migrantes rurales que vivían en condiciones de pobreza, comenzaron a conjuntar sus demandas específicas con aquellas de las mujeres del movimiento feminista, académicas y políticas. En esos años, un movimiento amplio de mujeres comenzó a configurarse con todas sus diversidades, sus tensiones internas, sus avances y sus retrocesos. Esta amplitud y heterogeneidad, además del feminismo, introduce en el proyecto otros discursos y prácticas, maneras diversas de entender la condición de subordinación de las mujeres y, por consiguiente, complicaciones para la definición de las estrategias requeridas para lograr propósitos cada vez más diferenciados.

Aquellos años estuvieron marcados por negociaciones difíciles, toda vez que las prioridades de las mujeres que vivían en condiciones precarias parecían no tener coincidencias con las que eran propias de las mujeres de clase media. Como muchas de estas últimas eran de filiación de izquierda, gradualmente lograron compartir las prioridades de las mujeres explotadas y desposeídas. Al mismo tiempo, también se filtraron las demandas del feminismo en contra del machismo —una regla patriarcal que implica que los hombres tienen todos los derechos y las mujeres todas las obligaciones— entre las mujeres campesinas, las sindicalistas, las del movimiento urbano-popular, quienes incluyeron estos debates dentro de sus agendas políticas. A partir de entonces, el reto principal del movimiento feminista ha sido cómo conjuntar los derechos de los desposeídos con los derechos de las mujeres como tales.

Los grupos feministas pueden ubicarse dentro de un *continuum* entre dos polos. Uno de los polos da prioridad a los derechos de las mujeres, independiente de la clase y de las perspectivas culturales o étnicas. El otro polo considera los derechos de los desposeídos y los reivindica, si es necesario, al margen de los derechos de las mujeres. Este espectro incluye todos los puntos intermedios en que

se dan yuxtaposiciones, superposiciones y paralelismos entre estas dos posturas extremas que, además, raras veces se presentan en forma esquemática en la realidad.

El feminismo como teoría social crítica

El concepto de género, que aparece sustituyendo y ampliando al de la “situación de las mujeres” o al de los “roles y estereotipos sociales” (Marcos, 1977) a principios de los años noventa, tiempos de la creación del *Programa Universitario de Estudios de Género* (PUEG) de la UNAM, confirma la evidencia de relaciones de poder y de desigualdad estructural entre los sexos, cuyas manifestaciones alcanzan a todas las esferas de la vida social y privada, a tal punto que su erradicación es parte de los compromisos éticos impostergables, no sólo de las sociedades, sino sobre todo, de los movimientos comprometidos con la articulación de propuestas alternativas al despojo de las mayorías avalado por las sociedades “modernas” neoliberales (Lamus, 2008).

En este nuevo dominio, se empezó a teorizar sobre las “relaciones de género” en sociedades patriarcales.² Éstas son también relaciones de poder y se refieren a

² Todo el andamiaje teórico feminista que emerge desde 1949 con Simone de Beauvoir, con su afirmación de que la mujer no nace sino que se hace, es recogido por Gayle Rubin (1975), quien introduce la categoría sexo-género. Ella asigna al *sexo* biológico (dualidad macho/hembra) unas determinaciones inscritas en la “naturaleza” y en la fisiología humana, mientras que el *género* es el repertorio de conductas aceptadas socialmente vinculadas a un sexo determinado (varón/mujer).

En 1982, en *El género vernáculo*, Iván Illich (2008) contrastó dos tipos de dualismo que tienen que ver con las diferencias entre hombres y mujeres, pero insistiendo en los sentidos radicalmente opuestos de ellas. La primera, el género, *vernáculo* en tanto propio de un lugar, es el principio organizador fundamental de casi todas las sociedades premodernas y da su particular color de género no sólo a las mujeres y a los hombres, sino también a los tiempos y a los espacios, a las herramientas, a los modos de hablar y de ocupar el espacio. El sexo, católico, es decir, universal y, hoy, económico, postula un ser humano neutro, dotado de caracteres sexuales secundarios. Según Illich, el proceso de modernización es inevitablemente el paso de un tipo de dualismo a otro y el capitalismo es el predominio del *sexo económico*.

Judith Butler, a lo largo de toda su obra, ha ido desmontando la categoría binaria míticamente afincada en la fisiología sexual e inevitablemente considerada natural: se es macho o hembra por características genitales. En contraste, todos los repertorios culturales aceptados son de varón o de mujer y conforman el ‘género’. Desafortunadamente, a pesar de las múltiples matizaciones y sofisticaciones posteriores en un variado abanico de posturas que se aproximan, lo reformulan, lo desarrollan y aún lo critican, este andamiaje sexo-género ha quedado como el inevitable e invulnerable referente binario de un gran número de teorizaciones feministas. Si empezamos con este referente, descubrimos que, con el oído atento, la escucha cuidadosa e informada, no podemos reducir los discursos sobre el género en las voces de mujeres indígenas a esta fórmula sexo-género de categorías mutuamente excluyentes.

sometimientos, a subordinaciones, a desequilibrios entre hombres y mujeres. Es importante conocer las formas en que la construcción social y cultural de las relaciones de género permite, a través de la socialización, que los mandatos sociales sean internalizados y considerados “naturales”. Hablo de lo que he llamado la “naturalización” del género (Marcos, 2000b). Así, en el ámbito académico, el concepto de género en tanto categoría analítica, sirvió de base para la subsiguiente teorización. La delimitación de este útil analítico, permitió estudiar las diferencias socioculturales atribuibles a la diferencia entre hombres y mujeres, y a volverla extensiva a la comprensión de otras categorías sociales que marcan diferencias y que jerarquizan las relaciones entre los seres sociales, tales como la raza, la clase, la etnia, la preferencia sexual. Así, se empezó a elaborar una nueva perspectiva teórica en el feminismo: la teoría de las *intersecciones* (Collins, 1998; Lugones, 2009). En este sentido, se habla de una “matriz de dominación” en la cual se encuentran interconectadas y son mutuamente constituyentes (¿constitutivas?) todas esas otras formas de exclusión, sumisión y despojo. Se requiere una configuración feminista en la cual el género sea una variable teórica más, que no debe ser separada de otros ejes de opresión. Los esfuerzos teóricos y las propuestas prácticas y organizativas en torno a las *intersecciones*, complican, pluralizan y particularizan el significado del concepto “mujer”. Este es el desafío al que se enfrentan hoy en día las investigadoras y las activistas de izquierda que quieren forjar, proponer y construir articulaciones estratégicas por encima de las diferencias teóricas y políticas fundadas en diferencias de raza, de etnia, de clase y de preferencia sexual, para desafiar las definiciones mismas del discurso intelectual, académico y hegemónico sobre el género (Collins, 1998).

Este “quiebre epistémico” (Lamus, 2009: 114), que abre una nueva comprensión del feminismo, se inicia con los planteamientos del feminismo cultural norteamericano, con sus llamados a la diversidad, en rechazo al feminismo de los setenta al que con-

Joan Scott, usa el género como una categoría analítica y sostiene que “el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos” y “una forma primaria de relaciones significantes de poder”. El género tiene en la definición de Scott, cuatro aspectos o dimensiones en que es particularmente útil: 1) lo simbólico; 2) la dimensión conceptual normativa; 3) nociones políticas, instituciones y organizaciones sociales; 4) la dimensión subjetiva de género (Scott, 1990: 44-49).

A finales de los años ochenta e inicios de los noventa, la noción de género es introducida por las feministas académicas norteamericanas como categoría analítico-política y, luego, reintroducida en el discurso de los organismos internacionales, especialmente en los de cooperación, como concepto técnico, es decir, supuestamente neutro. En esa época llega con fuerza a América Latina, por ejemplo, encapsulado en los eslóganes “género y desarrollo”, “mujer y desarrollo”, que fueron rápidamente apropiados por el aparato discursivo de los organismos internacionales económicos y políticos del *establishment* del desarrollo y de sus contrapartes del sur. Este discurso se reviste, frecuentemente, del término/demanda: “Derechos sexuales y reproductivos”, término que ha sido moldeado y reconceptualizado por algunas de las propuestas de mujeres indígenas.

sidera monolítico, elitista y poco abierto a la pluralidad racial y económica. Las analizadas y las activistas denunciaron el “etnocentrismo clasista” de la teoría feminista dominante (Alarcón, 1990), exigiendo reconocimiento, poder y respeto para las perspectivas emanadas desde las situaciones sociales y económicas desfavorecidas de las mujeres “de color” e instaladas en el imperio (Anzaldúa, 1987; Lorde, 1984; Trinh, 1998).

Los movimientos de mujeres indígenas: feminismos abajo y a la izquierda

Rescatar la tradición intelectual feminista desde “abajo y a la izquierda”, implica mucho más que elaborar un análisis feminista utilizando las referencias y los criterios epistemológicos establecidos. Se requiere de una epistemología feminista descolonizada. “[...] habría [...] que desalamberrar la teoría y hacerlo con la práctica” (Subcomandante Marcos, 2008a: 33).

Es crucial inventar nuevas herramientas conceptuales que den cuenta de las formas específicas cobradas por la opresión de género en contextos como el de las indígenas mayas, kichuas, aymaras, mapuche, por ejemplo. Además, cabe plantear varias preguntas: ¿qué puede aportar el saber producido por un movimiento indígena al feminismo en tanto teoría social crítica?, ¿de qué manera el vínculo entre identidad/fusión comunitaria e identidad de género marca derroteros sobre un movimiento indígena? Estas preguntas invitan a poner a debate el lugar otorgado al género en las agendas políticas de los movimientos sociales que reivindican sus raigambres ancestrales.

Conjuntamente con la redacción de los documentos de la *Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América* (Memoria, 2003), las mujeres indígenas organizadas produjeron colectivamente un documento intitulado “Género desde la visión de las mujeres indígenas”. El análisis de este documento —como el de otro intitulado “El empoderamiento para garantizar la plena, activa y propositiva participación de las mujeres indígenas”—, da pautas para rastrear raíces filosóficas culturales ancestrales, a la vez que para revisar las reconceptualizaciones y las resignificaciones de ciertos términos feministas que las mujeres indígenas van haciendo. Es un proceso de intercambio, pero sobre todo, de apropiaciones filosóficas multidimensionales (Marcos, 2009 b).

La afirmación arrogante acerca de la superioridad de unas formas de conocer sobre otras —y ya no sólo de una raza sobre otra, prevaleciente desde la conquista y la colonización de México—, está implícita en el “borramiento epistémico y político” (Mignolo, 2003) de las formas locales de aprehender el mundo que perviven en las cosmovisiones: maya, en particular; y de las Américas, en general. En contraposición a estas pretensiones hegemónicas, el movimiento social y político más relevante de nuestro tiempo, el zapatismo, ha construido sus propuestas políticas, sus formas de autonomía y de autogobierno, sus objetivos de lucha, sobre una recreación de saberes ancestrales mesoamericanos. Como lo reconociera José Saragamo en el acto final de una reunión con la comandancia del EZLN, “su propuesta política es otra”. Carlos Fuentes la llamaría una guerrilla post-marxista.

No es de extrañar que, justamente para el zapatismo, la inclusión de las mujeres y su participación equitativa en los puestos de autoridad, su capacidad de asumir responsabilidades en sus comunidades *a la par* que los varones y su exigencia de un trato digno y respetuoso hacia ellas, sean *la* propuesta política zapatista, en el sentido de que no es “una más” entre prioridades organizadas jerárquicamente. “No sostenemos que la lucha por la tierra es prioritaria sobre la lucha de género”, señaló el Sub Marcos (Subcomandante Marcos, 2008b: 230).

Desde una perspectiva social crítica, lo que emerge del zapatismo en sus prácticas políticas, es un principio según el cual todos los énfasis son necesarios y están imbricados unos en otros, se interconectan y son interdependientes. Esta propuesta parecería reflejar la estructura de un rizoma, metáfora apta para crear un imaginario político posible y renovador de esquemas caducos (Deleuze y Guattari, 1980). No se organizan en pirámides jerárquicas ni tampoco en posiciones binarias; así, se logran evadir los esquemas teóricos basados en las oposiciones centro y periferia o superior e inferior, así como otras clases de categorías polarizadas que, subrepticamente, se reproducen influidas por las tradiciones filosóficas “occidentales” dominantes.

Esta es la propuesta política organizativa que da al zapatismo su color y su sabor, que se manifiesta como el meollo de una postura que caracteriza a los “nuevos” movimientos sociales. Al irrumpir en la sociedad y en los imaginarios políticos de entonces, a fines de 1993, en su primer boletín el zapatismo incluía una *Ley Revolucionaria de Mujeres* que, en su parquedad, no deja resquicios para los machismos ni androcentrismos institucionales o cotidianos. A través de los años, esta ley ha sido retomada, re-enfatizada e implementada, con persistencia, para no desviar la atención y el esfuerzo colectivo de esa propuesta zapatista por “otro mundo y otro camino” con las mujeres como eje.

Llegamos así a 2008, a los testimonios de las 150 mujeres autoridades zapatistas que compartieron sus experiencias en La Garrucha. Nos hablaron de sus dificultades y de ese perpetuo caer y volver a levantarse para seguir con ese proyecto político tan suyo, tan complejo y tan nuevo. Se ha recorrido un largo camino, ya trazado desde su inicio con la Ley Revolucionaria de Mujeres.

Pero tampoco la propuesta zapatista es una propuesta exclusivamente feminista. Es una propuesta política amplia. En Estados Unidos, las mujeres de “color” habían elaborado terminologías, conceptos y demandas que hacían justicia a la particularidad de su opresión. De ahí emergió la teoría de las intersecciones, que ha servido para ampliar, profundizar y distinguir los lineamientos de un feminismo de “color” entre las diásporas culturales dentro de Estados Unidos. Desde los movimientos de mujeres indígenas de México y de América Latina y, específicamente desde el zapatismo, emergieron demandas y prácticas en parte convergentes, pero a partir de otras coordenadas; éstas no son importaciones ni imitaciones del feminismo urbano del norte geopolítico —mexicano o internacional—, ni tampoco restauraciones estrictas de raigambres de cosmovisión ancestral con la dualidad

femenino/masculina. Algunas de sus coordenadas epistémicas son notables por sus particularidades forjadas desde los movimientos de mujeres indígenas. Son productos de una interacción dialógica y creativa entre múltiples influencias, herencias, diferencias, contiendas y reclamos. Así es como se dan dentro del movimiento feminista, en permanente creación y recreación. En las comunidades, las mujeres discuten, comparten, reformulan, combinan, cambian o usan estratégicamente los conceptos sociales sobre justicia y derechos de género, así como los términos con los que se habla de ellos. Están, además, en diálogo permanente con la comunidad internacional y con los grupos de mujeres que las apoyan y las visitan.

Insurgencia epistémica feminista: aportes desde los movimientos de mujeres indígenas

Los principios filosóficos inherentes a la cosmovisión mesoamericana se podrían relacionar con ciertas coordenadas indígenas y feministas (Marcos, 1994; hooks, 1990). Las referencias “teóricas” posibles del movimiento de mujeres indígenas en México y en América Latina, se nutren de raíces milenarias. A la vez, están en un encuentro con los reclamos feministas, en un flujo y reflujo de discursos, prácticas, de uso de términos y de conceptos (Mahmood, 2008; Butler, 2001) que se entretienen, se cruzan, se confrontan, se separan y se re-significan mutuamente, siempre imbricados unos con otros. Esto ocurre tanto en el campo discursivo propio como en el quehacer de la vida cotidiana y en las prácticas. En este tipo de encuentro, el campo privilegiado para su expresión máxima es el de las luchas de las mujeres indígenas zapatistas. Como mujeres, pobres, entretejidas en colectivos, con filiaciones ancestrales mayas y expuestas a las propuestas feministas, ellas reconocen aportes a la justicia de género, pero, a su vez, son el origen de nuevas propuestas. Éstas son formas de concebir un feminismo “indígena” que, por extensión, revitaliza aquellas expresiones del feminismo urbano, teórico, complejo pero desterritorializado, que aparece como pobre en raigambres culturales propias.

La encarnación o “corporización” de la “teoría”

Las formas de concebir lo que podría llamarse su “teoría” feminista, se encuentran arraigadas en sus cuerpos y en la materia, materia que forma un conjunto inestable y fluido con la naturaleza y con todos los seres que la integran. No es “teoría” de ideas y de conceptos abstractos, de lenguaje simbólico y de semiótica. Es teoría hablada, vivida, sentida, bailada, olida, tocada. “Queremos agarrar con nuestra mano el derecho”, “pero agarrarlo con fuerza, con las manos, para que no se escape” dirá, palabras más palabras menos, la compañera autoridad de la Junta de Buen Gobierno del Caracol de Morelia, Chiapas, al cierre del *Encuentro Contra la Impunidad*, realizado en junio de 2009. Estas formas de expresión encarnadas,

“corporizadas”, son características de los discursos y de las prácticas de los movimientos de mujeres indígenas (Marcos, 1995).

En el mundo mesoamericano en general, y en el maya en particular, el cuerpo no se opone a la mente. No se define como el lugar de los datos biológicos, es decir, de lo material e inmanente, y tampoco es el límite que marca la frontera entre el ser interno y el mundo exterior. En las tradiciones de las mujeres indígenas organizadas, el cuerpo tiene características muy distintas de las del cuerpo anatómico o biológico moderno. El exterior y el interior no están separados por la barrera hermética de la piel (López Austin, 1984). Entre el afuera y el adentro, existe un intercambio permanente y continuo. Lo material y lo inmaterial, lo exterior y lo interior, están en interacción permanente y la piel es constantemente atravesada por flujos de todo tipo. Ello apunta hacia un concepto de corporalidad abierta a los grandes rumbos del cosmos. La ritualidad de las mujeres indígenas lo expresa, por ejemplo, cuando al iniciarse una ceremonia, los cuerpos se dirigen alternativamente hacia cada rumbo o dirección del cosmos. No es folklore, no se trata de un simple formalismo litúrgico que deberíamos respetar por cortesía. Expresa conceptos profundos de interconexión entre los cuerpos y el cosmos, una corporalidad a la vez singular y móvil, que incorpora en su núcleo sólidos y fluidos en permanente flujo: aires, vapores, humores y materia. La nueva vida que se gesta en esos cuerpos adquiere otra dimensión moral y ética que la vida que puede ser objeto de servicios por parte del sistema biomédico moderno. Esa “nueva vida”, hay que saberla vislumbrar.

El entendimiento y la asimilación de estos conceptos de cuerpo, pueden enriquecer y dar un ‘giro decolonial’ (Lugones, 2009, Castro Gómez, Grosfoguel, 2007) al concepto de salud reproductiva y a los esfuerzos feministas por los derechos de las mujeres a la salud. Es teoría y no lo es, según como la definimos. No es por supuesto un conjunto de principios abstractos, pero *es* teoría si la consideramos encarnada y como propia de los universos filosóficos que la sostienen, si se acompaña de fiesta y de danzas, recordando así el lejano origen de la palabra teoría en la palabra griega *theoria*, que significaba festival.

El cuerpo y el espíritu, la materia y la mente no están concebidos como mutuamente excluyentes. Se viven como un *continuum* cuyos extremos son polos complementarios, “opuestos”, pero que fluyen el uno hacia el otro. Así, no se puede hacer teoría sin cuerpo, sin acción y sin prácticas. Es en el *ejercicio* de los derechos que éstos se actualizan y existen y, constituidos, representan un reto para la lógica del Estado neoliberal (Speed, 2008: 37). Reclamando y ejerciendo sus derechos, ejercitándolos, desempeñando cargos de autoridad en sus comunidades, así es como las mujeres crean la teoría feminista zapatista. Es ‘saber como hacer’ y no ‘saber sobre’, dos formas de construcción de conocimiento, dos *epistemès* antitéticas (Marcos, 2010a). Cuerpo y espíritu fundidos.

La dualidad como dispositivo perceptual

Otro referente filosófico para explicar esta conjunción de pares aparentemente opuestos y excluyentes uno del otro, lleva a reconocer y a redescubrir la serie de dualidades que estructuran el cosmos mesoamericano/maya. No existe solo una dualidad de opuestos complementarios (León Portilla, 1983; López Austin, 1984). Más bien, coexisten múltiples dualidades que se desdoblan, se empalman y se retroalimentan sin cesar. La dualidad, se podría afirmar, es un *dispositivo perceptual mesoamericano*. “Todo está en par”, señala una mujer totonaca de Veracruz.

En el campo político, la dualidad de opuestos fluidos (Marcos, 2009a) puede ser una guía para entender cómo los referentes cosmológicos y filosóficos permiten arreglos, respuestas y soluciones en las prácticas de derechos individuales y colectivos.

Esta *dualidad*, tan reclamada en los documentos, las declaraciones y las propuestas de las reuniones de mujeres indígenas, ha sido frecuentemente descalificada por las teóricas feministas. Instaladas éstas en la concepción del sujeto liberal, construido como auto-contenido e individual, proponen la independencia del sujeto “mujer” como ideal de realización personal al margen de lo colectivo. En las referencias cosmológicas y en las prácticas contemporáneas de las luchas sociales indígenas, no existe el concepto de individuo auto-contenido, ni para la mujer ni para el varón. Existe el ‘nosotros’ comunitario (Lenkesdorf, 2005). Así, en esos entornos no es contradictorio exigir a la vez los derechos de las mujeres y los derechos colectivos de los pueblos. En esos mundos, como lo manifestaron los discursos de las mujeres zapatistas en La Garrucha (Marcos, 2009a), los derechos de las mujeres (conceptualizados convencionalmente como derechos individuales) y los derechos colectivos de sus pueblos, van juntos y a la par. No se organizan jerárquicamente, no se prioriza uno sobre el otro. No retrasa la lucha el hecho de que las mujeres también reclamen sus derechos; por el contrario, esta demanda completa la demanda de los pueblos. Simplemente se prosigue, enmarcados en esta *dualidad de opuestos y complementarios*, sin priorizar uno sobre el otro. Al respecto, entrevistando a mujeres de una comunidad de apoyo zapatista, Shannon Speed les preguntó si los varones les habían insinuado que ellas deberían esperar para hacer su lucha como mujeres, ya que en el momento era necesario hacer un frente común. Después de un largo silencio reflexivo, obtuvo esta respuesta: “Lo opuesto es cierto, es a través de la organización que empezamos a luchar, que empezamos a estar conscientes de nuestro derecho como mujeres” (Speed, 2008:130).

Este *dispositivo perceptual mesoamericano* constituye un posible referente para el estudio del género en Mesoamérica. Sin embargo, su omnipresencia es tan incluyente que abarca mucho más que el género en el sentido restringido dado por las académicas y las feministas urbanas. Más bien, hay que ver al género mesoamericano como la metáfora raíz del universo cosmológico, pero aun así, solo es uno de los posibles arreglos duales y fluidos en este universo.

Volvamos ahora al concepto de *intersecciones* como fuera definido más arriba. Este concepto, originariamente forjado como útil teórico para explicar y orientar las reivindicaciones de las feministas de ‘color’ en el norte geopolítico, puede ser extendido a este *otro espacio social de lucha* que es el de las mujeres indígenas, en el cual se concretiza esta propuesta teórica no sólo discursiva sino también práctica. Al respecto, se habla de una *conjunción* entre derechos de las mujeres y derechos de los pueblos, entre derechos individuales y derechos colectivos. Estos, podríamos decir, se conciben en *intersección*. Si así los definimos, entonces no puede existir el uno sin estar incluido y modificado por el otro. La “matriz de dominación” se identificaría con el Estado nación neoliberal, que es interpelado por ambos tipos de derechos de las mujeres: los colectivos y los individuales. Aplicando la teoría de las *intersecciones*, también podría comprenderse mejor cómo se vive dentro de las luchas zapatistas, en los Caracoles y en sus comunidades de apoyo, esta fusión entre derechos colectivos y derechos individuales, porque ambos son mutuamente constitutivos.

Y la paridad con el varón

Es importante revisar el impacto del concepto de dualidades fluidas sobre la “lucha de género” (Subcomandante Marcos, 2008b: 33). Como es bien sabido, la lucha de las mujeres indígenas busca incorporar a los varones. No se puede concebir como una lucha de mujeres *contra* o *al margen de* los hombres. Aunque se expresa como un reclamo y una rebeldía contra situaciones de dominación y de sujeción de las mujeres, esa lucha existe *a la par*, es decir, está subsumida *en*, y encapsulada *por*, la certeza cosmológica y filosófica de la complementariedad y la conjunción con el varón, con la familia, con la comunidad, con el pueblo. “Podemos caminar juntos compañeros y compañeras”, “luchar junto a ellos”, “tengamos unidad”, fueron algunas de las exclamaciones que escuché en el Encuentro con Mujeres del Mundo en La Garrucha (Marcos 2011b: 120). Estas características relacionales formadas a través de interacciones sociales, exigen que los varones participen también en la “liberación” de las mujeres. No existe un imaginario posible sin ellos al lado. Son una en dos y dos en el todo de la interconexión con los seres de la naturaleza y del cosmos.

Una mujer nahua de Cuetzalan lo expresaría profunda y bellamente durante la asamblea fundadora de la Red IINPIM (Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México), “El Otro Bicentenario”, en octubre 2010, comentando desde el público: “Uno más uno no son dos, uno más uno es uno”.

El concepto mesoamericano de la relación mujer/varón tenía y tiene poderes generadores y protectores (Klein, 2001: 188). Era y es, a la vez, un concepto inestable, mutable y fluido. “La cuestión entonces, para la filosofía feminista”, dice Teresa de Lauretis, “es como repensar la diferencia sexual dentro de la concepción dual del ser” y añade, “un ‘dual absoluto’ en el cual ambos, ser mujer y ser hombre, serían primarios como ‘estando ahí desde el principio’” (Lauretis de, 1990: 4). No

hay anulación del uno por el otro, ni tampoco pretensión de homogeneidad entre ambos y mucho menos una priorización de uno sobre la otra. Parecería que este objetivo y esta búsqueda forman parte de las referencias cosmológicas ancestrales de los pueblos originarios de las Américas. ¿Cómo inspirar propuestas en la elaboración de una teoría feminista que, sin olvidar los reclamos justos de las mujeres, incorpore estas referencias? Algunas de estas inclusiones podrían, además, enriquecer todas nuestras apuestas teóricas feministas.

El equilibrio como equidad

Frecuentemente, las mujeres indígenas organizadas hablan del equilibrio y de la armonía como el ideal de la relación entre varones y mujeres. El concepto de equilibrio está presente en sus declaraciones y en los *Documentos de la Cumbre de Mujeres Indígenas de América*, aparece explícitamente elaborado. Propone “[...] a todos los pueblos indígenas y movimientos de mujeres indígenas una revisión de patrones culturales con capacidad de autocrítica, con el fin de propiciar unas relaciones de género basadas en el equilibrio” (Memoria, 2003: 37). Las búsquedas de igualdad que proponen algunos movimientos feministas son interpretadas aquí en términos de búsqueda de equilibrio. “Se entiende así la práctica del enfoque de género como una relación respetuosa... de balance, de equilibrio; lo que en Occidente sería equidad” (Doc. Género, 2002: 6). “Los extremos”, señala la historiadora mesoamericanista Louise Burkhart, “aunque no tenían que ser evitados completamente, sí debían ser balanceados uno contra el otro” (Burkhart, 1989: 130). La fusión-tensión de contrarios en el universo cósmico era la medida y el medio para lograr el equilibrio. Un equilibrio “homeoico”, fluido, concebido en desplazamiento continuo, que dista mucho del concepto de “justo medio” estático de la filosofía clásica (Marcos, 1995).

Esta referencia epistémica tan presente en toda el área mesoamericana como ideal de bienestar en todos los ámbitos, inspira formas diversas de vivir la justicia de género en las relaciones entre mujeres y varones.

En las raigambres filosóficas brevemente examinadas aquí, se perfila toda otra forma de concebir la “igualdad” o la justicia en las relaciones de género, en lo social, lo económico y lo político entre varones y mujeres.

Para proponer un anclaje metodológico descolonial

¿Cómo aprehender las particularidades de las relaciones tradicionales de género incluyendo la lucha de las mujeres sin imponerles los límites y los cerrojos de marcos teóricos de ciencias sociales universitarias? Y, ¿cómo, a la vez, conservar el rigor y una sistematización que favorezcan un acercamiento profundo, teórico pero respetuoso?

Construyendo sobre la *escucha* (Lenkersdorf, 2008), podríamos seleccionar unos lineamientos que nos permitan sistematizar. ¿Cómo catalizar la reflexión per-

sonal (conocimiento situado) con la investigación participativa en la relación dialógica? (Marcos, 2006).

Hablaré de algo que la historiadora purépecha Alicia Lemus llama “la transmisión de la historia a través de la oralidad” (Lemus, 2011). Aclara contundentemente que “la oralidad” no es el método de la “Historia oral”. Más bien, se refiere a las formas orales de transmisión de tradiciones en los mundos indígenas vivos hoy y en la propia comunidad de la autora (Cherán, Michoacán).

Ante este panorama, podemos señalar varias características propias de las formas de transmisión oral.

La conservación de materiales en la memoria oral es la expresión de un estado mental diametralmente diferente de la subjetividad alfabética (Havelock, 1998). Por lo tanto, el investigador acucioso debe aprender a enfrentar su propia subjetividad alfabetizada y desarrollar una postura de autocuestionamiento. Las ‘técnicas de rememoración’ son muy distintas de las formas de la memoria alfabetizada (Ong, 2004).

Las tradiciones orales, o la ‘oralidad’ (como la llama Lemus), operan dentro de contextos epistémicos ajenos al marco mental alfabético. Para analizar su práctica y su transmisión, examinaremos varios rasgos de la oralidad que apuntalan un camino metodológico. Éste nos servirá de guía para sistematizar el acercamiento a esas tradiciones tan ajenas a nuestra mentalidad alfabetizada.

He aquí algunos de los lineamientos que nos permitirán una sistematización respetuosa de esas formas de transmisión. En un trabajo previo las desarrollé con más amplitud (Marcos, 2011a).

Un análisis interpretativo construido en torno a esos lineamientos puede arrojar resultados a la vez sorprendentes y muy diferentes de aquellos que obtenemos cuando empleamos métodos analíticos convencionales.

Primero hablaré de las *formulae*. Son aquellas locuciones (frases) que se transmiten y se aprenden de memoria. Se trata de cápsulas de sabiduría ancestral que, arregladas de forma cada vez diversa y particular, dan por resultado un tejido (composición) verbal que refleja experiencias y situaciones. Son las experiencias y situaciones que invocan y evocan el cantador, el recitador, la rezandera y la partera, quienes en Los Altos de Chiapas y en el estado de Morelos, recitan extensamente cánticos rituales al recibir una nueva vida en la tierra.

Las *redundancias*, representan otro de los recursos de las tradiciones orales. Son repeticiones que dan un sostén mnemónico a todo aquello que se debe guardar en la memoria en ausencia de textos a los que se pueda volver cada vez que se quiere rememorar un incidente, una oración, una situación en contextos comunitarios. No son repeticiones insulsas, sino que dan sostén y estabilidad al tejido que conforma las tradiciones orales.

Los *ritmos y rimas vocales*, transforman en poesía la memorización. Sus cadencias iluminan, alimentan el espíritu e invocan, reproduciéndolas, a las fuerzas rítmicas cósmicas del universo. Atraen vigorosamente y, a través de ellas, las tradiciones

pueden ser conservadas y compartidas. Las formas verbales en las presentaciones de mujeres indígenas, en sus declaraciones en reuniones y talleres, se vuelcan frecuentemente en vocablos y fonemas poéticos (Marcos, 1997).

El uso frecuente de *metáforas* es un elemento imprescindible de las transmisiones orales y del pensamiento filosófico indígena. Las metáforas revelan y encubren. Transportan significados ocultos, inasibles para los oídos ajenos. Dicen todo, trasladando de un dominio al otro una imagen o un significado que, frecuentemente, les aparecen incomprensibles o incompatibles. Son el amasijo más auténtico de culturas en la oralidad.

Las *ambigüedades*, las *yuxtaposiciones* y las *polisemias de los símbolos*, con sus significados arcanos, se encuentran profusamente en los cánticos, los relatos y la poesía. Sin referencia a una “literatura” indígena estrictamente hablando, en el proceso de simbolización no “convencionalizada” (Obeyeskere, 1981), con su profusión de significados yuxtapuestos, parecerían, a veces, contradecirse unos a otros. Esa polisemia es la esencia vital de la “oralidad”. Ésta no existe sin el andamiaje constituido por relatos e historias, por cánticos y leyendas permeados por referentes simbólicos a través de los cuales se comparten la historia y sus historias.

Finalmente, hay que tomar en cuenta que las palabras pueden tener un poder propio. Es a este *poder de las palabras por sí mismas* que se refiere Thelma Sullivan cuando habla de “un desparramamiento de jades” (Sullivan, 1986), traduciendo la metáfora predilecta sobre las palabras en los *Ilamatlatolli*. Los *Ilamatlatolli* son los discursos morales y didácticos de las viejas sabias (Marcos, 2011a). Al hablar, ellas desparramaban, literalmente, piedras preciosas de jade. Mujeres y metáforas coludidas para transferir los saberes. Mujeres indígenas que, hoy en día, transmiten valores, ritos y mitos ancestrales. María Sabina, la sabia mazateca (de los hongos) relata como veía las palabras caer una a una desde el firmamento (cielo) y como ella las iba recogiendo, para luego compartirlas comunitariamente al dirigir sus veladas curativas (Estrada, 1983).

Las mujeres son centrales y prevalecientes en la transmisión oral. Son vitales para esta particular forma de continuar, de revivir y de resignificar las formas culturales. Saber *escuchar* —como Lenkersdorf define el escuchar—, es el primer paso para forjar una metodología atenta a estas características, y construida sobre ellas. Esta actitud nos permite tomar las formas anteriormente enunciadas como guías y parámetros para el acercamiento y el estudio de la oralidad. Este método, podría definirse como una *hermenéutica de la oralidad*.

Reflexiones finales

Las mujeres indígenas de las bases de los pueblos del mundo han hecho aportaciones significativas a las luchas antisistémicas. Baste recordar a los colectivos de mujeres en países como India, con centenas de grupos organizados, Bangladesh,

Turquía, Irán, Filipinas, Bolivia, Brasil, Ecuador y muchos más. Esos movimientos se desdoblan y se multiplican cambiando la faz de los movimientos sociales. Abonan a la construcción de un nuevo mundo desde sus localidades. Están generando un proceso de reconceptualizaciones epistémicas en el que su participación ya no es considerada marginal sino imprescindible. Además, estas propuestas y prácticas tienen que ver no sólo con la creación de un nuevo y muy “otro” feminismo, sino también con la definición de un nuevo enfoque de las problemáticas que aquejan a las colectividades humanas, a sus pueblos, como la militarización, el tráfico de personas, el mercantilismo, las migraciones forzadas y elegidas y las discriminaciones de diverso orden. En el ámbito académico, la Red IINPIM hace desde ahí sus aportes críticos. Están incluidas las conjunciones entre la crítica al neoliberalismo, sin olvidarse de los andamiajes patriarcales que sustentan las sociedades.

Reconocemos que la presencia de mujeres indígenas en las filas del EZLN contribuyó a legitimar la participación política de las mujeres, no sólo en México, sino en el mundo entero. Aun sin que se lo propusieran explícitamente, fue una incitación a recobrar y a reafirmar el sentido político amplio de las luchas feministas. Permitted unir esfuerzos en contra del sistema capitalista. Ayudó —como colectivo de mujeres— a deslindarse del feminismo que sólo ve la subordinación a los varones, dejando de lado las múltiples subordinaciones cotidianas y rastreras que nos impone el capitalismo bárbaro y salvaje que no sólo destruye el planeta, sino también toda posibilidad de supervivencia humana en armonía y justicia. Estas propuestas feministas constituyen toda una crítica descolonial radical al racismo, al patriarcalismo y al capitalismo, visitadas y reconfiguradas por las características identitarias de las mujeres de los pueblos indios.

BIBLIOGRAFÍA

- Alarcón, Norma (1990) “The Theoretical Subjects of this Bridge Called y Back and Anglo-american feminism”, en Gloria Anzaldua (Ed.), *Making Faces Making Soul: Haciendo Caras*. San Francisco, California: Aunt Lute.
- Anzaldua, Gloria (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, California: Spitters, Aunt Lute.
- Burkhart, Louise (1989). *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century México*. Tucson: University of Arizona Press.
- Butler, Judith (2001). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós/ PUEG UNAM.
- Castro Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (2007). *El Giro decolonial*. Bogotá: Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Universidad Centro –IESCO.
- Collins, Patricia Hill (1998). “La política del pensamiento feminista negro”, en Marysa Navarro y Catherine Stimpson (Comp.), *¿Qué son los estudios de mujeres?*, Buenos aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2012). “Looking Back Moving Ahead: Scholarship in service to Social Justice”. *Gender and Society*, Vol 26 No 1, February 2012, pp. 14-22.
- Curiel, Ochy (2007). “Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y a la práctica feminista: desuniversalizando el sujeto mujeres”, en *Perfiles del Feminismo Iberoamericano* Vol. III. Buenos Aires: Catálogos.
- Estrada, Álvaro (1983). *María Sabina: Herlife and Chants*. Santa Bárbara: Ross-ErikssonPublishers.
- (1998) [1977]. *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*. México: Siglo XXI.
- Gargallo, Francesca (2004). *Las ideas feministas latinoamericanas*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Guattari, Félix y Gilles Deleuze (1980). *Mille Plateaux Capitalisme et Schizophrenie*. París: Les Editions de Minuit.
- Havelock, Eric (1998). “La ecuación oral-escrito: una fórmula para la mentalidad moderna”, en D. Olsen y N. Torrance, *Cultura Escrita y Oralidad*, Barcelona: Editorial Gedisa, pp. 25-46.
- hooks, bell (1990). *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*, Boston MA, South end Press.
- Illich, Iván (2008). “El género vernáculo”, en *Obras Reunidas*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Klein, Cecilia (Ed.) (2001). *Gender in Pre-Hispanic America*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- Lamus, Doris (2007). “La construcción del movimiento latinoamericano de mujeres/feministas: aportes a la discusión teórica y a la investigación empírica, desde la experiencia en Colombia”, en *Reflexión Política*, N°18. Colombia: IEP-UNAB.
- (2008). “El lugar político de las mujeres en el movimiento negro/afrocolombiano”, en *Reflexión política*, N° 20. Colombia: IEP-UNAB.
- (2009). “Mujeres negras/afrocolombianas en los procesos organizativos en Colombia: Un aporte al estado del debate”, en *Reflexión política*, N° 21. Colombia: IEP-UNAB.
- Lauretis, Teresa de (1990). “Introduction .The Practice of Sexual Difference and Feminist thought in Italy”, en *Sexual Difference, A Theory of Social Symbolic Practice, The Milan Women’s Bookstore Collective*. Bloomington, Indiana: UniversityPress.
- Lemus, Alicia (2011). “La Transmisión de la historia a través de la oralidad en el pueblo P’urhépecha”. Conferencia impartida en el Seminario *Repensando el género desde adentro*. CRIM/UNAM, Cuernavaca, Abril.
- Lenkersdorf, Carlos (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Porrúa.
- (2008). *Aprender a escuchar*. México: Plaza y Valdez.
- León, Irene (ed.) (2005). *Mujeres en resistencia: experiencias, visiones y propuestas*. Quito: ALAI. 2ª edición.
- León Portilla, Miguel (1983). *La filosofía nahuatl, estudiada en sus fuentes*. México: UNAM.
- López Austin, A. (1984). *Cuerpo humano e ideología*. México: UNAM/IIA.
- Lorde, Audre (1984). *Sister Outsider*. Trumansburg, N.Y.: Crossing Press.
- Lugones, María (2003). *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*. Boulder, New York: Rowman and Littlefield Publishers.
- (2009). “Colonialidad y género: hacia un feminismo decolonial”. Binghampton, Mesa de trabajo.
- Mahmood, Saba (2008). “Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto”, en L. Suárez y A. Hernández, *Descolonizando el feminismo*, Madrid: Cátedra.
- Marcos, Sylvia (1977). “Rituales de interacción femenino-masculino en México”, en Juana A. Alegría (Ed.), *Mujer Viento y Ventura*, México: Diana.
- (1994). “Género y reivindicaciones indígenas”, en *La Jornada*, Diciembre, sección *La Doble Jornada*, N° 5. México.

- (1995). “Pensamiento mesoamericano y categorías de género: un reto epistemológico”, en *La palabra y el hombre* N° 6. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- (1997). “Mujeres indígenas: notas sobre un feminismo naciente”, en *Cuadernos Feministas*, Vol 1, N° 2, pp. 14-16.
- (2000a). “Género, clase y etnicidad”, en *Equis*, N° 23, Marzo. México.
- (2000b). “Comprendiendo el género en su contexto cultural”. Conferencia magistral impartida en el Seminario Género e Interculturalidad, CREFAL. Pátzcuaro, Junio.
- (2009a). “Otro mundo, otro camino, feminista”. Ponencia presentada en EZLN, Primer Festival de la Digna Rabia. San Cristóbal de las Casas/CIDECI.
- (2009b). “Mesoamerican Women Indigenous Spirituality”, en *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 25, N° 2. Indiana: Indiana University Press.
- (2010a). *Cruzando fronteras: mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*. San Cristóbal de las Casas: CIDECI/Universidad de la Tierra.
- (2010b). “La insurgencia de los saberes avasallados”. Ponencia presentada en el Seminario Internacional. San Cristóbal de las Casas, CIDECI. Enero 2.
- (2011a). *Tomado de los labios: género y Eros en Mesoamérica*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala.
- (2011b). *Mujeres Indígenas Rebeldes Zapatistas*. México: EON.
- Mignolo, Walter (2003). *Historias locales/Diseños globales, colonialidad, conocimiento subalterno y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Obeyeskere, Gananath (1981). *Medusas Hair: an essay on personal symbols and religious experience*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ong, Walter (2004). *Oralidad y Escritura: Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América (2003). *Memoria*. México: Fundación Rigoberta Menchú.
- Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América. (2003). *Documento base de discusión: Género desde la visión de las mujeres indígenas*. Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense URACCÁN, Centro de Estudios e Información de la Mujer Multiétnica. Ms.
- Rowbotham, Sheyla (1980). *La mujer ignorada por la historia*. Madrid: Debate.
- Rubin, Gayle (1975). “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”, en Rayna R. Reiter (Ed.), *Towards an Anthropology of Women*, Nueva York y Londres: Monthly Review.

- Scott, Joan (1990). "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en James Amelang y Mary Nash (Eds.), *Historia y género*, Valencia, España: Alfons el Magnanim.
- Speed, Shannon (2008). *Rights in Rebellion. Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*. Stanford: Stanford University Press.
- Subcomandante Marcos (2008a). "Parte I, Arriba, Pensar el blanco, La geografía y el calendario de la teoría", en *Planeta tierra y movimientos antisistémicos*. San Cristóbal de las Casas: CIDECI/ Unitierra.
- (2008b). "Parte II, La lucha de las mujeres, ¿del centro a la periferia?", Escuchar al Amarillo, el calendario y la geografía de la diferencia, en *Planeta tierra y movimientos antisistémicos*. San Cristóbal de las Casas: CIDECI, /Unitierra.
- (2008c). "Ni el centro ni la periferia, Parte V, oler el negro, El calendario y la geografía del miedo", en *Planeta tierra y movimientos antisistémicos*. San Cristóbal de las Casas: CIDECI/Unitierra.
- Sullivan, Thelma (1986). "A Scattering of Jades: the Words of Aztec Elders", en G.H. Gossen (Ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*, Albany: Institute for Mesoamerican Studies, SUNY.
- Trinh, Min-ha (1998). *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Indiana: Indiana University Press.

Mariana Favela*

Ontologías de la diversidad

Persiste y se reactualiza, principalmente entre pueblos indígenas americanos, una concepción de acuerdo con la cual habitamos un cosmos pareado y parido, que es urdimbre en movimiento. Pareado porque todo lo que existe ineludiblemente tiene y es *simultáneamente* su par complementario, es decir, su comparte. Parido porque es el resultado del desdoblamiento del principio primigenio, aquel con el que ha nacido esta existencia. La diversidad, además de inherente, es necesaria porque incluye las fuerzas primordiales del cambio, cambio que tiende a la proporcionalización ideal entre las partes, oscilando a veces cerca y a veces lejos del equilibrio. Así como nosotros habitamos, nos habita una abigarrada y compleja comunidad de formas incorpóreas imbricadas, capaces de pensar. Vinculadas a nosotros y a la vez autónomas.

Cada perspectiva es distinta pero comparte algo con las otras; esa matriz común que hermana a todo lo existente, nos hace estar inmersos en una sociabilidad de alcance cósmico. Compartimos con otros sujetos algunos preceptos que nos permiten ver cosas distintas del mismo modo. Esos preceptos comunes, además,

* Mariana Favela es Licenciada en Relaciones Internacionales y maestra en Filosofía de la Ciencia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Cursa el doctorado en Filosofía de la Ciencia con orientación en estudios Filosóficos y Sociales sobre Ciencia y Tecnología.

nos permiten comunicarnos. La diferencia —lejos de ser un impedimento para la comunicación o el entendimiento—, es condición para la existencia. Si se anulara la diversidad no habría más cambio o movimiento. La existencia es en sí, cambio y tiempo; de ahí que la urdimbre, más que un tejido acabado, sea un tejer permanente. El principio ordenador fundamental de ese urdir es la paridad. La paridad presupone necesariamente la diversidad, el cambio y el movimiento. Presupone, como las ontologías de la diversidad, que *todo lo que existe es a la vez distinto de sí mismo*.

Paridad

La dualidad es reconocida como el rasgo fundamental de las concepciones amerindias sobre el cosmos,¹ “definida como un par complementario de opuestos, es la fuerza ordenante esencial del universo” (Marcos, 2010: 181). Persiste, desde hace miles de años,² en lo más profundo del pensamiento americano. Sus manifestaciones permean cada aspecto de la vida. La dualidad está en la palabra; en los cantos, la poesía y las narraciones. Está en lo que se dice y también en cómo se dice.³ Persiste en las concepciones más generales de la salud y del cuerpo.⁴ También en la política y en la base de la organización social.⁵ En los sistemas de cargo, en la forma de concebir el poder, en la siembra, en los terrenos y en los lugares que se eligen para vivir. Está en el amor y en las pasiones.⁶ En lo más hondo y en lo más expuesto se expresa la “oposición dual de contrarios” (López Austin, 1989: 59).

Para Rodolfo Kusch, la creación del mundo en la cosmología andina se refiere, en verdad, al *dar sentido*. Más allá del orden material de las cosas, que apenas

¹ Sobre la raigambre histórica de la dualidad consultar: López Austin (1989 y 2001), López Austin y López Luján (2001), López Austin y Millones (2008), Lenkersdorf (2010), León Portilla (1959 y 2003); De la Garza (1975 y 1984). Acercamientos desde la filosofía en: Kusch (2007), Lajo (2006), Estermann (1998). Una lectura feminista de la dualidad en las naciones indígenas contemporáneas se encuentra en Marcos (2006 y 2010). Una aproximación filosófica desde la lingüística en: Lenkersdorf (2008 a y b, 2004 y 2005).

² Alfredo López Austin supone que en Mesoamérica la dualidad fue una reinterpretación de una concepción dual nómada. Los descendientes de recolectores-cazadores formarían el “núcleo duro” de la cosmovisión mesoamericana, quienes de 2500 a.C. a 1500 a.C. tuvieron cuatro milenios de existencia cultural autónoma (López Austin, 2001).

³ Miguel León Portilla ha estudiado y recopilado la palabra de las naciones indígenas en obras como *El destino de la palabra* (1996), *Literaturas indígenas de México* (1992) y *La tinta negra y roja* (2008).

⁴ Un estudio de las concepciones mesoamericanas precolombinas sobre el cuerpo se encuentra en López Austin (1989). Sobre el mismo tema, con una perspectiva tanto histórica como contemporánea, ver Marcos (2006).

⁵ Un estudio histórico se encuentra en Lenkersdorf (2010). Un estudio sobre concepciones contemporáneas, en Zibechi (2006: 220).

⁶ Un estudio histórico sobre el tema se encuentra en Quezada (1996: 162). Un estudio sobre concepciones contemporáneas, está en Marcos (2006).

expresa un aspecto muy estrecho de lo existente, nuestra forma de existencia nace cuando se impone un orden. La existencia inicia cuando al caos⁷ se impone el orden de la dualidad. El término *Pacha*, que normalmente se traduce como mundo o cosmos, en la tradición andina “no se refiere más que al mundo como orden y no como materia. [...] Crear al mundo es, en verdad, darle sentido. El mundo no existe mientras sea puro caos. En este caso, o sea antes de ser *creado*, es un cúmulo de fuerzas que carecen de orden” (Kusch, 2007: 41-42). El principio ordenador cósmico por excelencia es la dualidad, por eso “[el] secreto último del cosmos, o mejor, el secreto de todo lo que existe consistía en la dualidad” (Kusch, 2007: 58).

El cosmos se desdobra en pares

Vida y muerte, Sol y Luna, día y noche, este y oeste, húmedo y seco, calor y frío, arriba y abajo, viento y fuego, perfume y fetidez,⁸ son el resultado de un principio ordenador que desde el origen es dual. La dualidad está en las explicaciones cosmológicas que sostienen el origen pareado-parido de la vida y de esta tierra que habitamos. Narran los pueblos que los dioses primeros, los que nacieron al mundo, eran hombre y mujer, madre y padre de todo lo que después habitaría esta casa.

El origen *pareado* de la existencia deriva de las características de las divinidades primigenias, divinidades que son simultáneamente uno y su contrario. “El Dios Supremo se desdoblaba en las figuras del Padre y de la Madre”. Wirakocha,⁹ el Dios primero y creador para los habitantes de la sierra sur peruana y del norte de Bolivia, era *a la vez*, hombre y mujer (Kusch, 2007: 37, 294).

Para los antiguos nahuas, Ometéotl o dios de la dualidad, es aquel que desde el ombligo de la tierra *sostiene* todo lo que existe. Es uno y a la vez su contraparte, o como traduce León Portilla a partir de los *Textos de los informantes indígenas* de Sahagún, su *comparte*, pues con él embona y “comparte [...] la condición de ser el *nelli teótl*: dios cimentado en sí mismo” (León Portilla, 1959: 152). Madre y padre de todos los dioses, Ometéotl es Señor dual y Señora dual, inventor de sí mismo y por lo tanto formador, razón y apoyo de todo lo que existe. Es uno pero de naturaleza dual, “principio activo, generador y *simultáneamente*, receptor pasivo, capaz de concebir. Aunando así en un solo ser, generación y concepción [...] *Ometéotl* es el principio cósmico en el que se genera y concibe cuanto existe en el universo” (León Portilla, 1959: 153).

De acuerdo con León Portilla se trata de un solo principio que posee simultáneamente dos aspectos: el masculino y el femenino. El ombligo del mundo está

⁷ El sentido específico del caos en estas tradiciones ameritaría un tratamiento extenso y cuidadoso que rebasa los límites de este ensayo.

⁸ Para un listado de algunos pares de opuestos complementarios en Mesoamérica ver López Austin y Millones (2008: 35 y 36). Ahí, el historiador hace notar que en la antigüedad mesoamericana no se encontraba entre las oposiciones, la del bien y del mal.

⁹ Conocido con los nombres de Viracocha, Continti Viracocha o Cuniraya Viracocha o Tunupa.

entre los cuatro rumbos cósmicos, donde cada rumbo corresponde a un hijo *parido* por “este dios y diosa”,¹⁰ Ometéotl. Esos cuatro primeros dioses resultan del “*desdoblamiento* inmediato del principio dual” (León Portilla, 1959: 94).¹¹ El principio de la existencia es aquel dios-diosa que siendo uno, simultáneamente es su contraparte. A eso se refiere el *sentido pareado de la existencia*. Es además una existencia *parida*, porque el desdoblamiento continuo del principio pareado dará origen a todo cuanto existe. Es parida además, porque no hay nada que provenga de sí mismo sino del desdoblamiento continuo y permanente de la paridad.

Viracocha y Ometéotl son hombre y mujer a la vez porque deben contener en potencia todo lo existente, pero sobre todo, la posibilidad de la vida. El filósofo puquina Javier Lajo sostiene que

[...] para el hombre andino todo objeto real o conceptual tiene imprescindiblemente su par, siendo así que el paradigma principal del hombre andino es que ‘todo’ y todos hemos sido paridos, es decir, el origen cosmogónico primigenio no es la unidad como en occidente, sino es la paridad.
(Lajo, 2006: 81)

El pensamiento paritario y su sistema social, como explica el autor de *Qhapaq Nan*, en la actualidad están desarticulados pero no muertos. La vitalidad de estas concepciones no es homogénea; sin embargo, tanto la dualidad como la división cuatripartita del cosmos, persisten como base de las concepciones amerindias contemporáneas.¹² Por ejemplo, en las narraciones de los pueblos mayences.¹³

Hubo un tiempo en que no había tiempo. Era el tiempo del inicio. Era como la madrugada. No era noche ni era día. Se estaba el tiempo así nomás, sin ir a ningún lado y sin venir de ninguna parte. No había luz pero tampoco había oscuridad. Era el tiempo en el que vivían los más grandes dioses, los que nacieron el mundo, los más primeros. Dicen los más viejos de nuestros viejos que esos primeros dioses eran siete y que cada uno eran dos. Dicen los más ancianos de

¹⁰ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. En Nueva Colección de Documentos para la Historia de México, III, Pomar, Zurita, Relaciones Antiguas (publicadas por J. G. Icazbalceta), pp. 228-229. Citado en León Portilla (1959: 95).

¹¹ El énfasis es mío.

¹² “La división del espacio en cuatro puntos o rumbos bien podría provenir de las primeras épocas de sedentarización, no forzosamente debida a la agricultura —aunque habría alcanzado su desarrollo con ésta—, ya que es común a los pueblos americanos y se asocia con la existencia de cuatro grupos o clanes que compartían un espacio por igual. Los extremos de estos ejes revisten muy diversos símbolos —puntos cardinales, colores, animales, astros, deidades, montañas, etcétera—, conformando un orden espacial determinado, el cual se superpone a la topografía, recreando la estructura misma del cosmos” (Carrillo Trueba, 2006: 51).

¹³ Sobre la permanencia de estas concepciones y su relación con las nociones de espacio y tiempo ver Villa Rojas (2003: 121-168).

nuestros ancianos que ‘siete’ es como los más antiguos numeran a los todos, y que el uno siempre es dos para poder caminar. (Subcomandante Marcos, 2002: 155)

Todo cuanto existe se ordena bajo el principio de pares complementarios, que son a la vez ellos y sus contrarios; dicho de otro modo, habitamos una *existencia pareada*. Hablamos además, de una existencia *parida*, porque el desdoblamiento de los pares da lugar a la vida. Si como afirma Kush la existencia se refiere al dar sentido, al orden más que a la materia, entonces la paridad puede entenderse como el principio de orden fundamental de esta existencia.

Crítica a la noción de unidad

De acuerdo con Javier Lajo, el término ‘dualidad’ es inapropiado porque subraya la existencia de dos entes relacionados. Si la noción de dualidad no supusiera una ontología atomista sino una posición holista, incluso entonces la crítica tendría cabida puesto que la dualidad se refiere a *dos relata*, es decir, a dos entidades relacionadas. El fondo de la discusión es que el *dos* presupone necesariamente al *uno* y la concepción de existencia que aquí llamo ontologías de la diversidad no sólo no supone, sino que es incompatible con la noción de unidad. Entre otras cosas, porque no se concede aquello que en la tradición aristotélica se conoce como la prioridad ontológica de la sustancia.

Tradicionalmente, la filosofía occidental ha resuelto la pregunta en torno a la existencia como un *distanciamiento* —normalmente jerarquizado— de la unidad primordial. Distanciamiento que, siguiendo a Lajo, también se entiende como teoría de la emanación o “derivación necesaria de todas las cosas existentes a partir de la unidad. [...] La emanación es menos perfecta a medida que se acerca a su unidad de origen, o que, en el caso del marxismo o materialismo, resulta más perfecta a medida que se aleja de su unidad de origen” (Lajo, 2006: 137). La idea de la unidad como generadora, hace referencia a la idea del origen en El Uno: masculino y singular.¹⁴ En esos términos, la paridad o cualquier forma de diversidad aparecen como defecto, error, desviación, degeneración, enfermedad, etc. En el pensamiento filosófico occidental, pero principalmente en la tradición aristotélica, la entidad es necesariamente idéntica a sí misma y numéricamente una. Este es uno de los principios fundamentales que subyacen a gran parte del pensamiento filosófico occidental.¹⁵

¹⁴ Para Lajo, el mito primordial de estas tradiciones decanta en el “monoteísmo patriarcal que ‘expulsa’ a la madre.”

¹⁵ Lo occidental contempla una diversidad de tradiciones. Entiendo por ‘occidental’ la *pretensión* de homogeneización de un proyecto civilizatorio —en el peor sentido de la palabra—, que *subsume e invisibiliza* a una matriz híbrida de tradiciones, al mismo tiempo que se *nutre y refuncionaliza* los aspectos de ésta que favorecen —por ejemplo y entre otras cosas—, la reproducción del capital y las formas de poder patriarcales y heteronormativas. Conceder que Occidente es Uno, es conceder erróneamente esta aspiración de homogeneidad y unicidad.

Sustituir esta idea por la de dualidad, es decir, por el dos, no refleja la complejidad del pensamiento americano. El potencial crítico del pensamiento americano radica —en gran medida— en la posibilidad de cuestionar la noción de unidad, no en su reemplazo simple por dos unidades relacionadas. La crítica a la noción de ‘dualidad’ es irreductible a una simple sustitución de términos; Lajo introduce un aspecto fundamental del pensamiento americano, aspecto que permanecía inadvertido para la antropología y la filosofía contemporáneas, abriendo una serie de reflexiones en torno a lo que él llama la matriz monomaniaca del pensamiento occidental.

Complementariedad

La complementariedad se refiere al carácter imprescindible de los pares. La paridad implica que los vínculos se dan de tal modo que no hay nada que pueda existir sin su *comparte* o su par complementario. Decimos que *necesariamente* todo tiene su par complementario, porque la eliminación o la supresión de alguno de los pares, implica la imposibilidad de persistencia del otro. Ese carácter imprescindible se traduce en vínculos específicos que se ajustan, por ejemplo, a través de repulsiones y de afinidades.

La complementariedad se refiere, en segundo lugar, a la mutua inclusión de los pares. La mutua inclusión de los pares es el vínculo fundamental entre éstos e implica que cada uno es a la vez siempre su comparte u opuesto. El *desdoblamiento* de los pares, más que en oposiciones, se da recuperando el término utilizado para la filosofía náhuatl antigua por Miguel León Portilla, en *compartes*. Lo fundamental es la naturaleza del *vínculo* que prima entre las compartes.

Estermann sostiene que en el pensamiento andino la contraparte no es lo contrapuesto sino el complemento correspondiente e imprescindible (Estermann, 1998: 127).¹⁶ Por eso, “el principio de complementariedad enfatiza la *inclusión* de los ‘opuestos’ complementarios en un ‘ente’ completo e integral. *Tertium datur*: existe una tercera posibilidad más allá de la relación contradictoria, o sea, la relación complementaria” (Estermann, 1998: 127, 128). En estos términos, la complementación se refiere a la ‘contraposición’ de dos posiciones incluidas e integradas en un ‘todo’ que contiene los ‘complementos’ particulares y parciales” (Lajo, 2006: 129). Por eso, además de no ser excluyentes son necesarias y simultáneamente compatibles.

Lo fundamental es el enlace que da sentido a la oposición y no la oposición en sí misma, pues si bien los pares más evidentes con frecuencia son opuestos, no lo son necesariamente. El principio de la existencia es la paridad, no la oposición. A diferencia de la postura tradicional que destaca la oposición entre los pares, considero que toda vez que los opuestos son solo una posibilidad en un espectro de vínculos

¹⁶ Josef Estermann afirma que lo que en Occidente sería el “ente”, en la filosofía andina serían las relaciones; mantiene, con fines explicativos, el término de entidad. Así, “[...] la ‘contraparte’ (*Gegen-Teil*) de un ‘ente’ no es su ‘contrapuesto’ (*Gegen-Satz*), sino su ‘complemento’ correspondiente imprescindible” (Estermann, 1998: 127).

paritarios más amplio, es más apropiado utilizar el término ‘comparte’. Los opuestos entonces, son una forma particular de vínculos complementarios o comparte.

Develar la naturaleza de los vínculos es trabajo del conocimiento en todas las esferas de la vida, desde la salud hasta la política. Las asociaciones podrían parecer obvias y ligadas a fenómenos que se consideran ‘naturales’ desde la ontología de la ciencia moderna, por ejemplo, las estaciones del año y las calidades de frío o caliente; sin embargo, las correspondencias no son unívocas. Al respecto, López Austin refiere cómo el granizo se asocia a lo caliente en los pueblos mesoamericanos precolombinos (López Austin y Millones, 2008: 35).

Proporcionalidad

La proporcionalidad es la relación ideal entre las partes. Es además, el sostén y el amarre de la existencia. Como la dualidad, la proporcionalidad y la complementariedad abarcan cada aspecto de la vida. Su presencia se “lee” en construcciones, imágenes, cerámicas e incluso, en la ubicación de las antiguas ciudades. Para explicar la noción de proporcionalidad tomo como ejemplo la cruz andina. Javier Lajo, quien explora el significado filosófico de los principales sitios arqueológicos de Perú, sostiene que, además del uso astronómico, las figuras geométricas circulares y cuadradas de los templos (asociadas con lo femenino y lo masculino, lo materno y lo paterno) constituyen “fórmulas simbólicas que en ‘paridad’ son el complejo sistema simbólico de la cruz cuadrada del *tiwanacu*, que en su funcionalidad estructural representa lo más importante de la mentalidad andina” (Lajo, 2006: 85).¹⁷ Los vínculos de complementación y de proporcionalidad de las figuras geométricas se obtienen

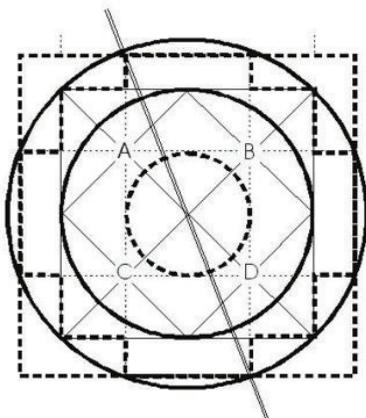
[...] a través de uno de los elementos de ‘ajuste’ o de correlación de los dos símbolos, que es indudablemente la diagonal de un cuadrado inscrito dentro de un círculo, puesto que esa diagonal es la ‘línea de proporcionalidad’ entre los lados de un cuadrado, y a su vez también el diámetro que es el único elemento de proporcionalidad con el perímetro del círculo.
(Lajo, 2006: 85)

La relación de proporcionalidad entre el círculo y el cuadrado complementarios está dada por la diagonal de 45° , *Ch'ekka* o *Qhapaq Ñan*. La cruz andina o cruz cuadrada se construye a partir de un cuadrado y de un círculo del mismo perímetro, y del símbolo de la complementariedad que es la diagonal. La cruz, que en puquina se llama *tawapaqa* o ‘ruta de interrelación’, cuenta con una diagonal además de la

¹⁷ Otras representaciones de la paridad, que de acuerdo con el filósofo puquina sirven para explicar la proporcionalidad, son el *Illawi*, una “alegoría de la ‘sabiduría del vínculo de la pareja humana’”, y las serpientes de la paridad, *Koas* y *Asirus*, como representación de la sabiduría de la *Pachamama*.

del cuadrado inicial; esta segunda diagonal, llamada ‘gran diagonal’, *Ch’ekkalluma* o *Ch’ekka Ñan* o ‘línea del camino de la verdad’, traza un ángulo de $20^{\circ}43'$ con respecto a la vertical y representa el punto de contacto entre los dos cosmos. Se trata de la ‘viga maestra de la existencia’ o *Pachatussan*.

‘Viga maestra de la existencia’ *Pachatussan*



Fuente: Javier Lajo (2006: 105)

La existencia sólo es posible por el cruce de esos dos cosmos; la interrelación es lo que origina la existencia (Lajo, 2006: 120). Esa diagonal es un travesaño que se concibe como el complemento que da aguante o apoyo al vínculo y debe ser proporcional a aquel con el que se encuentra ‘vinculado’ (Lajo, 2006: 120).¹⁸ La proporcionalidad hace referencia a los ajustes que se dan cuando varían los elementos “amarrados” por el vínculo. El *Pachatussan* como representación de la vincularidad, sostiene Lajo, es una proporción de medida variable. De acuerdo con el filósofo puquina, la Diagonal Mayor no se mide desde una unidad, porque ella misma es una medida de proporción variable (Lajo, 2006: 124).¹⁹

Los vínculos, además de complemento son amarre y sostén de la existencia, como Ometéotl, quien desde el ombligo del mundo, desde *Omeyocan* o lugar de la dualidad, es el sustento de todo. En el Sur, la *tawapaqa* o cruz andina “significa precisamente ‘cruz puente’ o *vínculo* de compromiso o *amarre* entre uno y otro cosmos

¹⁸ Como Lajo hace notar, pueden encontrarse similitudes o coincidencias entre la proporcionalidad andina y el canon de las proporciones representado en el famoso dibujo de Leonardo Da Vinci, coincidencias que sería interesante investigar.

¹⁹ Lajo sostiene que la viga maestra o *Ch’ekkalluma* no es comparable a π , porque difiere conceptual y geoméricamente hablando. Sin embargo, la comparación es recurrente en la literatura sobre el tema.

[...]” (Lajo, 2006: 87). De tal modo que la complementariedad se concibe como el sostén de la existencia, tranca que además de mantener, ‘amarra’. La idea de los vínculos complementarios en tanto amarre, se relaciona con un principio también fundamental en el pensamiento amerindio, el de la reciprocidad. El principio de reciprocidad puede concebirse, desde una interpretación simplista, como la dimensión ético-política de la complementariedad. Tanto la complementariedad como la proporcionalidad y la reciprocidad, se entienden solamente en una dinámica de permanente cambio y movimiento. La proporcionalidad, como relación ideal entre las compartes, implica aquellos procesos de ajuste que hacen posible el desenvolvimiento de los pares.

Equilibrio

Las compartes complementarias tienden al equilibrio dinámico. Los pares no están fijos ni son estáticos. Una característica fundamental de todo lo que existe es el movimiento. Sylvia Marcos, sostiene que la “[...] forma subyacente de la dualidad de contrarios y complementarios no se ancla en uno solo y que oscila hacia el otro” (Marcos, 2012: 65). El equilibrio, de acuerdo con la autora, es uno de los fundamentos cosmológicos mesoamericanos (Marcos, 2012: 103).²⁰

Los pares son fuerzas cósmicas inmersas en una dinámica de permanente cambio.²¹ La dinámica oscila con una tendencia que busca el momento en que las paridades complementarias encuentren la proporcionalidad ideal. La noción de proporcionalidad es indispensable para comprender el sentido del equilibrio dinámico amerindio. Se trata de una proporcionalidad que no implica equivalencia o correspondencia simétrica. No es un criterio prioritariamente o exclusivamente cuantitativo, pues está inserto en la dinámica del tiempo y del cambio. Su definición no puede estar dada siempre del mismo modo. Para encontrar el “justo medio”²² en la existencia

²⁰ La herencia epistémica mesoamericana, que entre otras cosas se caracteriza por esta noción del movimiento, permitiría entender las *posicionalidades fluidas* (como las llama Sylvia Marcos), que se refieren a la apropiación y al enriquecimiento que hacen las mujeres indígenas de las reivindicaciones feministas (Marcos, 2012: 103).

²¹ Alfredo López Austin, señala que en las concepciones antiguas mesoamericanas la “concepción dual explica el dinamismo universal como una perpetua contienda entre dos fuerzas: la femenina —representada por el agua—, es vencida por la más poderosa, masculina —representada por la hoguera; pero el esfuerzo del triunfo debilita, lo que permite a la fuerza femenina recuperar su posición preeminente. El resultado es un ciclo que se manifiesta en el curso de la noche y del día, de las lluvias y las secas, de la muerte y de la vida, en fin, de todos los movimientos regulares del cosmos” (López Austin y Millones, 2008: 37).

²² El justo medio no es la mitad del camino entre los opuestos complementarios, es más, no es un punto fijo. Es, en un momento y circunstancia dados, lo que permite la armonía.

[...] debe haber un equilibrio entre los criterios cuantitativos, pero también cualitativos, que es lo que diferencia a la lógica indígena de la occidental que es una lógica prioritariamente cuantitativa, lo cual deviene de su paradigma de origen en 'la unidad' y no en 'la paridad' que es el paradigma indígena. (Lajo, 2006: 168)

Si como postula Kusch, el origen de la existencia se da con el advenimiento del orden de la paridad, el equilibrio puede concebirse como el *esfuerzo* constante y permanente contra el caos y por restituir y asegurar el orden que posibilita la existencia. La paridad implica una existencia necesariamente diversa,²³ en la que los correlatos o compartes se combinan y se repelen de distintas formas en distintos momentos. La noción de temporalidad inherente a la existencia es también indispensable para la comprensión del equilibrio dinámico al que tiende la paridad.

El equilibrio es una disposición para alcanzar la armonía, en el que la armonía se refiere a la proporcionalización ideal entre los pares. No se trata de un estado, una medida, o un punto fijo, sino de la posibilidad de ajuste, para que los pares compartan y embonen de tal modo que la existencia siga siendo posible. Si alguno de los pares se impusiera o limitara la posibilidad de desdoblamiento del otro, el orden paritario fundado en la mutua necesidad de las compartes, se vería amenazado.

El equilibrio es una disposición para alcanzar la armonía, disposición que reclama esfuerzos porque la amenaza de desequilibrio siempre está presente. Es una trama en tensión. En los movimientos oscilatorios unas fuerzas se van gastando mientras otras se recuperan. Así se explica la sucesión continua aunque siempre distinta de los ciclos.²⁴

Por ejemplo, el *Pachatussan* o *Viga maestra*, que representa las relaciones de complementariedad y de proporcionalidad características de la vincularidad en la filosofía andina, es el punto de intersección y el contacto de equilibrio entre los dos cosmos. Esa proporcionalidad variable depende de las acciones, por ejemplo de las personas, que pueden servir para afectar o para modificar, pues todo cuanto existe es modificable y perfectible. Rivara sostiene que la obra del dios dual de la creación, Wiracocha, de inicio es imperfecta y defectuosa; el poder y el mando del dios-diosa es adquirido sólo cuando rectifica y perfecciona (Rivara de la Tuesta, 2000: 114).²⁵ El mantenimiento del orden es una tarea de permanente ajuste y reacomodo para encontrar la proporción ideal.

La ruta de interrelación entre los cosmos pareados que conforman la existencia en el pensamiento andino, abarca todo, pero principalmente amarra la tierra

²³ “De inicio se parte de conceptualizar el origen del todo como una paridad, en donde en el principio hay dos elementos diferentes” (Lajo, 2006: 145).

²⁴ “El ciclo es movimiento, y para los mesoamericanos el movimiento se producía cuando se ponían en contacto los opuestos complementarios. El efecto era la lucha. La fase inicial era la primera derrota; después, con el debilitamiento del vencedor, se transitaba a la segunda fase, y así en forma perenne” (López Austin y Millones, 2008: 71).

²⁵ Citado por Javier Lajo (2006: 110).

con el sol, y en parte por eso, se asocia con la vida. Lajo narra cómo en el mundo andino “existe una vigente ‘aspiración’ de re-equilibrar el mundo a partir del equilibrio de la pareja humana de la comunidad-sociedad y la naturaleza” (Lajo, 2006: 110), el carácter dinámico de la existencia se asocia, además, con la capacidad efectiva de incidir sobre ésta.

Las compartes, inmersas en el cambio y el movimiento, están sujetas a acomodados y a reacomodados que *deben* tender al equilibrio pero que podrían no hacerlo, pues el equilibrio no es una fuerza teleológica o ineluctable. Si bien el orden tiende al equilibrio, las acciones u omisiones pueden provocar el caos y con éste, el fin de la existencia, o bien, la llegada de un nuevo orden, el inicio de un nuevo ciclo. Por ejemplo, cuando se “voltea el mundo” o *pachakuti*.

La existencia no recorre un camino ya trazado o previsible; en ella se combinan ritmos y temporalidades, de tal modo que si bien los ciclos plantean recurrencias, la cantidad de elementos que intervienen nos obligan a pensarlas como parte de una dinámica sumamente compleja. Dado que nada es independiente, el cambio o afección de unas relaciones necesariamente perturba al resto.

Las compartes deben *tender* al equilibrio sin llegar a él. De alcanzarlo, las fuerzas se equipararían y se anularían. Abolida la diversidad, no quedaría nada existente.²⁶ La diversidad inherente a la existencia es lo que incluye las fuerzas primordiales del cambio. Inmersas en la dinámica del cambio, las compartes “luchan” por ajustarse y reajustarse de modo que ambas puedan conservar la posibilidad de desenvolvimiento. Por eso el equilibrio es una disposición mas no una fuerza teleológica ineluctable.

Con frecuencia se contempla una forma determinista de concebir el tiempo en las narraciones, los relatos y los pocos documentos que se conservaron tras el intento sistemático de eliminación de los conocimientos indígenas iniciado en la Conquista, lo cual se mantiene hasta ahora; proceso que sin eufemismos constituye, sin duda, un intento de *epistemicidio*. Esas lecturas reducen la complejidad que involucran las recurrencias cíclicas. Se ha obviado que las dinámicas del cambio y de la diversidad son dos características inherentes a esta noción de existencia, y que éstas involucran la posibilidad-responsabilidad de afectar o de restituir el equilibrio indispensable para la vida. Los ajustes oscilan entre el orden y el caos; se acercan y se alejan del equilibrio dependiendo de las circunstancias.

Correspondencia

Los pares se corresponden. En este caso, la correspondencia se refiere a una relación, como propone Estermann, entendida en el sentido etimológico de la palabra,

²⁶ “Buena parte de los efectos lúdicos es el fruto de las oposiciones, y buena parte de sus efectos son los dobles surgimientos de los complementarios. La existencia de un ser se alcanza cuando se da vida a su contrario. Es relativa” (Alfredo López Austin y Millones, 2008: 73). La creación de los opuestos en las explicaciones “míticas” es simultánea.

como “una correlación, una relación mutua y bidireccional entre dos ‘campos’ de la ‘realidad’”.²⁷ El principio de correspondencia se refiere a “[...] que los distintos aspectos, regiones o campos de la ‘realidad’ se corresponden de una manera armoniosa” (Estermann, 1998: 123).

Si bien la causalidad implica relaciones de correspondencia, en estos términos la correspondencia no necesariamente implica relaciones causales. La causalidad es una forma de relación, una forma particular de correspondencia, pero no la única ni la más importante. La correspondencia enfatiza el carácter multidireccional de las relaciones y el hecho de que todos los contextos relacionales, para ponerlo en términos de Viveiros de Castro, estén vinculados y se afecten. Por ejemplo, lo grande y lo pequeño, lo terrenal y lo cósmico, lo humano y lo extra humano, la vida y la muerte, lo divino y lo profano.

Tomemos por ejemplo la cruz cuadrada, que es el símbolo andino de la relacionalidad del todo (Estermann, 1998) o de la vincularidad (Lajo, 2006). La *tawapapa*, como se afirmó antes, es un punto de transición o puente cósmico. En ella se encuentran, la parte de arriba²⁸ o *hanaq pacha*, que Estermann traduce como “campo cósmico de arriba”: la *kay pacha*, que además de ser el espacio de la vida tiene un significado temporal,²⁹ el de la realidad tal como se ‘presenta’ simbólicamente, de forma celebrativa, aquí y ahora. Asimismo, está *ukhu pacha* o región de abajo-adentro, el lugar de los muertos, de las fuentes y del origen, el lugar del nacimiento. *Kay pacha* es el vínculo, región de transición o de mediación entre el campo cósmico de arriba y el lugar de los muertos.

En esta ‘región’, se juega prácticamente la suerte de todo el cosmos que, en y a través del ritual y la celebración, se ‘reconstituye’ y revitaliza permanentemente y se mantiene en orden y equilibrio, o en su defecto se desordena y desequilibra, a causa de las relaciones establecidas en y desde *kay pacha*. (Estermann, 1998: 159).

Hanaq pacha o macrocosmos y *kay pacha* o microcosmos, se corresponden de muchas maneras; un ejemplo está dado por la relación entre la menstruación y los ciclos lunares. La complementariedad entre lo masculino y lo femenino también se expresa en *hanaq pacha*, por ejemplo entre la luna y el sol, que a la vez es una relación entre la vida y la muerte. La correspondencia puede modificarse desde las regiones de transición como *kay pacha*.

²⁷ No se trata, en estos términos, de “connaturalidad”, “equivalencia”, “identidad” o “mediación”.

²⁸ No se debe atribuir a expresiones como arriba o abajo un sentido jerárquico sino de posiciones geográficas. “Es cierto que el *runa* tiene una fuerte orientación vertical de ‘arriba’ y ‘abajo’, pero eso no implica que lo interpreta en una forma jerárquica” (Estermann, 1998: 158).

²⁹ En el apartado dedicado a la *vincularidad* se explora con mayor detalle la indisociable relación entre tiempo y espacio.

La correspondencia, sostiene Estermann, incluye formas de correlación simbólico-celebrativas que se refieren a la posibilidad de intervenir, de afectar y de modificar la manera en que los contextos relacionales se co-responden. De acuerdo con él, incluye “nexos relacionales de tipo cualitativo, simbólico, celebrativo, ritual y afectivo”. Aquí, lo simbólico es una forma de *presentación* de lo existente en un sentido literal.³⁰ La presencia simbólica, aunque real, es una forma con características que le son propias (Estermann, 1998: 125). Usaré de nuevo la correspondencia entre el micro y el macrocosmos para explicar en qué consiste la presencia simbólica o presentación celebrativa.

Las grandes fiestas andinas son “presentaciones cósmicas”, espacios intermedios entre el macro y el microcosmos. Su función es asegurar la relacionalidad mediante ritos de transición cósmicos, por ejemplo, en momentos de transición crítica o en situaciones precarias. Los puentes, de acuerdo con Estermann, tienen “[...] en cierto sentido, ‘prioridad ontológica’ con respecto a los extremos conectados o relacionados (*relata relationem supponunt*)” (Estermann, 1998: 165 y 166). Estermann pretende destacar cómo, en este caso, los fenómenos de paso o de transición poseen mayor peso que aquello que se relaciona. Sin embargo, en sentido estricto no hay prioridad ontológica, pues de acuerdo con mi interpretación, eso implicaría la anterioridad —como sucede con las entidades primarias aristotélicas— y aquí, aquello que se relaciona y la relación, son simultáneos, ninguno es anterior.

Están los puentes que conectan la región de arriba con la de abajo, así como los que conectan en dirección horizontal; en su cruce está el ombligo cósmico. Lo que en Mesoamérica se considera el lugar de la dualidad. Desde donde Ometéotl comenzó su desdoblamiento. Esta región, físicamente existente,³¹ es la zona de transición por excelencia. En la tradición andina, la coca como planta sagrada es el ombligo del cosmos, es decir, concentra en forma simbólico-celebrativa a todo el cosmos; es ese lugar de transición por excelencia, y lo es en sentido literal, no representativo. De ahí su importancia en los rituales:

La coca se usa como elemento básico en prácticamente todos los rituales. Las tres hojas juntadas con el sebo de llama o alpaca (*k'intu*), son un símbolo para las tres *pachas* o regiones del universo (*hanaq, kay* y *uray pacha*), es decir: simbolizan la ‘unión’ o la relacionalidad originaria de todo el universo. [...] El *kukaqhawaq* [‘observador de la coca’] ‘relaciona’ mediante la coca (como *chakana* central) las dimensiones espaciales (arriba-abajo) y temporales (pasado-futuro) para tener una ‘presentación’ simbólica holística de toda la *pacha*. (Estermann, 1998: 167)

³⁰ “La ‘presencia simbólica’ no es una representación (cognoscitiva), sino una ‘presentación’ *sui generis* que tiene su propia lógica de eficacia no-causal” (Estermann, 1998: 125).

³¹ Muchas veces el ombligo del universo se localiza en el centro de la comunidad o cerca de ésta, por ejemplo, en árboles sagrados como la ceiba, en manantiales, ríos, cerros, cuevas, etcétera.

Esos rituales son de conocimiento y a la vez de intervención. El *kukaqhawaq* conoce cuando siente y observa la *pacha*, pero en tanto celebra estos rituales de transición, además es “[...] co-partícipe en la conservación y continuación de la relacionalidad cósmica a través de los ritos simbólicos; él ‘ayuda’ ritualmente a las distintas *chakanas* a cumplir sus funciones vitales” (Estermann, 1998: 167). La presencia simbólica se refiere a un acontecimiento en el que la conexión correlativa y fundamental entre, por ejemplo, el macro y el microcosmos, se hace presente mediante un ritual. La presentación celebrativa de contextos relacionales distintos, en este caso entre *hanaq pacha* y *kay pacha*, hace presente a la *pacha* o cosmos.

La existencia se desdobra en pares, que a la vez son su comparte y están siempre en movimiento y cambio. Los ajustes y reajustes entre pares se dan en relaciones de correspondencia, en vínculos correlativos en los que las compartes se influyen mutuamente. No toda forma de correspondencia implica dependencia o causalidad. La correspondencia puede apreciarse en las formas simbólicas-celebrativas de correlación. Por ejemplo, mediante rituales durante los cuales se *presentan* literalmente otros contextos relacionales, de modo que es posible intervenir en ellos.

Vincularidad

Lo que Luis Villoro nombra *totalidad* (Villoro, 2009), Josef Estermann *relacionalidad del todo* (Estermann, 1998), Carlos Lenkersdorf *intersubjetividad* (Lenkersdorf, 2008b: 197; 2005: 275; 2008a: 160) y Javier Lajo *vincularidad* (Lajo, 2006: 196), hace referencia a que todo cuanto existe está enlazado en una urdimbre de relaciones complementarias. Además de las aproximaciones desde la academia, la noción es explícitamente reivindicada por naciones, pueblos y movimientos sociales organizados en el Continente a través de comunicados, documentos y pronunciamientos.³²

En sí, sentimos en nuestros corazones, como seres humanos que viven una condición humana tejida en la trama y en la urdimbre de la Cotidianidad y de la Historia de la unidad de Lo Humano con el Medio Ambiente, la Naturaleza, el Planeta y el Cosmos-Cosmos como con toda la Totalidad [,] que nuestra ‘patria’ es [...] toda la Totalidad en [la] que estamos existiendo combinada e intracombinadamente, de modo que decir que nuestra ‘patria’ es el planeta, todavía es poco.³³

³² Primer Encuentro Continental de los Pueblos Indios. Quito, 1990; *Declaración de Teotihuacan*, Cumbre Indígena Continental Teotihuacan. México, 2000; *Declaración de Quito*, II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala. Ecuador, 2004; Carta Social de Abya-Yala en la Forma y esencia del actual continente Indoafrolatinoamericano. Bolivia, 2004; *Declaración de la Paz*, Encuentro Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala. Bolivia, 2006; III Cumbre Continental De Pueblos y Nacionalidades Indígenas de AbyaYala, Guatemala, 2007; Mandato de los Pueblos y Naciones Indígenas Originarios a los Estados del Mundo, Bolivia 2007; I Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala celebrada en Puno en mayo de 2009.

³³ Carta Social de Abya-Yala en la Forma y esencia del actual continente Indoafrolatinoamericano. Bolivia, 2004.

Siguiendo al filósofo y antropólogo de Tenejapa, Juan López Intzín, decimos que es una urdimbre y no un *enredo*, porque así como los hilos en un telar, cuando hay armonía, cuando se han dispuesto adecuadamente los hilos y todo aquello necesario para componer la urdimbre, se forma un cuerpo, una comunidad, entre tejedores, hilos, tejido, telar, etc. El tejido, además, tiene formas y figuras hilvanadas, no es todo caos o nudos. Las figuras, las formas o el orden de la existencia, se dan gracias a afinidades y a repulsiones, a partir de aquello que se lleva bien junto. La urdimbre, en este sentido, es una forma de concebir la vincularidad.

La urdimbre podría remitir a una idea estática o fija de los lazos, vínculos o amarres. Vale la pena, por eso, recordar que el movimiento y el cambio son características inherentes a la existencia. Hablamos de un hilvanado constante. Un hilvanado de cuyo ritmo, es decir, de la armonía, depende que se dibujen las formas y los sentidos, o bien, que se enrede la trama en un caos, lo cual, repetidamente se ha dicho, implicaría el fin de esta existencia.

De acuerdo con Javier Lajo, en sentido estricto no existe *el ser*; “el ‘ser’ es más un siendo, y más aún, un haciendo [...] no hay un ser estático, no puede existir algo sin movimiento, sin tiempo, porque éste es un hacerse del mundo” (Lajo, 2006: 150). Estermann coincide en afirmar que no existen seres en tanto entidades, dado que “ningún ‘ente’ particular existe *én (sic)* y por sí mismo, autárquicamente y de manera suficiente. [...] El ‘ser’ más bien es el ‘ser relacionado’; la ‘ontología’ andina siempre es una ‘inter-ontología’” (Estermann, 1998: 116).³⁴ Todo está relacionado, pero sobre todo y más importante, relacionándose, buscando la proporción, oscilando entre afinidades y repulsiones, adecuándose, sean hechos, pensamientos, animales, ríos, personas, etcétera.

Atendiendo a Estermann y López Intzín, en sentido estricto no podemos hablar de ontologías de la diversidad; sin embargo, utilizo el concepto de ontología con un doble propósito. En primer lugar, como un pretexto para filtrar una serie de consideraciones que han sido sistemáticamente excluidas de la filosofía y, en segundo lugar, para ampliar la noción tradicional de ontología. Es indispensable dismantelar las nociones de ‘unidad’ y de ‘entidad’, pero sobre todo cuestionar la distinción entre ‘entidades’ y ‘relaciones’. Tomando en cuenta esas consideraciones, mantengo el concepto de ontología como un pretexto para el diálogo entre tradiciones aunque partiendo de un sentido amplio, entendiéndola como aquellas consideraciones y concepciones en torno a la existencia.

Cuando en el fragmento citado se dice que nuestra condición humana está tejida con la totalidad, se hace referencia al sentido parido de la existencia, porque compartimos un primer aliento divino, como lo llama Juan López Intzín. “Al ser depositarios del primer aliento, se convirtió en *Ch’ulel*, es decir el espíritu divino que poseemos...” (López Intzín, 2011). El *Ch’ulel* puede entenderse en distintas dimen-

³⁴ “Para hablar en términos occidentales: lo óntico es lo relacional, y lo ontológico es la ‘racionalidad de la relacionalidad’” (Estermann, 1998: 116).

siones o acepciones, por ejemplo, “como el proceso de adquisición y desarrollo del lenguaje, del habla y la conciencia”. Sin embargo, en este caso se refiere a

[...] lo sagrado, lo divino, aquello inexplicable que escapa a lo racional, es la no materia, el no corpus e intangible. También lo podemos entender como la esencia primaria de la existencia, lo que de por sí existe, es aquello que está allí y no se ve [...] pensamiento infinito y el brillo de una inteligencia primordial [...] (López Intzín, 2011: 3 y 17)

Todo está relacionado en principio por la *paridad vernácula*. En las narraciones sobre el origen del cosmos y de la vida, la divinidad paritaria de la creación se desdobra en las cuatro divinidades que regirán los cuatro rumbos cósmicos: después, los dioses creados por esos dioses primigenios, se convierten en sus propias criaturas. De acuerdo con López Austin, en el Popol Vuh, cuando “el primer rayo solar que alumbra el mundo lo solidifica como ente mundano [...]”, los dioses, “[Q]uedan, [...] encerrados como parte y como esencia de su obra”. Se cree que desde entonces las criaturas esconden una forma humana vernácula. También por ese origen común, todo cuanto existe posee alma (López Austin y Millones, 2008: 42 y 43).³⁵

A Carlos Lenkersdorf los tojolabales le enseñaron que todo cuanto existe y vive, tiene corazón, “[...] vivimos en un cosmos que vive, que tiene ‘atsil [...]’³⁶ (Lenkersdorf, 2008b: 126). *Atsil* o corazón es “[...] el vivificador de todos y de cada uno, por eso no hay nada que no tenga ‘atsil’. Es decir, la vida no está solamente presente entre los humanos, la fauna y la flora, sino también en nubes y aguas, cuevas y cerros, tierra y astros, ollas y comales.” La muerte se concibe como una forma general (lo que Viveiros denomina contextos relacionales específicos), en la que no se da la particularización; de acuerdo con Lenkersdorf, “los muertos son vivientes en general y, a la vez, desindividualizados” (Lenkersdorf, 2008a: 126 y 127). Esta idea está clara en el testimonio del hermano Chepe que refiere Lenkersdorf:

Mira hermano, todas las cosas tienen corazón, todas las cosas viven. Ahí el reloj que traes tiene corazón. Lo ves porque camina, se mueve. Las flores, las plantas, la milpa tienen corazón. Por eso, tenemos que visitarlas, platicarles y esperar que nos platicuen. Tal vez tú no lo ves ni entiendes sus palabras. Ya es otra cosa

³⁵ “[...] en el pensamiento mesoamericano todo poseía alma, desde los seres naturales hasta los objetos fabricados por los hombres, pues el origen de éstos también había antecedido a la creación del mundo. El respeto a lo existente era, por lo tanto, la norma suprema de la conducta” (López Austin y Millones, 2008: 43).

³⁶ De acuerdo con López Austin, la muerte en Mesoamérica no significa la total destrucción. “Toda clase de criaturas, toda especie, subsistiría en el mundo gracias al ciclo que convertía a los individuos muertos en semillas de otros individuos.” Se trata de “un largo proceso de lustración por medio del cual el fallecido debía ser limpiado de todo residuo de individualidad, de toda historia terrena” (López Austin y Millones, 2008: 95 y 96).

que tu reloj. Pero te digo, todas las cosas tienen corazón, todas las cosas viven aunque tú no te das cuenta. Mira esta piedra que nos sirve de banco. También ella tiene corazón. Los ojos no te lo dicen, tampoco lo oyes, ni lo sabes, porque no ves cómo vive, cómo se mueve. Tú no sabes cómo vive. Otra vez te digo, no lo ves ni lo sientes. Pero sí vive. Se mueve aunque muy, muy despacito. Otra vuelta te lo digo. Vive. Tiene corazón. Créeme.
(Lenkersdorf, 2008a: 70).

Juan López, explica que uno de los elementos y fuentes del pensamiento maya tzeltal es el corazón. El corazón es “un centro dinamizador de nuestro sentisaber, sentipensar y el *ch’ulel* [...] todo tiene corazón y *ch’ulelal*-alma-*ch’ulel*-espíritu-conciencia o *pixan*. El ser humano, las plantas, animales, minerales [...] todo lo que existe en el universo, tiene *ch’ulel-ch’ulelal*. Por lo tanto, todo tiene su propio lenguaje, hablan, sienten, lloran, su corazón piensa. Todo es parte de lo sagrado” (López Intzín, 2011: 17). La idea de corazón como vida se refiere a la capacidad de juicio, pues también en el corazón se ubican los pensamientos. Es aquello que hace posible que podamos comunicarnos y percibirnos entre humanos y otros seres, argumenta Juan López, pero sólo si conseguimos estar en armonía con nosotros mismos.

Se puede comprender el *ch’ulel* en su acepción anímica, sostiene el filósofo tzeltal “en el entendido de que todo tiene algo que lo mueve como la energía, el alma o espíritu que nos permite gobernarnos a nosotros mismos” (López Intzín, 2011: 18). Juan López se ha dedicado, como él lo expresa, a “pepenar”, cultivar y repensar los conocimientos maya tzeltales que le han sido transmitidos. Su trabajo es una provocadora muestra de la vitalidad y de la riqueza del pensamiento maya contemporáneo.

El *ch’ulel* está en todo lo que existe; de ese primer aliento que nos hermana con el cosmos, obtenemos la inteligencia, la conciencia o el pensamiento y además, nos hace parte de una gran comunidad cósmica. Donde hay vida con corazón, sostiene Lenkersdorf, hay sentimientos, entendimiento, comunicación, convivencia, enfermedades y pleitos (Lenkersdorf, 2008a: 114).

[...] para los tojolabales los humanos, no representan la única sociedad posible, porque no hay nada que no tenga *yaltzil* [su corazón] [...] el corazón es fuente de vida. Y no sólo esto, sino que el corazón se caracteriza también por la capacidad de pensar. [...] En este sentido ‘pensamiento’ no se refiere a la capacidad de raciocinio, sino a la de relacionarse los unos con los otros con dignidad y respeto para vivir en comunidad.
(Lenkersdorf, 2008a: 106)

El corazón, en tanto centro dinamizador del pensamiento, es un principio que hermana en una sociabilidad de alcance cósmico a todo cuanto existe. La raigambre histórica de esta concepción contemporánea ha sido ampliamente trabajada, entre otros, por Alfredo López Austin. De acuerdo con Sylvia Marcos, el corazón

“en más de una etnografía contemporánea, guarda todavía las funciones del *teyolia*. Según López Austin —y muchos otros investigadores del México antiguo—, el *teyolia* era la sede de la razón, la inteligencia, los recuerdos, la vida” (Marcos, 2010: 82). López Austin sostiene que el *teyolia* es un alma³⁷ que habita junto con otras en los humanos. Residía en el corazón y, a diferencia de otras “almas”, no podía salir del cuerpo. Además de su papel identitario, el *teyolia* “era considerado el centro de la vitalidad y en él residían las principales funciones del intelecto” (López Austin y Millones, 2008: 105).

Incluso el tiempo vive, lo que no sorprende si se acepta que tiempo y espacio no son disociables, “ni siquiera en el pensamiento”. Miguel León Portilla, argumenta que en el pensamiento maya precolombino existió una significación viviente del tiempo (León Portilla, 2003: 109 y 53). La significación viviente del tiempo se refiere a que hay dioses portadores de la carga y del atributo del tiempo, cada uno con fuerzas particulares, sean éstas favorables o desfavorables. En los actos de esos dioses que son tiempo, los sacerdotes buscaban predecir el destino inherente a cada momento-deidad. Esos dioses tiempo son actores que con su entrada y su salida determinan el destino. La complejidad radica en que éstos pueden presentarse simultáneamente, en un orden difícilmente descifrable, pudiendo además, tener características desconocidas. Son tantos, que la recurrencia de una combinación específica es casi imposible; por eso, el arte de computar es a la vez el arte de prever el resultado de un encuentro y de los actos de un conjunto de dioses que por lo regular, es siempre distinto. El valor del registro es ir conociendo el rostro³⁸ de cada dios tiempo, “dioses que inundan el mundo y se infiltran en las criaturas” (León Portilla, 2003: 53).

Simultaneidad

Sostengo que una característica fundamental de las ontologías de la diversidad es la simultaneidad ontológica y temporal de las compartes, es decir, del vínculo. La simultaneidad se refiere al carácter no accidental sino primordial de la relación o vínculo. En otras palabras, no hablamos de entidades que primero existen y después se relacionan, sino de relaciones en sí, de momentos. De tal modo que no se puede afirmar la prioridad ontológica de alguno de los pares. Los pares existen, imbricados, simultáneamente.

La existencia es tiempo, un tiempo que lo abarca todo y que es imposible dilatar o poseer; puede, sin embargo, llevarse con uno, cargarse. Un tiempo que no tiene límites pero sí recurrencias, es el encuentro de cantidad de ciclos que se combinan de

³⁷ “Entendamos por éstas los elementos de sustancia imperceptible capaces de proveer a la materia perceptible e inerte las peculiaridades y facultades necesarias para la existencia de las criaturas.” (López Austin y Millones, 2008: 101).

³⁸ Las inscripciones prehispánicas mayas registraban los ciclos del tiempo con el rostro y la figura de los dioses.

tal modo que las posibilidades son casi inabarcables, inconcebibles. Por eso, su registro y su conocimiento es tarea de los más sabios, de los que pueden percibir a los dioses-tiempo cuando se presentan como parte de su propio ciclo, anunciando además, su retorno. Lo que llamamos existencia es solo un “momento” de esa abigarrada concatenación de ciclos. En ella, muy poco de lo que realmente importa es visible.

Son aspectos que se refieren a acciones, cumplidas o no cumplidas, que recalcan la repetición de los eventos y a éstos los coloca en ciclos cronológicos (Gorza, 2006: 216). Ciclos dentro de ciclos, ciclos que se mezclan y se encuentran con otros ciclos. Corzo señala, siguiendo a Laughlin, que “en los idiomas mayas no existen los tiempos pasado, presente y futuro del verbo” (Laughlin, 1995).³⁹ No hay una sucesión lineal. Son más bien acciones, terminadas o inconclusas.

Tiempo y espacio no son disociables. Las mismas palabras se usan para indicar temporalidad y lugares. En tzotzil, por ejemplo, “las partículas que para decir bajo pueden servir también para indicar lo que viene primero” (Gorza, 2006: 217). En las lenguas mayas, los numerales son clasificatorios y sirven para referirse a ubicaciones espaciales, son pues, de carácter cronotopométrico (García de León, 1994).⁴⁰ Por eso el tiempo, más que habitable, es un *habitar*. Es a la vez geografía y devenir, “la geografía es el resultado histórico de la condición existencial del habitar y, en consecuencia, se configura como expresión de la memoria y de la cotidianidad” (Gorza, 2006: 218).

Para hablar del tiempo-espacio no se nombran posiciones absolutas sino referenciales, siempre con relación a algo. Con frecuencia, el punto de referencia por excelencia es el *ombligo del mundo*, el lugar de la dualidad, de donde surge toda la diversidad a partir del desdoblamiento. Un lugar que en la geografía cotidiana es a la vez simbólico y físico o material, y que tiende a estar en el centro de los poblados o en lugares sagrados, por ejemplo, en alguna cueva, en la ceiba o árbol sagrado que suele ser el corazón de las comunidades. Por eso, “la percepción del espacio (tiempo) no tiene que ver sólo con la necesidad de ubicación, que por otro lado es muy fuerte, sino también con la relación que los elementos forman entre sí” (Gorza, 2006: 219).

Estermann señala que el verbo *ser* en quechua, se refiere más a una relación de tenencia o posesión que a algo absoluto, sustancial o sustantivo. Sin embargo, Gorza, a partir del trabajo de Lenkersdorf, nos invita a pensar que esa *tenencia*, en un contexto dado entre sujetos y no entre sujetos y objetos, recalca “la importancia del concepto de relación como opuesto al concepto de propiedad o dominio de un

³⁹ Citado por Piero Gorza (2006: 216).

⁴⁰ El concepto es propuesto por García de León en *Tiempo mítico, tiempo verbal, tiempo histórico...*; sin embargo, dados los argumentos de Lajo, que sostienen que en el pensamiento amerindio la proporcionalización implicaría una forma de cuantificación con un componente eminentemente cualitativo y no cuantitativo, parece más apropiado referirse al carácter cronotopológico y no al carácter cronotopométrico.

sujeto sobre algún objeto” (Gorza, 2006: 220). La bidireccionalidad de la relación implicaría que no es posible pensar la tenencia entre los que se conciben como iguales, o bien, se tienen mutuamente, se tienen por *compartes*. En un caso concreto, si en español decimos “pastoreo las ovejas”, una mujer indígena en su lengua expresaría “mi pastar son las ovejas” (Gorza, 2006: 219). En esta noción del tiempo-espacio dinámico y nunca estático —porque la existencia es en sí misma tiempo—, las compartes son siempre y necesariamente *a la vez*.

Imbricación

Adicionalmente a la simultaneidad, propongo que otra característica fundamental de esta noción de existencia es la imbricación. La *imbricación* hace referencia a que los pares son a la vez ellos y distintos de sí, por ejemplo, sus contrarios. En una expresión podemos decir que la noche necesita al día para existir, pero que, además de ser noche, es día, como el día también es noche. De modo que si bien podemos hablar de oposiciones, no podemos hacerlo de oposiciones excluyentes, porque la vincularidad impone relaciones de imbricación. En otros términos, la imbricación puede entenderse como la *cohabitación* de cada par en el otro. Una implicación de la imbricación es que nada es autárquico en el sentido de bastarse a sí mismo.

La noción de imbricación puede rápidamente remitir a la idea de la dialéctica. Estermann propone no confundir la complementariedad⁴¹ con el justo medio entre dos extremos en el sentido aristotélico; pensarla mejor “en la figura heraclitana de la entidad (unidad) como ‘unión dinámica de los opuestos’” (Estermann, 1998: 129).⁴² Señala que hay muchos indicios que permiten calificar la racionalidad andina como dialéctica, pues ésta no considera la contradicción como la paralización del proceso transformador sino como la propia fuerza del cambio y del movimiento. Al respecto, difiero con Estermann, pues considero que las concepciones amerindias son irreductibles a la dialéctica.

La imbricación no es una tercera entidad que sucede a los contrarios. No implica una posición superior o inferior a éstos, no es cuestión de nivel sino de temporalidad. Como se ha dicho, la imbricación es una condición necesaria que implica la simultaneidad existencial de las compartes. No se trata de dos entes que en la lucha dan lugar a algo que los reúne y que a la vez es distinto, porque de inicio ello presupondría la prioridad ontológica y temporal de la sustancia y lo que hay, desde esta concepción, es el vínculo en sí.

Estermann sostiene que “[e]n el fondo, la ‘dialéctica’ andina es mucho más estática que dinámica, más heraclitana que hegeliana. La complementariedad no

⁴¹ De acuerdo con mi propuesta, lo que en este caso Estermann entiende como complementariedad se refiere a la proporcionalización de los pares complementarios.

⁴² “La concepción del ser como ‘lucha’ incesable entre fuerzas opuestas es el paradigma filosófico para la dialéctica occidental” (Estermann, 1998: 129).

es resultado de un ‘proceso’ dialéctico de la relacionalidad fundamental andina.” De acuerdo con el filósofo suizo, se da un proceso ‘sintético’ de composición más que de transformación de entidades complementarias y complementadas (Estermann, 1998: 131). Sin embargo, el carácter dinámico de la concepción amerindia no es una cuestión de grado. No es ‘más’ o ‘menos’ dinámica porque el cambio y la permanente transformación dinámica y fluida son condiciones constitutivas de la existencia. Lo que implica que no es estática en absoluto, es más, excluye totalmente la posibilidad de lo estático. Por otro lado, coincido en afirmar que no comparte la unidireccionalidad y la progresividad del proceso dialéctico, que son para Estermann dos presupuestos del pensamiento dialéctico occidental.

Ontologías de la diversidad: distintos pero no distantes

La exploración de coincidencias entre tradiciones distintas es una opción metodológica que de ningún modo pretende argumentar la homogeneidad de concepciones en el riquísimo arcoíris de pueblos y naciones vernáculas del Continente. El propósito es recuperar algunas nociones ontológicas que nos permitan pensar la diversidad como principio de existencia, partiendo de la premisa de que afirmar la existencia de supuestos ontológicos comunes no implica negar la rica diversidad de concepciones. Por el contrario, el propósito es afirmar una vía de construcción y de estudio de *lo común* teniendo como base la diferencia.

Esta vía metodológica es una respuesta frente a las tendencias fragmentarias que, justificadas en el relativismo ingenuo, pretenden presentar la inconmesurabilidad como un problema para la comunicación entre tradiciones. Es una respuesta a las filosofías del abismo, las que en razón de la diferencia legitiman el aislamiento de las distintas formas de producción y reproducción de la vida social, aislamiento que no es efectivo ni en el plano analítico.

Se ha buscado orillar esta forma de pensar la diversidad a una suerte de exilio que, fundado en el desapego, ignora la diferencia (Vera Herrera, 1997). Una política que inició con la Conquista y que Bolívar Echeverría caracteriza como un *apartheid* (Aguirre Rojas, 2001).⁴³ Frente a una forma de pensar que expulsa la diferencia, se propone una palabra que teje, porque en este cosmos caben pueblos, gente y colores que comparten, gracias a que son diversos. El puente que los une, la trama que los teje, es la dignidad:

⁴³ “[...] la tendencia que anima el desarrollo normal de la conquista se da en el sentido de lo que podría llamarse el establecimiento de un *apartheid* –bajo el supuesto de que de un lado están los vencedores, los conquistadores, y de otro, separados de ellos, los otros, los conquistados, los que deben someterse si no quieren ser aniquilados; bajo el supuesto de que ‘aquí estamos nosotros y, apartados de nosotros, están ustedes, los conquistados, que tienen que ir desapareciendo poco a poco’ (Aguirre Rojas, 2001: 47).

Quiere dos que, siendo diferentes, distintos y distantes, se hacen uno en el puente sin dejar de ser diferentes y distintos, pero dejando ya de ser distantes.
(Palabras del EZLN en Puebla, 27 de febrero 2001)

Las implicaciones políticas y epistémicas de estas consideraciones, por supuesto, son vastísimas. Una concepción de la existencia fundada en lo común y lo diverso, interpela radicalmente el fundamento de las lógicas cimentadas en la exclusión, abriendo una vía para la descolonización epistémica. Esto que denomino *ontologías de la diversidad*, consiste en formas de concebir la existencia de modo que la diversidad, en lugar de ser un accidente emanado de la unidad primordial, es una condición necesaria para la existencia. En estos términos, la existencia es posible si y sólo si existe la diversidad; pues ésta inyecta las fuerzas del cambio y del movimiento que permiten el despliegue de las compartes. En una expresión, *que todo lo que existe es necesariamente distinto de sí mismo*.

No he hablado aquí de Una ontología, sino de nociones comunes en torno a la existencia. Concepciones que son comunes y distintas, que se crean y se recrean en los más diversos contextos, aunque no necesariamente del mismo modo. Nociones que se comparten en comunidades y en barrios, en la piel y en el paso de migrantes, en la vida urbana y en el campo, en las luchas por la tierra y en las de los estudiantes. Nociones que habitan y mutan en el arte y en el amor, en las camas y en los sueños. Lo que hermana no es lo idéntico sino lo común. Estos imaginarios en resistencia, con un alto potencial subversivo, persisten a pesar de los intentos de dominación y de exterminio que en la actualidad adoptan formas políticas y epistémicas como el desapego y la negación. La cohabitación simultánea de todos en todas y la necesidad fundamental de mantener la diversidad como principio de existencia, son pistas invaluableles en la ruta hacia la descolonización, porque rascan en lo más profundo de nuestras consideraciones, ahí donde yace la semilla de nuestro sentido común.

Postdata

Hablo de ontología para dialogar con una tradición en la que fui formada, de la que soy y no soy parte a la vez, porque estudié un conocimiento hegemónico pero injertado y sobrepuesto. Un conocimiento al que he accedido desde los márgenes de la colonialidad, desde la exterioridad de quien lee una historia como propia pero en la que no se encuentra. Dialogo con ella desde un lugar silenciado que también me constituye, desde una tradición vernácula pero exiliada de la que soy parte y no soy parte a la vez, porque no fui formada en ella pero se mama en lo cotidiano. Como parte de un proceso de sanación y de descolonización personal, decidí rascar en ambas con la ambigüedad que impone el doble exilio de no pertenecer a ninguna y de cargar con las dos.

Cuando presenté estas reflexiones en la Red de Feminismos Descoloniales me señalaron la ausencia de referencias directas a mujeres indígenas. Tienen y no tienen razón. Es verdad que faltan voces y que esa carencia tendrá que ser subsanada; hasta entonces, éste es un esfuerzo inacabado. Ahora bien, no hay referencias directas pero tampoco ausencia; lo que sucede es que han sido invisibilizadas. Son las informantes de los antropólogos, las que pierden el femenino en la pluralidad de los comunicados de las organizaciones; son la sabiduría que nutre a muchos de los historiadores y de los filósofos que cito aquí.

Si la filosofía en general es una de las formas de conocimiento en las que las mujeres brillan por su ausencia, el fenómeno se acentúa en las ‘áreas duras’ como la ontología. Visibilizar esas voces es una tarea urgente que por ahora yo dejo pendiente y que cada quien realizará como decida. A mí me apasiona una forma mal llamada ‘abstracta’, un espacio del cual la cultura patriarcal —indígena y no indígena— sigue expulsando a las mujeres. Aceptar que estas aproximaciones son inherentemente patriarcales es conceder la expulsión.

Para terminar, quiero hacer énfasis en un límite de este ensayo, si bien considero que las concepciones en torno a la existencia y a las prácticas cotidianas —que se traducen en formas políticas, culturales, económicas y de organización comunitaria— son indiscernibles; establecer un vínculo unívoco entre éstas implicaría un determinismo simplista que de ningún modo comparto. Concepciones comunes en torno a la existencia no necesariamente se traducen en las mismas formas o prácticas sociales y, en todo caso, explorar esa relación es tema de otro tipo de estudios.

¿Qué hace un ensayo sobre ontología de las diversidades en un libro de feminismos? Si los feminismos no son sobre qué sino desde dónde y cómo se reflexiona, este es mi lugar. Valga este ensayo como un primer paso para escapar del doble exilio, para reconsiderar y en todo caso abandonar concepciones, pero también para reivindicar como propias las que nos han sido negadas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Rojas, Carlos Antonio (2001) “Chiapas y la conquista inconclusa. Entrevista con Bolívar Echeverría”. En *Chiapas*, Número 11.
- Carrillo Trueba, César (2006). *Pluriverso. Un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (2001). “Palabras del EZLN en Puebla. Puebla, 27 de febrero de 2001”. En *Chiapas*, número 11.
- De la Garza, Mercedes (1975) *La conciencia histórica de los antiguos mayas*. México: UNAM.
- (1984). *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México: UNAM.
- Estermann, Josef (1998). *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- García de León, Antonio (1994). “Tiempo mítico, tiempo verbal, tiempo histórico”. En *Cuicuilco*, N°1. México: ENAH, pp. 59-77.
- Gorza, Piero (2006). *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar Paisajes indígenas de los altos de Chiapas*. México: UNAM, El Colegio de Michoacán A.C.
- Kusch, Rodolfo (2007). “América profunda”. En *Obras completas*. Tomo II. Buenos Aires: Editorial Fundación Ross.
- Lajo, Javier (2006). *Qhapaq Ñam, La ruta Inka de sabiduría*. Quito: Abya Yala, Escuela de Gobierno y Políticas Públicas para Nacionalidades y Pueblos de Ecuador. Segunda edición.
- Laughlin, R. (1995) “Sagrada antorcha, sagrado espejo”, conferencia presentada en el *III Congreso de Mayistas*, Chetumal, 12 de agosto.
- Lenkersdorf, Carlos (2004). *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*. Barcelona: Plaza y Valdés.
- (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Porrúa.
- (2008a). *Los hombres verdaderos, voces y testimonios tojolabales*. México: Siglo XXI. Quinta edición.
- (2008b). *Aprender a escuchar Enseñanzas maya-tojolabales*. México: Plaza y Valdés.
- Lenkersdorf, Gudrun (2010) *Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas*. México: Siglo XVI, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas.

- León Portilla, Miguel (1959). *Filosofía náhuatl*. México: UNAM. Tercera edición.
- (2003). *Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento*. México: UNAM. Cuarta edición.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján (2001). *El pasado indígena*. México: FCE, COLMEX, FHA.
- López Austin, Alfredo y Luis Millones (2008). *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. México: Era.
- López Austin, Alfredo (1989). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos Nahuas*. México: UNAM.
- (2001). “El núcleo duro de la cosmovisión y la tradición mesoamericana”. En *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge: 47-67. México: Centro Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica.
- López Intzín, Juan (2011). “Ich’el ta muk’: la trama en la construcción equitativa del Lekil kuxlejal (vida plena-digna)”. Conferencia presentada en el Seminario *Repensando el género desde adentro. Diálogos y reflexiones desde y con los pensamientos de hombres y mujeres de los pueblos originarios*. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM, Programa de Equidad de Género, Red de Feminismos Descoloniales, Red IINPIM A.C. 14 de abril. En vías de publicación.
- Marcos, Subcomandante Insurgente (2002). *Relatos del viejo Antonio*. México: Centro de Información y análisis de Chiapas.
- Marcos, Sylvia (2006). *Taken from the lips. Gender and Eros in Mesoamerican Religion*. Brill, Leiden-Boston.
- (2010). *Cruzando fronteras. Feminismos abajo y a la izquierda*. Chiapas: CIDECI.
- Quezada, Noemí (1996). *Amor y magia amorosa entre los aztecas*. México: UNAM.
- Rivara de Tuesta, María Luisa (2000). *Pensamiento prehispánico y filosofía Colonial en el Perú*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Vera Herrera, Ramón (1997). “El infinito devenir de lo nuevo”. En *Chiapas*. Número 4, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, ERA, México, pp.7-32.
- Villa Rojas, Alfonso (2003). “Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayences contemporáneos”. En *Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento*, Miguel León Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Cuarta edición, pp. 121-168.

Villoro, Luis (2009). "Otra visión del mundo". Lectura realizada durante el *Festival de la Digna Rabia*, el 4 de enero de 2009, en CIDECI, Universidad de la Tierra San Cristóbal. Audio disponible en <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=552&cat=124>. También publicado en *La Jornada*, 18 de enero de 2009, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2009/01/18/index.php?section=opinion&article=018a1pol>

Zibechi, Raúl (2006). *Dispersar el poder*. Bolivia: Tinta Limón.

Aura Cumes*

'Esencialismos estratégicos' y discursos de descolonización**

Desde interpretaciones primordialistas, "...el mundo está, de hecho, dividido entre lo moderno y lo premoderno, donde lo moderno hace cultura, pero lo premoderno vive con una cultura eterna."

Mamdani (2003)

La colonización como un problema contemporáneo

LEn Guatemala, el proceso de colonización y su análisis han sido relegados a una suerte de olvido que parece conveniente aún dentro de las ciencias sociales. En otros países hay más discusión política y académica sobre ello. Pero, no se puede negar que, en ciertos contextos y espacios, estas nociones (colonización y descolonización) han llegado a constituirse en una suerte de "moda", en la que se banaliza su contenido al no permitir una revisión crítica y minuciosa a la luz de la complejidad de las relaciones de poder. Sin embargo, el hecho de que en Guatemala no estén en boga estas nociones no significa que su discusión sea

* Maya-Kaqchikel. Doctorante en Antropología Social por el CIESAS, México, DF. Ha sido investigadora y docente del Área de Estudios Étnicos y del Programa de Género de FLACSO 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 nacionales e internacionales.

** Una primera versión de este artículo será publicado en: *Aprender desde o Sul. Pluralismo, diversidades e novas constitucionalidades*. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2013.

innecesaria; por el contrario, su debate tiene vital importancia. Ojalá que cuando lleguemos a dialogar más sistemáticamente sobre ello, lo hagamos no invadidos por la “moda”, sino convocados y animados por la necesidad de comprender esta realidad colonial, buscando transformarla, ojalá radicalmente, pero con los pies sobre el suelo. Es precisamente el temor a que los dictados de las tendencias terminológicas (políticas y académicas) se antepongan a la comprensión de la realidad, como ha sucedido tantas veces, lo que me motiva a escribir estas líneas. De esa cuenta, no voy a hacer ahora una discusión teórica sobre colonialismo, sino a reflexionar sobre el contenido de ciertos discursos que lo reflejan como un problema contemporáneo.

El patrioterismo criollo y anti-indígena nos ha dicho insistentemente que la colonización es una etapa histórica superada, algo que debe quedar como un viejo y lejano recuerdo. En América y en Guatemala, es común que los relatos oficiales hablen de ello como “[d]el encuentro entre dos mundos”, legitimando de esta manera la fundación de un orden social que se afirma en el despojo y la violencia. Estas ideas encubren, desplazan y distorsionan el conflicto central, dando lugar a la conformación de una ideología de impunidad en la que la colonización es presentada como una misión civilizatoria (Rivera Cusicanqui, 2010). Así, un orden social establecido entre colonizadores “civilizados” e indios “incivilizados”, va dando sentido a la existencia. De este modo, el éxito de la colonización en América está en proporción directa con lo que logra esconder, pues a partir de allí se institucionaliza el derecho de los “civilizados” a despojar, a esclavizar, a controlar, a dominar y a matar a los “incivilizados”. Las religiones, doctrinas e ideologías que se instauran en contextos coloniales, permiten lavar y anestesiar las conciencias de los “civilizados”, llevándolos a pensar que todo lo que se hace es justo, mientras que, para los considerados “incivilizados”, éstos son mecanismos que buscan garantizar que acepten su condición de subordinados, lo que torna más fácil el control sobre sus vidas, sus cuerpos, sus bienes y sus territorios.

De acuerdo a Silvia Rivera Cusicanqui, mantener rígido el estatus de “civilizados” e “incivilizados” garantizaba a los colonizadores una estructura de servidumbre de tipo señorial que mostrara una radical alteridad (Rivera Cusicanqui, 2010). Es decir, este estilo de existencia se sostenía marcando, con fines de desigualdad, las diferencias biológicas y de formas de vida. Si todo esto se deshistoriza, parece que se estuviera hablando de una vieja fábula, pero, si se lo observa a la luz de la Historia, se puede notar su perversa continuidad, tal como lo muestran los datos de Severo Martínez en su obra *La Patria del Criollo* (1990), y los de Marta Elena Casaus, en su libro *Linaje y Racismo* (2007). Martínez analiza cómo las condiciones para acaparar tierra y trabajo servil fueron elementos que configuraron, compactaron y dieron continuidad a la clase criolla. Casaus, coincide con este análisis, mostrando que la génesis de la clase dominante está en la época colonial y que la misma es conformada —desde sus inicios— por aquellas personas o grupos familiares que se apoderan de la tierra y del trabajo del indio, fundando un poder económico y

político por medio de alianzas, de redes estratégicas y a través de la diversificación de sus inversiones. Es común a estas élites inventarse una condición de nobleza y protegerla mediante estrategias como la defensa de su supuesta pureza de sangre, la mejora de la raza en sus alianzas matrimoniales y la endogamia (Casaus, 2007). El establecimiento de jerarquías por medio del determinismo biológico con fines de dominio, fue una práctica presente en Europa, que las élites reelaboraron al quedarse en América.

A estas élites coloniales, primero, y coloniales-republicanas después, debemos la configuración de las sociedades latinoamericanas, y de la guatemalteca en este caso, bajo la idea de “razas” y de “etnias”, que dio un sentido jerárquico a las diferencias. De allí, su profundo desprecio por lo que ellos mismos nombraron como “indio”, “mestizo”, “ladino” y “negro”, en tanto ejemplificaba lo impuro y lo no merecedor de una vida decente. Silvia Rivera Cusicanqui (2010) se refiere a estas élites latinoamericanas como arcaicas y precapitalistas, situación que ha quedado demostrada en el tipo de sociedades basadas en la lógica de amos y sirvientes que fundaron bajo la figura de Repúblicas durante el siglo XIX. Esta misma autora (2010: 61) plantea que “Un discurso modernizante —como el de los liberales a fines del siglo diecinueve— sólo podría haber sido tal habiendo estado acompañado de prácticas liberales, de operaciones genuinas de igualdad y coparticipación en la esfera de lo público”. Lo que existió fue un proceso de recolonización agresiva de los territorios indígenas, que dio lugar a una fuerte expansión del latifundio por la vía de la expropiación de tierras comunales. Por lo tanto, el discurso de modernidad que se atribuyen las élites sólo encubre procesos de arcaización y conservadurismo económico, cultural, político y religioso, que reproducen y renuevan la condición colonial de toda la sociedad. Las retóricas de la igualdad y la ciudadanía se convierten en una falacia que encubre privilegios racistas, políticos y culturales tácitos; produce además, nociones de sentido común que hacen tolerable la incongruencia y que permiten reproducir las estructuras coloniales de opresión. Rivera (2010: 57) habla de las élites criollas latinoamericanas como de “una caricatura de occidente” y, aunque centra mayormente su análisis en los contextos boliviano y peruano, hay similitudes con la realidad guatemalteca.

Sin embargo, en tanto las élites coloniales han sido artífices de las instituciones y de las ideologías, su sistema de pensamiento y de mundo ha logrado constituirse como dominante en estas sociedades, de tal manera que con el paso del tiempo, ha dejado de ser monopolio de las élites para expandirse a todos los campos de la vida. Es un orden social que, además de institucionalizarse, se instala en las personas como sujetos sociales que encarnan la sociedad que viven. Así, de distintas maneras, la sociedad y los individuos quedan marcados por las condiciones coloniales, y la defensa que harán de ello, depende en gran medida de los privilegios que esta configuración les otorgue en las cadenas de poderes que se generen, pero también de la aceptación y de la interiorización de las condiciones de subordinación. Esta

misma dinámica hace que las condiciones coloniales adquieran características particulares y que no sean las mismas en todos lados, pues los sujetos sociales moldean o modifican las estructuras que se suponen rígidas.

A pesar de su poder de expansión y de dominio, el sistema colonial encuentra formas de contestación y de resistencia. Así, la racialización y la etnización legal de los grupos sociales con fines de ordenar la fuerza de trabajo, son convertidas por los mismos grupos oprimidos en identidades políticas a partir de las cuales luchan y buscan superar sus condiciones de subordinación. Pero, es justamente aquí cuando los subordinados se convierten en enemigos del sistema (colonial), pues se da por hecho que ellos no pueden disponer sobre sus cuerpos, sus vidas, sus identidades y sus destinos. Es decir, un orden colonial asume el control de la vida de los subordinados, decide cómo nombrarlos y el para qué de su existencia, decide también cuándo los quiere vivos y cuándo debe asesinarlos. Como ejemplo de esto, resulta dramático cómo en medio del debate acerca de la lucha de clases en Guatemala (en tantos casos demeritando el lugar de lo étnico en la represión), el Estado (gobernado por élites conservadoras, con el ejército como su guardaespaldas), racializa y etniza la lucha contra el comunismo, considerando que 83% de los asesinados correspondió a población indígena (CEH, 1999). Este genocidio de los años ochenta del siglo pasado aún no ha sido suficientemente analizado, pero el nivel de impunidad del sistema de justicia y la indiferencia de la sociedad guatemalteca frente a ello, parecen decirnos que hay un consentimiento para este tipo de violencia cuando va dirigido hacia una población que socialmente se piensa que “se lo merece”. A la mayoría de los guatemaltecos no le horrorizó el exterminio de comunidades y de familias completas desarmadas, pasadas por los más crueles mecanismos de muerte. ¿Cómo pueden entenderse este vínculo y este consentimiento mutuo entre las élites anticomunistas y las respuestas sociales? Para el Estado, los indígenas asesinados no estaban en un fuego cruzado, sino que representaban una población que, si en otro momento tuvo una vida útil, ahora debía ser asesinada por el peligro que constituía para los intereses de un sistema que vive de administrar su existencia. Tales mensajes de muerte funcionan para mantener inamovible un sistema de privilegios. En todo esto, parecería importante que el análisis de la represión política no olvide la cuestión étnica y racial, puesto que en el vil asesinato de gente no indígena y de gente indígena hay particularidades que es necesario observar, por lo menos, para evitar que vuelvan a ocurrir.

En Guatemala, aunque no muy sólidas ni con una larga tradición, las ciencias sociales han aportado un pensamiento importante acerca de la constitución de las desigualdades en este país. Hasta ahora, la tradición de esta academia ha sido más de izquierda y de centro, si se puede calificar así. Sin embargo, llama la atención cómo, con muy pocas y valiosas excepciones, desde allí no se ha problematizado la realidad colonial de Guatemala. No es lo mismo hablar de imperialismo que de colonialismo, aunque ambas cosas pueden ir interrelacionadas. No he podido evitar ver cómo, hay gestos de burla, de desaprobación y de escepticismo cuando

algún académico o actor político indígena habla de ello. Si bien es cierto, no necesariamente deben abrazar premisas que no comparten, ¿por qué los intelectuales de izquierda no han considerado abiertamente la posibilidad de debatir el tema, para ir más allá de un gesto tajante de descalificación? En su rechazo a hablar sobre la realidad colonial o negarla, terminan coincidiendo con la idea criolla de que la colonización es una etapa histórica superada. Por lo mismo, para no sacar conclusiones apresuradas importaría mucho saber el porqué de su silencio frente a ello. Hablando de las élites de izquierda marxista en Bolivia, Silvia Rivera plantea que

[...] por su visión ilustrada y positivista habían obviado la arena de la identidad india y los problemas de la descolonización, aplicando un análisis reduccionista y formulístico que les permitía reproducir cómodamente la dominación cultural que ejercían por su origen de clase y por su dominio de la lengua legítima y el pensamiento occidental.

(Rivera Cusicanqui, 2010: 66)

Para Edgar Esquit, la historia guatemalteca, las ciencias sociales o los análisis políticos han olvidado rápidamente el poder de la herencia colonial en la organización de esta sociedad (Esquit, 2008). Aunque muchos se han preocupado por definir las formas de trabajo y de explotación sobre los indígenas en los siglos pasados, en el presente, frente a las estructuras de poder del Estado y de los grupos hegemónicos, éstas son explicadas simplemente como formas de explotación, de dictaduras personalistas, de poder de la oligarquía, o se ha visto a Guatemala como dependiente del capitalismo global; de allí, su régimen económico y laboral. Las formas que tomaron la economía, la cultura, el trabajo y la política, no han sido vistas como herencia colonial sino como rezagos, exclusiones o como escasez de oportunidades. Aunque no comparto las conclusiones de Severo Martínez en su libro *La Patria del Criollo*, en el que sugiere la desaparición *del indio* en tanto fruto de la opresión colonial y su transformación en sujeto proletario-revolucionario (Martínez, 1990), concuerdo con Edgar Esquit en que fue uno de los pocos historiadores que insistió, historizó y argumentó por qué la Guatemala del siglo xx tenía una fuerte herencia colonial. Pero, desde una línea sociológica y con una tesis distinta a la de Martínez, Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert aportaron un análisis acerca de la situación de colonialismo interno y externo en Guatemala, en el que asemejaron a los indígenas con clase oprimida, dándoles un lugar importante en la historia (Guzmán Böckler y Herbert, 1995). Ambas tesis dejaron huellas en mucha gente comprometida con los cambios sociales en un momento en que en Guatemala reinaba la muerte debida al terrorismo de Estado monopolizado por los grupos de poder económico y por los militares. Más adelante, un académico maya, Demetrio Cojtí, analizó la realidad guatemalteca desde la noción de colonialismo interno, presentando ideas que tuvieron un gran éxito coyuntural en el Movimiento Maya, aunque la discusión académica sobre ello no fue prolífica (Cojtí Cuxil, 1997).

Es, sin embargo, muy alentador que, para el caso de Guatemala, en los espacios de acción política maya se siga hablando de colonización y de descolonización. Pero, también es sano reconocer que no hay una discusión sistemática sobre ello.¹ Esto da lugar a que las palabras en sí mismas adquieran una gran importancia retórica, desestimando la necesidad de problematizar la realidad que se está nombrando. En ciertos casos, se habla desde una polarización: “colonizadores” y “colonizados”, que no permite la observación crítica de las complejas cadenas de poderes y de privilegios establecidos a partir de estas condiciones. Como dice Fanon en relación a la teoría del colonizador, según la cual el indígena es un mal absoluto, es lógico que los colonizados respondan con la misma idea: la colonización es el mal absoluto (Fanon, 1973). Pero, esto lleva fácilmente a la deshistorización de los procesos sociales y alimenta discusiones esencialistas como mecanismos de liberación. Es muy probable que un proceso de descolonización no sea efectivo si se usan los mismos métodos utilizados por la colonización, pues esto permite reproducir la hegemonía colonial en vez de desterrarla para buscar una renovación de la vida social. Dicho esto, hablaré ahora de la relación que encuentro entre los discursos de descolonización y lo que aquí llamo “esencialismo estratégico”.

Sobre descolonización y ‘esencialismo estratégico’

De acuerdo con Rivera Cusicanqui, el impulso hacia la modernización de las élites europeizantes de América se tradujo en procesos de recolonización de las poblaciones indígenas (Rivera Cusicanqui: 2010). Sin embargo, a pesar de que la ansiada modernidad significó esclavitud para las poblaciones indígenas, a la vez fue una arena de resistencias y de conflictos, un escenario para el desarrollo de estrategias contrahegemónicas, de nuevos lenguajes y de proyectos indígenas paralelos y localizados. De manera que la condición de posibilidad de una hegemonía indígena está afincada en el territorio de la nación moderna-colonial, inserta en el mundo contemporáneo. Es decir, la vida indígena no quedó congelada sino que caminó a la par de la modernidad-colonial. Por lo mismo, Rivera insiste en que los indígenas fuimos y somos, ante todo, seres contemporáneos, coetáneos y no piezas de museo ancladas en el pasado, como cierta etnología sigue defendiendo. Pero, decir esto no equivale a caer en una celebración estéril de la resistencia. Observar cómo han sido a lo largo del tiempo las variadas formas de contestación, muestra cómo siempre

¹ Aquí debo aclarar que no hablaré del Movimiento Maya, ni de su largo, diverso y fructífero trabajo. Para ello pueden consultarse otras fuentes, algunas de las cuales son las siguientes: Cojtí (1997); Gálvez, Dary, Esquit, Rodas (1997); Esquit (2003); Bastos y Camus (2003); Ukux Be (2005); Bastos y Brett (2010). Aquí analizaré, más bien, algunos discursos producidos y defendidos, no sólo por intelectuales mayas, sino por quienes siéndolo o no, están involucrados de forma muy importante en la generación de pensamiento reivindicativo desde las luchas indígenas.

han habido movimientos, intentos y acciones de liberación. Analizar las relaciones de fuerza puede, a la vez, mostrarnos qué formas ha ido tomando el poder colonial, qué sujetos produce, cómo se ha ido modelando frente a las formas de resistencia, cómo se reestructura y opera para continuar.

La idea es permitir que estas prácticas de resistencia nos enseñen las interconexiones complejas de las estructuras de poder que, para el caso de Latinoamérica, sobrepasan la cuestión económica. Algunos análisis de izquierda se refieren al colonialismo solamente como un proyecto económico traído por los procesos de invasión, pero su permanencia muestra que se trata más bien de una imposición, además de económica y política, epistémica, en cuya base se estructuran las sociedades colonizadas. Para Edward Said, los procesos de colonialismo son soportados por impresionantes formaciones ideológicas, que incluyen la convicción de que ciertos territorios, pueblos y habitantes necesitan y ruegan ser dominados (Said, 2001). De allí la falsa idea de la colonización como un deber o una responsabilidad civilizadora. Por lo mismo, el colonialismo puede entenderse como un proceso de dominación económico, político, epistémico y cultural contradictorio, contestado y contingente, inherentemente modulado por relaciones de fuerza en cada momento de la historia (Dube, 1999).

Para ser desarticulado, un entorno colonizado, en el que hay interconexiones complejas de estructuras de poder, seguramente necesita más que respuestas coyunturales, fragmentarias y elitistas. Si la colonización es un sistema que afecta a tantos campos de la vida, podría pensarse que la descolonización también debiera ser un sistema que desafíe las formas institucionalizadas (materiales e ideológicas) en las que se sustenta. Pero, probablemente esto sea insuficiente si no se pone atención igualmente a la producción subjetiva de la colonización. Para Fanon, “en la descolonización hay... exigencia de un replanteamiento integral de la situación colonial” (Fanon, 1973: 31). Sin embargo, las acciones y los procesos de descolonización desde las poblaciones sometidas, no siempre han tenido la capacidad de problematizar la realidad colonizada y de superarla, principalmente cuando los métodos para su liberación, voluntaria o involuntariamente, reciclan las lógicas usadas por la colonización. Franz Fanon nos da una gran lección sobre ello cuando con gran desencanto, habla de la ampliación de la hegemonía colonial a través de los nacionalismos indígenas en Argelia.

En relación a esto mismo, Edward Said plantea que, coincidentemente, algunos activistas e intelectuales “nativos” y “no nativos” que se han rebelado contra la colonización, han hecho construcciones similares a las de los colonizadores respecto a su pasado pre-colonial, como sucedió en el caso de Argelia durante la guerra de independencia (1954 y 1962) (Said, 2001). La descolonización impulsó a argelinos y a musulmanes a crear imágenes de lo que supuestamente habían sido antes de la colonización francesa. Discursos de culturas genuinas, de sociedades homogéneas y de seres indiscutiblemente apegados a lo comunitario resonaron en los movimientos

de liberación. Said subraya la capacidad y la fuerza movilizadora de las imágenes así construidas, pues ofrecieron a los movimientos algo que admirar y que resucitar.

Gayatri Spivak ha acuñado el término “esencialismo estratégico” para ilustrar cómo en sociedades colonizadas se ha hecho necesario usar y aceptar temporalmente una posición esencialista para dar mayor presencia al discurso y a la acción descolonizadores (Brah, 2004). No es mi intención aquí discutir con los densos e inspiradores planteamientos de Spivak, pero sí usaré, o me apropiaré, de la idea de “esencialismo estratégico”, porque me parece que puede nombrar algo que sucede en Guatemala en distintas luchas: pero, para este caso, me interesa pensar sobre lo que ocurre alrededor de las reivindicaciones indígenas. Antes, he de reconocer que hablar de “esencialismo” conlleva polémica. Los estudios antropológicos han producido un debate al analizar la herencia de dos tendencias aparentemente contradictorias e irreconciliables para entender la etnicidad: el primordialismo y el constructivismo. Por un lado, desde el constructivismo se argumenta la etnicidad como una contingente construcción histórica, mientras que desde el primordialismo, se esgrime como una característica esencial que diferencia a determinadas poblaciones de otras (Restrepo, 2004). Debido a que la antropología está generalmente vinculada a la investigación sobre o con las poblaciones y los movimientos indígenas, existe una polémica respecto a la producción de ambas escuelas y a su compromiso con las poblaciones indígenas.

De acuerdo a Eduardo Restrepo, y hablando del caso de Colombia en torno a la lucha del movimiento negro, algunas investigaciones dedicadas a problematizar la cuestión étnica, señalan que no encuentran correspondencia entre las narrativas de los movimientos y la realidad social a la que se refieren (Restrepo, 2004). Insistentemente se preguntan cómo explicar estas inconsistencias. Para algunos actores políticos y académicos resulta sospechoso que, justo cuando los grupos subalternizados se organizan en torno a la etnicidad, ciertos académicos, desde sus “torres de marfil”, aparezcan conceptualizándola como una instrumentalización para posicionar ciertos intereses. Estos últimos se preguntan si “¿acaso indicar la historicidad, incompletud, multiplicidad e inconsistencias de las narrativas y prácticas de la etnicidad e identidad étnica no es precisamente una forma de socavar y desempoderar a los movimientos sociales y organizaciones étnicas?” (Restrepo, 2004: 227). Es decir, de un lado se cuestiona la “verdad” de ciertos académicos en nombre de los efectos socavantes que sus análisis tienen para los movimientos y las organizaciones étnicas, y del otro, se cuestiona la “verdad” de determinadas narrativas étnicas esgrimidas por los movimientos y las organizaciones en nombre de su consistencia con la “realidad social” de las poblaciones que dicen representar (Restrepo, 2004: 228).

En Guatemala, aunque el debate no es fuerte, sí está presente en otro tono no estrictamente académico. “Esencialismo” es una palabra muy pronunciada en ciertos ámbitos, muy rechazada en otros y muy poco discutida. Desde espacios

académicos y políticos, principalmente de izquierda y feministas, el esencialismo se asocia de forma más frecuente a ciertas posiciones mayanistas vistas como culturalistas, puristas y alejadas de la realidad de la mayoría de la gente maya. Por su lado, las y los intelectuales mayas responden de distinta manera. Algunos rechazan el calificativo de esencialistas, diciendo que, como es frecuente, se están nombrando sus prácticas y sus pensamientos con una palabra academicista que no entienden ni tienen por qué entender. Otros actores mayas, en cambio, no rechazan sino que reivindican el término “esencia”, explicando que su uso tiene un contenido filosófico profundo, cuyo sentido es distinto al de la antropología, que no siempre comprende el pensamiento maya. De acuerdo con esto último, para Morna Macleod la visión occidental ha recibido y comprendido como “esencialismo” a las epistemologías indígenas. Pero aun así, “...hay un reconocimiento de que el mismo ha jugado un papel clave para irrumpir en el escenario nacional y plantear el reconocimiento de los derechos específicos del pueblo maya (Macleod, 2008: 73).

Concuerdo con Macleod en que bajo la lógica civilizatoria “occidental”, los pensamientos y las formas de vida indígenas son negados, incomprendidos y desvalorizados como arcaicos. Pero, no siempre se descalifica como “esencialismo” todo lo indígena; por el contrario, hay gente que cree que efectivamente los indígenas son seres esenciales, y esto forma parte de un sentido común alimentado por un tratamiento folklórico y museísta oficial de lo indígena. Por otro lado, entiendo que Macleod está estableciendo una relación entre epistemologías indígenas, movimiento maya y pueblo maya. En este aspecto también difiero. Me parecen muy respetables y admirables las elaboraciones de intelectuales mayas mujeres y hombres alrededor de lo que han llamado Cosmovisión Maya; esto ha sido clave para ser escuchados. Entiendo ello como una visión importante pero que no puede englobarse como “las epistemologías indígenas”. Le tengo temor a las generalizaciones puesto que con facilidad se llegan a convertir en absolutismos que limitan el respeto a la pluralidad cuando se legitima una sola visión de las cosas en vez de colocarlas en diálogo con otros planteamientos.

Como me lo he propuesto, seguidamente hablaré de algunos discursos que comprendo bajo la noción de esencialismo. Me inspiran profundamente los pensamientos de Franz Fanon y de Edwar Said, quienes vivieron en contextos de colonización y problematizaron las graves limitantes de las ideas esencialistas sobre indígenas y negros. Igualmente, desde hace muchos años Sylvia Rivera Cusicanqui viene hablando sobre la condición colonial de América, y en particular de Bolivia, rechazando las elaboraciones esencialistas que ganan terreno como verdades hegemónicas. Pero, fuera de la academia, las mujeres indígenas de Latinoamérica tienen una voz importante en el cuestionamiento de la defensa dogmática de la realidad. Es decir, que hay heterogeneidad en la forma de pensar a lo interno de los pueblos indígenas, que ciertas producciones académicas esencialistas o relativistas buscan peligrosa y cómodamente reducirlo a una sola voz. La idea de problema-

tizar el esencialismo, no es simplemente porque no gusta, sino por temor a que lleguemos a sublimar como “propias” aquellas condiciones que han ocasionado nuestra subordinación. Para el caso de este análisis, no hablaré de “personas esencialistas”, mucho menos de “indígenas esencialistas”, no creo que algo así exista. Lo que haré es hablar de discursos esencialistas o esencializantes producidos desde la acción política y la academia misma. Igual puede usarse para observar posiciones del feminismo, de la izquierda y de otros movimientos. Entiendo como esencialistas aquellos discursos que insisten en reivindicar ciertas condiciones como *naturales, propias, originales y puras*, haciendo un uso selectivo, conveniente, estratégico y político de lo que se reivindica como tal y de lo que se desecha. Una misma persona puede esencializar una idea, una parte de la realidad, pero no otra. ¿Por qué eso ocurre? Es algo en lo que intentaré pensar.

Esencialismos colonialistas y esencialismos defensivos

Para Fanon, en la correlación entre pureza de sangre, blancura y civilización se afirma la identidad de los colonizadores (Fanon, 1973). Sobre esta base se arrogan derechos y privilegios frente a su antítesis: los colonizados, entendidos como impuros, bárbaros y atrasados. Tales identidades coloniales se afirman en proyectos legales, como sucedió en Guatemala con la segregación territorial y jerárquica entre “República de Españoles” y “República de Indios”. Así, la ley y posteriormente la escritura de la historia, enaltecen estas separaciones cual si fueran producto de identidades biológicas y culturales. Según Mahmood Mamdani, si las identidades se vuelven fuertes socialmente es porque fueron impuestas políticamente por un Estado que hizo una distinción entre “nativos” y colonizadores como forma de establecer un campo propicio para la dominación política, social y civil (Mamdani, 2003). De manera que, cualquier identidad que se entienda como biológica o cultural debe buscar una explicación en los procesos que han dado lugar a su conformación, más que establecerse como forma esencial. Esto representa un reto al proyecto legal y a la escritura de la historia inventada por los administradores coloniales como una forma de pacificación ideológica de una población indígena potencialmente rebelde (Said, 2001).

Es común que los procesos coloniales sean presentados como un evento necesario para rescatar a un colectivo humano “en decadencia”. Como parte de la pacificación ideológica de la que habla Said, se inculca a la población indígena que debe estar agradecida por haber sido colonizada y rescatada de su propia “barbarie”. El mensaje es que fuera de “occidente” no puede existir ningún tipo de progreso. La disciplina educativa ayuda normalizar el uso de la violencia como la única forma de involucrar a la población indígena en la lógica del progreso traída por la colonización (Cumes, 2004). Según Said, el violento y humillante lenguaje colonial con que se justifican las condiciones de dominación, tiene el efecto de encolerizar a

dirigentes indígenas y, en consecuencias igualmente poco edificantes, obligarlos a exagerar los logros de las culturas indígenas (Said, 2001). Es decir, frente a formas esencialistas-racistas de construir el mundo colonizado, algunos subalternizados responden también con ideas esencialistas en su afán por darle la vuelta a su existencia inferiorizada. Para ser escuchados usan los mismos términos que el lenguaje hegemónico. Tratan de definirse en términos exteriores. Curiosamente, esta forma de imponerse da visibilidad a los colectivos subalternizados, pues por desgracia, pareciera que la lógica hegemónica solo entiende sus mismos términos.

La dificultad con las teorías esencialistas es que dan lugar a polarizaciones que promueven la demagogia en vez de estimular el conocimiento y la observación constante de la realidad (Said, 2001). El esencialismo defensivo, que podría comprenderse como necesario, temporal o estratégico, tiene la desventaja de que se presenta en función de los otros. Se construyen imágenes indígenas para responder al esencialismo racista, a costa de sacrificar los problemas de la realidad. No hay garantía de que un esencialismo que haya sido abrazado como temporal no termine convirtiéndose en una especie de verdad absoluta. Aquí, la historización fina de los procesos sociales, tal como lo proponen Mamdani y Said, será fundamental para no quedar atrapados en estrategias defensivas. Alatas y Guha sugieren que en un proceso de descolonización, la historia es un ejercicio de crítica para evitar reproducir los objetos, las ideologías y los argumentos colonialistas (Said, 2001). Esto ayudaría a evitar las ironías de la historia cuando, en lugar de transformar el ámbito político creado por el colonialismo, las luchas indígenas lo confirman voluntaria o involuntariamente (Mamdani, 2003).

Paradójicamente los esencialismos defensivos indígenas no surgen solamente en respuesta a los discursos hegemónicos coloniales de derecha; también son provocados por las visiones —académicas y políticas—, dogmáticas y fundamentalistas de izquierda y feministas² anti-indígenas. Sus rígidas conceptualizaciones acerca de la realidad en términos de clase y de género, soslayan el tema de las relaciones de poder mientras los reproducen cómodamente al compartir los rasgos físicos, la cultura, la lengua y cierta visión de la vida, legitimadas por la realidad colonial. Según Rivera Cusicanqui

[...] las élites de izquierda, de raíz cultural criolla occidental, tenían una visión meramente instrumental de las demandas étnicas: ellas eran útiles solo en tanto no se autonomizaran de la movilización popular controlada por ellos. Allí se esconde un esfuerzo de integrar y ‘civilizar’ a los indígenas, no muy diferenciado de las matrices ideológicas que el marxismo combatía —el nacionalismo y el liberalismo—, con las cuales comparte una visión evolucionista del devenir histórico, colocando a las sociedades indígenas en idéntico papel de objetos de una misión civilizadora externa.

(Rivera Cusicanqui, 2010: 14,15)

² Sobre esto hablaré más adelante.

En el plano epistemológico, se reproducía una relación asimétrica entre un “sujeto cognoscente” que compartía la visión de mundo de la sociedad dominante, y un “otro” “étnico”, cuya identidad era atribuida desde afuera, o forzada a encajar con los intereses del campesinado y del proletariado (Rivera Cusicanqui, 2010: 14,15). Los comportamientos racistas y paternalistas, muy normalizados en la izquierda, reproducían la visión de los indígenas como peones, demeritando su potencial intelectual. Con todo, las mujeres y hombres indígenas no tuvieron comportamientos pasivos; si bien ocuparon un lugar subordinado, los motivos y las condiciones que los llevaron a formar parte de estos movimientos, los proveyeron de fuerzas para estructurar sus propias luchas o para tomar otros caminos. En Guatemala, con la Firma de la Paz (1996) se consolida el Movimiento Maya, y al mismo tiempo, se va observando el debilitamiento de la izquierda ortodoxa. Hombres y mujeres que conforman el Movimiento Maya, van haciendo un trabajo intelectual fundamental, que en su momento desafió las nociones que la misma izquierda popularizó alrededor “del indio” y su “cultura”, como un sujeto producido por la Colonia, “un indio” al que habría que “despertar”. La visión racionalista de una izquierda dogmática, que insiste en encajar una realidad colonizada bajo un absoluto determinismo económico, obliga también a sobredimensionar el lugar de la “cultura”, separándolo de los sujetos sociales y de su contexto histórico, económico y político. De manera que, en Guatemala, las y los mayas, tuvieron y tienen muchos motivos para elaborar sus propias formas de pensamiento, que como dice Rivera Cusicanqui, pueden generar importantes renovaciones analítico políticas, si sus potenciales efectos críticos no quedan amputados o anclados en esquemas dogmáticos.

Un pasado colonizador y un pasado liberador

En los procesos de descolonización, el pasado es un asunto en disputa. Como ya lo he mencionado, destruir o distorsionar el pasado de los colonizados y glorificar el propio como superior, forma parte de la tecnología colonial. Los colonizados son despojados de la capacidad de un pasado digno y eso mismo les niega un presente igualmente digno, pues entre las estrategias más corrientes de interpretación y de justificación del presente, se encuentra la invocación del pasado. Cuando escribo estas líneas, recuerdo las innumerables veces que he escuchado a profesores y a compañeros de aula hablar con gran autoridad sobre *la desaparición misteriosa de los mayas*, estableciendo hipótesis (o más bien afirmaciones) absurdas y risibles sin verse obligados a sustentarlas. Esto se dice comúnmente para reafirmar que *no tienen nada que ver aquellos mayas gloriosos con los pobres indios actuales necesitados de civilización para superar su condición animal*. Una imaginación magra al estilo *Apocalipto* de Mel Gibson, sigue ocupando —en tantos casos— el lugar de un conocimiento serio sobre el pasado de las poblaciones indígenas. Nociones como éstas no son inocentes, porque forman parte del mismo ejercicio cotidiano de civilización en el que los dominantes hablan y los dominados deben permanecer en silencio.

Así, los pasados indígenas oficializados se reproducen a partir de un lenguaje de violencia, de hostilidad y de dominio. Mediante la lectura hegemónica del pasado, los indígenas son humillados, controlados y disciplinados en el presente. Por su lado, la población indígena contesta de distintas maneras aunque la correlación de fuerzas no esté a su favor. Haría falta analizar detenidamente estas luchas cotidianas no necesariamente politizadas.³ Aquí hablaré de una forma particular de respuesta asumida desde algunos dirigentes mayas, quienes han planteado un discurso reivindicativo sobre el pasado, que cautiva la atención de un público indígena y no indígena que se identifica con esa forma de resistencia. En contraposición al imaginario colonial, se habla de las sociedades mayas antiguas, ascendientes de las actuales, como organizaciones perfectas, armónicas, pacíficas y trascendentales, cuya problemática actual es debida al aplastante proceso de colonización. A la par, se genera una serie de símbolos y discursos que rechaza la injerencia de lo “occidental” en la vida de las poblaciones indígenas. Se construyen también narrativas en las que se seleccionan y se mezclan elementos históricos, antropológicos y hechos actuales en una fecunda recreación. Esta forma de elaborar el pasado refleja una aspiración legítima, permite crear una base de orgullo para quienes se identifican con ello; sin embargo, empieza a reflejar sus límites cuando, de ser una elaboración política reivindicativa, se absolutiza como *la palabra sagrada de las abuelas y de los abuelos*. En ese momento, se convierte en una posición dogmática en tanto no admite otros análisis de la realidad, a la vez que desestima o desprecia una mirada crítica e inquisitiva de los procesos sociales construidos en medio de un proceso de colonización prolongado.

El afán por buscar ejemplos de comunidades mayas puras e incontaminadas suele ser otra preocupación de esta visión. Esta búsqueda no es nueva, pues coincide con los postulados del indigenismo de mediados del siglo pasado, en que se buscaban las características “originales” de los pueblos indígenas para ser integrados al rostro de la nación como un distintivo hacia afuera. De igual manera, esta postura se conecta con una corriente primordialista de la antropología que, en vez de comprender en medio de qué relaciones de poder se etniza a las poblaciones indígenas, las entiende como el resultado de una comunidad cerrada con rasgos compartidos, como forma de guardar su distinción frente a otras comunidades. Valdría la pena analizar con más detenimiento cuál es la relación entre este planteamiento maya, la antropología primordialista y los enfoques indigenistas que ahora se transmutan en ciertos planteamientos sobre la inter y la multiculturalidad. Lo que me interesa aclarar, es que no estoy pensando que una comprensión esencialista de lo maya es exclusiva de algunos dirigentes mayas, sino que también es igualmente producida por gente que no es maya, tanto en Guatemala como en el extranjero. Según Aída Hernández, la vieja antropología también ha tenido una responsabilidad en la construcción esencialista del ser indígena, a partir de una concepción de la cultura como una entidad cerrada, homogénea, de valores y de costumbres compartidas, al margen de las re-

³ Sobre esto puede consultarse: Bastos y Cumes (2007).

laciones de poder (Hernández, 2003). Con estos argumentos se idealizan los pensamientos y las prácticas de los Pueblos considerados “no occidentales”, haciendo eco del ideal del Buen Salvaje que “occidente” sigue buscando en sus excolonias.

Recrear una imagen de autenticidad indígena, también termina por identificar a los indígenas más con un pasado que con un presente y un futuro. De esta manera, se reduce su contribución a la “cultura” casi entendida como folclor, mientras se anulan las realidades de explotación y de subyugación (Alonso, 2006). Simbólicamente autorizamos al Estado para que nos identifique con los míticos indígenas del pasado, pero no con los ciudadanos que exigen como actores una reconstrucción del presente y del futuro en todas las áreas de la vida. Así, todos los pueblos “occidentales” no tienen ningún problema con las transformaciones que se van dando a su interior, pero, si hay transformaciones entre los indígenas, se sospecha de la pérdida de su “pureza” o de su originalidad. Sin embargo, como dice Ana María Alonso, el problema con esto es que puede ser muy bien aprovechado por los que controlan el sistema del Estado, pues los pasados que no pueden ser incorporados son privatizados y particularizados, se consignan como símbolos nacionales, se les niega una voz pública y los derechos en la redistribución de los réditos que genera el uso de su imagen folklorizada (Alonso, 2006).

Con esto no estoy diciendo que repensar el pasado sea ocioso. Todo lo contrario. Como dice Edgar Esquit, el modo de recordar el pasado y el poder de representarse uno mismo, no es otra cosa, sino poder político (Esquit, 2005). Esto no significa que exista un solo pasado o que vayamos a encontrar “el verdadero pasado”. Sobre ello, Said plantea que podemos pasar mucho tiempo queriendo buscar lo originario, lo verdadero, pues todo lo que encontraremos estará influido por quien interpreta (Said, 2001). Los pasados no volverán a pertenecernos completamente. La historia produce un cambio irreversible en las personas y en las sociedades. En este caso, como opina Rita Segato, quizá el camino sea recuperar la capacidad usurpada de tejer los hilos de nuestra propia historia, garantizando que una deliberación interna pueda ocurrir en libertad (Segato, 2008). Esto pasaría por problematizar el concepto de “cultura”, que en muchos casos se propone como a-histórica y a-temporal. Afirmar la historia frente a la cultura permite entender este concepto como un asunto de transformación constante. Y por supuesto, este camino de repensar el pasado no es solo discursivo, está relacionado con la observación y con la acción sobre las condiciones de opresión que el pasado colonial de larga duración ha instituido en nuestras vidas, como individuos y como sociedad. Es decir, que significa la construcción del presente y el control del futuro (Said, 2001). Allí es donde radica su importancia.

La Cosmovisión Maya como discurso de descolonización

Los mayas han reclamado un lugar en la historia para reivindicar su cuerpo político mutilado por el proceso de colonización. Esta lucha contra la mutilación del ser

histórico maya, no sólo es material; es también intelectual. Así, frente a las ideas coloniales de representarlos, los mayas están dignificando no sólo su existencia, sino una forma de ver y de entender el mundo. Un poderoso aporte se ha hecho a través del planteamiento de la Cosmovisión Maya, convertido ahora en un movimiento de ideas que busca dar cuenta de un pensamiento profundo sobre la vida y sobre la relación de los seres humanos mayas con su entorno. La Cosmovisión Maya también es postulada como el marco filosófico-político para entender el pasado, dignificar el presente y orientar el futuro de los pueblos mayas.⁴ Pero, no puede obviarse que tiene distintos significados para quienes lo reivindican. No es mi interés centrarme en ello ahora, más bien intento hablar sobre su uso político como planteamiento de descolonización. Esta forma de evocar el pasado representa una mutación importante en el imaginario de muchos mayas y en las posibilidades que ellos mismos van recreando para construir y enfrentar su presente y el de Guatemala en general. Dicha narrativa ha infundido orgullo entre algunos, o principalmente entre las y los mayanistas que la abrazan (Esquit, 2005), así como entre quienes han reconstruido su autoestima étnica a partir de ella (Cumes, 2007, en Bastos y Cumes, 2007).

En Guatemala, distintos sectores se han dado a la tarea, y en otros casos se han arrogado el derecho exclusivo de pensar a los indígenas, produciendo —en distintos momentos de la historia— una imagen sobre “ellos” y el lugar que les corresponde. El privilegio epistémico y las condiciones sociales y políticas de los intelectuales no indígenas, les ha permitido crear distintas líneas de argumentación sobre “lo étnico” y “lo indígena” que —de diferentes maneras— han influido en el imaginario colectivo. El Estado, como es sabido, ha tenido el poder de imponer un relato oficial de la historia a través de los procesos de institucionalización y de mercadeo. La academia (en el ámbito nacional e internacional), ha sido también otro espacio de producción de “lo étnico” y “lo indígena”; aunque su alcance es reducido y diverso, no se puede obviar el vínculo de algunas perspectivas con las luchas político-culturales de los mayas, como tampoco se puede negar la indiferencia o la negación de la dimensión étnica de la realidad desde otras perspectivas de las ciencias sociales en Guatemala. De manera que, la producción desde la Cosmovisión Maya tiene el mérito de que es una elaboración intelectual desde los mayas sobre los indígenas, en la que se hace práctico el derecho a la autorrepresentación. Esto pone en cuestión las ideas que ubican a los indígenas como colectivos con pensamientos simples, producto del colonialismo, de la ruralidad y del aislamiento, como se ha sostenido comúnmente desde posiciones de derecha y de izquierda (Cumes, 2007).

Como ya lo he dicho, el camino que se ha abierto y el respeto que se ha ganado la producción discursiva desde la Cosmovisión Maya han sido notables, gra-

⁴ No haré aquí una discusión sobre los distintos contenidos y significados atribuidos a la Cosmovisión Maya. Para ello pueden consultarse fuentes diversas; entre ellas, las siguientes: Palencia (1999); Batzibal, Curruchiche y Ajxup en Macleod y Cabrera (2000); Matul (2002); Iniciativa E (2008); PNUD (2010).

cias a que reivindica el derecho a liberar los saberes indígenas supeditados por el largo proceso de colonización, representando a los indígenas como constructores de conocimiento y no sólo como consumidores de los conocimientos dominantes. Para Macleod, esto representa una epistemología porque se basa en lógicas diferentes a la visión occidental del mundo (Macleod, 2008). De hecho, el éxito que ha tenido esta producción discursiva se debe precisamente a que coloca nuevas maneras de entender la vida, el entorno y las relaciones sociales, frente al desgaste de los pensamientos convencionales. Sin embargo, el potencial liberador de este pensamiento se ve amenazado por la conformación de posicionamientos esencialistas y dogmáticos que van ganando un espacio dominante y se perfilan como “el pensamiento del pueblo maya”, excluyendo otras maneras de entender e interpretar la misma realidad. Esto cierra la posibilidad al diálogo interno, tan importante para ir transformando las relaciones coloniales de poder. Se renuncia a la pluralidad para afincarse en mecanismos de uniformización.

Así, parece ser que, cada vez más, se está conformando un sentido común en el que todos los indígenas deberíamos hablar desde una terminología de la Cosmovisión Maya, o explicar “la identidad” (no la realidad) indígena, bajo sus premisas. Esto, en primera instancia, denota la idea de homogeneidad y de uniformidad entre indígenas, cuestión nada novedosa, pues históricamente se ha pensado a los indígenas como una masa indiferenciada y ahistórica. En segundo lugar, se está confundiendo una forma de nombrar ciertos ámbitos de la realidad con la realidad misma. Es decir, no importa tanto la realidad en movimiento que da contenido a lo que llamamos Cosmovisión Maya si no llega a ser importante por ella misma, como una noción que busca construir realidad. En este caso, es muy claro que se conforma en una clave política más que analítica (en el sentido de describir y de problematizar la realidad). Con esto, no estoy diciendo que una noción política sea menos importante que una noción analítica en sentido estricto; a lo que quiero llegar es a advertir cuándo ambas cosas se confunden. Un riesgo concreto de ello podría ser el hecho que, cuando la realidad no calza en lo que se nombra como Cosmovisión Maya, antes que comprenderla, se la condena en términos de “alienación” y se demerita la posibilidad de entender los procesos históricos de las respuestas de los indígenas (en su pluralidad) frente a la dominación colonial. Si estamos comprometidos en desvanecer las jerarquías que el pasado ha construido, ese “nosotros los mayas liberadores” y “ellos los mayas alienados” no contribuye mucho a una aspiración descolonizadora, pues replica la vieja idea de un sujeto cognoscente maya y de un indígena que debe ser conocido.

En tercer lugar, algunos enunciados alrededor de la Cosmovisión Maya se trasladan cual si fueran fórmulas religiosas, sacralizando un tipo de idea sobre la ancestralidad que no admite otras visiones. En el siguiente apartado daré ejemplos relacionados con lo polémico que resulta analizar las relaciones sociales y de poder entre hombres y mujeres mayas. Mi incomodidad frente a las posiciones dogmáti-

cas se debe a que llevamos muchos años, o siglos, siendo regidos por crueles formas de conservadurismos y de dogmatismos religiosos, gubernamentales y empresariales; esta situación me lleva a buscar en los movimientos sociales orientaciones más plurales y libertarias, que superen las experiencias pasadas e imaginen otros caminos —no los mismos— para llegar a nuevos modelos de sociedad. En cuarto lugar, difiero con la línea desde la cual sigue primando una visión primitivista, pura y cerrada de lo maya. Aunque no se diga con estas palabras, casi en cualquier tema hay quien pregunta “*tenemos que descubrir cómo hicieron esto las abuelas y los abuelos*”. Luego, nunca falta alguien que con mucha creatividad propone algo y le imprime el sello de las abuelas y los abuelos. Lo peligroso de esto es que, cuando ese algo se convierte en “palabras de nuestros antepasados”, no admite cuestionamientos y va generando exclusiones. Asistí a una actividad en la que alguien pensaba el trabajo infantil en las niñas y niños mayas como un asunto relacionado exclusivamente con la Cosmovisión Maya; en este caso, las niñas y los niños “*de antes*” hacían el trabajo con mucha aceptación, satisfacción y alegría. Algunas personas del público hablaban de su experiencia, diciendo que su niñez no fue precisamente eso; aunque hubieron facetas de alegría, recuerdan el trabajo como algo relacionado con la pobreza, con la dominación de las familias indígenas en las fincas, incluso con cierto autoritarismo de sus padres que estaría vinculado a la reproducción de su propio aprendizaje y sufrimiento en medio de formas de opresión. En mi caso, propuse hacer un enlace entre las ideas de la Cosmovisión Maya y las que planteaban las personas del público, pues quizás distintas experiencias, más que solo una, nos podrían dar más luces para observar la realidad actual y su vínculo con el pasado, para trazarnos otro futuro. Sugerí que, si la Colonia y la República le quitaron el sentido “prehispanico” al trabajo infantil usándolo oportunamente como forma de explotación, esa decisión política colonial se puede transformar luego en un “asunto cultural nuestro” si no se le piensa detenidamente. Quienes habíamos intervenido en el público, fuimos invitados a no ofender la memoria de las abuelas y los abuelos cuestionando su sabiduría. Las experiencias relatadas aquí son desechadas porque no confirman los planteamientos reivindicativos que se plantean como incuestionables.

Este caso, y otros más que no relataré, hablan de una realidad maya que pareciera que culturalmente se hubiese construido al margen de una sociedad mayor con la que ha tenido relaciones de dominación y de resistencia. Sugiero que la insistencia en buscar una idea original de lo que es lo maya es un ejercicio muy arriesgado, porque se puede terminar aceptando como “propias” y como “originales” situaciones que están justificando formas de subordinación. Esto es facilitado por el mecanismo de separar “la cultura” y “el pensamiento” del entramado de la vida social de la gente.

Las relaciones hombres-mujeres: un campo privilegiado para entender la colonización

Uno de los temas fácilmente atrapables entre un discurso esencialista colonizador y un esencialismo defensivo, es el referente a las relaciones hombres-mujeres entre mayas. Desde una visión influida por el racismo y el etnocentrismo, el “atraso” de los indígenas conlleva inevitablemente a que “su cultura” sea “más machista”, por ser “menos civilizada”. Éstas son percepciones que circulan cotidianamente, dejando paso a que las evidencias sobre la problemática de la vida de las mujeres indígenas sean explicadas como el resultado de las relaciones sociales y culturales “entre indígenas”, sin observar su vínculo con la forma colonial-patriarcal en cuya base se ha organizado la sociedad guatemalteca. Paradójicamente, existe un feminismo hegemónico que comparte esta forma de entender la misma problemática, elaborando un discurso sobre las mujeres indígenas en el que “[...] se escoge y aísla la dimensión de género de las múltiples estructuras de poder en que las mujeres [...] están situadas, y se llega a conclusiones apresuradas respecto a las causas de la subyugación de “las mujeres” (Suárez Navaz, 2008). Este modelo de feminismo se normaliza como un proyecto civilizatorio para las mujeres sin cuestionar mucho su paradigma moderno de pretensión universalista, en cuyas entrañas se gestan los procesos de colonización y se legitima el racismo. Para Chandra Mohanty (Suárez Navaz y Hernández, 2008), este feminismo tiene un poder discursivo colonizador de la vida y de las prácticas de las mujeres indígenas que se expresa a través de retóricas de asimilación y de prácticas influidas por el racismo y el etnocentrismo. Al hablar de un feminismo hegemónico, dejo claro que el feminismo no es un movimiento monolítico y colonial como un todo; por el contrario, hay esfuerzos importantes orientados a construir teoría y acción política democrática y descolonizadora, pero estos enfoques son minoritarios tratándose de contextos como el latinoamericano.⁵

Desde posiciones analíticas unidimensionales, así como el feminismo hegemónico busca comprender la realidad de las mujeres indígenas aislando la dimensión de género de otras estructuras de poder, la izquierda lo realiza a partir de darle exclusividad a la clase social y a los movimientos indígenas, dándole preponderancia a lo étnico. Así, con pretensiones de generalización se tiende a proporcionar explicaciones fraccionadas de una realidad compleja, perdiéndose la posibilidad de ver cómo funciona la totalidad. Todo esto evidencia una lucha entre ideologías y entre dimensiones analíticas segregadas para entender una realidad más compleja articulada en la dominación colonial. Esta misma lucha de ideologías interfiere luego con la necesidad de problematizar la realidad, puesto que las posturas androcéntricas de los movimientos indígenas, en su rechazo por lo “occidental” en tanto colonizador, repudian al feminismo y desechan las nociones que desde allí

⁵ Realizo una discusión más amplia sobre este tema en Cumes (2008).

se han generado, tales como la de categoría de género. En muchos casos, estos desencuentros se dan a partir de un desconocimiento mutuo, pero en otros casos, las tensiones no se explican solamente desde allí. Me he enfrentado innumerables veces a experiencias en las que la sola mención de la categoría de género causa escozor, principalmente entre algunos hombres mayas de las organizaciones, quienes sin tomarse el tiempo para reflexionar sobre ello, hablan “del género” como de una “nueva forma de colonización”. No hay que hacer mucho esfuerzo para notar si una posición como esta constituye una preocupación sincera o en ella se encuentra la justificación perfecta para no cuestionar sus relaciones de poder frente a las mujeres indígenas. Comportamientos como fingir no entender la noción de género frente al mínimo esfuerzo, demostrar desinterés ante la insistencia de las mujeres indígenas en problematizar su realidad y adscribirse a explicaciones esencialistas en tanto no ponen en riesgo sus poderes privados y públicos, son comunes a una actitud androcéntrica que goza de privilegios. Es difícil pensar que quienes así actúan desconozcan los efectos de su comportamiento, pues los indígenas sabemos que una actitud de defensa es muy frecuente frente a la discusión sobre el racismo en Guatemala cuando toca problemas de relaciones de poder. Esto indica que se repiten comportamientos defensivos si la cadena de poder nos deja algunos privilegios y éstos no son cuestionados.

En Guatemala, desde distintas visiones, perspectivas y posicionamientos, las mujeres mayas han venido hablando y denunciando con mucha fuerza problemas que afectan a las mujeres indígenas. Esto se vincula con distintos procesos organizativos y con acciones políticas cuyo fundamento filosófico es diverso, siendo uno de ellos la Cosmovisión Maya, alrededor de la cual se desarrollan principios como: dualidad, complementariedad y equilibrio, entre otros. Esta elaboración político-filosófica hace referencia a la idea de que mujeres y hombres mayas establecen una relación de completud e interdependencia, cuyos aportes y esfuerzos compartidos se integran para construir vida y sociedad. Tal como ha sucedido con otras elaboraciones realizadas a partir de la Cosmovisión Maya, éstas han tenido una aceptación amplia entre mayas y entre gente no maya que se identifica con estas luchas. Una de sus características es que se elaboran de forma independiente de la teoría feminista, inspirándose en el contenido de los idiomas mayas y en el análisis de formas reales de convivencia. Así, como horizonte, como utopía de sociedad, tiene una función importante; pero, cuando se busca como una vivencia actual, no soporta la evidencia de la realidad, puesto que lo que se capta dentro de la Cosmovisión Maya forma parte de un entretejido más amplio de relaciones sociales y de poder que es necesario observar. Esto es así, porque la realidad que viven mujeres y hombres mayas no se construye de forma cerrada “entre mayas”, sino que se estructura en un contexto más amplio de dominación colonial-patriarcal. De esa cuenta, sacralizar comportamientos y pensamientos, separándolos de las relaciones de poder en que se establecen, no ayuda a transformar la realidad, sino que se da por hecho

que “todo está bien” y que el problema radica en la comprensión que se hace de las relaciones mujeres-hombres mayas.

Las complejidades que existen en las relaciones sociales entre mujeres y hombres mayas no siempre son observadas de forma seria y cuidadosa desde algunas vertientes del feminismo, como ya lo he dicho. Las posturas etnocéntricas también han alimentado y provocado respuestas esencialistas. No deja de impresionarme cómo algunas feministas hablan de las mujeres mayas como si fueran seres incapaces de “rebelarse contra el poder masculino” cuando “encarnan la cultura en sus cuerpos”. Me parece muy ilustrativa la idea de *fósiles vivientes*⁶ (Lagarde, 2001). Desde este discurso feminista no se repara en el hecho de que la reivindicación de las formas de vida, en primer lugar, forma parte de un derecho del que ellas sí gozan, y en segundo lugar, en que este tipo de luchas se establece frente al racismo y a las formas coloniales de poder que las colocan a ellas en una situación de privilegios frente a las mujeres indígenas. Aspirar a que las mujeres indígenas luchen solo como mujeres es imponer una condición femenina que no es la de las mujeres indígenas, pues sus condiciones de género se crean no sólo frente a un patriarcado occidental, sino también frente a un sistema colonial. Es así que las rupturas y las distancias entre mujeres indígenas, negras y quienes no lo son, no radica en que ambiguamente vean a las mujeres no indígenas como enemigas históricas por el pasado de dominación étnica, sino en que entre ellas, contemporáneamente, existen relaciones de poder que muy poco se tiende a discutir. Ya lo decía bell hooks,⁷ el patriarcado de los hombres pesa tanto como el racismo de las mujeres (hooks, 2004). Mientras tanto, la subordinación de las mujeres indígenas en contextos coloniales no sólo favorece a los hombres indígenas, sino que, además, en una escala que va en ascenso, beneficia a las mujeres y a los hombres no indígenas debido a la cadena de subordinaciones que el sistema establece. De allí que, paradójicamente, cuando los hombres indígenas —y también las mujeres— se cierran a discutir con seriedad las condiciones y situaciones de opresión de las mujeres indígenas, están volviendo intocable su lugar en el sistema colonial.

La realidad de las mujeres muestra que separar “la cultura” o el pensamiento del entramado de la vida tiene riesgos, pues se tiende a valorar mucho más el aporte de las mujeres que a ellas mismas como seres humanos. Decir que las mujeres son *guardianas de la cultura* es describir un hecho; en la historia del mundo las mujeres han sido responsabilizadas como guardianas de las culturas, de “las razas”, de los parentescos y de los linajes. El problema es que darle preponderancia a ello no deja ver qué significa ser guardiana de la cultura en un contexto de desigualdad y de opresión colonial-patriarcal. De igual manera, considerar los espacios como la familia, la comunidad y el lugar de las mujeres en ello como algo sagrado e incuestionable, no permite ver las formas en que se dan las relaciones de poder. Es impor-

⁶ Cursivas de la autora.

⁷ Grafía utilizada por la autora.

tante recordar que el tipo de familia y las comunidades, sin olvidar que son reductos de resistencia, fueron constituidas conforme a las “necesidades” coloniales. De esa cuenta, ser mujer u hombre indígena, ser mujer u hombre no indígena, no es en absoluto ajeno a la configuración colonial de este país. Esto es, ha habido una colonización de la masculinidad y de la feminidad tanto en mayas como en no indígenas: ésta ha sido una experiencia construida a través de relaciones sociales y de poder. En tanto las mujeres indígenas se ubican en el último eslabón de la cadena colonial-patriarcal, su lugar es *privilegiado* para observar las maneras en que se estructuran y operan las formas de dominación. Es decir, su posición asignada por la historia, su experiencia y sus propuestas, pueden ofrecer una epistemología renovada que supere las formas fraccionadas de leer la realidad, que hasta ahora —para las mujeres indígenas—, sólo promueven una inclusión limitada o una exclusión legitimada por los dogmas. Su lugar de subordinación ofrece asimismo la oportunidad de proponer un proceso de liberación en el que no sólo se observen las relaciones entre mujeres y hombres, sino también las que se establecen entre mujeres-mujeres y hombres-hombres. Esto se relaciona con la idea de que las mujeres —como actoras— tengan la posibilidad de intervenir y de decidir sobre la vida que quieren llevar.

La experiencia como inspiración epistemológica

¿Qué es lo que pretendemos transformar cuando hablamos de descolonización? ¿Cómo se hace esta descolonización? ¿Cómo entender las formas en que se estructura y funciona lo que llamamos colonización? Hay muchas preguntas por hacernos. Está demostrado que la colonización no sólo tiene implicaciones económicas, ni tampoco solamente culturales y políticas; en tanto se presenta como una misión civilizatoria, tiene a la vez profundas implicaciones epistemológicas. De esa cuenta, es fundamental descubrir cómo funcionan las formas de dominación y las relaciones de poder en condiciones de colonización. Seguramente, para esto será preciso trascender la idea tan ensayada de que existen unos sujetos cognoscentes y unos sujetos por conocer, o las propuestas elitistas —sean éstas de izquierda, indígenas o feministas—, que capturan e interpretan fracciones de la realidad dándoles una explicación totalitaria desde sus teorías e ideologías. Implantar una epistemología basada en la experiencia concreta de sujetos particulares sobre la realidad de otros sujetos, tarde o temprano mostrará sus limitaciones. La lucha por una transformación epistemológica tiene que pasar necesariamente por una problematización profunda de la realidad que se vive.

La condición colonial es, pues, un espacio privilegiado para ver cómo funciona la colonización. La experiencia necesariamente debe formar parte de la renovación epistémica (Cusicanqui, 2000). Los intelectuales indígenas han elaborado innovaciones epistemológicas importantes, inspiradas en formas de vida indígenas, pero de manera ineludible éstas deben dialogar con otras propuestas analíticas y con

otras experiencias. Es decir, no debemos cerrarnos a la pluralidad, precisamente porque la misma experiencia colonial nos ha mostrado el fracaso de las pretensiones homogeneizantes en tanto generan exclusiones. De igual manera, una renovación epistémica necesita descubrir las formas de dominación, no sólo separando por conveniencia estratégica política “lo original”, “lo auténtico”, de lo “no puro”, sino haciendo de la propia experiencia una forma de conocimiento. El camino que indígenas —mujeres y hombres— cotidianamente han seguido en medio de estas formas de dominación colonial, nos ayuda a entender los sistemas complejos de poder en tanto lo que somos se va construyendo a través de relaciones de poder. Aquí, la experiencia y la propuesta de las mujeres indígenas —en su pluralidad— será fundamental para no repetir el error de generalizar la experiencia masculina como si fuera “la experiencia de las y los indígenas”.

La caricaturización —indigenista, neofolclórica y multiculturalista oficial— de los indígenas, no ayuda a entender las formas de poder, precisamente porque construyen una imagen de “lo indígena” desprovista de humanidad en tanto separa su vida material de su vida subjetiva. La cosificación de “lo indígena” estetiza su opresión, quitándole el poder de cuestionamiento. De igual manera, los discursos esencialistas que insisten en anclar a los indígenas en el pasado, suspenden su vida en el tiempo y la congelan, condenándolos a ser eternamente lo que las contingencias históricas los llevaron a ser en algún momento de la vida. Se olvida que no se es indígena por naturaleza, sino por la acción de la historia colonial que etnizó y racializó las diferencias con fines de dominio. Una idea esencialista es importante en sí misma pero no permite cuestionar la realidad de la que se habla, pues ésta queda oculta tras la elocuencia del discurso reivindicativo esencial. Esto da pie a culturalizar la pobreza o las condiciones precarias de muchos indígenas cuando se enarbola como la bandera de la diferencia, mientras no se pregunta a quienes así viven cómo quieren vivir. En algunos casos, pareciera que ciertos mayas urbanos respaldamos nuestras identidades políticas a costa de culturizar las formas de vida de los mayas rurales. Defendemos políticamente sus formas de vida, pero no somos capaces de vivir en las mismas condiciones. Es así como discursos seductores terminan justificando, más que problematizando, formas de precariedad. Las epistemologías no están solo en el área rural o en los lugares apartados de las áreas urbanas. Las epistemologías están donde la gente vive, donde muere, donde sufre, donde resiste, donde camina. No se pueden construir discursos y significados descolonizadores, realmente liberadores, sobre prácticas colonizadoras; sería como darle un nombre diferente a viejas acciones en vez de modificarlas.

Finalmente, comparto las palabras de Silvia Rivera Cusicanqui (2010) en el sentido de que los pueblos indígenas —las mujeres y los hombres— no somos piezas de museo, somos seres contemporáneos, coetáneos y esta condición es un derecho que debemos defender. Es decir, no vivimos una cultura eterna, sino que también hacemos cultura como cualquier pueblo vivo (Mamdani, 2003). Tenemos

derecho a dignificar nuestro pasado pero en conexión directa con el presente y el futuro. Conuerdo con Rita Segato en que no es la repetición de un pasado la que hace a un Pueblo, sino la deliberación constante de lo que quiere ser, a partir de un diálogo que logre trenzar su historia de una manera diferente a la que ha sido. Lo que debemos recuperar es la capacidad usurpada de tejer los hilos de nuestra propia historia. En este caso, el pensamiento crítico que surja entre los mayas es un aporte necesario. Para Edward Said (2006), el trabajo intelectual en sociedades colonizadas consiste en construir campos de coexistencia en vez de campos de batalla. Hay poderosas razones para aprender mucho de la descolonización. Por muy nobles y liberadores que sean los objetivos de la descolonización, a menudo no consiguen impedir la reproducción del autoritarismo que puede irse pareciendo al de los regímenes coloniales. Por lo mismo, tener visiones diferentes y compromiso con la pluralidad permite un crecimiento con mayor posibilidad de liberación. Es necesario vigilar que nuestras reivindicaciones no encubran, continúen o reproduzcan subterfugios de los modos en que funciona el colonialismo. Para que más que construir identidades y políticas defensivas, lo hagamos movidos por las necesidades de liberación, buscando trabajar en horizontalidad con las izquierdas, los feminismos y otros movimientos comprometidos con la descolonización de este país.

BIBLIOGRAFÍA

- Ajxup, Virginia (2000). "Género y etnicidad. Cosmovisión y mujer". En *Identidad Rostros sin Máscaras*, Morna Macleod y M. Luisa Cabrera (Comps). Guatemala: Oxfam-Australia.
- Alonso, Ana María (2006). "Políticas de espacio, tiempo y sustancia: formación del Estado, nacionalismo y etnicidad". En *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate*, Manuela Camus (Comp.). Antigua: CIRMA. 1ª edición en inglés: 1994.
- Bastos, Santiago y Aura Cumes (2007). *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, Vol.1. Guatemala: FLACSO-CIRMA-Cholsamaj.
- Bastos Santiago y Manuela Camus (2003). *Entre el mecapal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. Guatemala: FLACSO / Cholsamaj.
- Bastos Santiago y Roddy Brett (2010). *El Movimiento Maya en la década después de la paz (1997-2007)*. Guatemala; F&G Editores.
- Brah, Avtar (2004). "Diferencia, diversidad y diferenciación". En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, varias autoras. Madrid, España: Traficantes de sueño/Mapas.
- Batzibal, Juana (2000). "Mujer Maya, rectora de nuestra cultura". En *Identidad Rostros sin Máscaras*, Morna Macleod y M. Luisa Cabrera (Comp.). Guatemala: Oxfam-Australia.
- Casaus Arzú, Marta Elena (2007). *Guatemala: linaje y racismo*. Guatemala: F&G Editores.
- Cojtí Cuxil, Demetrio Waqí' Q'anil (1997). *Ri Maya' Moloj pa Ixi-mulew. El Movimiento Maya (en Guatemala)*. Guatemala: Cholsamaj.
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico (1999). *Guatemala Memoria del Silencio. Tz'inil Na'tab'al. Resumen del Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico*. Guatemala: CEH.
- Cumes, Aura (2004). "Interculturalidad y racismo: el caso de la Escuela Pedro Molina en Chimaltenango". Tesis para optar al grado de Maestra en Ciencias Sociales. FLACSO, Guatemala.
- (2008). "La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo". En *Multiculturalismo y Futuro en Guatemala*, Santiago Bastos (Comp.). Guatemala: FLACSO.
- Curruchich, María Luisa (2000). "La cosmovisión maya y la perspectiva de género", en *Identidad Rostros sin Máscaras*, Morna Macleod y M. Luisa Cabrera (Comp.). Guatemala: Oxfam-Australia.
- Dube, Saurabh. Coordinador (1999). "Introducción. Temas e intersecciones de los pasados poscoloniales". En *Pasados Poscoloniales*. D.F.: Colegio de México.

- Esquit, Edgar (2003) *Caminando hacia la utopía. La lucha política de las organizaciones mayas y el Estado en Guatemala. Reflexiones*, Año 4, No. 4. Enero 2003. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, Instituto de Estudios Interétnicos.
- (2005) “Contradicciones nacionalistas: panmayanismo, representaciones sobre el pasado y la reproducción de la desigualdad en Guatemala”. Ensayo presentado para la conferencia *Narrando Historias Indígenas en las Américas*, Institute for Research in the Humanities. Universidad de Wisconsin.
- (2008). *La superación del indígena. La política de modernización entre las élites indígenas de Comalapa*. Siglo xx. Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencias Sociales. El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.
- Fanon, Frantz (1973). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de cultura Económica. Cuarta reimpresión de segunda edición en español.
- Gálvez, Víctor, Claudia Dary, Edgar Esquit e Isabel Rodas (1997). *¿Qué sociedad queremos? Una mirada desde el movimiento y las organizaciones mayas*. Guatemala: FLACSO.
- Guzmán Böckler, Carlos y Jean-Loup Herbert (1995). *Guatemala: una interpretación histórico-social*. Guatemala: Editorial Cholsamaj.
- Hernández, Aída (2003). “Re-pensar el multiculturalismo desde el género”. En *Revista de Estudios de Género* No. 18. Vol. II. *La Ventana*. México: Universidad de Guadalajara.
- hooks, bell (2004). “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista”. En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, varias autoras. Madrid, España: Traficantes de sueños; Mapas.
- Iniciativa E (2008). *Caminando hacia un pensamiento político desde la Cosmovisión Maya. Kojb'iyin apo pa rub'eyal ruch'ob'onik na'ojil-k'aslema! pa mayab' rutz'etkajulew. Catie, Oxlajuj Tz'ikin, Asdi*, Guatemala.
- Lagarde, Marcela (2001). “Poder, relaciones genéricas e interculturales”. En *Conferencias Internacionales: primer encuentro mesoamericano de estudios de género*, varias autoras. Colección estudios de género 5. Guatemala: FLACSO.
- Macleod, Morna (2008). “Luchas político-culturales y representación maya en Guatemala”. Tesis para optar al grado de doctora en Estudios Latinoamericanos. Postgrado en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.
- Mamdani, Mahmood (2003) “Darle sentido histórico a la violencia política en el África Poscolonial”. En *Istor Revista de Historia Internacional* Año 4 No 14. México: CIDE.
- Martínez, Severo (1990). *La Patria del Criollo*. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca. Guatemala: EEM.

- Matul, Daniel (2002) *Ensueños cosmovisión del maíz*. Guatemala: Liga Maya.
- Mohanty, Chandra Talpade (2008). “De vuelta a ‘Bajo los ojos de Occidente’: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas”. En *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* Suárez Navaz, Liliana y Rosalva Aída Hernández (Eds.). Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer.
- Palencia Tania (1999). *Género y Cosmovisión Maya*. Guatemala: PRODESSA Editorial Saqij Tzij.
- Restrepo, Eduardo (2004). “Esencialismo étnico y movilización política: tensiones en las relaciones entre saber y poder”. En *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*, Olivier Baybary y Fernando Urrea (Eds.). Medellín: Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómicas de la Universidad del Valle/CIDSE/L’ Institute de Recherche pour le Développement (antes ORSTOM)/IRD/CONCIENCIAS.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2000). “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”. En *Voces Recordadas Revista de Historia oral* Año 8 No. 21. Buenos Aires: Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires.
- (2010). *Ch’ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Retazos, Tinta Limón ediciones.
- Said, Edward W. (2001). *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Anagrama, Colección Argumentos.
- (2006). *Humanismo y crítica democrática. La responsabilidad pública de los escritores intelectuales*. Barcelona: Debate.
- (2007). *Representaciones del intelectual*. España: Debate.
- Segato, Rita Laura (2008). “Que cada Pueblo teja los hilos de su historia: El argumento del Pluralismo Jurídico en diálogo didáctico con legisladores”. Ponencia presentada en el Congreso de Antropología Jurídica, Bogotá.
- Suárez Navaz, Liliana (2008). “Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales”. En Suárez Návaz, Liliana y Rosalva Aída Hernández (Eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer.
- Suarez Navaz, Liliana y Rosalva Aída Hernández (Eds.) (2008) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer.
- PNUD (2010). *Raxalaj Mayab’ K’aslemalil. Cosmovisión Maya, plenitud de vida*. Guatemala: PNUD.
- Uk’ux B’e (2005). *El Movimiento Maya sus tendencias y transformaciones (1980-2005)*. Guatemala: Uk’ux B’e.
- Waqi’ Q’anil. Cojti Cuxil, Demetrio (1997). *Ri Maya’ Moloj pa Iximu-lew. El Movimiento Maya (En Guatemala)*. Guatemala: IWGIA, Cholsamaj.

Raquel Gutiérrez Aguilar*

Políticas en femenino

Reflexiones acerca de *lo femenino* moderno
y del significado de *sus* políticas

Entiendo por *femenino*, siguiendo y simultáneamente distanciándome de las teóricas del feminismo de la diferencia,¹ los espacios-tiempos en los cuales social e históricamente han sido colocadas las mujeres; tales espacios-tiempos exhiben, para mí, de manera muy diversa, los rasgos más plenos y profundos de la colonización. Los considero así, ámbitos de colonización por excelencia, en tanto sus marcas se establecen inapelablemente, de manera variada, sobre el cuerpo sexuado de la mitad de la población: sobre nosotras, aunque tales marcas se impriman de forma singular sobre cada una.

Recupero el término “femenino” —en singular, y lo enlazo con el plural “políticas”— no porque quiera comprometerme con alguna nueva defensa de un universalismo vacío; sino porque me interesa explorar una herramienta lógica que quizá nos permita la superación de un problema en el que percibo que quedamos

* Matemática mexicana. Doctora en Sociología. Profesora-investigadora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Activista social.

¹ Por *feminismo de la diferencia* me refiero a la postura desarrollada, entre otras, por Luce Irigaray, Luisa Muraro y la Comunidad Filosófica Diótima, que asume como fundamental para la comprensión del mundo la existencia de al menos dos clases de cuerpos sexuados.

atrapadas: el de la relación entre lo particular y lo universal. Sobre esta temática desarrollaré mis argumentos.

Para fines de claridad, reduzco el terreno de reflexión sobre lo femenino a lo *femenino moderno*. Sigo en tal argumento a Silvia Federici, quien sostiene que para su consolidación, la dinámica de la modernidad —que tal como existe es modernidad capitalista—, se basa principalmente en la tendencial destrucción de lo común y en la consiguiente separación de las tareas, las prácticas, las destrezas y los conocimientos concretos surgidos de y que versan sobre la reproducción general de la vida material y simbólica de aquellas actividades y operaciones —tendencialmente abstractas— de y para la producción de mercancías.²

Considero entonces la modernidad capitalista como el proceso tendencialmente global de cercamiento, acoso y destrucción de lo común en sus múltiples formas de existencia concreta y es desde ahí, desde los espacios-tiempos femeninos, que el orden de explotación-opresión moderno se me vuelve inteligible no sólo como capitalista sino, también, como masculino. Es decir, es en el orden masculino y moderno del capital —del valor valorizándose en la producción incesante de mercancías, que simultáneamente desconoce las actividades de reproducción aunque impone la producción de la fuerza de trabajo como mercancía— donde todo lo relacionado con la producción de lo común y con la reproducción de la especie queda establecido como secundario y se inscribe como ausencia, como falta; donde un conjunto de valiosas e imprescindibles actividades, generalmente consideradas *femeninas*, se niegan y se ocultan a fin de reiteradamente someterlas. Por eso es que se puede hablar de lo *femenino* como sitio por excelencia —aunque, por supuesto, heterogéneo— de la colonización, que se funda, entre otros elementos, en reiteradas, sistemáticas y difusas prácticas de exclusión, en la instauración persistente de jerarquizaciones que producen y consagran, una y otra vez, nuevas diferencias y exclusiones; en nombrar para ocultar de tal modo que se inhíba —o se vuelva incomprensible y por tanto inaudible— la voz que no sea proferida desde el lugar autorizado, siempre ligado con la acumulación de capital, la producción de mercancías y el mando; en dificultar dislocando, una y otra vez, la articulación de memoria propia en tanto lo que vale la pena compartir es exiliado persistentemente al lugar de lo irracional o lo no significativo.³

Son estos lugares en los cuales hemos sido construidas y nos hemos ido construyendo a nosotras mismas como mujeres. Cada una en medio de circunstancias

² El argumento central de Federici en relación a esta temática es el siguiente: el “diferencial de poder entre hombres y mujeres” en la sociedad capitalista puede interpretarse como el efecto de un sistema social de producción que no reconoce la producción y reproducción del trabajo como una actividad socio-económica y como una fuente de acumulación de capital y, en cambio, “la mistifica como un recurso natural o un servicio personal, al tiempo que saca provecho de la condición no asalariada del trabajo involucrado” (Federici, 2011:13)

³ Varios trabajos contenidos en este volumen abordan estos distintos aspectos de lo que puede entenderse por colonización de manera mucho más precisa y profunda de lo que yo podría hacerlo en estos momentos.

específicas, singulares, que habilitan la percepción-comprensión de también específicos y variados aspectos de la dominación capitalista y masculina que, sin embargo, tiende a totalizarnos estableciendo todo tipo de jerarquías y divisiones, una y otra vez. En medio del huracán de la acumulación masculina de capital⁴ quedamos escindidas —siempre de manera diversa— entre las posibilidades de ingreso —así sea dificultoso— al universo de producción de la riqueza abstracta y a la posibilidad anidada en nuestros cuerpos de generación y procreación de nuevos seres humanos que a su vez son regalo y amenaza. Al interior de tales tensiones hemos llegado a ser lo que somos: mujeres diversas que habitamos de muy variadas maneras lugares colonizados del mundo (y ahí no habitamos únicamente nosotras, también, en ocasiones, habitan varones que no cuadran plenamente dentro del orden masculino dominante). La idea central de pensar sobre las *políticas en femenino* es que en tales espacios-tiempos femeninos se produce un lenguaje específico que una y otra vez se empecina por hablar, que insistentemente trata de decir. Y aquí vale la pena reiterar que no estoy hablando de esencialismo alguno. Cada quien somos mujeres de tan diversos modos que en muchas ocasiones no nos reconocemos entre nosotras. Somos tremendamente heterogéneas y las relaciones entre nosotras llegan a ser incluso antagónicas en ciertos casos. Aun así, algunas —de entre “la humanidad”— somos mujeres. Más de la mitad, para expresarlo con propiedad.

Para comenzar discutiré, desde la lógica, la casi siempre inmediata objeción de esencialismo que se presenta al feminismo de la diferencia, justamente para desautorizarlo. Y lo quiero hacer desde la lógica pues desde ahí encuentro una manera de expresar con cierta precisión lo que defiendo.

¿Qué se objeta cuando el feminismo de la diferencia es calificado de esencialista?

Para hablar de esencialismo dentro del canon de pensamiento dominante, tenemos que entrar en la polémica de lo universal y lo particular. Con tales herramientas —y con los demás aditamentos de la lógica clásica— no logramos más que dar vueltas en círculo a la hora de intentar expresar lo que deseamos. Esquemmatizando —y, por supuesto, reduciendo— el desorden que percibo en el debate en torno a lo femenino y lo masculino, presento, en brochazos gruesos, los siguientes argumentos iniciales.

En primer lugar, a partir de la modernidad europea, ligada a la expansión del régimen del capital, se establece paulatinamente lo masculino como central y única medida de lo humano. Los siglos XIV, XV y XVI no son las primeras épocas históricas

⁴ Mediante la expresión “acumulación masculina de capital” no afirmo que la acumulación de capital sea únicamente tarea de “varones”, o de ejemplares masculinos del género humano. Pretendo, más bien, dejar a la vista en todo momento que las tareas de la acumulación de capital se basan en la drástica diferenciación de las tareas de producción —de mercancías y de capital— en relación a las tareas de reproducción de la vida en general, incluyendo la reproducción de nuevos hombres y mujeres. Tareas realizadas en los espacios-tiempos femeninos del mundo de los que he partido.

en que esto ocurre; podemos rastrear tanto los usos como los significados materiales, simbólicos y formales de instituir al “varón” como el representante de “lo humano”, al menos desde la Grecia clásica. Sin embargo, la operación plenamente moderna consiste en asimilar lo masculino al capital y éste a lo “neutro”. Un supuesto “neutro” ordenador —claramente masculino en tanto es *no femenino*— que instala un eje de enunciación universal afirmativo: “El Hombre”. El arreglo lógico, semántico y político, que se produce una vez instituido este “neutro ordenador” universal afirmativo —masculino en tanto claramente no femenino— consiste en el arrinconamiento de todo lo demás en un ambiguo y opaco lugar de lo particular —o, más bien, de múltiples particulares ahora carentes de medida propia— donde en un hacinado exilio convive todo lo que no es lo masculino dominante capitalista o, al menos, tendencialmente capitalista. Quedamos en ese rincón donde se amontonan los particulares, en primer lugar, las mujeres —y por supuesto no quedamos ordenadamente colocadas sino que se instauran todo tipo de escisiones entre unas y otras, de diferencias, rivalidades e incomodidades: se imponen diferencias —y jerarquías— que marcan nuestros cuerpos; sin por ello dejar de estar, todas, aunque de diferente modo, en el lugar del exilio. Quedan ahí también —si bien en otro segmento de los particulares generados por la instauración de lo masculino propietario heterosexual dominante como *el universal humano*— los varones colonizados de todos los pueblos sujetos; se acomodan ahí, también, los locos, los homosexuales y los niños.

En segundo lugar, la disputa multiforme contra dicho universal y contra los modos de su dominio comenzó bastante pronto: desde las rebeliones indígenas en diversos lugares de nuestro continente hasta la denuncia de Olympia de Gouges subiendo al cadalso a fines del siglo XVIII; desde los dispersos y sistemáticos motines populares en Europa durante el siglo XIX hasta la larga pelea de las sufragistas. Y, por supuesto, de la gran cantidad de acciones múltiples de resistencia y de lucha de mujeres diversas, de pueblos indígenas y de otros muchos “particulares” de la modernidad del capital. De maneras muy variadas se puso en entredicho el orden de dominio fundado en la consagración de un universal masculino —claramente mal definido— como medida de la vida, las posibilidades y los anhelos de todos los demás. Todas las y los que se han insubordinado contra el orden moderno capitalista y masculino, además de luchar han hablado, han producido argumentos de muy distinto tipo que impugnan desde diversos flancos tal orden de dominio. Al hacerlo desde múltiples vertientes, el universal dominante masculino propietario ha tenido que, incómodamente, expandirse para dar cabida a más “variantes” dentro de sí: primero a los varones no propietarios del mismo origen étnico; luego, parcialmente, a las mujeres propietarias, después a todos los varones sin importar su origen étnico, después a todas las mujeres.⁵ Esta ha sido una trampa de la modernidad tal como

⁵ Una reflexión interesante sobre esta temática, desde el feminismo anglosajón, se puede encontrar en el clásico trabajo de Iris Young “Imparcialidad y lo cívico público. Algunas implicaciones de las críticas feministas a la teoría moral y política”, en Benhabib y Cornella (1990).

denuncian una y otra vez múltiples voces, sobre todo de mujeres, de varones indígenas y ahora, cada vez con más fuerza, de mujeres indígenas: se diluye una exclusión nada más para levantar alguna otra muralla, se iguala formalmente siempre y cuando *la medida de la igualdad* —el uno, la unidad— sea idéntico en atributos, rasgos y obligaciones, que no en prerrogativas, al que antes se estableció a sí mismo como universal. A lo largo de esta compleja trayectoria se impone paulatinamente sobre casi todos, un molde político organizado en torno a la “sociedad de individuos”. “Sociedad de individuos” que, de acuerdo a algunas posturas, puede llegar a ser una “sociedad no patriarcal de individuos”⁶ o quizá, parafraseando este sueño, una “sociedad no monocultural de individuos”.

Y en tercer lugar, es dentro de tal artefacto político —liberal— que habitamos hoy. Y entonces, vuelta a la denuncia y a la impugnación de tal orden dentro del canon de la igualdad —o la equidad como suele querer edulcorarse lo que no alcanza a expresarse. Se impugna polifónica y heterogéneamente, y todos con razón, la medida universal que impone criterios para la distinción de las partes; aunque se reinstala la noción de “parte” sin someterla a crítica. La parte y lo particular siguen enfrentando a un universal que no está ni vencido ni vaciado—el capital que ahora pretende no ser íntegramente masculino, aunque se abalanza para continuar la destrucción de lo común. Se va impugnando, pues, la unidad universal secularmente impuesta aunque no atinamos a desdibujar, a desestabilizar plenamente su relevancia para ser capaces de ir produciendo un mundo con otras medidas.⁷ Se anhela el “respeto a la diferencia” y se desdibuja la idea de lo común en tanto no se sabe con claridad cómo medir tal *diferencia*. Diferencia y reconocimiento de la diferencia son nociones que pueblan la discusión contemporánea. ¿Reconocimiento de quién y por qué? ¿Reconocimiento para qué? ¿Diferente de quién y cómo calificarla, entenderla o medirla? ¿Diferencia como ausencia de identidad o diferencia a partir de cuál identidad? O, más bien, ¿política de la identidad diferenciada?

En medio de este mar de opacidad se han desplegado legítimas políticas de la identidad que algunas veces fragmentan y encapsulan, que se aferran a la distinción y se dispersan; que generan, simultáneamente, precisiones y distancias, que recuperan

⁶ Esta postura ha sido sostenida con claridad y en diferentes ocasiones por Celia Amorós. Para una exposición detallada tanto de las críticas desde el feminismo de la igualdad al feminismo de la diferencia, como de los argumentos y horizontes del primero puede verse Posadas Kubbissa (2006).

⁷ Reconozco que hay mucho esfuerzo y mucho trabajo empeñado en esta desestabilización de la tiranía de lo universal. Los empeños son muy variados. En particular quisiera reconocer el trabajo de bell hooks y de muchas otras mujeres “negras” o “indígenas” por evidenciar la trampa jerarquizante —o negación recurrente— que se recrea cuando se pugna por la “ampliación” del universal dejando en pie el orden lógico, epistémico y político que lo acompaña. Una buena colección de voces empeñadas en tales acciones de desestabilización están contenidas en el volumen *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, compilado por Traficantes de Sueños, Madrid, 2012.

—rasgos anteriormente negados— pero limitan y dificultan asociaciones posibles. Mis preocupaciones políticas, que se expresan también en estas páginas, van en ese sentido: no únicamente qué podemos hacer juntas sino sobre todo, cómo podemos hacerlo.

La pista que presento, confiando en que puede alumbrar, quizá, alguna salida para estas dificultades, avanza por otro camino, nutriéndose de la lógica y de las matemáticas. Considero urgente desplazar del orden general del pensamiento el par universal/particular. Este afán sigue dos trayectorias: por un lado, mantener el énfasis en mostrar la vacuidad del universal “humanidad” que no es sino la máscara de lo masculino dominante y capitalista o de los rasgos masculino-dominantes del capital. Por otra, abandonar el uso mismo del par universal/particular: nosotras, cada una, cada una como parte de lo que la constituye —una familia, un pueblo indígena, una articulación específica— es una unidad y es, a la vez, *una parte* en tanto que *conforma* algún tipo de cuerpo mayor. No somos encarnaciones particulares —ejemplares singulares— de un universal vacío y/o en disputa. Tenemos origen e historia de vida; aunque sea una ventaja específicamente moderna que tal origen no establezca inexorablemente la historia de vida singular que cada una desplegaríamos. La manera de pensar anclada en el par universal/particular únicamente traba nuestra capacidad de desear y de expresar. Somos unidades y buscamos una medida para nosotras mismas, pero no la encontramos únicamente en nosotras mismas. Necesitamos lo común y no lo universal. Y no es cuestión de sustituir un término por otro, es cuestión de desorganizar profundamente el par universal/particular que, en la filosofía clásica es la manera de nombrar la relación entre lo uno y lo múltiple, entre el objeto y el concepto.

El avance o distinción más importante entre la lógica contemporánea —o simbólica— y lo que se suele llamar lógica clásica o, enunciando de otra manera, entre lógica aristotélica y lógica formal, es la inclusión en esta última, de un artefacto del pensamiento que se llama “generalización múltiple”. El problema que se salva con dicha técnica es muy similar al que he tratado de esbozar en las páginas previas y tiene que ver con una temática clásica de la lógica filosófica que se denomina “el problema de los indiscernibles” o, con más precisión la cuestión de la “indiscernibilidad de los idénticos” o su inverso, la “identidad de los indiscernibles”. Tal nudo para la lógica del siglo XIX se zanjó, en la práctica de las matemáticas, con la herramienta simbólica de la *generalización múltiple* que, sin algún tipo de conocimiento especializado, puede confundirse con la reaparición de los universales.

La clave de la *generalización múltiple* es que elude —o le da vuelta— al problema del *carácter abstracto* de los universales, pues enuncia o expresa de una manera distinta: establece *aquello* que los distintos particulares tengan en común, aquello que es susceptible de generalización sin sumergirlos en el opaco caldo homogéneo de los universales y su indiscernibilidad o identidad.

La especificidad de la generalización múltiple —que se suele establecer mediante el uso de los llamados cuantificadores (que son dos: el llamado —creo yo

erróneamente— cuantificador universal y el llamado cuantificador existencial)— es que afirma atributos o rasgos comunes de y/o en “objetos” singulares, concretos y distintos, logrando expresar, simultáneamente, lo que tienen en común y manteniendo en suspenso la indagación sobre su identidad o sus diferencias. Es decir, mediante la cuantificación múltiple no se presupone identidad —ni diferencia— de aquellos elementos cuantificados. Por eso, la función del llamado cuantificador universal es desplazar los límites que para las matemáticas de fines del *xix* representaban los abstractos conceptos universales entendidos bajo cánones clásicos, es decir, aristotélicos.

Y por tal razón, también, es complicada la comprensión de este sutil desplazamiento. El matemático lo conoce, lo entiende, lo aprende y trabaja a partir de él. El filósofo indaga en él en el árido terreno de la filosofía de la lógica.

Ahora bien, no es posible salir de la crítica de esencialismo cuando hablamos de “las mujeres” si estamos casadas con las formas canónicas —clásicas y modernas— del pensamiento occidental. Podemos salvar el problema intentando enunciar en primera persona del plural, es decir, diciendo “nosotras”. Y en esta ruta es imprescindible, siempre, establecer un “nosotras” concreto; para evitar que éste funcione como un nuevo artefacto totalizante y universalizador.⁸ Para distinguir un “nosotras concreto”, por lo general, la ruta que se ha seguido es la de la distinción particularizante, que suele ser muy valiosa para esclarecer quién o quiénes son las que hablan: “nosotras, mujeres académicas mayores de 50 años”, o “nosotras, mujeres negras” de tal país, región o ciudad, o “nosotras, mujeres indígenas” oriundas de tal lugar, etc. Sin embargo, percibo que cada vez nos hace más falta ser capaces de avanzar, también, en la ruta contraria: la de la paciente generación de un “*nosotras*” concreto y expansivo —es decir, que no vuelva a caer en el caldo homogéneo de los universales abstractos y que tenga, simultáneamente, capacidad de generalización concreta; que pueda ser abarcativo, pues. Establecer un “nosotras” concreto lo más abierto posible, y que sea simultáneamente capaz de generar modos de establecer vínculos, me parece un punto de partida imprescindible para la reflexión sobre los feminismos descoloniales. Un posible camino que sugiero se centra en recuperar-regenerar formas de lenguaje mediante las cuales podamos expresar con más precisión lo que queramos o necesitemos decir; teniendo en cuenta, siempre, que el par particular/universal establece también una específica relación epistémica entre lo concreto y lo abstracto que es necesario abandonar.

Podemos desplazar al par objeto/concepto, que es finalmente lo que da contenido y significado al par particular/universal en la lógica clásica, de manera similar a como se hizo en las matemáticas de comienzos del *siglo xx* para, de tal manera, tratar de ensayar la revisión del problema que traemos entre manos. El desplazamiento consiste en primer lugar, en admitir que “hay seres humanos”. Nótese que este modo de decir es muy distinto a expresar “la humanidad existe”, que es

⁸ En particular, sobre este tema ver bell hooks (2004). Agradezco a Aída Hernández por convocarme a abordar esta temática de manera más cuidadosa.

un predicado existencial sobre un universal. Por lo demás, si admitimos que “la humanidad existe”, la pregunta siguiente es quién constituye la humanidad y a partir de ello volvemos, insisto, a las dificultades analizadas en páginas anteriores: quién y cómo se establece la medida de ello.

Sin embargo, si partimos del enunciado “hay seres humanos”, la pregunta ya no es “quién constituye lo humano” sino que podemos avanzar hacia preguntas mucho más fértiles: ¿qué comparten tales seres humanos?, ¿podemos distinguirlos singularmente?, ¿qué criterios de diferenciación nos parecen relevantes? y, la más interesante, ¿tienen algo *en común*?

Si continuamos con el ejercicio que propongo, las preguntas relevantes —o al menos las que a mí me interesa explorar— sencillamente “cambian de lugar”. Podemos proseguir: “hay seres humanos” y “todos los seres humanos hemos sido paridos por una mujer”. Es decir, puedo establecer una condición común mediante la generalización múltiple —que opera sobre los “objetos” concretos y singulares que designo como “seres humanos”; de tal manera que puedo continuar sin tener que reinstalarme en la dificultad de los universales.

Cada uno de los “objetos” acerca de los cuales establecí que fue parido por una mujer, en el caso específico de lo que estoy hablando, refiere a un ser humano de los que existen o de los que han existido. Sin embargo, esta afirmación no clausura mi pensamiento pues no establece una distinción excluyente —tal como demanda la lógica de los universales; antes bien, *establece un rasgo compartido*. Entonces, en cuanto también muchas clases de animales fueron y han sido paridos por las hembras de sus respectivas especies de forma análoga a como lo hemos sido los seres humanos, podemos ampliar tal rasgo compartido a otros seres —u objetos— sin necesariamente confundirnos respecto a lo que deseamos expresar. O, más interesante aún, distinguiendo y/o ampliando aquello a lo que aludimos, según el significado que busquemos compartir. En cierto sentido, y vaya como comentario para no especialistas, en contraste con la técnica clásica fundada en el par universal/particular, la cual básicamente distingue y clausura intentando capturar significados y delimitar conceptos (“el hombre como animal racional” sería un ejemplo de esto); la técnica expresivo-lingüística de la generalización múltiple se esfuerza por abrir la rigidez del concepto —que ahora, en matemáticas, será un conjunto—, estableciendo con rigurosidad su delimitación y simultáneamente conservando su posibilidad de generalización si se toma en cuenta algún nuevo *rasgo compartido*.

Entonces, siguiendo un proceso *análogo* es legítimo que diga: algunos de los seres humanos son varones y algunas de los seres humanos son mujeres. Y no me estoy comprometiendo con ningún esencialismo pues simplemente estoy constatando que los seres humanos que somos, nacemos con al menos dos tipos de cuerpos. Si es cuestión de ser exhaustivas puedo afirmar que hay seres humanos que nacen con cuerpo de varón, que hay seres humanos que nacen con cuerpo de mujer y que hay seres humanos que nacen con variadas clases de cuerpos hermafroditas.

Después, puedo continuar indagando y notando distinciones que no invalidan la precisión o la rigurosidad de las afirmaciones previas. Es decir, cuando digo que existen mujeres que disponen para sí de una gran cantidad de recursos y que se comportan frecuentemente como varones, y afirmo que tales mujeres se pueden distinguir de otras mujeres que viven de su trabajo, que son indígenas o jóvenes; cuando introduzco distinciones de acuerdo con los fines de mi discurso, no por ello niego la premisa inicial que afirma que algunos seres humanos nacemos con cuerpo de mujer. Lo más importante: no oculto ni dejo de lado el hecho de que eso importa a la hora de desplegar cada trayectoria vital singular.

El feminismo de la diferencia convoca a pensar desde ahí, es decir, sin volver a tropezar con el problema de los universales y, simultáneamente, esquivando el par universal/particular como noción lógica rectora de los argumentos, es decir, desplazándolo del sitio central dentro del canon lógico-discursivo consagrado desde, al menos, los tiempos de Tácita Muda.⁹

¿Qué significa pensar desde el lugar de los seres humanos que tenemos cuerpo de mujer, es decir, desde el lugar que podemos llamar “femenino” del mundo social?

Decir que pensamos desde el lugar femenino del mundo nos compromete de inmediato con otra dificultad: explicar qué es tal cosa como «el lugar femenino del mundo». De inmediato podemos darnos cuenta de que podemos estar, otra vez, instalando un ámbito abstracto y universal o, más bien, notamos que si expresamos de esa manera lo que queremos decir, regresaremos a un supuesto lugar de enunciación universal sin tener otra forma de justificar su «diferencia» —con el canónico— que no sea aludiendo a una esencia. Sin embargo, ese no es el único camino que podemos seguir.

A partir de las afirmaciones que ya hemos admitido: hay seres humanos con cuerpo de varón y hay seres humanos con cuerpo de mujer; podemos proseguir distinguiendo los diversos modos históricos y culturales mediante los cuales se ordena tal distinción básica. No perdemos entonces lo que buscamos expresar: en todas las culturas y durante toda la historia hay y han habido seres humanos con cuerpo de mujer, que es, además, el cuerpo que tiene capacidad —real o potencial— de procrear, y también seres humanos con cuerpo de varón, que han sido paridos por alguna mujer; y, además, todos estos seres humanos han organizado y vivido socialmente su ser varón o su ser mujer de maneras muy distintas. Llegados a este punto,

⁹ “El silencio femenino, es decir, la obligación femenina de guardar silencio [puede rastrearse] como mito en la figura de Tácita Muda”, nos dice Eva Cantarella (1997: 21). Tácita Muda era una ninfa asediada por Júpiter, a la cual castigó por indiscreta arrancándole la lengua. Para colmo de males, cuando le encargó a Mercurio que la condujera al reino de los muertos para ser ahí confinada, éste la violó por lo cual parió un par de gemelos. Cualquier parecido con la realidad es más que coincidencia.

el feminismo de la diferencia nos hace una sugerencia para distinguir al menos tres maneras en las que se ha organizado socialmente esta distinción de los cuerpos humanos o de los cuerpos humanos sexuados: polaridad, complemento y unidad (Rivera Garretas, 2002: 131 y ss.). Cabe notar que estos tres términos distinguen de manera formal claves de los rasgos fundamentales que organizan la relación entre cuerpos sexuados en distintas geografías y períodos históricos susceptibles de estudio. Polaridad, complemento y unidad son, en tal sentido, *atributos de relaciones posibles entre cuerpos sexuados*. Y, por supuesto, a partir de tales clases distinguibles de relaciones se desenvuelven en el tiempo —con el paso de las generaciones— multiplicidad de sistemas sexo-género en los cuales, en mayor o menor medida se procesan de manera diversa asimetrías, exclusiones y jerarquizaciones entre los hombres y las mujeres singulares que habitan tales sistemas sexo-género específicos. Así, podemos encontrar formatos de relaciones sexo-genéricas altamente polarizadas como las de la Grecia clásica o las del Imperio romano, las cuales establecían exclusiones y jerarquías explícitas para las mujeres; y también podemos distinguir otro tipo de jerarquizaciones, quizás análogas en su drasticidad y rigurosidad en los formatos complementarios de las relaciones sexo-genéricas, que aún podemos encontrar entre los pueblos indígenas de América Latina. El trayecto moderno de la lucha de las mujeres se ha orientado por el horizonte de la igualdad que, a fin de cuentas, nos propone un esquema unitario bajo el dominio del capital en el cual, como ya se argumentó al inicio, las diferencias son reconocidas y pretendidamente integradas, dando paso a nuevos y múltiples problemas; en especial, la cuestión de que variados asuntos relativos a la procreación ocurren —todavía y por suerte— fuera del ámbito de las relaciones mercantiles y como procesos tendencialmente no comunes de creación y cuidado de riqueza concreta que, sin embargo, asume la forma de “desacumulación” de energía y riqueza abstractas.

Desde un pensamiento de la diferencia sexual, que además centra la atención en la producción, defensa y reproducción de lo común, sería posible pensar, entonces, algún tipo de esquema incluyente que no fuera tragado, de entrada, por la dicotomía universal/particular; esquema de intelección tendencialmente también espacio-temporal desde el cual hilvanar la sistemática producción y reproducción del mundo no plenamente subsumido al capital en la cual muchas —y algunos— estamos empeñados. A mi juicio, en términos de la relación entre varones y mujeres, tal esquema tendría necesariamente que partir de una noción complementaria, poniendo especial cuidado en el desmontaje de cualquier tipo de jerarquización excluyente. Para pensar en tal esquema, desde nosotras, desde los seres humanos con cuerpo de mujer, necesitamos, tal como ya lo estamos haciendo, en primer lugar criticar prácticamente el esquema familiar moderno clásico que hemos heredado y, especialmente, la noción misma de matrimonio. Sin embargo, esto se está mostrando claramente insuficiente a estas alturas de la historia, sobre todo si tenemos algunas que no queremos continuar produciendo “sociedades de individuos” supuestamente neutros.

De ahí la necesidad de volver a reflexionar y a producir formas renovadas de producción de lo común, con sus dinámicas internas y sus complejidades, a fin de imaginar, desde nosotras mismas, términos de inclusión equilibrados desde los cuales poder gestionar tanto nuestras diferencias de edad como las relaciones a establecer con los varones. Ese es “el lugar femenino del mundo” desde el cual podemos pensar renovadas y polifónicas políticas *en femenino*.

Tales anhelos —en el sentido de Bloch— o esos *deseos* —siguiendo a Cigarini— son vertientes hacia prácticas políticas *en femenino*, tendencialmente descolonizadoras; las cuales, como condición necesaria, tienen que comprometerse con el más radical antipatriarcalismo y también, como condición de ello, con la defensa y la producción de lo común a fin de desatar el nudo que cierra la red del dominio del capital y del predominio de lo masculino. Es decir, en tanto el predominio de lo masculino está íntimamente ligado a la acumulación de capital, se trataría de pensar, desde nosotras mismas, *en femenino*, las variadas maneras de construir capacidad común para sentirnos seguras y proteger nuestros haceres —nuestro lugar—, desmontando paso a paso el conjunto de sujeciones múltiples que nos atrapan, excluyen o violentan. Se trata pues, en general, de producir lo común moderno y a la medida de cada convergencia compleja de mujeres y varones jóvenes, desde la plena autonomía de cada quien.

Esta sistemática actividad de producir lo común, que refuerza, respalda y acoge a cada una de quienes lo producen, haciéndolo desde nosotras mismas y salvando los escollos que en el camino se encuentren es, a mi juicio, una posibilidad de generar paulatinamente una manera nueva —y a la vez antigua— de establecer relaciones más satisfactorias, y más o menos complementarias, con los varones; en medio del actual desbarajuste patriarcal-capitalista de misoginia enloquecida. Finalmente, considero urgente también, pensar en otros términos la relación “ser parte”, es decir, la relación entre cada una y la trama vital de la que proviene y en la que habita. Otra amplia y dificultosa temática contemporánea, también impregnada por las trabas del par particular/universal, es la relación individuo/sociedad o individuo/comunidad. Abordar con nuevos lentes la manera en la que cada una está enlazada, tanto con una trama familiar de origen como con una red de afinidad o con algún formato institucional más rígido, puede abrir nuevos aires a la comprensión de la relación “ser parte”, sobre todo, porque ninguna de nosotras vive aislada de todas las demás.

Nuestras madres —y en muchos casos nosotras mismas— han parido mujeres y también varones; por eso es tan urgente volver a esforzarnos por regenerar y renovar maneras de estar juntos en el mundo. El camino es, a mi juicio, partir de la conciencia plena de que habitamos y somos un cuerpo de mujer. Nombrar el mundo desde ahí, sin miedo a las críticas o a las dificultades, es un desafío que vale la pena, en tanto es mucho lo que puede ser dicho.

BIBLIOGRAFÍA

- Benhabib, Seyla y Cornella Drucilla (Comps.) (1990). *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia: Institución valenciana d'estudis i investigación.
- Cantarella, Eva (1997). *Pasado próximo. Mujeres romanas de Tácita a Sulpicia*. Madrid: Cátedra-Universidad de Valencia-Instituto de la Mujer.
- Cigarini, Lia (1995). *La política del deseo. La diferencia femenina se hace historia*. Barcelona: Icaria Antrazyt.
- Federici Silvia (2011). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- hooks, bell (2004). "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista". En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Varias autoras, Madrid: Traficantes de Sueños, Madrid, 2012. 2ª edición. Publicación original: bell hooks, «Black Women: Shaping Feminist Theory», *Feminist Theory from Margin to Centre*, South End Press, 1984.
- Irigaray, Luce (2009). *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Akal.
- Muraro, Luisa (1994). *El orden simbólico de la Madre*. Madrid: Horas y Horas.
- Posadas Kubbissa, Luisa (2006). "De la diferencia como identidad: génesis y postulados contemporáneos del pensamiento de la diferencia sexual". En *Araucaria* N°16 volumen 8. España: Universidad de Sevilla.
- Rivera Garretas María Milagros (2002). *El fraude de la igualdad*. Buenos Aires: Librería de Mujeres.
- Traficantes de Sueños Comp. (2004). *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Varias autoras, Madrid: Traficantes de Sueños.

Verónica Renata López Nájera*

Feminismos y descolonización epistémica:

*nuevos sujetos y conceptos de
reflexión en la era global*

Este artículo se inscribe en la trayectoria de los feminismos que intentan pensar las luchas contemporáneas de las mujeres como estrategias políticas que forman espacios de reflexión y prácticas sociales desde las que se examina, se reflexiona y se hace frente al sistema de dominación capitalista y patriarcal, particularmente al cuestionar los sistemas de dominación, subordinación y jerarquización social que el sistema de dominación moderno-colonial produce y reproduce. Así pues, hablo desde *los feminismos* y no desde el feminismo.¹ Es decir, desde la diversidad compleja de formas de asumir las luchas de reivindicación feminista y de las mujeres, incluyendo la perspectiva de género.

Para ello, me propongo situar la discusión pensando desde el contexto mexicano, cuestionándome sobre las posibilidades de transformación social que se nos presentan en un momento de derrota política del cual provenimos, en el que la izquierda institucional se encuentra seriamente fracturada, al tiempo que emergen y toman

* Doctora en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, profesora de asignatura en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma UNAM, sus líneas de interés son el pensamiento crítico latinoamericano, el pensamiento poscolonial, descolonizador, los feminismos descoloniales.

¹ Me refiero a *los feminismos* como un ejercicio de visibilización de la heterogeneidad de posturas que asumen al feminismo como espacio de lucha.

forma nuevos espacios para pensar la transformación. Considero que la crisis por la que transita la izquierda mexicana tiene su origen en el momento de la llamada “crisis de paradigmas”, aunque asume formas particulares de desarrollo y expresión respecto a otras partes del mundo. En ese sentido, es importante preguntarnos sobre cómo se plantea teórica y políticamente la emergencia de nuevos sujetos de transformación, cuando los referentes ideológico-políticos que les dieron origen y sustento se encuentran fracturados.

Ello nos lleva a una segunda dimensión de la reflexión: ¿desde dónde proponer la reconfiguración de los espacios de formulación de alternativas para la transformación social? Considero que presenciamos un momento de cambios significativos en el que recurrimos a “viejas” consideraciones para pensar lo social. Perspectivas como la crítica al colonialismo interno, la heterogeneidad estructural o la diversidad cultural, que durante las décadas de los cincuenta, sesenta y setenta fueron opacadas por la presencia del marxismo, se están recuperando y actualizando como perspectivas analíticas que proporcionan acercamientos conceptuales distintos para pensar el problema de la dominación y del poder.

Así pues, este ensayo intenta problematizar en tres líneas que convergen: ¿cómo y desde dónde pensar el mundo social contemporáneo en un contexto de crisis de los referentes de transformación social?, ¿qué sucede con la trayectoria del pensamiento latinoamericano durante la segunda parte del siglo xx, del cual somos herederos y, en algunos casos, participantes directos?, ¿qué papel juegan las luchas de las mujeres y los feminismos en la construcción de una nueva agenda para la transformación social? Me interesa plantear esta reflexión a la luz de las críticas que formuló el colonialismo interno y, en la actualidad, el debate poscolonial, pensando en una agenda de reflexión descolonizadora que nos permita replantearnos como sujetos de transformación social.

Recurro entonces a la estrategia de revisar cómo se van construyendo los sujetos de acción social desde la conceptualización de las ciencias sociales que se produce en América Latina. Por ello, planteo que esta posibilidad de incorporar nuevos sujetos en el debate latinoamericano es central para reconocer la diversidad epistémica que ha sido una característica histórica de nuestra región. Revisar la trayectoria del pensamiento crítico latinoamericano desde mediados del siglo xx, visibilizando los temas y los sujetos ausentes e invisibilizados para ubicar una trayectoria que piensa desde un horizonte descolonizador. En este sentido, el sujeto-mujer y sus luchas son significativos para la apertura de los horizontes de reflexión, ya que la agenda del feminismo ha contribuido a visibilizar el problema de las relaciones de poder tanto verticales como intergenéricas. Los aportes de las luchas feministas al debate latinoamericano trascienden el espacio académico, pues provienen de las prácticas de organización y de lucha de las mujeres que han logrado abrir espacios en la escena pública, así como de cuestionar nuestros referentes más cotidianos y subjetivos.

Nuevos problemas del conocimiento y nuevos sujetos de la transformación social

En las tres últimas décadas, el mundo del conocimiento, de los saberes y de las epistemologías ha experimentado un cisma en sus fundamentos modernos, el cual ha implicado un intenso debate sobre los presupuestos que rigen las formas en que conceptualizamos al mundo social para ser interpretado. Desde trabajos colectivos como *Abrir las ciencias sociales* (Wallerstein, 1996), la obra de Boaventura de Sousa Santos, los trabajos del grupo modernidad-colonialidad, la escuela de los sistemas complejos, por mencionar algunas perspectivas de abordaje, se reconoce la necesidad de argumentar desde distintos lugares de enunciación la diversidad de formas en que los sujetos construyen conocimiento. Este lugar de enunciación no es neutro, sino que está atravesado por relaciones de poder y de dominación que habían sido invisibilizadas por los supuestos de objetividad, universalidad y neutralidad de la ciencia moderna.

A finales de la década de los setenta, en América Latina se experimenta un momento de “desorientación teórica”, como la llama Tomás Vasconi, debido, entre otras razones, a la desarticulación y a la persecución política instrumentada por los regímenes militares en contra de la academia de izquierda. La persecución y la “satanización” de las ciencias sociales y de sus estudiosos, tuvo funestas consecuencias. Ello impactó en la producción de conocimiento, lo que implicó una serie de transformaciones importantes tanto en los temas de la reflexión como en los métodos y las teorías de interpretación de la realidad social. Este viraje teórico-metodológico fue caracterizado como “crisis de paradigmas” desde la década de los noventa, siendo entendido como el resultado de las transformaciones registradas en el orden del conocimiento a partir de la inadecuación de los marcos teóricos tradicionales para analizar los retos que la era global y el neoliberalismo implicaban.

Esta crisis de los paradigmas, que en otro espacio caractericé como transición epistemológica (López Nájera, 2005), se empató con la crisis mundial que en la década de los noventa comenzó a ser interpretada como resultado del embate del discurso posmoderno, del fin la historia, del pensamiento único. Así, la reflexión de América Latina fue vinculada a un proceso de crisis paradigmática mundial, sin haber pasado por un examen preciso de sus propios sentidos y consecuencias. El origen de la crisis en nuestra región, tiene más relación con las consecuencias ideológico-políticas de las dictaduras militares que con un desgaste o banalización de la capacidad reflexiva, como años después se intentará plantear desde algunas corrientes de pensamiento.

Durante las décadas de los cincuenta, los sesenta y los setenta del siglo xx, según la lectura de un marxismo acartonado y dogmático se consideraba prioritaria la lucha revolucionaria encabezada por el proletariado por sobre las demás luchas, como el feminismo o las luchas indígenas. Es decir, el “sujeto revolucionario”, entendido en un sentido unívoco, respondía al mismo tiempo a la concepción lineal de la historia que prevalecía en ese contexto: como un *continuum* etapista y ascendente, en el que la organización revolucionaria se encauzaba hacia un futuro promisorio, en este marco situado en el horizonte socialista.

En tal interpretación subyace una tensión entre el “sujeto revolucionario”, producto de la reflexión teórica y, el “sujeto revolucionario”, presente en la vida cotidiana, que no necesariamente mantiene una coherencia con el modelo conceptual, ya que éste más bien siempre ha sido diverso, múltiple y contradictorio. Esta tensión cobró relevancia en el orden de las ideas con la irrupción del feminismo y de las prácticas emancipadoras que se ponen en juego al cuestionar el patriarcado y las formas de dominación y autoritarismo estatal características del período.

Con el arribo de las dictaduras militares durante las décadas de los setenta y los ochenta, el proceso de producción de conocimiento en América Latina experimentó un freno y un consecuente viraje en los paradigmas, las teorías y los conceptos que habían intentado explicar la naturaleza del subdesarrollo y de la dependencia estructural. Desde la creación de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) en 1949, en la región se vivió un momento de desarrollo y de maduración de los métodos de formulación teórica, razón por la cual este período es conocido como el de institucionalización de las ciencias sociales.

La teoría de subdesarrollo, formulada en el seno de la CEPAL, dará cuenta de la forma perversa en que se somete a los países periféricos a una sangría permanente por parte de los países centrales, a través de un mecanismo conocido como “deterioro en los términos de intercambio”, lo cual significa que los productos que se exportan desde las naciones periféricas, experimentan siempre un proceso desfavorable de su valoración en el mercado mundial, que implica un descenso en los precios frente al de las manufacturas de los países centrales.

Ante ello, la CEPAL propuso la industrialización por sustitución de importaciones, como mecanismo que intentaba paliar la pérdida de ganancias a la hora del intercambio comercial. Sin embargo, este proceso de sustitución mantuvo las condiciones estructurales de dependencia en su intento de desarrollo, logrando en la mayoría de los casos, promover la creación de algunas plantas productoras de manufacturas, sin lograr impulsar un proceso homogéneo de desarrollo.

La crisis del modelo de sustitución de importaciones llevará a formulaciones más radicales, específicamente en la teoría de la dependencia, la cual en su versión más radical, planteará la imposibilidad del desarrollo pleno en condiciones históricas de dependencia estructural. La propuesta de teóricos como Ruy Mauro Marini, apuntan a la imposibilidad estructural de superar las relaciones de dependencia, ya que el sistema capitalista se sostiene precisamente sobre esa relación desigual. Las dos caras de la moneda del capitalismo mundial, su cara desarrollada y su cara subdesarrollada, se intergeneran y se reproducen.

En un contexto signado por el triunfo de la Revolución Cubana, la lucha por la liberación de las excolonias en África y Asia, y los procesos de organización guerrillera en casi toda la región, el proyecto de revolución socialista cobra una fuerza que irradia la producción teórica, llevando al dilema entre modificar radicalmente las estructuras de dominación o permanecer en el atraso y el subdesarrollo.

La radicalización de la teoría, que se nutre de la práctica revolucionaria del momento, se expresó no sólo en la producción escrita, sino en la militancia abierta por parte de los intelectuales latinoamericanos. La literatura, la música de protesta, el cine, llegan a ser expresiones culturales de un momento de efervescencia revolucionaria que, por momentos, parece ser capaz de “romper con las estructuras de dominación”.

Por ello, cuando se desata la respuesta contrarrevolucionaria, será brutal y de largo plazo. La instauración de dictaduras militares en el Cono Sur, tuvo la intención de borrar, de anular el menor recuerdo de la posibilidad de la revolución en la región, de imprimir en las sociedades latinoamericanas un rechazo inconsciente frente al recuerdo de la transformación social.

En el desarrollo de las ciencias sociales el escarmiento será brutal. Con las universidades sitiadas, los académicos perseguidos o exiliados, carreras como sociología, historia y economía son cerradas por ser consideradas “semilleros de guerrilleros”, con la consecuente pérdida de generaciones de científicos sociales. La creación de los Centros Académicos Independientes (CAI) contribuirá a la posibilidad de mantener la reflexión social en condiciones de derrota política. Sin embargo, los CAI se convierten en centros que incorporan las nuevas pautas de la investigación social marcadas por las políticas educativas a nivel internacional, como los temas atados por proyecto con plazos a cumplir, el financiamiento externo, la promoción de metodologías cuantitativas, los temas “de moda” vinculados con nuevos marcos teóricos y metodologías. En el fondo de esta crisis subyace la “creación” de la crisis del marxismo y la necesidad de desarticular ideológicamente a la izquierda revolucionaria para desmovilizar y des-ideologizar los restos de la organización social.

Así pues, en América Latina la crisis de paradigmas es consecuencia de la desarticulación del pensamiento crítico como dispositivo de superación del proyecto revolucionario en la región. Pero también, es consecuencia de la propia dinámica regional, de las formas en que se asumió al marxismo, en que se planteó la lucha revolucionaria y en que se subsumieron otras luchas. Hacer el balance de este período es aún una tarea pendiente.

A finales de la década de los ochenta y principios de los noventa, con el derumbe del socialismo realmente existente, una visión de mundo, un sentido de la historia, una forma de concebir la transformación social, entra en crisis. Discursos como la globalización y la posmodernidad pretenden superar y cancelar el horizonte emancipador, argumentando que la democracia liberal es el mejor modo de vida posible. Los nuevos rumbos exigieron una nueva agenda de reflexión que redireccionara los sentidos de la investigación social, asumiendo la incorporación de temas que muchas veces provenían de agendas de reflexión conservadoras, como el llamado pensamiento único, pero que también abrieron el espacio a nuevas perspectivas de análisis o, mejor dicho, a la recuperación de temas que habían sido relegados o poco estudiados.

Crítica al colonialismo interno

Herederos del horizonte cultural que se constituyó como consecuencia de la Conquista y de la colonización de los pueblos americanos, las comunidades indígenas han permanecido históricamente silenciadas, negándoseles el consentimiento oficial para pronunciar su palabra. A pesar de ello, su presencia en la historia larga se ha caracterizado por momentos de rebelión y de formulación de políticas de resistencia que les han permitido mantenerse y adecuarse a los intentos de homogeneización y mestizaje cultural, convirtiéndose en colectividades que cuestionan a los Estados-nación como construcciones monoétnicas y monoculturales.

En los albores del siglo xx, en distintos países de América Latina se intentó colocar “el problema del indio” como uno de los temas medulares para la conformación de los Estados modernos. Ya Carlos Mariátegui señalaba que “la cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra” (Mariátegui, 1943: 19); junto con él, muchos otros grandes pensadores identificaron la raíz colonial como un problema estructural, antes de que ésta fuera formulada como un cuerpo sistemático de ideas por el grupo modernidad-colonialidad. Desde la década de los cincuenta del siglo xx, resaltan en este debate los pensadores del Caribe, como Aimé Césaire y Franz Fanon, y sus reflexiones sobre la negritud; en sus obras, éstos expusieron el dilema del esclavo y de la condición del no-ser conferida por un sistema de explotación que los concebía como mercancías y no como humanos.

En las décadas de los sesenta y los setenta, al calor del debate sobre el subdesarrollo, la dependencia y la revolución social, desde disciplinas como la antropología, la sociología y la economía, autores como Guillermo Bonfil Batalla, Pablo González Casanova y Agustín Cueva, señalaron los problemas generados por el colonialismo interno —e internalizado— como matriz productora de subjetividades que sostiene el sistema de dominación racial, de clase, sexual y de conocimiento. El sistema capitalista se concibe como el eje que articula las desigualdades diversas y en función del cual se debe reconocer la multiplicidad de formas de opresión económica, social, cultural y simbólica.

Así, en esta primera etapa de crítica podemos caracterizar al colonialismo, como el resultado de las formas y estructuras que asumió la dominación colonial a lo largo de tres siglos, las cuales persisten en la actualidad. El discurso anticolonial sería la formulación crítica de este acontecimiento histórico, así como las reflexiones encaminadas a superar dicha condición, que prevalece tanto en las conductas sociales como en la configuración de las grandes estructuras, en un complejo e histórico proceso de intergénesis del régimen colonial.

Mientras que la perspectiva de-colonial, formulada en la región en el contexto neoliberal, es el resultado de la elaboración reflexiva de este pensamiento anticolonial, pero desde coordenadas en las que la crisis del marxismo, el debate posmo-

derno y la transición paradigmática que hemos venido planteando, juegan un papel central como escenario de fondo. Para el grupo modernidad-colonialidad, el eje que articula las discusiones es el reconocimiento de que el sistema colonial no se supera con las gestas de independencia, sino que se mantiene y se prolonga hasta la actualidad, reproduciendo un sistema de dominación moderno/colonial (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007).

Para otras visiones del problema del colonialismo, es importante rescatar las estrategias de resistencia que se forjaron desde el momento mismo de la Conquista a partir de prácticas de resistencia: movimientos de rebelión e insurgencias, encontraron posibilidad de elaboración desde la materialidad de la forma social, es decir, que mantuvieron ciertas prácticas y formas de reproducción de la vida social, incluyendo la resistencia simbólica y la resignificación de los códigos culturales del dominador.

Por ello, la violencia epistémica, es decir, el sometimiento de la posibilidad de producir conocimiento desde nuestras particularidades culturales, acompañado de la imposición de formas de conocimiento ajenas, implicó la colonización de las subjetividades. La Colonia significó no sólo la expoliación y la explotación de nuestros antepasados y de nuestros recursos, sino y sobre todo, de nuestra historia, de nuestra memoria y de nuestra visión de mundo, andamiaje desde el cual los sujetos construyen conocimiento e interpretan la realidad que los conforma.

El proyecto decolonial reflexiona en el contexto actual sobre las consecuencias del horizonte histórico-estructural colonial. La descolonización se propone como el mecanismo de superación del patrón moderno-colonial, el cual, según Aníbal Quijano, se compone de cuatro dimensiones de poder que conforman el sistema de dominación capitalista: la dimensión racial, la dimensión sexual, la dimensión productiva y la dimensión subjetiva.

De estas cuatro dimensiones, considero que la descolonización de las subjetividades es el eje articulador de la posibilidad de la descolonización efectiva. Las históricas formas de representación de lo otro se han construido en base a relaciones de poder y de dominación que han moldeado las formas en que concebimos la realidad social como estados naturalizados. El pensamiento colonial está profundamente arraigado en nuestros marcos cognitivos y moldea y determina las formas en que nos relacionamos socialmente.

El horizonte descolonizador está presente en la memoria larga de las comunidades indígenas, en sus formas de organización política y social y en las formas en que viven la experiencia de un mundo contemporáneo, incorporando elementos de la modernidad y resignificándolos a partir de sus propias concepciones de mundo. Lo que Silvia Rivera ha denominado el mundo *ch'ixi*, que es aquella forma de ser mestizo que está en tensión permanente entre su ser negado y su ser impuesto. Son las formas en que se resuelve esta tensión en lo cotidiano, creando mecanismos de resistencia simbólicos y prácticas sociales encaminadas a lidiar con esta contradicción.

Encuentro cuatro momentos o períodos históricos de formulación de crítica al patrón de dominación moderno-colonial, de los cuales intentaré hacer una caracterización breve, para centrar mi mirada en el último y vigente.

El primer período, que inicia en el momento de la Conquista y se extiende durante los tres siglos que dura la dominación colonial, se puede caracterizar por el conjunto de movilizaciones, revueltas, insurrecciones, levantamientos, confrontaciones y acciones radicales emprendidas por los sujetos colonizados, los llamados “nativos”, los grupos originarios de las tierras americanas, que expresaron de manera directa su inconformidad y su rechazo al yugo colonial.

A lo largo de los tres siglos de colonización se vivieron diversos momentos de rebelión indígena, los cuales se originaron por la oposición a las relaciones económicas injustas, a la subordinación, a la explotación, al saqueo y al ultraje o al hartazgo frente a la violencia cotidiana de la cual eran objeto. Muchas de estas rebeliones asumieron la forma de disputas sociorreligiosas (Barabas, 1989), por ejemplo, la de los guaraníes en Paraguay, la rebelión pan-andina de Tupak Amaru-Tomás Katari-Tupak Katari (Thomson, 2006) o el ciclo de rebeliones previo a las gestas de independencia, debido a la incorporación de las reformas borbónicas, que según estudios recientes, parecen haber sido un detonante de insurrecciones en toda la región a finales del siglo XVIII.

Un segundo momento se configura a partir de las gestas de independencia y de las movilizaciones en las que convergen criollos, mestizos, indígenas y negros para sentar las bases de las naciones modernas latinoamericanas. De este período se visibiliza más la disputa por la forma que habrá de asumir la nación, que la superación real del marco de dominación colonial, por lo cual el problema racial se invisibiliza. En la actualidad, sólo dan cuenta de ello algunos trabajos, como los de Florencia Mallón (2003) sobre la participación de los campesinos-indígenas en la formación de las naciones mexicanas y peruanas, los de Serge Gruzinski (2007), que intentan rastrear desde la vida cotidiana y las subjetividades diversas, las formas en que los sectores marginados indígenas, negros, pobres, significaron y resignificaron los elementos de las culturas hegemónicas e intentaron imprimir su huella en la conformación de las naciones modernas.

Está pendiente hacer una reconstrucción historiográfica desde una perspectiva decolonial, que nos permita reescribir la historia desde la memoria y la oralidad de los propios sujetos, a la manera del Taller de Historia Oral Andina (THOA) de Bolivia, que desde la década de los ochenta del siglo XX realiza un importante trabajo de reelaboración historiográfica a partir de rescatar la trayectoria de los movimientos de organización indígena de los caciques apoderados, representantes comunitarios encargados de recuperar los títulos de propiedad de las tierras comunitarias registradas desde inicios de la Colonia.

En la tercera etapa, de modernización, progreso, urbanización y masificación, en pleno siglo XX, la centralidad del marxismo y la posibilidad de la transformación

social vía la revolución, enfocaron la mirada en objetivos que pasaron por alto cuestiones como la raza y el género, lo cual de nueva cuenta llevará a un período de invisibilización de las condiciones estructurales, revestidas de discursos y políticas implementadas por los Estados-nación como el mestizaje, la modernización cultural, el blanqueamiento social, entre otros mecanismos de asimilación al proyecto de nación hegemónico.

Finalmente, la cuarta etapa se enmarca en la crisis del marxismo, en la crisis de los paradigmas, en la globalización y el neoliberalismo, lo que conlleva a la apertura de los horizontes de reflexión y a la incorporación y visibilización de temas que hasta antes de la década de los setenta habían sido descartados. Es en este contexto que se encuentran, ya en la década de los noventa, con los estudios culturales, subalternos y poscoloniales y su trayectoria de desarrollo específico en Latinoamérica.

El grupo modernidad-colonialidad se compone de un heterogéneo y multidisciplinario cuerpo de intelectuales académicos-activistas, que a manera de red o colectivo, piensan desde múltiples espacios el problema del patrón de dominación moderno-colonial y ensayan rutas de crítica y trastocamiento de sus fundamentos.

Del conjunto de reflexiones que componen el proyecto de investigación del grupo, resalta el trabajo de Aníbal Quijano, quien con su propuesta en torno al patrón de dominación moderno-colonial, inaugura una vertiente del debate que propone interpretar el momento del descubrimiento de América Latina como el inicio de una era global, un momento constitutivo en que modernidad y colonialidad se intergeneran. La colonialidad es una configuración social que, si bien fue forjada durante la época colonial, tras las independencias y la construcción de las naciones modernas, se mantiene en las formas intersubjetivas, las cuales son moldeadas en función de una razón instrumental capitalista. Raza, etnia, nación, son formas de diferenciación social que provienen de la forma colonial. Son formas jerarquizadas de organización social que producen y reproducen formas de poder y dominación.

El pensamiento anticolonial que se ha formulado en Bolivia a partir del año 2000 merece una mención particular, ya que es el único país de América Latina que experimenta un proceso de descolonización, no sólo por el hecho de contar con un indígena en la presidencia, sino y sobre todo, por la capacidad de organización de los movimientos sociales que han llevado adelante el proceso de cambio. La raíz comunal presente en las formas de organización y lucha del país, les ha permitido sortear, desde un horizonte distinto, la posibilidad de descolonizar una nación que en su Nueva Constitución se reconoce como un Estado plurinacional comunitario.

Feminismo y descolonización: conexiones, intersecciones, intergénesis

Para la década de los ochenta, el movimiento feminista experimenta un impulso renovador como resultado del nuevo contexto mundial y regional; de ahí en adelante el feminismo formará parte de los llamados “nuevos movimientos sociales” y

hará contribuciones significativas en ese sentido. Comienza a tener presencia en los debates de los partidos políticos y en las instituciones estatales, la cual se concreta en políticas públicas, así como en el ámbito académico, en el que se convierte en una línea de investigación. Pronto el feminismo se reconoce como un movimiento de expresión de la diversidad social y cultural, y como postura política para hacer frente a las asimetrías y opresiones del sistema capitalista y patriarcal.

El reconocimiento de la presencia de las mujeres en los procesos históricos es resultado de las transformaciones que el propio movimiento ha impulsado, así como de la incorporación de nuevos temas de conocimiento que históricamente habían sido invisibilizados. El feminismo desestabiliza los espacios más recónditos de lo socialmente establecido, al cuestionar los ejes de la dominación y la subordinación desde los espacios más mínimos de relacionamiento social. Instituciones como la familia, la escuela, los espacios laborales, los lugares de convivencia social, son estudiadas desde el feminismo como los lugares donde se producen y se reproducen las formas de opresión, de marginación y de subordinación de las mujeres.

Por ello, el feminismo no es solo un movimiento social, es un espacio simbólico de afirmación cultural, de formación de identidad, de producción de conocimiento y de acción social y política. La relevancia actual del movimiento feminista se expresa en su capacidad multidimensional de transformación.

La lucha del feminismo, dice Francesca Gargallo (2006), ha sido siempre por la afirmación de la autonomía política de las mujeres. Partiendo de una concepción amplia de la “política”, que atraviesa desde los espacios privados, la vida cotidiana, las instituciones, la materialidad y la corporeidad hasta sus diversas representaciones, el feminismo cuestiona las posiciones de jerarquía y de poder en que se instituye la dinámica social.

En el momento de la crisis de paradigmas, el feminismo se enfrentó a una serie de procesos que redireccionaron y ampliaron sus principios y sus demandas sociales. La agenda del feminismo ensanchó la mirada e incorporó, como resultado de las movilizaciones sociales de nuevo cuño, a las mujeres que, desde posiciones subalternas, habían trabajado desde posturas feministas no reconocidas por el feminismo institucional.

El neoliberalismo, la posmodernidad y la globalización como nuevos espacios de discusión teórica, impactaron en las formas en que el feminismo como movimiento, actúa y reflexiona. Por ello, es importante señalar las diferencias entre “el feminismo” y “los feminismos”, para hacer evidentes las distintas posiciones que asume el feminismo a partir de los entornos de los cuales emerge. Como menciona bell hooks:

La ideología del «individualismo liberal» competitiva y atomista ha permeado el pensamiento feminista hasta tal punto que socava el radicalismo potencial de la lucha feminista. La usurpación del feminismo por parte de mujeres burguesas que defienden sus intereses de clase ha sido justificada en gran medida por la

teoría feminista a medida que ésta se ha ido construyendo —por ejemplo, con la ideología de la «opresión común». Cualquier movimiento que pretenda resistirse a la cooptación de la lucha feminista debe comenzar por presentar una perspectiva feminista diferente —una nueva teoría— que no esté atravesada por la ideología del individualismo liberal.
(hooks, 2004)

En aras de construir esa nueva teoría, esa nueva perspectiva feminista de la que habla la autora, es necesario reconocer la diversidad de formas de ser mujer, sin que ello implique la atomización de la lucha de las mujeres, sino la posibilidad de establecer un diálogo entre las diversas posturas. Pero incluso más, un diálogo que incorpore las tensiones, a la manera del *ch'ixi* que plantea Silvia Rivera, como el reconocimiento de la yuxtaposición de diferencias que encuentran o “[...] coexisten en paralelo [...] que no se funden sino que antagonizan o se complementan”, desde donde se puede generar una forma de sociabilidad distinta (Rivera Cusicanqui, 2010: 7).

Los dispositivos de poder generados por la modernidad hegemónica han comenzado a ser cuestionados, como ya hemos mencionado, por diversos discursos críticos que intentan poner el énfasis en develar que este marco de dominación es una construcción social, que como tal, puede ser reconstruida desde distintas coordenadas. Particularmente, desde la perspectiva de la descolonización y de la crítica elaborada desde la perspectiva de género, sobre todo de su intergeneración como categorías de análisis de lo social.

¿Cómo sería una nueva relación social entre los géneros, que no se sostenga en la configuración binaria de los mismos? Pensar desde el “nosotros colectivo” puede ser una vía que oriente la reflexión, pensar desde los feminismos, pensar desde la resistencia y desde la elaboración de pensamiento crítico. Articular las tres dimensiones: comunidad, feminismo, conocimiento.

A partir del espacio de acción que se abre con el reconocimiento del pluralismo epistemológico se pueden generar nuevas formas de representación y de significación del sexo-género, ya que así como se construyó la otredad que justifica la diferencia racial, también se construyó la otredad sexo-género en la que la mujer y su formulación en clave “femenina” pasó a ser objeto de dominación por su condición “distinta”, lo cual derivó en condiciones histórico-estructurales de desigualdad social. Por ello, el sistema patriarcal, que refiere al predominio masculino en todos los ámbitos de la vida social, particularmente en los espacios públicos, se propone como una de las dimensiones centrales a ser cuestionada por el feminismo.

En el debate boliviano actual, el tema de la descolonización se concibe como inseparable de la despatriarcalización. Como menciona Jenny Ybarnegaray, en la actualidad el patriarcado prevalece en mayor medida en los ámbitos simbólicos y en ciertos patrones de comportamiento cultural que se expresan en las normas y leyes que regulan los Estados (Ybarnegaray, 2011).

Por ello, la autora considera que el patriarcado debe ser concebido y construido teóricamente como un «lugar común» desde donde interpelar a la sociedad y al Estado para contribuir a desmontar sus múltiples manifestaciones de sentido, productoras de sujeciones, de exclusiones y de subordinaciones combinadas. Es decir, debe ser visibilizado por las sociedades como una construcción social que genera desigualdades y opresiones.

En esta dirección, como horizonte emancipatorio, la despatriarcalización no debiera ser patrimonio exclusivo de sector alguno. En el entendido de que la sociedad toda está sometida al patriarcalismo —aunque en diversos grados y condiciones—, el mayor desafío que enfrentamos en esta coyuntura es proponer caminos para «despatriarcalizar» la sociedad en su conjunto.
(Ybarnegaray, 2011:12)

Las mujeres, por el simple hecho “natural” de nacer con un cuerpo cultural y socialmente feminizado, nos formamos como sujetos sociales en una malla de símbolos, de significados y de prácticas, que van modelando nuestra subjetividad a partir de una concepción prefigurada por dispositivos de poder que conllevan nuestra posición subordinada. Sin embargo, dicha posición es una condición dinámica e histórica, lo cual implica identificar los núcleos centrales de la crítica a la subordinación de las mujeres, en cada momento y espacio histórico.

La lucha feminista debe trascender la centralidad del patriarcado para reconocer que éste es un patrón de comportamiento social que va asociado a la configuración del sistema moderno-colonial capitalista. Por ello, es importante vincular el potencial del feminismo como práctica emancipadora con la crítica al colonialismo interno y con el ejercicio de la reflexión teórica y de la descolonización social.

Lo personal es político: descolonizando el feminismo y las relaciones de género

En México, la permanencia de la sociedad pigmentocrática es una realidad invisibilizada, que se oculta tras el discurso del mestizaje. Por ello, es difícil iluminar conceptualmente las especificidades de diversos sectores y grupos sociales que pretenden ser homologados desde los discursos oficiales tras la construcción del “mexicano”. La diversidad étnica y cultural del país ha sido históricamente contenida, invisibilizada y sometida bajo un discurso nacional que pretende incluir violentando y eliminando la diferencia.

En el contexto actual, tanto la idea de raza como la de género se consolidan como las principales dimensiones que moldean las identidades contemporáneas. Por ello, como propone María Lugones (2008), se debe realizar un ejercicio de intersección conceptual, para visibilizar las formas en que se establecen las diferencias que se convierten en jerarquías sociales, las cuales van más allá de sujetos unívocos y de naciones homogéneas.

El movimiento feminista ha contribuido históricamente a la lucha por la democratización de nuestro país. No sólo porque se propone superar la desigualdad entre los géneros, sino porque pretende descentrar los espacios duros de las estructuras de la dominación. En ese sentido, el feminismo es activamente descolonizador, ya que propone y actúa en función de descolonizar la subjetividad de las mujeres, pensando desde relaciones en las que nos intergeneramos, cuestionando las formas en que nos convertimos en mujeres en relación con los varones y con otras mujeres.

En ese sentido, cabe preguntarse ¿de qué forma se da la transición de las demandas del feminismo y la incorporación de la perspectiva de género en el contexto de los ochenta y los noventa?, ¿cómo se perfilan los nuevos sujetos sociales y cuáles son los temas del nuevo feminismo?

A inicios de la década de los ochenta del siglo xx, las llamadas reformas estructurales comenzaron a desarticular los fundamentos del modelo del Estado-nación benefactor, imperante hasta ese momento. Desde entonces, el neoliberalismo ha trastocado los pilares de la compleja relación del Estado que emanó de la Revolución Mexicana —con todo el desgaste provocado por la dictadura de partido—, erosionando el suelo social del cual se habían nutrido las formas de organización social precedentes.

Es decir, en un nuevo contexto mundial caracterizado por transformaciones radicales que implicaron cambios ideológicos, políticos, económicos, culturales y simbólicos, los movimientos sociales instrumentaron distintas formas de organización y de acción social.

En el terreno teórico, con la explosión de las múltiples diferencias, se privilegiaron los estudios localizados, en detrimento de las teorías sociales abarcativas. El multiculturalismo desembarcó, entonces, en los estudios de género y en el mismo movimiento feminista con su respeto por la diversidad, pero arrastrando tras de sí la renuncia a todo “horizonte de universalidad”. Soltando las amarras de las estructuras sociales, las determinaciones históricas y económicas, las diferencias ya no fueron comprendidas —según los nuevos estudios culturales— desde una teoría capaz de desenmascarar la opresión de aquellos y aquellas portadores de “identidades irrespetadas”, como víctimas de una ideología a la que estaban sujetos por su poder represivo.

(D’Atri, 2004: 126)

Al mismo tiempo que se diluye la unicidad del sujeto, se reconoce la pluralidad de identidades que pueden converger en la conformación de un individuo social. Sin embargo, la identidad “mujer” sigue siendo el eje articulador de la crítica hacia las formas de dominación y de subordinación, ya que es una categoría histórica, que remite a la profundidad en tiempo y espacio de dichas formas de dominación.

En el caso de México, es particularmente con el levantamiento zapatista y con la expresión de las mujeres indígenas en la Ley Revolucionaria de Mujeres, que se

visibilizan dos fenómenos importantes, hasta la fecha debatidos en distintos ámbitos de la lucha feminista: por un lado, la variedad de formas de ser mujer en un país pluricultural como el nuestro, y por otro, la imposición de una agenda feminista a esta amplia gama de configuraciones.

Por ello, cuando hablamos de los feminismos estamos incorporando, visibilizando y problematizando el ser mujer en contextos específicos, respetando sus particularidades y encontrando los puntos de convergencia, sin que ello signifique renunciar al sentido último que da organicidad al feminismo: la autonomía política de las mujeres. Es decir, la capacidad de agencia, de ser sujetos de acción social.

En ese sentido radica el potencial descolonizador del movimiento feminista en México, en la capacidad de develar, desde todos sus puntos, las formas de opresión. En profundizar el estudio de las formas en que se producen y se reproducen las dimensiones del patrón de dominación moderno-colonial. En rearticular el pensamiento crítico latinoamericano en tiempos de derrota política, a partir de la mirada de las mujeres.

Al respecto, considero que es importante un encuentro entre el feminismo y el género. Si bien ambos espacios de debate se reconocen mutuamente, la perspectiva de género ha sido tildada de institucional, de académica y, en algunos casos, de moderada. Me parece interesante la idea que maneja Judith Butler cuando explica que: “Consideraba y sigo considerando que toda teoría feminista que limite el significado del género en las presuposiciones de su propia práctica dicta normas de género excluyentes en el seno del feminismo, que con frecuencia tienen consecuencias homofóbicas” (Butler, 2007: 8). En ese sentido, la propuesta de Butler sobre la desnaturalización del género se acerca a la propuesta de la descolonización del feminismo como mecanismo de cuestionamiento de los sistemas de poder saber-conocer.

Así pues, este texto continúa esforzándose por reflexionar sobre si es posible alterar y desplazar las nociones de género naturalizadas y reificadas que sustentan la hegemonía masculina y el poder heterosexista, para problematizar el género no mediante maniobras que sueñen con un más allá utópico, sino movilizándolo, confundiendo subversivamente y multiplicando aquellas categorías constitutivas que intentan preservar el género en el sitio que le corresponde al presentarse como las ilusiones que crean la identidad.

(Butler, 2007: 99)

Me parece que una de las tareas pendientes de los feminismos consiste en problematizar la cuestión del género como la dimensión en que se construyen y se conforman las identidades monolíticas, que es precisamente aquella desde la cual se reproducen y se legitiman los discursos de dominación. Las prácticas de organización del feminismo se orientan en ese sentido, a instrumentar mecanismos contestatarios del sistema dominante desde la asunción política del ser mujer.

Considero que, en su ejercicio práctico, la descolonización se puede avanzar por dos vías: a través de la des-patriarcalización de las relaciones sociales y a través

del cuestionamiento de las relaciones sociales construidas en función del sexo-género. Ello significa cuestionar y transformar al Estado como figura central del sistema patriarcal. La sociedad mexicana ha establecido una relación de subordinación con un Estado omnipresente que, en consecuencia, moldea sujetos dependientes. Esta espiral de subordinación va de arriba hacia abajo, reproduciéndose en los espacios laborales, en las instituciones, en los centros educativos, de convivencia, y asume su expresión más clara en los entornos mínimos, en los espacios familiares y en las relaciones inter-personales.

Asimismo, la reconfiguración del sistema sexo-género implica un intenso proceso de visibilización de la violencia en todas sus dimensiones, que se utiliza como mecanismo de ordenamiento de los roles sexuales y de género. El disciplinamiento de los cuerpos y la orientación de las sexualidades en función del paradigma binario, debe ser superado y dar paso a la libertad del sujeto en todas las dimensiones de su vida.

La articulación de las luchas, tanto las epistémicas como las sociales, desde el feminismo o la descolonización, debe confluir, generando una agenda común que permita superar el sistema de dominación capitalista, patriarcal y colonial.

Reflexiones finales

En tiempos de la globalización es evidente que lo local no puede existir aislado ni desconectado de la dinámica mundial; más bien, lo local se reconstituye y se retroalimenta en diálogo constante con diversos referentes mundiales. Los problemas del conocimiento entonces, adquieren una nueva dimensión que, para su comprensión, requiere el reconocimiento de la interdefinibilidad entre lo global-regional-nacional-local, atravesado a su vez por la intergénesis social.

Para lograr un diálogo entre los diversos saberes, es necesario instrumentar metodologías de traducción, como propone Boaventura de Sousa, que nos permitan establecer puentes entre cosmovisiones y concepciones de mundo distintas, reconociendo otras formas de saber y de producir saber, conocimiento y sentido común. Es decir, al tiempo que se cuestionan los principios universales, eurocéntricos y antropocéntricos, también es necesario reconocer que las prácticas sociales, las creencias y las cargas simbólicas de las acciones humanas, son espacios de conocimiento generadores de formas distintas de conocer el mundo que también contribuyen a la cultura de la humanidad.

Los últimos treinta años han sido contradictorios; si bien por un lado han llevado al cuestionamiento de ciertos supuestos históricamente considerados como universales, generando incertidumbre respecto a la necesidad de certezas unívocas, por otro han señalado un camino que incorpora la incertidumbre, la diversidad, la contradicción, el dinamismo, la tensión, como características presentes en el ejercicio humano del conocer.

En este nuevo contexto de construcción de conocimientos, se ha logrado des- centrar al núcleo hegemónico eurocéntrico, cuestionar sus “supuestos universales” y debatir la “validez” de sus reglas y de sus métodos de funcionamiento, particular- mente desde dos espacios de reflexión: los estudios descoloniales y los feminismos. Como parte del pensamiento crítico latinoamericano contemporáneo, estas dos perspectivas realizan una interesante contribución.

A partir de tal escenario reflexivo, se configura un nuevo marco epistémico desde el cual se pueden visibilizar, discutir y teorizar procesos y fenómenos que son conside- rados “nuevos”, ya que antaño habían sido invisibilizados por la tradición dominante del pensamiento moderno-occidental. Estos saberes “invisibilizados” por el cono- cimiento moderno-occidental, representan un giro tanto teórico como práctico de las formas en que los sujetos diversos piensan y actúan en el mundo contemporáneo.

Dicho reconocimiento de la diversidad pasa por un proceso de visibilización de problemas, de sujetos y de contextos desde los cuales se formula conocimiento que es heterogéneo, plurívoco, heterárquico, multidimensional, transhistórico. Al mismo tiempo, requiere de un proceso de resignificación de los conceptos tradicio- nales, de cuyo estudio se han encargado las ciencias sociales, pero que implica un reto mayor para las academias que se han encargado de su formulación.

Estos procesos de acercamiento, distintos a las “viejas problemáticas”, re- quieren no sólo de nuevas posturas metodológicas, sino y sobre todo, de la incor- poración de académicos e investigadores moldeados en una nueva “sensibilidad epistémica” desde la cual plantear nuevos acercamientos a partir de la experiencia cotidiana. Partiendo de esta última, es factible reconocer la reciprocidad de los pro- cesos de conocimiento y las maneras en que las relaciones asimétricas toman forma y se incorporan en las prácticas cotidianas. La visibilización entonces, se piensa en dos sentidos: como el reconocimiento de los nuevos sujetos de la transformación y como el reconocimiento de nuestras propias formas de invisibilización en lo coti- diano de las relaciones jerarquizadas a través de su naturalización.

Por lo anterior, me interesa plantear el concepto de epistemología desde una perspectiva multidimensional, en la que las prácticas sociales se incorporan como constructoras de conocimiento:

Toda experiencia social produce y reproduce conocimiento, y, al hacerlo, presu- pone una o varias epistemologías. Epistemología es toda noción o idea, reflexiva o no, sobre las condiciones de lo que cuenta como conocimiento válido. Es por vía del conocimiento válido que una dada experiencia social se torna intencio- nal e inteligible. No hay pues, conocimiento, sin prácticas y actores sociales.²
(De Sousa Santos y Meneses, 2009: 9)

La epistemología entonces, se entiende como el proceso de construcción de conocimiento de cualquier sociedad que refiera a una matriz cultural, la cual es

² Traducción nuestra.

una formación histórica y dinámica que va incorporando así como excluyendo elementos en su constitución. Estos elementos articulan y dan sentido a lo social en diferentes contextos, sin abandonar su referencia a la cultura que los genera y los reproduce. La experiencia social en sí misma es constructora de conocimiento, pero al mismo tiempo, ese conocimiento que produce genera nuevo conocimiento al ser incorporado por el individuo social. Pienso que en las sociedades que fueron colonizadas, estas matrices culturales experimentaron violentos procesos de desestructuración que, sin embargo, no lograron borrar por completo saberes, prácticas y formas sociales que perviven en el presente, aunque resignificados, invisibilizados y desarticulados de sus propios sentidos culturales.

Desde esta concepción, es factible plantear la existencia de epistemologías locales. Cuando hablamos de epistemologías locales nos referimos a la producción de conocimiento que se genera en y desde los espacios mínimos de relacionamiento social como resultado de la vida cotidiana de las personas, que les permite producir y reproducir las dinámicas sociales que los intergeneran como comunidades y los articulan como grupos sociales. Eso que llamamos “sentido común” es el lugar en el que compartimos lenguajes, significados y símbolos comunes.

La producción de conocimiento es entonces el resultado de la convivencia en sociedad, sean grupos, comunidades físicas o simbólicas, que se articulan por prácticas, creencias e imaginarios que comparten. El sentido común es el espacio en el que se registran las transformaciones de las sociedades; para que una sociedad esté disponible al cambio debe experimentar previamente procesos de desestabilización del “sentido común”, que la lleven a pensar que lo que antes se consideraba como estable, normal, natural, ya no lo es. Este proceso de desestabilización de supuestos naturalizados es el que concebimos como proceso de transición epistemológica.

Es en esos espacios de desestabilización de lo naturalizado, de cuestionamiento de lo convencionalmente aceptado, que las sociedades experimentan sus procesos de transformación. El cambio se puede dar de dos formas: como cambio progresivo de las sociedades, el cual es de larga duración y puede implicar generaciones para registrarse, y el cambio que se ha conceptualizado como “revolucionario” o radical, es decir, una alteración sustancial del orden establecido. Considero, sin embargo, que ambos momentos son expresión de un mismo proceso, ya que no puede generarse un cambio estructural sin una previa “disposición social al cambio”, esto es, sin que previamente la sociedad se prepare para modificarse.

Pienso particularmente en dos espacios contemporáneos de producción de conocimiento, que con su presencia en el horizonte de transformación cuestionan los sentidos unívocos del pensamiento establecido: las formas de organización de las comunidades indígenas y los espacios de identidad, como el feminismo. Es aquí donde se cruzan sentido común, desestabilización desde el feminismo y ejercicio descolonizador. El feminismo contemporáneo ha situado la disputa no sólo en la lucha por el reconocimiento de las mujeres en los espacios públicos, sino y sobre

todo, a nivel de la propia subjetividad y de las formas de representación de la mujer. Es una práctica descolonizadora en el sentido de que devela las múltiples caras de la dominación y las jerarquías de poder. Desestabiliza el orden patriarcal en que está registrado el mundo contemporáneo, devela la forma perversa en que capitalismo y patriarcado se articulan.

Considero que para visibilizar los aportes desde los feminismos, es necesario realizar un ejercicio de descolonización de los ejes que han articulado al movimiento feminista: como lucha política y como reivindicación de los derechos de las mujeres; desde la reflexión académica producto de esta lucha y, además, desde las vertientes, perspectivas de análisis y espacios institucionales de discusión del feminismo donde se han instrumentado avances formulados en políticas públicas.

Si hemos reconocido que la “objetividad” del conocimiento es una premisa elaborada desde los discursos coloniales, entonces es posible reconocer que el pensamiento femenino o elaborado desde las mujeres implica particularidades que es necesario identificar e incorporar en una agenda de lucha que se plantee la descolonización en las cuatro dimensiones planteadas por Aníbal Quijano.

La crisis de paradigmas en América Latina fue resultado de la derrota política de los movimientos revolucionarios de la década de los sesenta y los setenta del siglo xx. Las nuevas perspectivas del pensamiento crítico latinoamericano han contribuido al debate actual, visibilizando temas como la colonialidad del poder y el feminismo.

Tanto el feminismo como el análisis de género deben incorporar, articular la crítica del colonialismo interno, para re-pensarse y con ello reconocer la diversidad de sujetos-mujer, la diversidad de formas en que estos sujetos-mujer se posicionan y se relacionan entre sí, es decir, se intergeneran.

BIBLIOGRAFÍA

- Barabas, Alicia (1989) *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. México: Grijalbo.
- Butler, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. España: Paidós. Versión PDF.
- Castro-Gómez, Santiago, Ramón Grosfoguel (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- D'Atri, Andrea (2004). *Pan y Rosas. Pertenencia de género y antagonismo de clase en el capitalismo*. Buenos Aires: Ediciones Las armas de la crítica.
- De Sousa Santos, Boaventura y María Paula Meneses (Orgs.) (2009). *Epistemologías do Sul*. Río de Janeiro: Serie conocimiento e Instituciones, Almedina.
- Gargallo, Francesca (2006). *Las ideas feministas latinoamericanas*, versión electrónica disponible en http://webs.uvigo.es/pmayobre/download_libros/las%20ideas%20feministas%20latinoamericanas.pdf
- hooks, bell (2004) “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista”. En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños.
- López Nájera, Verónica R. (2005) “¿Será Posible el Sur? Crisis de paradigmas en el pensamiento crítico latinoamericano”. Tesis de maestría. UNAM, México.
- Lugones, María (2008). “Colonialidad y género”. En *Tábula Rasa*, N° 9, julio-diciembre, pp. 73-101. Versión electrónica en http://www.glefas.org/glefas/files/biblio/colonialidad_y_genero_maria_lugones.pdf
- Mariátegui, José Carlos (1943). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax-utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Thomson, Sinclair (2006). *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. Bolivia: Muela del diablo, Aruwiyiri.
- Vasconi, Tomas Amadeo. “Las ciencias sociales en América del Sur y Chile 1960-1990” en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/chile/ar-cis/Docw1.pdf>
- Wallerstein, Immanuel (1996). *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI editores.
- Ybarnegaray Ortiz, Jenny (2011). “Feminismo y descolonización. Notas para el debate”. En *Nueva Sociedad* N° 234 julio-agosto. Versión electrónica en http://www.nuso.org/upload/articulos/3792_1.pdf

Márgara Millán*

Alcances político-ontológicos de los feminismos indígenas

Anima este escrito la necesidad de pensar una crítica al tiempo presente que se nutra de una *intencionalidad feminista*, entendida ésta como proceso en curso, abierto y multi-situado, comprometido con la transformación social. Me propongo pensar los feminismos como parte de una teoría crítica de la modernidad capitalista y de su horizonte civilizatorio, que para ejercer su criticidad debe quebrar la manera en que el *hoy* se piensa solo y desde sí mismo. Problematizar el hecho de la modernidad dominante y de su sujeto, incluso femenino, forma parte de esa crítica radical. Ir a contrapelo de la historia, reconocer y pertenecer a múltiples temporalidades, abrir el espíritu de la crítica a la plurali-

* Márgara Millán es socióloga y tiene un doctorado en antropología por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Es profesora de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

dad cultural, son requerimientos de esta intencionalidad que se quiere feminista de una nueva manera.¹

Se trata entonces de construir y de recrear un feminismo que al hablar de la configuración de lo femenino/masculino dirija también su mirada hacia la sociedad que lo produce y lo contiene, siguiendo la clave heurística que plantea que género y sociedad son de naturaleza recíproca (Scott, 1996). Es decir, un feminismo que al hablar de las mujeres hable más que de las mujeres, logrando así que el discurso crítico se “complete” por y con la intencionalidad feminista, y que lo que entendemos por “política” explicita su compromiso con esa intencionalidad.² Quisiera ir construyendo la idea de que La política (realmente existente), enajena la capacidad política (lo político)³ del sujeto social (de la sociedad en su conjunto, de lo común social), y muy particularmente, del hacer político de las esferas volcadas al ámbito del cuidado y de la reproducción de la vida, a favor de una política instrumental que instituye una cierta separación de lo masculino/femenino y que tiende hacia el productivismo.

También quiero ubicarme desde Latinoamérica, y dentro de ella, desde el *locus* que ha sido denominado por el zapatismo mexicano como “abajo y a la izquierda”, el lugar de los “más pequeños”, de los “sin nombre”. Este *locus* es un reto para ofrecer, ofreciendo contribuciones teóricas que nutran un feminismo des-colonizante —y por ello mismo—, una práctica diversa de lo político en la que *lo parejo* en el género se corresponda con *lo parejo* en el todo social.

A continuación plantearé una serie de problemas más que soluciones para caminar por la senda descrita, problemas que intentan des-centrar la dicotomía masculino/femenino del ámbito de la subordinación que las mujeres padecen en relación a los varones en muchas áreas, para tratar de entrever esa dicotomía enraizada en el dispositivo fundante de la forma de reproducción social en la modernidad capitalista. Ello implica la comprensión de la ambigüedad presente en la dimensión de la cultura como cultivo de una identidad cualitativa, su disposición y configuración totalizante que de ella hace el “valor valorizándose” en tanto *thelos* de la modernidad capitalista.

¹ Reconozco en el feminismo un amplio campo de prácticas y teorías, que ha tomado la forma de movimiento, con demandas específicas, pero que también se disemina en variados contextos y culturas prefigurando ordenamientos diferentes de género. Por ello elijo hablar de feminismos y no de feminismo; me interesan la diseminación de la intencionalidad feminista, las apropiaciones y las creaciones de los feminismos situados.

² Así es como podemos entender hoy los reconocimientos de que “la democracia empieza en casa”, o de que “lo personal es político”, nueva manera de establecer una política que se funde en la “vincularidad” de los espacios cosmo-bio-psico-sociales. Ver ensayo de Mariana Favela en este libro.

³ Retomo aquí la distinción entre La política y lo político enunciada por Bolívar Echeverría en *Lo político y la política*, 1996, *Revista Chiapas*, México, ERA-IEC.

Algunos presupuestos

Entiendo por modernidad “realmente existente” el impulso hasta ahora dominante de *subordinación* del proceso de reproducción social en todos sus ámbitos (sentido de la reproducción, de su campo instrumental y de la formación de la sujetidad⁴ que la sustenta) a la necesidad de la acumulación de valor.⁵ La modernidad en este sentido, no es —ni ha sido— un proceso unilineal y monolítico, a pesar de lo que la narrativa aún dominante y celebratoria de “Occidente” y de una única modernidad posible cuenta de sí misma. Por el contrario, se trata de un proceso histórico de larga duración *que aún no termina de resolverse* en cuanto a sus contenidos y potencialidades, un proyecto civilizacional interpelado de múltiples maneras desde su interior, disputado en el tiempo presente, que ha sido “iluminado” principalmente desde una sola de sus posibilidades, la de su configuración capitalista, la cual enfrenta hoy una crisis profunda. Esa modernidad “realmente existente” conlleva en su interior lo que hemos denominado anclajes pre/figurativos de otras modernidades. Modernidades poscapitalistas, que crean y re-crean de sentidos la vida humana, centradas en la vida misma del todo social-natural. Modernidades que se orientan en todo momento a la preservación de la cualidad plural y concreta de la vida por sobre el valor abstracto de la acumulación de capital.

Retomo de esta manera la propuesta de los diferentes *ethos* de la modernidad capitalista, sugiriendo que el *ethos barroco*, al centrarse en la afirmación y en la preservación del *valor de uso* entendido como el mundo concreto de la vida aunque sea en el imaginario, se articula con experiencias y prácticas que por su exclusión de la modernización impuesta por el capital, o por su consciente superación de la enajenación capitalista, recuperan la centralidad del valor de uso por sobre el valor abstracto, resistiéndose como forma social a la subsunción real del capital, y prefigurando un orden posible postcapitalista. Quiero sugerir también, que podemos vincular el “lugar de enunciación” del *ethos barroco* con el de lo femenino. El *ethos barroco* se gesta en la experiencia excéntrica de la modernidad latinoamericana y

⁴ Sujetidad se refiere al emplazamiento y disposición del sujeto, sea éste colectivo o individual. Quiere resaltar lo que de sujeto tiene el sujeto, es decir, la cualidad de ser “sujeto”, presuponiendo que el sujeto no existe como dado, sino *en proceso*. Sujetidad como proceso de constitución del sujeto, proceso en el que se expresa la capacidad de diseñar, de proyectar y de ejecutar formas de socialidad. Agradezco a Daniel Inclán la conversación para dilucidar este término que retomamos de B. Echeverría.

⁵ Sigo la deriva crítica de Bolívar Echeverría, desarrollada en textos como *Las Ilusiones de la Modernidad* (1995), México, UNAM-El Equilibrista; *Vuelta de Siglo* (2006), México, Editorial Era; y *Valor de Uso y Utopía* (1998), México, Siglo XXI Editores. Ella ofrece una crítica cultural a la Modernidad, ampliando el marco analítico desde la crítica de la economía política hacia la producción de sentido o semiosis social, integrando a la materialidad de lo social las dimensiones simbólicas. Creo que en esta lectura de lo social la intencionalidad feminista tiene cabida y es una necesidad política desarrollarla.

en el momento catastrófico que implicó la desaparición de los referentes simbólicos de las culturas prehispánicas, del mundo indígena. Se trata de una reconstrucción cultural desde un momento de inmensa debilidad, en el que el subordinado (conquistado), sabe que decir NO es igual a su desaparición. La treta del débil (Ludmer, 1985), el travestismo, la simulación exagerada, el decir sí para permanecer en el no, es el caldo de cultivo de la actitud barroca. No olvidemos que el barroco, tanto en el arte como en el estilo, es considerado como peyorativo, ergo, es femenino. Caracterizado como el arte de la contra-conquista por Lezama Lima, el barroco es múltiple y disímil. Se extiende ahí donde la fuerza del débil se articula en múltiples resistencias. El *ethos* barroco es un tipo de comportamiento que no acepta la destrucción del valor de uso por el valor de la mercancía, rescatando el carácter concreto del primero, ya sea como práctica en lo cotidiano,⁶ o acudiendo al terreno de lo imaginario, formando mundos ficticios y teatralizando la vida.⁷ En todo caso, resulta ser una actitud altamente *improductiva* desde el punto de vista del productivismo moderno.

En este sentido, pienso que las modernidades alternativas —o las alternativas a la modernidad capitalista— están presentes tanto en la historia, como momentos reprimidos o cancelados de la acción colectiva, como en el presente, en una serie de movimientos sociales, de discursos emergentes, de intervenciones culturales y simbólicas, que de manera dispersa pero continua hacen su apareamiento, insistiendo en lo invivible de esta modernidad, y sobre todo, en la potencialidad actual de otra forma civilizatoria.⁸

⁶ Tenemos múltiples ejemplos de esto que, desde la racionalidad del *ethos* realista, es visto como *irracional*: el gasto en la fiesta del pueblo, la inversión de trabajo en un producto que no sirve para su venta, es decir, una serie de actitudes hacia los “objetos” que se resisten a su existencia como meros objetos dentro de la circulación mercantil.

⁷ Incluso para las identidades sexuales, y en un intento por pensar desde nuestras culturas, Bolívar Echeverría propone en su ensayo “Queer, manierista, bizarro, barroco”, una interesantísima reflexión acerca de las posibilidades de uso del término “*queer*” en la cultura barroca; estableciendo tensiones que sin duda son un llamado a una reflexión crítica feminista que pueda establecer *los usos* de la otredad de forma culturalmente localizada y significativa (Echeverría, 1997).

⁸ Susan Buck-Morss indica que el derrumbe del bloque socialista no estaría señalando el celebrado triunfo de la democracia occidental, sino por el contrario, el inicio del derrumbe de la narrativa de la modernidad como modernización industrial infinita, de la fe en el progreso y del desarrollo técnico como horizonte civilizatorio compartido tanto por Occidente como por el bloque socialista. Así, lo que ella denomina nuestra condición postsoviética sería en un sentido diferente, uno en el que las ideologías serían puestas en cuestión, no por el hecho del fin de las luchas por la transformación social, sino por el del fin de la ideología del desarrollo que se defendía desde izquierdas y derechas (Buck-Morss, s.f.).

Desde otra lectura, quizá el derrumbe del socialismo realmente existente muestra el límite del *ethos* romántico al cual se refiere B. Echeverría, el *ethos* que considera que el camino para liberarse del dominio capitalista es convertirse en una potencia mundial, o al menos, en un Estado nacional que desarrolle su industria y sus fuerzas productivas de forma que pueda liberarse a partir de su fortaleza como Estado-nación (Echeverría, 1997).

El cuádruple *ethe* de la modernidad⁹ nos ofrece un paradigma crítico de la forma en el que la racionalidad instrumental se propone como la única posible en la modernidad, ofreciéndonos, además, un acercamiento complejo a la cultura moderna.

Sugiero que en la propuesta crítica de B. Echeverría el concepto de *ethos* desplaza al de *ideología*, y al hacerlo, devuelve la politicidad a las formas culturales, es decir, al ámbito directo de la vida cotidiana y al proceso de reproducción social. La era de “las ideologías” tiene que ver con la competencia política básicamente articulada a la modernidad como industrialización y progreso tecnológico. Hoy, es claro que los programas de izquierdas y derechas mantienen coincidencias básicas en torno al horizonte denominado del *desarrollo*.¹⁰ Al pensar en el *ethos* como la manera en que las culturas y los sujetos nos adaptamos al tiempo que modificamos el entorno, como las formas en que el sujeto humano crea una *morada*, un entorno habitable, centrado en la capacidad de ordenar los procesos básicos de trabajo y disfrute, traemos al centro de la reflexión crítica los fundamentos culturales de la modernidad capitalista. Siendo el *ethos* histórico, cito:

[...] una estrategia de construcción del “mundo de la vida”, que enfrenta y resuelve *en el trabajo y el disfrute cotidianos* la contradicción específica de la existencia social en una época determinada, el *ethos* histórico de la época moderna desplegaría varias modalidades de sí mismo... principios de particularización de la cultura moderna”.¹¹

(Echeverría, 1998: 37)

Contrariamente a su impulso homogenizador, la modernidad capitalista se “topa” con distintas maneras de vivir, de resistir o de refugiarse, ante la contradicción específica que ella plantea, que es la de imponerse como una dinámica (la del valor valorizándose) que subsume a otra dinámica sobre la cual se asienta (la del valor de uso). Más específicamente, la de que el *hecho capitalista*¹² (Mauss, 2009) se

⁹ El concepto de *ethos* se sustenta en la obra de Bolívar Echeverría, en la necesidad de proponer un “concepto mediador” que ayude a ampliar la “crítica de la economía política” de Marx hacia el conjunto de la cultura moderna, en un esfuerzo por “pensar coherentemente la encrucijada de lo que se entiende por “historia económica” y de lo que se conoce como “historia cultural””. Ver *La Modernidad de lo Barroco* (1998), México, Editorial Era, p. 12.

¹⁰ Palabra clave que mantiene generalmente sin visibilizar desarrollo de qué y para qué, de quién y en qué sentido.

¹¹ Reconozco aquí un dispositivo de la crítica que me interesa, el que puede ser denominado como *transhistórico*, y que nos regresa siempre, para cualquier época histórica concreta, al hecho del cómo los seres humanos resolvemos nuestra reproducción social. Por ello, su horizonte crítico es ontológico, es decir, crítica que se pregunta por las formas del ser o estar.

¹² Utilizo la palabra *hecho* en el sentido de Marcel Mauss, un acontecimiento que tiende a totalizar el sentido de la vida, un “hecho social total”, que expresa de golpe el entretejido de todo tipo de instituciones: espiritual, jurídica, moral, política, económica, familiar... expresión del sujeto en su realidad concreta.

desenvuelve en la contradicción insalvable de dos dinámicas simultáneas reconocibles y constitutivas de la vida social: la de ser “un proceso de trabajo y disfrute referido a valores de uso [...] y la de la reproducción de su riqueza, en tanto [...] un proceso de “valorización del valor abstracto” o acumulación de capital [...] Se trata [...] de un conflicto en que una y otra vez y sin descanso, la primera es sacrificada a la segunda y sometida a ella” (Echeverría, 2008: 38). Es decir, se trata de una dinámica sacrificial, exigida por la acumulación de valor valorizándose.¹³

Descrita así la contradicción irresoluble de la modernidad capitalista, ésta tendría al menos cuatro maneras, *no de resolver, sino de integrar*¹⁴ el *hecho del capital* al mundo de la vida, de las cuales quiero retomar la que sin duda ofrece una mayor transitabilidad a la crítica que estamos proponiendo aquí, a la que denomino crítica desde el mundo cualitativo de la vida. El *ethos barroco*, en su apuesta por el valor de uso, en su resistencia a “consentir el sacrificio de la ‘forma natural’ de la vida y su mundo”, aparece entonces en el panorama de la cultura como un asidero teórico y experiencial capaz de impulsar la posibilidad de la “discontinuidad” o el “más allá” de la modernidad capitalista; su fuerza no reside en ser una alternativa revolucionaria de orden político, sino en “la fuerza con que manifiesta, en el plano profundo de la vida cultural, la incongruencia de esta modernidad, la posibilidad y la urgencia de una modernidad alternativa” (Echeverría, 1998: 15 y 16). Su orientación hacia la afirmación del mundo de la vida, del valor de uso, y lo que ello implica en la vivencia del proceso de trabajo y disfrute, es lo que potencia su posibilidad dis/ruptora del *continuum* de la modernidad capitalista, volviéndolo anti-productivista desde la óptica y la práctica del *ethos* realista.¹⁵

¹³ Que puede ser rememorada con la investigación sobre la violencia sacrificial y su relación con las formas económicas modernas, en la vertiente de René Girard y J.P. Dupuy. La “necesidad del sacrificio” en la modernidad, estaría atada a la arquitectónica arcaica del inconsciente de la humanidad, revitalizada y actualizada a partir de innumerables configuraciones simbólicas (el enemigo externo, el peligro del comunismo en la guerra fría, la homofobia, el terrorismo).

¹⁴ Conciliar lo inconciliable para permitir la existencia cotidiana.

¹⁵ Para el autor, los cuatro *ethos* de la modernidad nos develan “los límites de nuestro conformismo” ante lo invivible del capitalismo. Describo brevemente estos cuatro *ethos* de la modernidad: el *ethos realista*, inicialmente el espíritu protestante del capitalismo que después se traslada al sueño americano. Adhiere afirmativa y militantemente a la “pretensión de creatividad que tiene la acumulación de capital, con la pretensión de ésta no sólo de representar fielmente los intereses del proceso “social-natural” de reproducción —intereses que en verdad reprime y deforma—, sino de estar al servicio de la potenciación cuantitativa y cualitativa del mismo” (Echeverría, 1998: 38). Este es el *ethos* agresivamente imperial. El *ethos romántico* naturaliza el capitalismo de manera igualmente militante, pero le confiere un orden inverso a la confusión de los dos términos (valorización y desarrollo de fuerzas productivas), afirmando que mientras más se desarrollen estas fuerzas a través de la forma que ellas obtienen de la valorización del valor, más cercanos estamos al valor de uso. Sería el proyecto del capitalismo de Estado nacional (o socialista) que compite a través del mismo modelo, pero siendo los “buenos” por representar los “intereses del pueblo”. El *ethos clásico*

Más allá de lo barroco: el *hecho social* zapatista

El “neo”-zapatismo mexicano articula una propuesta orientada hacia el mundo cualitativo de la vida, actualizando una relación de colaboración con “lo otro”, sobre todo con la naturaleza. Manteniendo maneras de estar en el mundo que denominamos indígenas, esta orientación conserva y recrea dos elementos centrales del mundo agrícola: la tendencia al uso colectivo del entorno, especialmente de la tierra —no como propiedad privada sino como posesión colectiva—, y la recreación de “lo común” en los procesos de producción y reproducción de la colectividad a la cual pertenecen —pueblo o comunidad. Con su persistencia y su posibilidad en el mundo contemporáneo, con sus resistencias específicas frente al avance y al avasallamiento del capitalismo global y de la producción en masa, estas formas de vivir y de llevar adelante los procesos de reproducción social en medio de la naturaleza encuentran en el “neo”-zapatismo una formulación política. El “neo”-zapatismo surge justamente en el vacío discursivo que el derrumbe del socialismo dejó en las izquierdas, y frente a la radicalización del capitalismo en su versión “neo”-liberal.¹⁶ La irrupción del zapatismo corresponde a una historia local y global, es decir, da respuesta (y es propuesta) no sólo a la necesaria transformación del Estado mexicano en aquel momento, sino al horizonte mismo de transformación societal, más allá de los planteamientos que las izquierdas en sus diferentes tendencias habían

sería aquel que, junto con el barroco, reconoce la tragedia de la contradicción entre valor/valor de uso, pero al considerarla inevitable, asume la actitud altruista del “buen” patrón, el que reparte más utilidades a sus trabajadores, omitiendo el hecho de que esas utilidades provienen de la propia exacción del trabajo. Algo así como la alternativa de la socialdemocracia dentro del capitalismo. El *ethos barroco*, “[...] manera de interiorizar el capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana [...] [que] no lo acepta [...] ni se suma a él, sino que lo mantiene siempre como inaceptable y ajeno. Se trata de una afirmación de la “forma natural” del mundo de la vida que parte paradójicamente de la experiencia de esa forma como ya vencida y enterrada por la acción devastadora del capital. Que pretende restablecer las cualidades de la riqueza concreta re-inventándolas informal o furtivamente como cualidades de “segundo grado”. [...] Provenientes de distintas épocas de la modernidad, es decir, referidas a distintos impulsos sucesivos del capitalismo —el mediterráneo, el nórdico, el occidental y el centroeuropeo—, las distintas versiones del *ethos* moderno configuran la vida social contemporánea desde distintos estratos “arqueológicos” o de decantación histórica”, y más adelante, “[...] ninguna de estas cuatro estrategias civilizatorias elementales [...] puede darse de manera aislada y menos aún exclusiva [...] aquel *ethos* que ha llegado a desempeñar el papel dominante en esa composición, el *ethos* realista, es el que organiza su propia combinación con los otros [...]” (Echeverría, 1998: 39 y 40).

¹⁶ No deja de ser interesante la recurrencia del “neo” en esta especie de olas de profundización de lo ya conocido en el pasado, momentos de la historia que han quedado latentes e inconclusos. Temporalidades en juego, no cerradas en el pasado, sino presentes en un pasado que se reactualiza.

propuesto,¹⁷ dando cabida de manera radical al pluralismo, no sólo de culturas, sino de las naciones negadas, es decir, identidades (formas de estar en el mundo, de producir y disfrutar la vida) que hasta ese momento estaban destinadas a desaparecer desde la perspectiva del desarrollo de la “nación-de-Estado”,¹⁸ del capitalismo global y del socialismo realmente existente. El zapatismo muestra que *la conquista* es un proceso aún en curso, y responde no sólo resistiendo sino proponiendo otra manera de estar y de hacer. Al mismo tiempo, cambia el horizonte del desarrollo, tanto desde los nacionalismos de Estado como desde los socialismos también de Estado, porque desplaza al *ethos* romántico que sustenta a ambos proyectos y que los hace coincidir en la necesidad de controlar y de dominar la naturaleza. De esta forma, el zapatismo parte del *ethos* barroco pero lo transgrede, al alinearlos en franca lucha anti-capitalista. La resistencia del *ethos* barroco, sustentada en la afirmación de la vida cualitativa, encuentra en la politicidad del movimiento indígena zapatista su horizonte de transformación social, y no sólo de resistencia a y en la modernidad capitalista. Es por ello que considero que va más allá del *ethos* barroco propiamente dicho, hacia una práctica política que reivindica como central la vida cualitativa y concreta (el valor de uso) y la política como el mandar obedeciendo.

La interpelación generada por esta intervención radical del zapatismo justo en el momento del “fin de las ideologías”, no sólo refresca el discurso de la crítica, sino que cambia sus referentes. Muestra nítidamente los límites que le impone a *la modernidad, entendida como forma civilizacional que pone en el centro la capacidad del sujeto social de darse forma*, la configuración capitalista que hoy la totaliza. Desde este punto de vista, el movimiento zapatista es el primer movimiento postcomunista, es decir, un movimiento que inaugura un horizonte distinto de discursividad crítica, que remite a un mundo autodeterminado, centrado de nueva cuenta en el sujeto social, dentro de una relacionalidad con lo otro que confronta de manera radical al *ethos* de la modernidad capitalista en todas sus versiones. Nuestra hipótesis es que abreva en lo barroco del sí al valor de uso, para ir más allá de él, proponiendo una “otra” socialidad. Las articulaciones discursivas que el zapatismo va proponiendo, van configurando ese horizonte de socialidad otra. Es un movimiento que no se instala en la demanda por la redistribución ni en la defensa de la identidad, sino que prefigura la autogestión del todo social: economía, política, educación, salud, masculino/femenino, espiritualidad... Eventos como el Encuentro intergaláctico por la humanidad y en contra del neoliberalismo, afirmaciones como la de que la tierra no es una mercancía, se van articulando en un ejercicio autonómico centrado en la propia deliberación para la autodeterminación. Así, el zapatismo

¹⁷ No sólo la izquierda partidista, la obrerista, el anarquismo, incluso la línea de masas, componente originario de lo que después fue el zapatismo.

¹⁸ La nación producida desde el Estado, montada sobre una serie de naciones que serán negadas y obstaculizadas por la necesidad del Estado de construir su soberanía y de producir la nación moderna que ya está articulada con el capitalismo mundial.

va mostrando lo que significa recentrar la figura del proceso de reproducción social en el valor de uso, desarrollando las formas políticas que corresponden a este centramiento, en las que encontramos la memoria de formas comunitarias “indias” reactualizadas y proyectadas hacia el presente-futuro posible: el mandar obedeciendo (Lenkersdorf, 2001), por un mundo donde quepan muchos mundos, y el para todos, todo, lo parejo.

El zapatismo entonces, es un *sitio* de apertura a la enunciación de Otros mundos posibles, un sitio que provee ya un horizonte epistemológico que va más allá de lo que los horizontes críticos modernos habían avizorado. Es por ello que tiene consecuencias ontológico-políticas. Uso un concepto tan viejo y cargado de sentido occidental, porque es ahí, justamente, donde el todo se reformula; lo uso en su acepción más simple, referida a “lo que hay”. ¿Qué hay? La Ontología puede ser también la deriva de la pregunta sobre lo que existe; sin embargo, mi interés se dirige hacia la pregunta sobre lo que hay, que es un poco distinta. Me parece que al responder qué es lo que hay, atendemos al horizonte vivencial concreto en este caso, de comunidades que “están en el mundo” de manera relacional con lo “otro” natural y sobrenatural, y que ello conlleva un saber, un posicionamiento, y un *hacer* que manifiesta esa constitución de sujeto. Por ello, me atrevo a pensar que la respuesta al ¿Qué hay?, tiene derivas políticas.

Pero miren, si gente de la ciudad aquí viene y pasa por la milpa, no ven que la milpa las ve. No oyen que la milpa les habla. No saben que estamos enlazados con la milpa, los árboles, las rocas y todo lo que conocemos. Ahí está la sabiduría nuestra que los ciudadanos no conocen. No saben que vivimos en un mundo que no sólo vemos, sino que por mil ojos nos ve: todas las plantas, ríos, nubes nos ven y nos hablan [...]

(Lenkersdorf, en Cassigoli y Millán, 2008: 19)

Desconstruir, descolonizar, contextualizar, historizar

Pensar el feminismo en su intencionalidad crítica plena implica ejercer la reflexividad sobre su origen, sobre la “marca” de su tiempo histórico, para dotarlo de un distanciamiento etnocéntrico y cronocéntrico, es decir, para construir herramientas que lo fundamenten como una crítica a la modernidad capitalista y a su monoculturalidad, que visualice no sólo la pre-eminencia del *ethos* realista, sino también las derivas políticas de los otros *ethos*. Estos ejercicios del feminismo ocurren en dos dimensiones: en una dimensión teórica, como parte de procesos de crítica y de autoreflexividad, y en una dimensión vivencial, como parte de los sujetos-mujeres que enuncian sus deseos de cambio desde una cierta dislocación con la modernidad realmente existente.

Así, estas enunciaciones de los feminismos críticos son teóricas y vivenciales, y ocurren como un proceso deconstructivo y descolonial.¹⁹ Por deconstrucción entiendo “el análisis contextualizado de la forma en que opera cualquier oposición binaria, invirtiendo y desplazando su construcción jerárquica, en lugar de aceptarla como real y palmaria, o propia de la naturaleza de las cosas” (Scott, 1996: 286). Se trata de un proceso de desnaturalización de las dicotomías con las que se construye el orden binario de dominación. En cuanto a la descolonialidad, el feminismo tiene frente a sí el trabajo de pensar la modernidad, al mismo tiempo que dar cuenta de su configuración histórica, es decir, de su constitución colonial-capitalista, cuya fuerza consiste en su *hegemonía cultural*, y en el llamamiento a la *sujeidad* que la soporta.

Comprendo la colonización como una serie de horizontes históricos que se han ido superponiendo en una larga temporalidad que, para América Latina, viene desde la Conquista, pasa por la Colonia, para luego actualizarse en el horizonte liberal de las repúblicas independientes y de los Estados nacionales, y ahora, en el horizonte neoliberal, tal y como lo entiende Rivera Cusicanqui (2010 a).²⁰ Colonialismo interno, colonialidad del saber-hacer y colonialidad del poder, que operan a través del *miserabilismo* del otro, del “pobre”, del “indio”, del subalterno. Considero que en la otredad del “sexo” se *ancla* la analogía metafórica del *dispositivo de toda otredad*, y es por ello que la crítica del dispositivo de significación de la diferencia (sexual) constituye un modelo para comprender las otras diferencias.

La colonización y la colonialidad²¹ del saber, del cuerpo, de la subjetividad, del deseo, mantienen un vínculo con la colonización (subsunción) que la relación social “el capital”, el valor abstracto, el valor que se valoriza hacen sobre el mundo concreto y pluriversal de la vida. Colonización que sacrifica una y otra vez la materialidad concreta y cualitativa al deseo sin límite del universal abstracto, intercambiable y acumulable. Se trata del capital como colonización siempre re-actualizada del mundo cualitativo de la vida (humana y no-humana) bajo la forma valor. Y es en este proceso en el que lo femenino se constituye en un *sitio* de colonización por

¹⁹ Uso descolonial y no decolonial para marcar una distancia con los llamados *estudios decoloniales* que, desde mi punto de vista, recorren un camino un tanto diferente al propuesto en estas notas. También para marcar en el lenguaje, en todo caso, una traducción que insiste en su localización precisa, al menos construyendo un neologismo desde nuestra lengua.

²⁰ El ensayo referido es una reedición revisada por la autora de aquel que, bajo el título de “La raíz: colonizadores y colonizados”, aparece en el libro *Violencias Encubiertas*, coordinado por Xavier Albó y Raúl Barrios, La Paz, Bolivia, 1993. CIPCA-ARUWIYIRI.

²¹ Mientras que la “colonización” se referiría a un proceso histórico concreto, la Conquista y la Colonia a un proceso que tiene una deriva histórica que resulta en las luchas de “independencia” y en la constitución político-económica de “naciones libres”, la colonialidad alude a un proceso continuo mediante el cual se actualiza de manera constante la subordinación del horizonte del “otro”, diferente y singular, al horizonte del “uno”, monocultural, para algunos “moderno”, “occidental”, “patriarcal”.

excelencia,²² y en el que la instrumentalidad hacia la naturaleza (externa e interna) se simboliza en acción hacia lo femenino, como efecto de exclusión.

Por un feminismo más allá de sí

La *diferencia sexual* funciona, en la hermenéutica de una crítica social con intencionalidad feminista, como modelo o muestra de la articulación del orden y sentido social a partir de la diferencia; si la condición de la realidad humana es la pluralidad, la constitución del *género* “realmente existente” muestra cómo en la articulación de orden y sentido a partir de las diferencias, emerge un *dispositivo* que vincula *diferencia con subordinación*. La pluralidad, cualidad del mundo de la vida, da pie a la construcción de un ordenamiento jerárquico en el que la *discriminación* se naturaliza como atributo de la propia diferencia. Esto sucede en el ámbito de la diferencia sexual, pero también en el de la pertenencia cultural, racial y de clase.²³

En nuestro pasado arcaico, la *diferencia de los cuerpos* que se convierte en género (masculino/femenino) es la clave metafórica de la comprensión del cosmos, o incluso al contrario, las diferencias del cosmos encuentran su analogía en las diferencias del cuerpo.²⁴ Todo es, en ese sentido, masculino o femenino (o quizá, más correctamente, masculino y femenino), y es en referencia a esa dualidad que el cosmos se ordena en pares. Pero el proceso que vincula *diferencia y discriminación o subordinación*, se va tejiendo de manera culturalmente situada a favor de un desequilibrio de la dualidad y hacia una polaridad dicotómica de la misma, siendo al mismo tiempo ese proceso el de la constitución y el de la producción de un poder (masculino) que se naturaliza como un universal, y que a lo largo de la historia se configura bajo la *forma Estado (nación de Estado)*.

²² Cito a Raquel Gutiérrez en este libro: “Por eso es que se puede hablar de lo femenino como sitio por excelencia —aunque, por supuesto, heterogéneo— de la colonización que se funda, entre otros elementos, en reiteradas, sistemáticas y difusas prácticas de exclusión, en la ins-tauración persistente de jerarquizaciones que producen y consagran, una y otra vez, nuevas diferencias y exclusiones; en nombrar para ocultar de tal modo que se inhiba —o se vuelva incomprensible y por tanto inaudible— la voz que no sea proferida desde el lugar autorizado, siempre ligado con la acumulación de capital, la producción de mercancías y el mando; en dificultar dislocando, una y otra vez, la articulación de memoria propia en tanto lo que vale la pena compartir es exiliado persistentemente al lugar de lo irracional o lo no significativo”.

²³ La “clase” es una “diferencia” propiamente moderna, antecedida por jerarquizaciones también segregativas estamentarias o de castas que funcionan simultáneamente en muchas culturas.

²⁴ Numerosas investigaciones dan cuenta de este ordenamiento cosmogónico, y diversas culturas vivas siguen recreando el principio de la dualidad, como sabemos, actualizando sus contenidos.

Quiero sugerir que ese poder (ya masculino) y su *semiosis* de género, se sustenta en y a la vez alimenta el proceso que conduce a la aparición de la *forma valor* y la *disociación que la constituye*, la disociación entre valor y valor de uso. El proceso de subordinación del principio de lo femenino en el actual ordenamiento social, es condición y sustento de un proceso más amplio que en la modernidad “realmente existente” podemos reconocer como el proceso de enajenación o expropiación del ámbito de *lo político* que afecta al sujeto social como un todo, es decir, tanto a hombres y mujeres. El ámbito de “lo político” pertenece a la *necesidad* que el sujeto social tiene de darse forma, de elegir una forma entre muchas de realizarse como sujeto social, en su proceso de reproducción. Esta condición del mundo de lo humano es denominada por Marx la *forma social-natural*. Se refiere al hecho de que la naturaleza humana es a la vez natural y social; al hecho de que esta “naturaleza” es en sí misma *transnatural*. Es en esta ruptura/continuidad de la naturaleza que implica la aparición de *lo humano*, donde tiene sentido la noción de “libertad” como acto de “autoafirmación” del ser humano (del sujeto). Libertad como capacidad de donación de forma, reconfigurando y actualizando un cosmos habitable para sí.²⁵

Se trata de una violencia que ocurre no sólo en el pasado, como advenimiento histórico del ser humano, sino que se actualiza constantemente en el presente. La auto-constitución de “lo humano” plantea un conflicto o enemistad con lo que es así convertido en lo “otro”, conflicto que no tiene solución si ésta es entendida como “[...] un regreso al estado anterior a la autoafirmación del sujeto, una renuncia al ejercicio de la libertad” (Echeverría, 2007: 41). La armonía con lo otro, naturaleza y mundo sobrenatural, y con el otro, sólo puede ser reconstituida justamente con el renovado ejercicio de la libertad.

Lo que me interesa traer a la discusión de la intencionalidad feminista de la crítica, es el planteamiento de que esa autoafirmación identitaria de “lo humano” puede ocurrir de dos formas totalmente distintas e incluso contradictorias entre sí.

El primer modo de perseverar en el propio ser comienza con un desafío que respeta la ‘sujetidad otra’ de lo otro en la vigencia que esto otro mantiene al estar presente como *fysis* (natura) o creación perpetua; avanza por la afirmación del carácter contingente y aleatorio de la identidad del sujeto y de su cosmos en medio de lo otro. El segundo modo avanza por la anulación de la otredad de lo otro y su conversión en un “caos” o naturaleza salvaje por conquistar y domesticar; pasa por la afirmación del carácter absolutamente necesario de la identidad del sujeto y su cosmos y por la subordinación de la realidad de lo otro a esa necesidad. (Echeverría, 2007: 43)

²⁵ Bolívar Echeverría hace una lectura de este proceso de transnaturalización a partir de la obra *Dialéctica del Iluminismo* de Adorno y Horkheimer. Cito: “No sólo en la historia sino en la constitución actual del ser humano es necesario reconocer, afirman H&A, un *acto de violencia que les sobreviene por igual a los hombres y a la naturaleza*; una violencia mediante la cual ‘lo humano’ se auto-constituye al destacarse y ‘desprenderse’, al trascender lo que a partir de ahí resulta ser “lo otro” (Echeverría, 2007: 41).

El reconocer en el pasado y en el presente histórico estas dos maneras de afirmarse como sujeto, permite no atarse a la idea de un “destino” del devenir humano, y tampoco a una sola forma de la “civilización” o modernidad. Esta *otra* forma de auto-afirmación o perseverancia del sujeto (moderno), permite descolonizar la idea de que el único “comportamiento civilizado”, reiterado en la historia desde la antigüedad, es el de la auto-conservación a través del control y el dominio de la naturaleza. Es en relación a la auto-afirmación a través de la *metamorfosis*, a la puesta en juego, al desafío que despierta la *sujetidad otra de lo otro*, que podemos anclar las prefiguraciones de una modernidad alternativa que asuma de nueva manera el principio de lo femenino y lo masculino.

Sobre los horizontes de descolonización de nuestros feminismos

La descolonización del feminismo es un proceso continuo más que un resultado. Un camino más que un punto de llegada, una intención siempre en suspenso.²⁶ Alude, por un lado, no sólo a la diversidad de “las mujeres”, sino a su posicionamiento y a su construcción subjetiva en términos de “raza-clase-sexo”. Complejiza la noción de la diferencia femenino/masculino al visibilizar que sus contenidos son siempre in/formados por otras diferencias. Y por ello, relativiza la diferencia sexual, mostrando que su *esencialización* corresponde al proceso de construcción del sujeto homogéneo.

Este proceso de crítica sobre sí mismo, que es de apertura y de visibilización de contradicciones *entre mujeres*, se condensó en la teoría de la *interseccionalidad*,²⁷ la

²⁶ Considero que el feminismo como movimiento político, sin duda devela paradojas del orden dominante en relación a las mujeres. Como tal, sin embargo, no se constituye en una “política en femenino”. Articula demandas de y para las mujeres, construye una agenda y establece una identidad. Actúa de manera contingente frente al Estado (neo)liberal y va construyendo un sujeto de derechos. Así, posiciona una agenda importante contra la violencia hacia las mujeres y a favor de la despenalización del aborto como demandas centrales. Más ampliamente, una de las principales demandas se articula en torno al denominado derecho a la salud reproductiva. Más débiles, pero presentes, han sido las demandas en relación al reconocimiento del trabajo doméstico. En relación a la participación en la esfera política, el feminismo hegemónico, al menos en México, hace tiempo que ha inaugurado alianzas multipartidarias para empujar sus demandas centrales en las esferas institucionales. A este feminismo lo denomino *hegemónico*, por ser el más influyente en el horizonte de La política.

²⁷ La teoría de la interseccionalidad, que surge a fines de los ochenta, es una de las más importantes contribuciones de los feminismos de finales del siglo xx, proveniente de las teorizaciones del feminismo de color en Estados Unidos. Se le reconoce a la afroamericana estudiosa del derecho, Kimberlé Crenshaw, el haber elaborado esta aproximación. La propuesta es epistémica, ya que implica dejar de considerar los conceptos de clase, de raza, de etnicidad como separados y aditivos, para comprenderlos en su simultaneidad formadora y transformadora de la experiencia vivida por mujeres y hombres. Ver Sylvia Marcos sobre

cual no sólo plantea el hecho de la diversidad del *sujeto* del feminismo,²⁸ sino que visibiliza las estructuras de poder y de dominio que producen distintas subjetividades, las cadenas de opresión/subordinación y de exclusión que le dan sentido y contenido al género, es decir, al significado de la diferencia sexual. Si bien la visibilización de los distintos vectores de opresión que le dan forma y contenido a la diferencia de género es imprescindible, resulta insuficiente para un feminismo cuya intención descolonizadora quiera ir más allá de sí. Ello, porque al partir centralmente del *presupuesto de la opresión*, reconoce parcial y reducidamente las potencialidades de la alteridad (de otras racionalidades y subjetividades, de otras “formas de ser en el mundo”) en su posibilidad y potencia de *dar forma al todo social*. Reduce la interpelación que otras racionalidades o lógicas del “sentido práctico” provocan tanto en la institucionalidad de la modernidad capitalista, como en los contenidos centrales que hasta ahora han articulado predominantemente las plataformas críticas de las izquierdas y los feminismos, y sus “políticas” y “agendas”.

La categoría de *opresión* contiene ya un modelo determinado, en su negatividad, de “liberación” o emancipación. En este modelo ya reina la *ilusión* de subjetividades *libres* y autoconstituyentes,²⁹ producto de la narrativa de la modernidad como liberación del sujeto de las “ataduras” sociales. Autonomía ilusoria, producto de la fragmentación y de la atomización del colectivo social. La *emancipación* es así pensada —y medida— en relación a un modelo de individualismo más que de individualidad (singularidad del cada quien), moderno-ilustrado —y capitalista—, que opera aun cuando reconoce y critica las estructuras de poder y de dominio de clase y de etnia, de preferencia sexual o de pertenencia cultural. Si bien el reconocimiento de la interseccionalidad devela las estructuras de poder constituyentes de las subjetividades femeninas, no da cuenta cabal de la *interpelación* que las subjetividades subalterizadas indígenas producen y provocan sobre la modernidad “realmente existente”, sobre la subjetividad del propio feminismo y su modelo emancipador.³⁰

la interseccionalidad en este libro.

²⁸ Asumo la crítica post-estructuralista al sujeto, y la entiendo como referente de la crítica feminista a un sujeto hegemónico Mujer. Para ahondar en la relación entre crítica feminista y post-estructuralismo ver De Lima Costa (2002: 59-90).

²⁹ “Autoparidas”, a decir de Raquel Gutiérrez, a diferencia de los pueblos pareados y paridos que describe Mariana Favela, ambos en este libro. Así, habría que hacer un ejercicio genealógico para enraizar la crítica descolonial feminista, que ha sido planteado como un “pensar propio”, reconociendo los legados que particularizan nuestros anclajes socio-culturales, un ejercicio contra la amnesia del sujeto que se “hace a sí mismo”.

³⁰ Esto tiene muchas derivas críticas al interior del feminismo, que reconocen por ejemplo los efectos paradójicos de la “liberación” de las mujeres en tanto fuerza de trabajo en el mercado laboral, efectos por un lado de una subjetividad no atada a las determinaciones de la autoridad masculina, pero al mismo tiempo convertidas en engranajes de la maquinaria de la “fábrica” social. De igual manera, se desarrolla hoy una importante crítica en cuanto al lugar femenino del “cuidado”, de los lugares “no productivos” del proceso de reproducción social.

La proliferación de una serie de feminismos “emergentes” sería un síntoma del desencuentro con un discurso hegemónico³¹ del feminismo, que viaja globalmente a través de las instituciones gubernamentales, internacionales y de algunas organizaciones no gubernamentales, y que se desarrolla como políticas públicas de Estados neoliberales e incluso progresistas. Por medio de una crítica oblicua, los feminismos que no siempre se auto-nombran como tales, develan lugares de enunciación que trascienden la constitución política y epistémica del feminismo como mera “voluntad de saber” (Foucault, 1977, 1980),³² para contribuir a la formación de un feminismo del habitar y del hacer. Los feminismos indígenas develarían entonces la vivencia, enunciada cada vez con más claridad, de una sujetividad que se orienta por su pertenencia a un *todo social-natural y extra-natural*. Se trata pues, de la pervivencia y de la actualización de racionalidades, epistemes y vivencias en los límites de civilizaciones diversas y adversas, y por ello mismo, de una ontología del estar, más que del ser.

La necesidad de descolonizar el feminismo nos viene de la urgencia de participar de alternativas a la crisis civilizatoria del tiempo presente, estableciendo un distanciamiento crítico *del sujeto universal que la modernidad capitalista* propone como único sujeto de la modernidad. Este sujeto universal es etno y androcéntrico y llama a la “blanquitud”.³³ El sujeto del feminismo no puede ser un nuevo universalizante. Por el contrario, debe desconstruirse en aquello que de normatividad homogeneizadora le adviene, incluso como discurso crítico, porque su principal reto es el de escuchar y comprender la pluriversalidad cultural en las cuales las mujeres nos

³¹ Uso la denominación de feminismos hegemónicos consciente de que producen un nivel de generalización que hay que evitar. Uno de los aportes feministas a la “cientificidad” moderna es la acepción del “conocimiento situado” y de la “objetividad parcial” (Haraway, 1995). Es a través de la reconstrucción cuidadosa y matizada de la historia de los feminismos como podemos evitar las generalizaciones. Uno de los trabajos más finos en este sentido es el de Gisela Espinosa, *Cuatro vertientes del feminismo mexicano, diversidad de rutas y cruces de caminos* (Espinosa, 2009). Sin embargo, creo que se pueden reconocer feminismos que han transitado a niveles de institucionalización en los que se han vuelto funcionales al sistema, sobre todo a las corrientes que establecen su marco de acción y teorización a nivel de la política y que piensan cada vez más desde la nación de Estado que desde la “otredad” de la diversidad de las mujeres.

³² El sujeto moderno estaría caracterizado por esta “voluntad de saber” (Foucault, Michel, 1977, *Historia de la sexualidad 1. La Voluntad de Saber*, México, Siglo XXI, y también, *El orden del discurso*, 1980, Barcelona, Tusquets Ed.), que rige el orden del discurso científico, propio de la modernidad. El feminismo comparte esta necesidad y urgencia del paradigma crítico moderno.

³³ La blanquitud se refiere al racismo constitutivo del tipo de ser humano moderno-capitalista, más o menos abierto a aceptar rasgos raciales y culturales otros, un racismo identitario civilizatorio que, sin embargo, puede mostrar su fundamentalismo en situaciones de “excepción” (Echeverría, 2010).

construimos. Descolonizarse entonces en tanto identidad universal abstracta que transita hacia un horizonte “emancipador” único. La descolonización es más que el reconocimiento, la tolerancia e incluso el diálogo entre diversidades. Es más bien el proceso mediante el cual un horizonte de sentido hasta ahora dominante (oficial-hegemónico) entra en crisis para abrirse a otros horizontes de sentido.³⁴

Un proceso descolonizador suspende la (ir)racionalidad dominante (de)formada en y por la modernidad capitalista, para abrir espacio a la historización de las llamadas “necesidades sociales” y a las sujetidades que las acompañan, iniciando con ello la formación de lo común que parte de lo *singular-plural concreto*, caminando hacia la universalidad de lo concreto.

³⁴ Sé que es muy problemática la noción de “mestizaje”, porque justamente ha sido la base del discurso de la colonización interna de las naciones independientes. Se supondría entonces que, por principio la descolonización no puede incluir la dimensión del mestizaje. Creo, sin embargo, que hay que problematizar el uso del mestizaje como “ideologema”, como lo denomina Silvia Rivera Cusicanqui; develar cómo este “mestizaje” que sirve justamente para imponer la blanquitud como condición de la inclusión, elude el otro mestizaje, el que camina a la inversa, desestabilizando la blanquitud (en este sentido entiendo la propuesta de la misma autora de una modernidad india). Creo que la base de la vitalidad de toda cultura es justamente cuando se pone en juego en la interrelación cultural. Las culturas vivas son las culturas “manchadas” o *ch'ixi* (Rivera Cusicanqui, 2010 b), que no pueden tener el registro de “autenticidad pura”, porque cuando esto le sucede a una cultura es cuando está petrificada en el museo, o cuando adquiere su forma fundamentalista y totalitaria, en la cual decide afirmarse a través de la negación y fácilmente la aniquilación del otro. Así, coincido con la visión de Sylvia Marcos cuando habla de *la fluidez de la posicionalidad* y de los procesos de apropiación y dialogismo que permean las enunciaciones de las mujeres indígenas. Ver en especial los capítulos “Sorprendentemente diferentes” y “Derechos humanos y las mujeres indígenas” (Marcos, 2011b). Encuentro un desafío para el feminismo descolonial el pensar el papel y trabajo de la “traducción” en la construcción de caminos de salida de la modernidad capitalista, tal y como lo sugiere la provocación de B. Echeverría en el ensayo “Malintzin, la lengua” (Echeverría, 1998), al plantear que el poder del intérprete *femenino* (la acción interpretante de lo femenino, quizá?) radica en “[...] tener un acceso privilegiado ... al centro del hecho comunicativo, a la estructura del código lingüístico, al *núcleo en el que se definen las posibilidades o límites de la comunicación humana como instancia posibilitante del sentido del mundo de la vida*” (1998: 21), justamente al corazón de las representaciones. Ante la imposibilidad de *comunicar* universos de sentido no sólo lejanos sino incompatibles, Malintzin miente (es decir, inventa) “mintió a unos y a otros, “a diestra y siniestra”, y les propuso a ambos el reto de convertir en verdad la gran mentira del entendimiento” (*ibid.*: 25). Verdad que sólo podía ser tal *para un tercero* aún por venir. Ese tercero es para mí lo que está en proceso de enunciación en muchos de los movimientos sociales actuales influidos por la perspectiva zapatista y dirigidos hacia una modernidad pos-capitalista.

El progresismo y los límites del paradigma de la crítica

El actual proceso de descolonización tiene que ver con lo que Susan Buck-Morss denomina “nuestra condición postsoviética” (Buck-Morss, s.f). Para esta pensadora, lejos de que la caída del muro de Berlín haya sido el triunfo de la democracia occidental y de la modernidad realmente existente, lo que se inició de manera irreversible con ella fue el derrumbe de la narrativa de *la modernidad entendida como industrialización y fe en el progreso*. Este juego de espejos entre las modernidades de Occidente y el bloque socialista, es señalado también por B. Echeverría al mencionar que sólo la existencia del socialismo realmente existente permitió que el grado de la crisis civilizatoria que la modernidad capitalista enfrenta pasara casi desapercibido. Lo que quiero señalar con esto es hasta qué punto el modelo de la sociedad alternativa contenida en el “socialismo real” hacía eco de esa misma promesa compartida y competida por la modernidad como empresa (emancipadora) de la industrialización y del avance tecnológico. Son los movimientos y los levantamientos indígenas los que, sin duda, develan, justo desde otro lugar, esta confluencia de proyectos de derechas e izquierdas en la fe en el progreso.

La descolonización del feminismo es también distanciamiento crítico de la fe en el progresismo científico y tecnológico, incluso el que se presenta como de izquierdas. Las definiciones del significado de la pobreza y la marginación tienen que ser reconstruidas en diálogo con las mujeres que han sido caracterizadas como pertenecientes a estas categorizaciones. Sólo así podemos reconstruir un concepto que no esté atravesado por el mercantilismo y el horizonte liberal de la *riqueza social*. Son las *naciones y las comunidades concretas*, que son distintas a las comunidades ilusorias de la ciudadanía abstracta y de la nación de Estado, las que hoy nos pueden orientar en una resignificación de los contenidos que rigen el proceso de reproducción social. La misma noción del *cuerpo* —individual y social—, y del sentido de “estar en el mundo”, la noción de “colaborar” con el cosmos, que son dimensiones fundantes del horizonte indígena, nos pueden orientar hacia la apertura, desde nuestras propias localizaciones, de una “espiritualidad” que hoy nos es ajena.

La decisión sobre la propia maternidad como derecho de las mujeres, es sin duda uno de los pilares del feminismo moderno. La autodeterminación del cuerpo individual no se encuentra separada de la autodeterminación del cuerpo social. El movimiento afirmativo del sujeto femenino y su autodeterminación, implica, en su intención descolonizante, también un descentramiento de su sujeto, que pone en juego las definiciones centrales de la liberación o emancipación de las mujeres. Ésta, la emancipación de las mujeres, ya no puede ser entendida sin la recuperación societal de la *autodeterminación* hablada y percibida desde y con las propias creadoras de dicha autodeterminación. Cierta feminismo comparte la idea central de la modernidad “realmente existente”, para la que la liberación o emancipación consiste en el *progreso* que significa el paso de la tradición/comunidad/cultura a

la autosuficiencia de la vida individual sin tradición, sin familia, sin comunidad, exaltando este *desmembramiento* como un proceso positivo de independencia de un sujeto que “se hace a sí mismo”, obliterando que esto es ya una tradición o cultura (moderna liberal). Sin embargo, no todo en la tradición, en la comunalidad, en la cultura, es negativo. Y la pertenencia a estos órdenes de sentido nunca es estática. El sujeto juega (jugamos) en y con la construcción cultural de lo social. Así, la autodeterminación sobre la propia maternidad debe incorporar los diferentes horizontes de sentido de las mujeres en tanto sujetos de cultura. Esto es parte del “descentramiento” descolonizador del que estamos hablando.

Desde este punto de vista, el proceso de descolonización de la sujetidad (femenina) moderna, parecería residir no sólo —y quizá no principalmente—, en la libertad individual, sino en la libertad en torno a la autodeterminación societal, es decir, en la posibilidad del “todo” de “darse forma” como sociedad. La politicidad del sujeto social radica en ese “darse forma”. El gobierno social no se encuentra disociado del *gobierno del sí mismo*. El poder instituyente ocurre en las vías en las cuales una comunidad se autodetermina, y las mujeres somos parte siempre de esa comunidad social. La libertad individual que ofrece el horizonte liberal moderno se funda en la total heteronomía y determinación del sujeto social en relación al ámbito de la economía y la política. Existe, sin embargo, otro tipo de individuación moderna, en el que la existencia de “lo común”³⁵ se construye con el otro (lo que hoy llamamos naturaleza, con el otro sujeto, y también con el otro sobrenatural). Se trata de una individuación que no pierde su pertenencia al todo, sino que la renueva a través de una serie de formas. Explorar las sujetidades orientadas a la co-pertenencia con el “todo” es hoy uno de los mayores retos no sólo de un feminismo descolonizante, sino de cualquier intencionalidad crítica descolonial.

La descolonización de los feminismos mexicanos tiene mucho que ver con la intervención política del zapatismo y sus *políticas de género*,³⁶ y con la visibilidad de los cuerpos y las palabras de las mujeres que participan en este movimiento. He estudiado este proceso en una investigación realizada entre 1996 y 2006, observando las maneras en que jóvenes mujeres de una comunidad tojolabal zapatista se apropiaban del discurso del zapatismo para reconfigurar sus propias posicionalidades. Por ejemplo, a través del “discurso sobre los derechos”, como fue enunciado en la Ley Revolucionaria de Mujeres (1993), ocurre un proceso que es simultáneamente de cambio y de afirmación cultural, descolonizador no sólo frente a los discursos de la nación de Estado, sino al interior de los propios discursos de las comunidades. La

³⁵ En los pueblos indígenas, el “*komon*” es mucho más que el uso común o colectivo de la tierra, es un universo propio, que atañe al cuerpo, al sentido, a la orientación en el mundo.

³⁶ Considero que el zapatismo es uno de los pocos movimientos sociales que desde su inicio desarrolló lo que podemos denominar políticas de género, es decir, políticas hechas por y para las mujeres, para irrumpir en el orden de género impuesto desde el Estado, la nación, el neoliberalismo, y las propias estructuras comunales.

noción de los “derechos de las mujeres”, de que “la mujer también tiene derechos”, permitió que las mujeres indígenas dentro del zapatismo construyeran sus demandas frente al Estado y al patrón, pero también frente a la organización (la lucha) y a la comunidad (nuestros hombres, nuestros padres, nuestras madres y abuelas). A través de la apropiación del discurso de los derechos, las mujeres jóvenes actualizan y transforman el orden generacional prevaleciente en las comunidades, sobre todo entre abuelas, madres e hijas. Sin duda, es un elemento revitalizador de la revisión y transformación de las relaciones de género. Y sobre todo, abrió y sigue abriendo un espacio de discusión entre las mujeres, y dentro de cada una de ellas, en relación al sentido de ser “mujer”.

La singular presencia de las mujeres indígenas en el movimiento zapatista, no sólo el que se rebela, sino el que construye propuestas, deja ver la particular manera de actualizar su cosmovisión, apropiándose de dinámicas discursivas modernas, re-significándolas, en diálogo con la elección civilizatoria de la cual provienen. Es justamente el involucramiento heterogéneo y situado de las mujeres indígenas, el que enfrenta a los feminismos con sus propios límites culturales y con sus cegueras coloniales, cuestionando radicalmente las políticas feministas que reproducen la idea —y la acción— vanguardista, ya sea desde la izquierda o desde el ala liberal, en la que prevalece la actitud de “ir a enseñar” o a “concientizar” a las mujeres; o la mirada feminista que reproduce el indigenismo estatal, en la que prevalece una actitud asimilacionista por sobre el reconocimiento de la otra cultura. Así, los feminismos mexicanos que incluso ya integraban en su horizonte la crítica al sujeto Mujer en tanto sujeto situado por su pertenencia racial y de clase, fueron confrontados por un movimiento que se centraba en el reconocimiento no sólo identitario, sino que cuestionaba radicalmente el sentido del progreso y del bienestar capitalista. Así, fueron apareciendo las preguntas sobre: ¿qué sabe el feminismo mexicano de estas mujeres?, ¿puede acaso dialogar con ellas?, ¿comparte el sentido de emancipación que las anima? Y sobre todo, ¿qué nos enseñan?

El zapatismo de las mujeres indígenas puso en cuestión la visión paternalista y miserabilista que el nacionalismo del Estado, y buena parte de la producción científica, han producido desde su visión progresista y desarrollista. La victimización de la mujer indígena como recurso de intervenciones colonialistas también fue cuestionada, al ser claros sus efectos de borramiento de la sujetidad de las mujeres indígenas, de su agencia e intencionalidad política, así como la elusión de la interpelación cultural que su propio lugar de enunciación plantea al sujeto moderno del capitalismo. La forma *nación de Estado* y sus instituciones es por tanto el primer objetivo de la reflexión crítica de un feminismo que se quiere descolonial. Esto es así, porque es esa forma, la nación que se construye como ideograma desde el Estado, la que trabaja en profundidad en la cultura. Sabemos que los nacionalismos son producidos desde arriba, y en América Latina, este dispositivo se funda en una idea de mestizaje que oculta el blanqueamiento que lo sostiene como propuesta de

integración. Así, los nacionalismos latinoamericanos en sus contenidos de élite son el primer *constructo* a pensar desde una postura feminista crítica descolonial: hasta donde los feminismos latinoamericanos abrevan y reproducen esta versión del mestizaje como blanqueamiento, como des-indianización, proponiendo como modelo incluso para ellos mismos un referente de “blancura cultural”, es decir, lo blanco no como realidad racial sino cultural. Las intrincadas zonas donde lo *indio* y lo *blanco* (que generalmente son identidades ya mestizas en ambos lados de la dicotomía) se sostienen, son muchas veces eludidas por el propio feminismo. Una manera de visibilizar esto es a través de la problematización de la cadena de subordinaciones y aculturaciones representadas en el trabajo doméstico.³⁷ El sujeto mujer (moderna, liberada, intelectual, independiente, productiva, exitosa) funciona así como el sujeto de la emancipación, pero se trata de la emancipación que nos propone la modernidad capitalista, su necesidad de progresismo y de productivismo, de sujetos “libres” para el mercado, es decir, un sujeto que adhiere a una normalización del aquí y el ahora dominantes.

Los primeros feminismos que en el proceso mexicano caen en cuenta de su acción colonizante corresponden a grupos de mujeres organizadas en organismos no gubernamentales cuya interacción con el mundo indígena empieza a resquebrajar las certidumbres con las cuales se acercaban a “concientizarlas” en sus *derechos de género*. La forma “ilustrada” de llevar el conocimiento a las mujeres indígenas a través de talleres, el poder que el mismo formato de intervención daba a la figura de las “expertas” mestizas, el poder del manejo del financiamiento, la falta de conocimiento de las lenguas vivas, mostraba ser parte de un modelo de intervención mono-cultural que negaba *a-priori* la posibilidad del aprendizaje inverso y de la indianización y el mestizaje contrario. Algunas de estas agrupaciones iniciaron un camino de cuestionamiento de sus propias certezas, desde las cuales pretendían “ayudar” a las mujeres indígenas a través de una acción feminista predeterminada.³⁸ En este “borde” entre dos mundos, varias mujeres y organizaciones iniciaron su propio proceso de descolonización, que consistió en la escucha atenta como condición del diálogo, en la que la “traducción” de realidades disímbolas empezó a problemati-

³⁷ Silvia Rivera Cusicanqui tiene en curso una interesantísima investigación sobre lo que denomina “la culpa del aguayo” en la sociedad boliviana, refiriéndose al hecho de que cada boliviano de clase media alta ha sido criado por una mujer indígena, a quien quiere y aprecia como una cercanía familiar, y a quien también se le enseña a despreciar y humillar, provocando una fractura en la ética de la élite. Creo que esta realidad puede ser llevada a muchos contextos desde una crítica feminista descolonizante, más allá de lo que el feminismo ha hecho en torno a los derechos humanos y laborales de las “empleadas domésticas”.

³⁸ Varios trabajos de Rosalva Aída Hernández ilustran en este sentido, incluyendo el que presenta en este libro. Ver también la contribución de Sylvia Marcos en “Sorprendentemente diferentes” (Marcos, 2011b). Sin duda hubo excepciones, en el sentido de grupos que tuvieron mayor criticidad que otros ante los supuestos liberales e incluso de izquierda respecto a las intervenciones de las mujeres más educadas sobre los contextos “marginales” subalternizados.

zarse, emergiendo una pluralidad de sentidos insertos en la misma lengua otra, que instituye y organiza el mundo de la vida. Todo este proceso, anterior al zapatismo contemporáneo, en el cual éste mismo encuentra referentes importantes, repunta, desde mi perspectiva, con la impronta que se inicia desde la insurrección armada de 1994 en términos del apareamiento de un horizonte no sólo crítico sino también descolonial, en el que se prefigura lo que puede ser una modernidad alternativa, en la que el reordenamiento del género es central.

Lo parejo

Uno de los principales puntos de escozor de un feminismo centrado en la noción no problematizada de *igualdad*, es la propuesta de las mujeres indígenas zapatistas de lo “parejo”. Lo “parejo” es un modo de ser, de estar y de actuar en relación a los varones, pero como parte de la relacionalidad con todas las otras instancias que tienen poder. Lo parejo no sólo estaría dirigido hacia una idea de “equidad” en la esfera doméstica y en la esfera de participación (política, organizacional, económica). Significa también el “parejo” de y con los hombres, es decir, juntos y parejos. Lo “parejo” es un horizonte ético; tiene que ver con una democracia por venir, que se atisba en el acuerdo, en la responsabilidad propia que sopesa lo que es “parejo”.

La conciencia de que los hombres deben cambiar, y de que su proceso de cambio es mucho más lento que el de las mujeres, es algo que ellas, las mujeres indígenas, saben y dicen, y que el zapatismo reconoce públicamente. Lo *parejo* es entonces toda una propuesta, que difícilmente se traduce al término de igualdad, ya que implica una transformación conjunta. Lo parejo no implica la igualdad en el sentido de que no exista lo diferente (igualdad como homogeneidad), pero tampoco implica la igualdad en estricto sentido versus desigualdad. La noción de desigualdad es una negación determinada, implica ya un modelo frente al cual hay desigualdades, por ejemplo, la desigualdad económica o de género. Pero lo parejo no es una negación determinada, porque no es una negación, es una propuesta de otro orden, donde las partes comparten en la construcción de un mundo “parejo”. No se refiere a una medición de derechos, se refiere a la noción otra de: lo justo. La noción de justeza que sostiene a “lo parejo” va más allá de la noción de igualdad. Las diferencias entonces, deben existir en medio de la justeza, que es lo que permite hacer florecer lo plural, lo pluri-versal, que es distinto a la pretensión de volver equivalentes las diferencias; es decir, lo “parejo” es un suelo que trabaja hacia la promoción de las diversidades como lo que necesita el todo en su organicidad. En “lo parejo” quizá reverbera la actualización de las nociones de equilibrio, de complementariedad y de proporcionalidad de las cosmovisiones mesoamericanas. Y también, la noción de lo pareado y parido,³⁹ cuya semiosis (apertura de sentidos)

³⁹ Ver para las cosmovisiones mesoamericanas desde una perspectiva de su constante reinvención y actualidad los trabajos de Sylvia Marcos, por ejemplo, *Tomado de los labios* (Mar-

pretendemos politizar. Lo pareado y parido nos hace a todos, de manera directa y cotidiana, susceptibles a lo parejo.

Lo parejo es una filosofía de vida en la que el sujeto se ve siempre en relación con el todo y en la que nadie puede acumular (poder, prestigio, riqueza) porque se rompería cierto equilibrio que es valorado como positivo ypreciado. Lo parejo entonces *disemina*, trabaja en contra de la concentración y tiene que ver con múltiples formas en que se decide participar en el *gobierno de sí*. Lo parejo tiene que ver con las formas rotativas de los cargos, con las posibilidades de participación según el número de integrantes de la familia (siempre una familia más extendida podrá repartir mejor las tareas tanto domésticas como de gestión comunitaria y regional), con la rotación de la administración de la gestión doméstica, hasta con la gestión del gobierno. Así, lo parejo es transversal a las familias y a las formas del gobierno. No se entiende una cosa sin la otra. Esto complejiza la noción de autogestión, la cual transita por la asamblea y el acuerdo, pero se sostiene en y por *lo parejo*. Lo parejo se decide por el acuerdo, se llega a lo parejo a través de la discusión colectiva, de la reflexión, es decir, del ejercicio de *las posibilidades de sí*. Pone en el centro la imaginación, y por ello, lo parejo tiene que ver con la tradición de la oralidad y con la reiteración del acuerdo. Porque lo parejo siempre es una posibilidad, que debe ser experimentada, no es letra escrita, homogénea y universal. Lo parejo siempre es concreto. Y por ello es una democracia de otro tipo.

Lo parejo ocurre entonces como *palabra viva* en la pareja y en la familia, en la asamblea, formando la palabra de las comunidades concretas y no como leyes dentro de la comunidad aparencial del Estado nación. Pero *lo parejo* es también entre el género humano y lo que lo rodea, lo que hoy llamamos la naturaleza y el cosmos. Lo *parejo* con lo *otro* implica que se considera la sujetidad de eso *otro*. ¿Política en femenino? ¿Política de la cercanía?⁴⁰ En todo caso, *otra* política, que implica la gestión de la casa y la gestión de la vida en común. Lo *parejo* es radicalmente ajeno a la política representacional, por votación, ya que tiene que ver con la responsabilidad de *tod@s de formar parte*, formar parte porque *somos parte*. Asistimos a la fuerte actualización de la idea y de la vivencia de que “habitamos un cosmos pareado y parido que es urdimbre en movimiento”, base fundante de una ontología amerindia, como lo plantea Mariana Favela en su contribución a este libro. Idea-fuerza que nos viene sobre todo de aquellas sujetidades que han estado re-actualizando esta *otra* manera de estar en el mundo, y que hoy nos contagia y se disemina de múltiples maneras en otros contextos, que salta las barreras campo-ciudad para inmiscuirse

cos, 2012a); y para la lógica de lo pareado y parido a Mariana Favela en este libro.

⁴⁰ Hago referencia a la propuesta de Raquel Gutiérrez en este libro y a la mención de Sylvia Marcos en el texto “La aportación indígena a la democracia” (Marcos, 2012b). Encuentro coincidencias en esta búsqueda hacia una relacionalidad con lo no humano, en este caso con lo animal, que recupere la sujetidad significativa de lo otro en la propuesta de Donna Haraway en sus trabajos: *When species meet* (Haraway, 2008) y *The Companion Manifesto. Dogs, people and significant otherness* (Haraway, 2003).

en los contextos barriales urbanos, que también están en continuo movimiento. Si la diferencia es una primera significación de poder, a través del género, la construcción de lo parejo en y a través del género apertura, sin duda, un poder ser/hacer femenino/masculino, que complejice las diferencias por hacerlas convivenciales en la propia unidad de “*lo que hay*”. Así, las consecuencias político-ontológicas de “lo parejo” saltan a la vista; ya que se trata de un hacer que va desde la cercanía hasta la que hoy nos aparece tan macro y lejano, haciendo que la idea de gobierno se modifique, que la administración tenga su giro caótico, buscando las com/partes, haciendo que lo que entendemos por *transformación de lo social* ocurra en la dimensión intersubjetiva y en el ejercicio de haceres y poderes de lo micro-societal.

¿Modernidades alternativas?⁴¹

Para finalizar este itinerario abierto, regresemos a la idea del mestizaje, ya no como ideologema de la nación de Estado, sino como la promesa de que el otro es siempre para uno mismo. Esto inicia en el masculino/femenino que contenemos, y que nos contiene, en el cuerpo humano y animal, como en el cuerpo celeste, las diferencias que nos son constitutivas, y que en la impronta del sujeto universal se han disociado e incluso contrapuesto de manera agresiva y aniquiladora. En la base de la posibilidad de una modernidad alternativa, el mestizaje se vuelve tierra fértil para el florecimiento de una modernidad india, como se la puede imaginar Rivera Cusicanqui, ya que restablece un equilibrio con el cosmos; y de una modernidad poscapitalista, como la atisba Bolívar Echeverría, porque se orienta, con toda su potencia creadora, hacia el mundo concreto y cualitativo de la vida. La modernidad alternativa tendría que ser india y poscapitalista. Anclada en el horizonte de la reproducción

⁴¹ “Lo que parece indudable es que la modernidad realmente existente ha entrado ya en un estado de caducidad irremediable, en una crisis global de la que sólo puede salir si se transforma radicalmente. Y creo que en este proceso de reformulación o rediseño de sí misma que la modernidad necesita llevar a cabo, el diálogo con la propuesta alternativa de civilización que es inherente a la forma de vida de los indios es indispensable. Porque ella nos puede mostrar, por ejemplo, una manera diferente de tratar a la naturaleza, de relacionarse con lo otro, lo no-humano, o nos puede recordar una serie de elementos civilizatorios que fueron denegados fundamentalmente en la civilización occidental [...] la presencia de su “diseño del mundo” resulta indispensable en la reconstrucción de la modernidad que se bosqueja apenas en la vida cotidiana de la nueva generación [...] La vida de los indios implica la idea de que hay una manera de bien vivir sobre esta Tierra, de estar en la naturaleza, con ella y más allá de ella, de vivir bien en este mundo, de manera plena, una manera que es completamente diferente de la manera ambicionada por el sueño americano. Implica la idea de una técnica que puede estar al servicio del diálogo con una naturaleza que no sería simplemente un “objeto” o una pura reserva de recursos, sino un “sujeto”, un “otro”, dueño de su propia iniciativa. Paradójicamente, por debajo de su miseria actual, la vida de los indios mantiene vivo el recuerdo de un antiguo saber vivir en la abundancia, un saber del que será necesario aprender si se sobrevive al fracaso de la modernidad actual y su modelo de vida cotidiana (entrevista a Bolívar Echeverría por Aguirre Rojas, 2013).

social de la vida, y de cómo esta ocurre *en naturaleza*, no negándola ni dominándola; como un ejercicio renovado de la tensión de un cosmos social-natural. Es ahí donde el acto libertario se ejerce como emancipación. Una emancipación ella misma emancipada de la impronta de la voluntad de saber dirigida al poder y al dominio, y (re) orientada al juego, al estar *estando*, al habitar.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Rojas, Carlos (2013). “Chiapas y la conquista inconclusa. Entrevista a Bolívar Echeverría”. En <http://www.bolivare.unam.mx/entrevistas/Chiapas%20y%20la%20conquista%20inconclusa.pdf> Revisado 31 de marzo 2013.
- Buck-Morss, Susan (s.f.) “Theorizing Today: The Post-Soviet Condition”. Texto electrónico publicado en <http://falcon.arts.cornell.edu/sbm5/documents/theorizing%20today.pdf>
- De Lima Costa, Claudia (2002). “O sujeito no feminismo: revisitando os debates”. En *Cadernos Pagu* (19). Brasil: Universidad de Campinas.
- Echeverría, Bolívar (1997). “Queer, manierista, bizarro, barroco queer”. En *Debate Feminista* Vol. 16 Octubre.
- (1998) *La Modernidad de lo Barroco*. México. Editorial Era.
- (2007). “Una acepción de la Ilustración”. En *Contrahistorias. La otra mirada de Clío* N. 9. México.
- (2010). *Modernidad y Blanquitud*. México: Ed. Era.
- Espinosa, Gisela (2009). *Cuatro vertientes del feminismo mexicano, diversidad de rutas y cruces de caminos*. México: UAM, Xochimilco.
- Foucault, Michel (1977) *Historia de la Sexualidad. 1. Voluntad de Saber*. México. Siglo XXI Ed.
- (1980) *El orden del discurso*, Barcelona, Ed. Tusquets.
- Haraway, Donna (1995). “Conocimientos Situados”. En *Ciencia, Cyborg y Mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ed. Cátedra.
- (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- (2008). *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lenkersdorf, Carlos (2008) “Los ojos del mundo tojolabal”, en Cassigoli, Rossana y Mágina Millán (Coords.). *Ejercicios de Transdisciplina*. México: FCPYS. UNAM.
- (2011) “Caciques o Consejos, dos concepciones de gobierno”. En *Revista Chiapas* N. 11. México.
- Ludmer, Josefina (1985). “Las tretas del débil”. En *La sartén por el mango*. Puerto Rico: Ed. El Huracán.
- Marcos, Sylvia (2011a) *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*. México: Ediciones EON.
- (2011b) “Sorprendentemente diferentes” y “Derechos humanos y las mujeres indígenas”. En *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*, Sylvia

Marcos. México: Ediciones EON.

----- (2012a) *Tomado de los labios*. Ecuador: Ed. Abya-Yala.

----- (2012b) “La aportación indígena a la democracia”. En *Revista Cons-piratio* 15, 2012 año III.

Mauss, Marcel (2009) *Ensayo sobre el Don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires, Katz Editorial.

Rivera Cusicanqui, Silvia (1993). “La raíz: colonizadores y colonizados”. En *Violencias Encubiertas en Bolivia*, Xavier Albó y Raúl Barrios (Coords). La paz: CIPCA-ARUWIYIRI. 1993.

----- (2010 a). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Ed. La Mirada Salvaje. (Ensayo re-edición revisada por la autora del que bajo el título de “La raíz: colonizadores y colonizados” aparece en el libro *Violencias encubiertas en Bolivia*, Xavier Albó y Raúl Barrios (Coords). La paz: CIPCA-ARUWIYIRI. 1993.

----- (2010 b) *Chíxinakax Utxiwa*. Argentina: Ed Tinta Limón.

Scott, Joan (1996) “El Género: una categoría útil para el análisis histórico”. En *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Lamas, Martha (Comp.). México: PUEG-M.A/ Porrúa.

Ana Valadez*

Saberes femeninos en el ámbito comunitario campesino.

*Contrahegemonía, defensa del territorio y
lo cotidiano en la Lacandona*

“Y de esta manera se llenaron de alegría, porque habían descubierto una hermosa tierra, llena de deleites, abundante en mazorcas amarillas y mazorcas blancas y abundante también en pataxte y cacao, y en innumerables zapotes, anonas, jocotes, nances [...] Había alimentos de toda clase, plantas pequeñas, y plantas grandes. Los animales enseñaron el camino. Y moliendo entonces las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, hizo Ixmucané nueve bebidas, y de este alimento provinieron la fuerza y la gordura, y con él crearon los músculos y el vigor de las personas”

Fragmento del *Popol Vuh*.
Las antiguas historias de Quiché (1995:104).
México: Fondo de Cultura Económica.

Neófito, como lo soy en atender y estudiar los feminismos ligados a la ecología y a la defensa del territorio, ofrezco disculpas si es que en el trasiego no ocupo las categorías, y paso por alto reivindicaciones y esfuerzos feministas obvios de ser reconocidos. Acudo entonces a la memoria del Popol Vuh para situarme en tiempo y espacio de lleno, a las antiguas historias del Quiché, para así, ubicar aquella primera división del trabajo humano que nos ocupa, las primeras deidades con encargo, las hacedoras de alimentos y constructoras de los mesoamericanos maiceros. La primera gran división del trabajo, el trabajo directo que fortalece el vínculo entre naturaleza y comunidad, mediado por mujeres. La dialéctica soporte-subsistencia que se mantiene hasta nuestros días. El trabajo que transforma la naturaleza en “medio de vida”, el acto creativo inicial —como advierte Marx en sus escritos filosóficos—, “el primer acto histórico” fue complementario y con hombres, pero de mujeres, la producción de vida material, “comer, beber, techo, vestido y muchas otras cosas”, “las muchas otras cosas...

* Psicóloga social chiapaneca. Investigadora independiente hecha al calor de la militancia en el movimiento indígena y campesino. Actualmente colabora con el Centro de Estudios para el cambio en el Campo Mexicano CECCAM, en apoyo a la Campaña “Basta de Violencia hacia las mujeres del Campo” del Movimiento Internacional La Vía Campesina.

—dice Mary Mellor— la lactancia, el aprovisionamiento nutrimental, el parir” (Mellor, 2000: 269). Trabajos condicionados por lo biológico, que a medida que el desarrollo industrial avanzó no los incorporó, sino hasta ahora, que se han convertido en saberes de carácter estratégico, escenarios en los que la hegemonía intenta refuncionalizarse doméstica y cotidianamente. No así con el vestido, la comida, la bebida y el techo, hoy en extremo mercantilizados. María Mies, en su *Patriarcado y acumulación a escala global* (1998) define el trabajo femenino en relación con la naturaleza, como “la producción directa de vida”, un trabajo que hasta ahora ha sido visto como dicotomía y en oposición al reconocimiento histórico del trabajo femenino. Vandana Shiva, amplía e insiste en el reconocimiento de los saberes femeninos *per se*, en “el trabajo de subsistencia básica” (Shiva y Mies, 1998: 240) fundamentalmente en el sur campesino. Un trabajo que se da en el sitio de los cariños más primeros, del nacer, del comer, del habitar, del vestir, pero que, en términos de soberanía campesina, se nombra como territorio, o más amplio y trascendente aún, como “la búsqueda permanente del buen vivir”. La afirmación de una plena interdependencia con el entorno, que escapa a la incesante búsqueda de libertades individuales y que, en cambio, advierte un saber ecológico, una dialéctica en una relación indisoluble de las vidas colectivas de pueblos y de comunidades campesinas, de naturaleza diversa. Sirva este marco para resignificar el *aquí y el ahora* de la defensa del territorio que nos ocupa, Los Montes Azules de Chiapas y sus pueblos originarios, poniendo acento en el trabajo femenino, socialmente necesario para la defensa de ese territorio nuestro.

El desarrollo tecnológico industrial capitalista, no solo, pero fundamentalmente, precisa reconvertirse. El capital y su tendencia monopólica inherente, trajo aparejada una convergencia tecnológica, los negocios cuya materia prima es la base génica biodiversa. Las industrias farmacéutica, energética, cibernética y alimentaria, terminaron siendo acaparadas por los mismos, unos cuantos que se disputan, bajo las reglas del mercado, la bioprospección con fines biotecnológicos comerciales, patentes de uso y aprovechamientos; patentes, sí, sobre líneas de vida que confinan tramos de ADN en bibliotecas génicas, puestas en aparadores para el mejor postor. Esta ruta apropiativa es la que siguió el viejo proyecto International Cooperativa Biodiversity Groups (ICBG-Maya),¹ un proyecto del gobierno norteamericano, tendiente a la búsqueda de plantas medicinales en las tierras altas de Chiapas, que fuera cancelado en 2001 por viejas y viejos médicos indígenas tzeltales, tzotziles, ch’oles, tojolabales, chujes, mames y mestizos, la mayoría mujeres y parteras, que

¹ El International Cooperativa Biodiversity Groups es un proyecto de salud de Estados Unidos de Norteamérica que sería ejecutado en Chiapas con la colaboración de antropólogos y de etnobotánicos del Colegio de la Frontera Sur y de la Universidad de Georgia. En la controversia que se generó a partir de este proyecto, quien escribe participó activamente en la producción de conocimiento crítico en torno a la hegemonía y a las patentes, como parte del equipo técnico del Consejo de Médicos y Parteras Tradicionales de Chiapas-COMPITCH.

tuvieron la osadía de decir No. No a un mercado emergente entonces, consolidado ahora por los capitales interesados. Aquel No que hasta ahora celebramos, un No que tenía una afirmación implícita, el ejercicio de la salud misma, de facto, un autosostenimiento sanitario que daba pruebas de que sanar es un asunto de servicio, sagrado en tanto es útil para la vida cotidiana, un saber que está asociado al territorio, como el cuerpo mismo al vientre de la tierra, a la montaña, al *Paxil* según el Popol Vuh, “el sitio donde se encuentran todas las cosas, el paraíso terrenal”, pero también el “lugar donde fue descubierto el maíz... y donde se producen las cosas” (Navarrete Cáceres, 2002: 10). Desde Ixmucané, Ixbalanqué, Ixchel, creadoras primeras del alimento primero, el Ixim. El Ix... el marcador lingüístico femenino, que hoy permanece en las sabedoras y que se recrea en la milpa, en el sueño del maíz que licencia a las parteras, hoy reducidas a sanitaristas, al paso del poder saber masculino. Ese mismo sistema de saberes, de inventarios vitales de usos, de aprovechamientos y de entramados éticos para la salud, la alimentación, el cuidado de la tierra, asociados siempre a la diversidad biológica circundante. Los sistemas de conocimiento campesinos, venidos a menos, detenidos por el trauma colonial, subsisten, se mantienen; la prueba que los actualiza históricamente es la selectiva integración que hacen de ellos los corporativos interesados de los cuales ya dimos cuenta. Los Altos de Chiapas son el sitio de partida hacia la colonización de la Selva; ahí están los abrevaderos de conocimiento, las figuras depósito de estos acervos: curanderas, yerberas, parteras, rezadoras. De ahí que el primer paso hacia la apropiación de los recursos genéticos implique pasar por su previo, la apropiación de conocimiento especializado en los Altos, de la memoria histórica vital de biodiversidad de las tierras frías, pero también de las tierras calientes. Basta con detenerse a mirar un carnaval, como el texto que en el tiempo da cuenta de este vaivén entre tierras bajas, de la ceiba madre (por traer a consideración un ícono), de la Selva y de los Altos, o bien, de cuántas plantas de tierras calientes y cuántas de tierras frías conoce un yerbero tzeltal de los Altos, fundador de una comunidad en la Lacandona. Así que, consolidar la bioprospección con fines de patentes en los Altos de Chiapas, alcanza para tener un inventario exponencial de lo que la Selva Lacandona, e incluso de lo que la Selva Maya pudiesen contener. Volviendo entonces, y siguiendo la pista de la ganancia, la cancelación del ICBG-Maya dejó al gobierno gringo en principio, pero también a los capitales y a los gobiernos europeos interesados, sin posibilidad legítima de hacerse de un sujeto que les permitiera el paso franco hacia la Selva, hacia Las Cañadas y su núcleo Montes Azules, considerado por los especialistas en el tema como uno de los más biodiversos del Istmo centroamericano. Aclaro, la riqueza no tiene que ver con la cantidad sino con la variabilidad genética determinada por la historia geológica de la región, el joven Istmo centroamericano, que fuera el último en emerger hace 200 millones de años, región que se extiende desde Oaxaca, pasando por Chiapas, las planicies yucatecas, incluyendo a la Selva guatemalteca y hondureña, privilegiada por el baño interoceánico y porque con-

tiene disposiciones bióticas norteamericanas y sudamericanas, los Alisios del Mar del Norte, que tocan primero que nada con la cadena montañosa selvática y que traen la neblina que hace azules y densos a los montes del Norte y a la Selva chiapaneca; y los vientos venidos del sur hacia Ecuador, que se quedan en la franja costera y en la Sierra Madre, en el Sur de Chiapas, los cuales mantienen el bosque de niebla de la reserva El Triunfo. Este es el regalo ecuatorial “la latitud de flor y granizo”, la riqueza que condensa y concita codicias, como dice el historiador y guerrillero guatemalteco Mario Payeras, el sitio que hospedó la mayor concentración de diversidad cultural en la cinturita de América, la diversidad cultural compartida por el pueblo maya, que ha mantenido este vínculo indisoluble que se rehace en función del espacio. Vistas las condiciones y los privilegios geoestratégicos, queda claro que el impulso mercantil sobre estos sitios no cesará hasta hacerlos suyos. Lo que queda, que en realidad es poco, es lo que resta del extractivismo forestal y de hidrocarburos potenciales, a lo que se suma el hecho de que la dinámica extractiva de las colectas genéticas tiene un límite; la ingeniería genética sirve para su multiplicación en el laboratorio, pero no se recrea de manera diversa como lo hace *in situ*, de la mano de los conocimientos tradicionales comunitarios indígenas. Así, se vuelve necesario ordenar el territorio, el confinamiento territorial en la Selva, cuya premisa surge —no pudo haber sido de otro modo—, desde la visión norteamericana colonizante y de despejo de poblaciones locales. Los primeros parques naturales del mundo, Yellowstone por ejemplo, surgieron en Norteamérica, hoy el sitio con más parques de manejo privado del planeta, previo desalojo de sus pobladores. La exportación de este formato de ocupación territorial y su inseparable sofisma de que “la naturaleza se debe conservar como santuario sin contacto con personas” se hizo presente en Chiapas hace casi cuarenta años; la política extractiva de madera y el *boom* petrolero necesitaban de un aval, encontrándolo en los caribes, mal llamados lacandones, indios *a modo* del ingreso de los testaferros norteamericanos bajo patrocinio directo de su gobierno. ¿Y las mujeres?, se preguntarán. Debo decir que, cada tanto, tengo que preguntármelo, para encontrarlas siempre en sus sitios diversos, frentes feministas, aquí, ni más ni menos que en la reapropiación de sus tierras ancestrales, en la conformación de un sujeto histórico en la Lacandona, que será quien de aquí en adelante conteste a los intereses explotativos, la oposición a la brecha lacandona en los ochenta, la Unión de Ejidos Quiptic, primera reacción organizada, una afirmación de que esa tierra no es baldía, de que está viva porque se trabaja con ella, de que se está en ella. La contraofensiva venida del Estado consolidó un primer confinamiento aparejado de las máximas malthusianas, “el problema es la reproducción de la gente pobre”; mitigar la población con el argumento de “pocos hijos para darles mucho” se hizo una constante en la Lacandona. Debo traer a la memoria que los fondos federales norteamericanos —la USAID—, patrocinan políticas de control reproductivo aquí mero, como en toda la Selva Maya, y también fueron el soporte financiero del ICBG-Maya. Tiem-

po hizo falta para que ellos se apropiaran y usaran el discurso reivindicativo feminista, “el derecho a elegir de las mujeres”, refuncionalizado a su favor. Tampoco tardaron en aparecer ONG *ex profeso*, financiadas directa o indirectamente por este fondo, la tentación del control demográfico, esterilizaciones forzadas masivas en los centros públicos de salud, el control de los úteros. Muchos de estos proyectos se mantienen hasta hoy, encubiertos de “*empowerment* femenino”. Tal es el caso de Conservación Internacional y su programa de salud reproductiva en la comunidad lacandona, o el de Pronatura en la reserva de El Triunfo y en la Selva Zoque, donde intentan usar a las parteras como promotoras de este viejo formato de control reproductivo. También, el sistema de prebendas del programa Oportunidades y sus agravios colaterales, Seguro Popular, “Semilla para crecer”, ofensas denunciadas por parteras, “*copy paste*” del formato de condicionamientos marco del ajuste estructural y del endeudamiento multilateral que opera el gobierno mexicano en su política pública. El margen que los zapatistas abrieron, mermó la velocidad con la que los conservacionistas ultra se apropiaban de aquel espacio. Habilitada ya para entonces la contrarrevolucionaria salinista al Artículo 27 constitucional, todo quedaba expuesto y los gringos tenían derecho de ingreso a territorio y acervos. El EZLN dejó claro que ahí había un sujeto histórico, que en todo caso, ponía las condiciones, las reglas y abría un debate en torno al cual se definiría el rumbo de esa base material. En plena crisis del hacer público y de los Estados nacionales, los zapatistas abrieron un espacio, que entre otras cosas, incluía la administración y el control de los recursos, hasta ahora sacrificados de su soberanía y en riesgo de expropiación. Iniciaron su modo de ser Estado, de ser poder, de ser territorio. Así que, deslegitimarlos fue el encargo afín a la conservación. Julia Carabias los acusa de “zapatistas ecocidas” en 1998, y de facto, convierte ese ataque en parte del contexto de guerra. Los burdos intereses norteamericanos, materializados en el TLC, actualizaron y dieron un marco a agentes de conservación, como Conservation International, The Nature Conservancy (TNC), y a sus testaferros mexicanos, oenegés “a modo” y a petición de la parte contratante: “Amigo del Río Tzendales”, “Mero Lek”, CEIBA de Julia Carabias, mismos que, en este *impasse* declarativo, fueron evidenciados por organizaciones chiapanecas de base, por algunas ONG y por investigadores como Víctor Manuel Toledo, Andrés Barreda y otros. Pero, por si esta unilateral y bushiana manera de conservar no bastara, apareció Europa, la expansiva y colonial, apresurando la firma del TLC con México, cuyo único proyecto estrella, coincidía y se situaba en la Selva Lacandona. La paráfrasis argumentativa de ingreso al documento base del Programa Integral de Desarrollo Sustentable de la Selva Lacandona, situaba los Acuerdos de San Andrés como la base y el sustrato ético en torno al cual trazaría su operación. Unos de los cuatro ejes fundamentales de su ejecución era la integración de la perspectiva de género y los derechos reproductivos en el marco de los servicios ambientales: de paso, mencionaban “la mitigación de la pobreza”, cuya condición *sine qua non* precisaba entonces de la mitiga-

ción de la presión demográfica sobre los recursos naturales. Así que, ya de por sí se atribuían el oficio de conservar bajo el desarrollo sustentable. Pero, de modo obligado esta agenda requería para ello controlar la población, eso sí, con pleno respeto a los derechos indígenas y al derecho de elegir de las mujeres. Además del paraguas “novedoso” de los servicios ambientales, que es uno más de los sustratos de mercantilización de la base material integral de recursos (agua, oxígeno, genes, bosque prístino, o sembrado).

Una crisis petrolera en puerta y reservas al límite, anuncian el fin de una era industrial que, hasta ahora, tuvo al hidrocarburo como motor eje. Los servicios ambientales están amarrados a la refuncionalización de un modelo extractivo, ahora de recursos genéticos, hídricos y boscosos, motores potenciales de otros modos energéticos con la misma matriz acumulativa y monopólica, cuyo correlato se encuentra en la economía del carbono. El pago por servicios ambientales fue una agenda popular de origen que nos fue expropiada por el poder corporativo, el cual encontró el modo de hacer operativa su manutención bajo formas verdes y mecanismos de desarrollo limpio, hoy legales, que no legítimos en México, pues no han sido consultados a nadie; han ingresado con las más variadas formas de comercio de bienes y de servicios ambientales en tierras campesinas, desde sumideros de carbono hasta biocombustibles, so pretexto de pagar históricamente la contribución campesina del sur por la conservación de los ecosistemas. Limpios y verdes, los capitales contaminantes mantienen sus estándares productivos, sea por la vía de Kyoto multilateral o por la de los fondos de carbono en la bolsa de carbono del Chicago unilateral norteamericano. Los negocios redondos, ahora también se han convertido en mecanismos de endeudamiento para campesinos, a los cuales ingresan por la vía de los microcréditos para café o para cultivos rentables. En Montes Azules, cotizan los fondos de carbono vía la armadora Ford Motor Company, pero también vía los campesinos, quienes ingresan para conservar bosque prístino para sumidero de carbono, procampos verdes que ponen en juego el medio de producción campesina, la tierra. Aquí, hago un alto para situarnos “los buenos”, porque nosotros somos los buenos, ¿no? Que nos manteníamos financiados por la cooperación europea, que en ese punto dejó de ingresar de modo solidario e independiente y tuvo que ingresar a través de los mecanismos de la cooperación europea hegemónica, dentro del marco del TLC. Por lo que, casi no hubo agencia financiadora que se mantuviera al margen de este proceso, que no pasara por los filtros de los gobiernos europeos y por el del gobierno local chiapaneco. Muchas ONG fueron condicionadas a este formato. El PRODESIS (Programa de Desarrollo Social Integrado y Sostenible) tuvo corta vida, el estabilizador Pablo Salazar y su perredismo circundante se fueron. Sabines, llegado por el camino amarillo aunque de origen priísta, regresó a la vieja oligarquía refuncionalizada del poder; los finqueros se reagruparon, ahora ecoturísticos y orgánicos; durante los últimos 15 años, los indicadores de migración chiapaneca se dispararon en 300%, migración que resultó

en una inevitable feminización del campo, mujeres que acumularon trabajo exponencial, pero que ingresaron sin tregua a la defensa de la tierra. En Montes Azules, los intereses de la conservación a ultranza ocuparon de nuevo el poder, tierra arrasada de por medio. Ejidos amenazados de desalojo, que también se reagrupan una y otra vez como sujetos, sí tocados por la guerra, sí divididos, pero también con una conciencia histórica clara de quiénes son.

La tierra no es un negocio. La tierra es nuestra, Dios nos ha dado las plantas no para negocio, no para las empresas. Las mujeres tenemos derecho a impedir que pase el gobierno en nuestro territorio. Dios nos quiere juntos, a nosotras las mujeres nos duele más porque parimos a los hijos. Nos preocupa su futuro. Aunque nuestros maridos no nos apoyen tenemos que ver la manera de resolver las cosas.

Dios hizo la tierra para quien trabaja, debemos de querernos, apoyarnos y ayudarnos, Dios nos dejó la herencia, no es del gobierno las tierras, no queremos que alguien nos venda, por nosotros mismos y nuestro pueblo, si no vendemos, las futuras generaciones dónde vamos a vivir.

(Entrevistas a mujeres en el Foro de Betania, que se pronuncia en contra del Decreto expropiatorio que afecta a Ejidos en la Selva Lacandona y por la defensa de Montes Azules. Mesa de Mujeres, febrero de 2008).

¿Y las mujeres? Ni más ni menos que en la manutención del ciclo vital de la alimentación de la comunidad, alimentando a los ejidatarios futuros, peleando por las tierras, manteniendo desde el alba y hasta el crepúsculo el ciclo del maíz, la carne y la sangre del proceso, el soma que se bate en las luchas, la jornada de trabajo no enajenado, el sitio de los sagrados quehaceres domésticos. Como decían los antiguos mexicanos, mantener el ciclo del sol-alimento-maíz. Despertarse, moler el nixtamal, echar tortilla, batir pozol, limpiar maíz, cocerlo, hacer atole, tamales, sembrar en el traspatio, el sitio de experimentación, del aprovisionamiento nutrimental. Pero también, el ciclo de alimento de la jornada laboral, el verdadero trabajo humano.

El avance de la renta sobre territorios abundantes en recursos necesarios para la refuncionalización del modelo capitalista, mantiene en línea de contraste a los pueblos indígenas y campesinos. Son ellos, modos de vida y baluarte ético que resiste y da pruebas históricas de *que son quienes son*, el sujeto que puede mantenerse sobre una base material con recursos de frontera conservados, en continua y diversa re-creación. Usos y aprovechamientos históricamente sostenidos por valores solidarios, de raigambre colectiva, definidos en relación sagrada con el entorno. Las mujeres campesinas, las agraristas y ahora las ecologistas, han pasado inadvertidas para las luchas alrededor de la defensa del territorio masculinizado desde múltiples enfoques reivindicativos coloniales, liberales, de izquierda revolucionaria, agraristas. Estos últimos, dejaron la propiedad agraria convenientemente encargada a hombres. Así que, el reconocimiento de su acción política no tras-

ciende las agendas del “género *ad hoc*” y de la conveniencia hegemónica presentes en planes, megaplanes y proyectos ordenadores de territorios, en plena tendencia enajenante de tierras y de recursos, como hemos visto. En Chiapas, en específico en sus áreas naturales protegidas, más ahora que en otro momento, las mujeres han sido visibles bajo esta modalidad simulada de participación directa. Poner énfasis en el género femenino desde la conveniente política pública, la mujerización de las agendas venidas allende el poder. Feminismo hegemónico *folk*, indigenizado, y sin escapar del *fashion* verde, de la mercantilización toda, del imaginario, frente al cual me sitúo en contraste.

Vista de este modo, la emancipación estructural de las mujeres queda pendiente, o bien, sojuzgada bajo la tutela dada a unas cuantas mujeres indígenas que caben en el diseño a modo de las reivindicaciones liberales e individualizantes.

Sin embargo, y para fortuna nuestra, las mujeres en los territorios no se han mantenido a la expectativa del despojo. Las comunitarias indias y campesinas, ecologistas y luchadoras, en su cotidiano ejercen saberes, cuidados y liderazgos necesarios para la vida, el cuidado de la tierra y del entorno.

Sanadoras, sembradoras, cocineras, cultivadoras, vendedoras, tejedoras, constructoras, botánicas, geógrafas, aprendices de viejas, tortilleras, promotoras de salud, maestras, monjas, intelectuales de ahí mismo, hierberas, hueseras, rezadoras, se reapropian de lo usual como acción política; lo hacen explícito y trascienden la resistencia. La cocina, la milpa, la vereda, el cuerpo enfermo, el vientre materno, la mesa, el traspatio, el bordado, el ungüento, el temazcal, las plantas, las estrellas, los vientos e incluso los espacios de la contradicción de la perspectiva de género hegemónico, hoy son defendidos espacios de resistencia y de praxis en lo cotidiano. Resilientes y activas, restauran un sujeto histórico de la mano de su propia restauración dialéctica, en el ser campesina-indígena, y de paso a su propio cuerpo, a su prolongación somática colectiva, la base material, la santa y sagrada madre tierra.

BIBLIOGRAFÍA

- Entrevistas a mujeres en el Foro de Betania, que se pronuncia en contra del Decreto expropiatorio que afecta a Ejidos en la Selva Lacandona y por la defensa de Montes Azules. Mesa Mujeres, febrero de 2008.
- Marx, Karl (2005) *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos*. Madrid. Ed. Losada.
- Mellor, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*. México: Siglo XXI editores.
- Mies, María (1998). *Patriarchy and accumulation on a world scale. Women in the international division of labor*. Londres y Nueva York. Zed Books.
- Navarrete Cáceres, Carlos (2002). *Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz: los caminos de Paxil*. México: UNAM.
- Vandana, Shiva y María Mies (1998). *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo, reproducción*. Barcelona: Icaria Editorial, Colección Antrazyt.

Mariana Mora*

Repensando la política y la descolonización en minúscula:

*Reflexiones sobre la praxis feminista
desde el zapatismo*

En su libro *Feminist genealogies, Colonial legacies, Democratic futures*, Chandra Mohanty y Jacqui Alexander reflexionan de manera crítica sobre las luchas de liberación nacional en África y en el Sur de Asia, con la finalidad de comprender a qué se debe la parcialidad de las transformaciones radicales a las que apostaron los luchadores sociales y revolucionarios en un período marcado por el fin de la Segunda Guerra Mundial (Mohanty y Alexander, 1997). La pregunta no se la hacen con miras al Poder, a la continuidad de relaciones de corte neo-colonial, ni a la permanencia de las violencias físicas, epistemológicas y simbólicas que las caracterizan. Tampoco se hacen la pregunta partiendo de marcos analíticos alineados con las teorías de la dependencia. Más bien, dirigen su mirada hacia procesos internos, al interior de las relaciones de los pueblos colonizados, reconociendo ante todo su agencia y, por ende, también su responsabilidad en la compleja ecuación de posibilidades y de desafíos de emancipación.

* Doctora en antropología por la Universidad de Texas en Austin y maestra en Estudios Latinoamericanos por Stanford University. Actualmente es investigadora-profesora en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México. Sus temas de investigación incluyen autonomía, pueblos indígenas y descolonización, la antropología del Estado y violencia, y movimientos sociales.

Fue hace más de medio siglo que el luchador intelectual post-colonial Franz Fanon se hizo una pregunta semejante. De hecho, publicó un libro al respecto, su texto clásico, *Piel negra, Máscaras blancas*, en el que analiza las formas en que los ex colonizados en distintos países de África, al tener en sus manos un Estado-nación recién independizado, empiezan a reproducir las políticas culturales de los dominantes (Fanon, 1973). Crean una nueva burguesía nativa que entra en una especie de mimetismo colonizador, incluyendo tanto procesos políticos como psicológicos. Aquí, puede verse la parcialidad de la transformación radical, puesto que el colonizado se coloca la máscara y reproduce aspectos profundos del *habitus* colonial. Así lo señala Fanon.

Mohanty y Alexander ofrecen una lectura feminista de las aportaciones teóricas y políticas del psicoanalista revolucionario, con la intención de resaltar los aspectos invisibilizados por Fanon desde sus construcciones hiper-masculinas y hetero-normativas de la política, del poder y del capital en la (pos) colonialidad. Ambas académicas tienen una larga trayectoria de participación en los debates de los llamados feminismos del tercer mundo, que pretenden no solamente cuestionar a los feminismos hegemónicos, sino tejer puentes y alianzas entre mujeres de color a nivel transnacional, partiendo de la pluriversalidad de las experiencias. Es desde este posicionamiento frente a las luchas por la justicia social de sujetos colonizados que ofrecen una relectura de Fanon. Tras un análisis detallado de los procesos poscoloniales de diversas latitudes, concluyen que los límites de muchos de los proyectos de liberación nacional se deben a una ausencia de acciones y de reflexiones que detonan conocimientos novedosos desde las lógicas de los subalternos para trascender el binomio colonizador-nativo. Un aspecto que limita la producción del conocimiento corresponde a políticas masculinas que imponen bloques monolíticos de conocimiento para confrontar al dominador, lo que a su vez borra las micro-dinámicas del poder e impide la amplia participación de actores subalternos. Mohanty y Alexander argumentan que, en estos procesos de lucha social los liderazgos masculinos tienden a crear contra meta-narrativas de cara a la versión monolítica de la Historia escrita por los vencedores, relegando los demás actos de transformación social a los silencios y a los márgenes.

Con tal de ofrecer una respuesta política alternativa desde la descolonización y desde los feminismos del llamado tercer mundo, Alexander y Mohanty proponen un mapa inicial atravesado por procesos individuales, colectivos y organizativos, que residen principalmente en la praxis de lo cotidiano. Este mapa dialéctico se sustenta en procesos de auto-reflexión colectivos y en prácticas pedagógicas críticas, sustentadas en las tareas y en los intercambios en el día con día, los cuales identifican y buscan transformar las jerarquías socioeconómicas, ideológicas, psíquicas y culturales de las formas de gobernar. Enfatizan la importancia de analizar para actuar desde las interconexiones de opresión que se viven en los pueblos (neo)colonizados, en los que no solamente se emprenden luchas contra lo que se encuentra

“allá afuera”, sino hacia el interior de contextos organizativos de transformación social. Alexander y Mohanty argumentan que estos referentes crean procesos colectivos de descolonización desde lo femenino para impulsar la posibilidad de nuevas condiciones sociales en todas las esferas de la vida.

Inicio este escrito con las aportaciones realizadas por estas dos académicas feministas porque me interesa resaltar tres aspectos que considero centrales en la producción emergente de las formas de hacer política feminista descolonial. En primer lugar, me refiero a un conjunto de praxis, en gran parte invisibilizado por teóricos masculinos y relegado como irrelevante para la transformación sustancial de las relaciones de poder en las que se gestan transformaciones novedosas. Ellas resaltan la necesidad de invertir la mirada, partiendo de la politización de la vida cotidiana y de las micro-dinámicas de poder como punto de partida necesario para detonar fisuras profundas en las lógicas de gobernanza y del capital. Segundo, en lugar de descartar las aportaciones masculinas desde sus pueblos, y de rechazarlas debido a la reproducción del patriarcado, ofrecen una reconfiguración y una relectura de las mismas para así aportar a las luchas emancipatorias de hombres y mujeres. Por último, mantienen el compromiso político de tejer puentes dialógicos entre feminismos del llamado tercer mundo, entre pueblos neo-colonizados, ya que es desde las particularidades de cada lucha, en conversaciones más amplias, que se logra trascender las condiciones actuales de injusticia social.

Es a partir del afán de colocar al zapatismo en estos diálogos más amplios que, con las reflexiones de Mohanty, Alexander y otras feministas, tanto de Latinoamérica como de otras latitudes, aterrizo en Chiapas. En este escrito ofrezco una aproximación y una interpretación de lo cotidiano del trabajo de mujeres zapatistas con las que tuve la oportunidad de convivir y de trabajar a lo largo de más de una década en el municipio autónomo 17 de Noviembre. Mi intención no consiste en señalar la nueva vanguardia, el ejemplo a seguir, ni siquiera a uno de ellos, sino en colocar sus teorizaciones desde la praxis, en diálogo con, y como parte de, una genealogía de luchas desde la descolonización en femenino. En ese sentido, mi intención es mucho más sencilla y a su vez más profunda. Digo sencilla porque no pretendo argumentar verdades, ni sustentarlas con evidencia empírica, sino ofrecer gestos, pinceladas y apuntar hacia lo que se engendra desde el margen del mismo margen, como ha sido la lucha zapatista en México, desde sus espacios considerados secundarios, relegados por muchos hombres de los municipios autónomos como actividades irrelevantes frente a las acciones verdaderamente políticas del zapatismo y de la autonomía, como pueden ser considerados la lucha por la tierra, el mandar obedeciendo en las asambleas, la libre-determinación frente a las instituciones de gobierno. Me refiero sobre todo a las prácticas políticas de las mujeres y a las reflexiones que de ellas emanan.

A su vez, me refiero a lo profundo en el sentido de que la tarea requiere colocar el zapatismo en procesos históricos mundiales, como parte de estas genealogías

contra la descolonización de lo simbólico, lo epistemológico y lo material. Ofrezco una serie de relatos desde las pequeñas acciones cotidianas, basados en lo que el académico brasileño Joao Vargas refiere como *verdades en minúscula*, para colocarlos sobre la mesa del debate que confluye en las diversas trayectorias de luchas desde y contra la colonialidad del poder en el Continente y en el Caribe (Vargas, 2004). Son las teorizaciones desde las prácticas cotidianas que aquí resalto y enfatizo como parte de los diálogos necesarios, incompletos y, por ende, permanentes.

Vivimos tiempos de destrucción masiva, de una explosión y difusión de la violencia, difusa en su ampliación de lo excepcional. No cabe duda de que hay una nueva urgencia en el mundo que hace imprescindible colocar estas praxis de transformación social en diálogo con otras experiencias de lucha. Diálogos que se tienen que dar, es indudable, entre pueblos oprimidos, mujeres y hombres, frente a los efectos de las nuevas expresiones coloniales, de las prácticas extractivas y de los neo-conservadurismos de hoy. En ese sentido, retomo el planteamiento de Boaventura de Sousa Santos “no hay justicia social sin una justicia cognitiva” (Boaventura de Sousa, 2009). Un aspecto central de esa tarea consiste en preguntarnos, ¿cómo vamos a construir desde la colectividad vocabularios nuevos, conocimientos alternos y prácticas para trascender la encrucijada de la muerte? Yo estoy convencida de que el inicio empieza ubicándonos en estos imaginarios políticos, en los aprendizajes que ofrece cada lucha en su determinado momento histórico.

Es desde este punto de partida, desde esta serie de preguntas, de reflexiones críticas y con miras a ese horizonte, que regreso a mis apuntes y a mis notas del tiempo en que viví y trabajé en Chiapas para colocar algunas propuestas sobre la mesa. Me enfoco principalmente en los andares cotidianos de mujeres indígenas tseltales y tojolabales que nacieron o que crecieron en el zapatismo, y que han inyectado de sentidos el quehacer político desde la autonomía en la frontera sur de México.

La política en femenino, recuperando el juego y la auto-reflexión colectiva. El encuentro de los pueblos indígenas con los pueblos del mundo. Julio 2007

Fueron jóvenes zapatistas, hombres y mujeres indígenas tseltales, tsotsiles, tojolabales y cho'les, los que ofrecieron sus testimonios en el Segundo Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo, que se celebró en territorio zapatista en julio 2007. Aunque a lo largo de los años el EZLN ha realizado numerosos encuentros para dialogar con colectivos, organizaciones y movimientos en otras partes del país y del mundo, éste sobresalió por representar la primera vez que la nueva generación habló sobre los cargos que están asumiendo y porque miembros de los gobiernos autónomos de distintas generaciones presentaron una evaluación de su desempeño como autoridades civiles.

Asistí al evento en calidad de intérprete para una delegación de Vía Campesina durante los días del Encuentro en el Caracol IV, con sede en el ejido Morelia. En

el auditorio, construido para hospedar el Encuentro Intergaláctico en 1996, participaron en una mesa redonda jóvenes educadores y sus maestros. Recuerdo que en el auditorio a muchos les vencía el sueño debido a la intensidad del calor de esa tarde sin lluvia. Llevaban horas escuchando testimonios sin cesar, una actividad que por más interesante y relevante que sea, no reemplaza el hecho de que el cuerpo no está acostumbrado a permanecer tantas horas inmóvil prestando atención. El cuerpo, desde su sabiduría, exige aprender en movimiento, no sólo desde la contemplación pasiva. Quizás en parte por ello, varios se rieron al sentirse identificados en las explicaciones que ofreció Aurelia sobre el trabajo político de las mujeres, en oposición a las actividades de los hombres zapatistas.¹

La joven tzeltal, en ese entonces de 17 años, llevaba puesto un vestido colorido, de tela rosa, con listones naranjas y azules, que contrastaba con el negro del pasa-montaña que cubría su rostro. Cuando le tocó hablar, se levantó tranquilamente de su silla en el templete, giró su cabeza de un lado al otro y contempló el público entero. Al detectar la baja energía de los que tenía enfrente, aumentó el volumen de su voz para narrar las formas de trabajo de las mujeres en los colectivos del municipio autónomo 17 de Noviembre:

En los colectivos de las mujeres trabajamos en la hortaliza, cuidamos gallinas, tenemos conejos, y aprendemos a bordar y hacer artesanía. Pero no solo eso, eso es sólo el principio. De ahí también tenemos pláticas, reflexionamos sobre la vida que tenemos en la casa. Las más grandes nos van explicando a las jóvenes cómo tenemos que defender nuestros derechos. La autonomía es contra el mal gobierno y también contra cuando los hombres no tratan bien a las mujeres. Hablamos y nos reímos cuando estamos haciendo pan. Contamos nuestras vidas, a veces lloramos y a veces nos reímos. Y también tenemos encuentros de puras mujeres. Vemos que los hombres, cuando tienen sus reuniones, pura plática echan. Y se empiezan a quedar todos dormidos. Aburre pues. En cambio nosotras no. Combinamos pláticas con el juego. Salimos a jugar básquetbol y movemos el cuerpo. Así nos da más ánimo para trabajar. Es así como estamos haciendo la política. Así es como estoy aprendiendo a hacer la política en la autonomía... Yo represento a la primera generación de la educación autónoma. A mi lado está mi maestro, y gracias a lo que aprendí de él, hoy estoy aquí hablando frente a ustedes.

(Aurelia, en el *Encuentro de los Pueblos Indígenas con los Pueblos del Mundo*, Chiapas, julio 2007)

Los que estaban cabeceando sacudieron el sueño, retomaron su entusiasmo para aplaudir la intervención. Yo me encontraba en medio de ellos: recuerdo haber sentido un orgullo maternal sobresaliente. A Aurelia la había conocido desde que

¹ En este texto todos los nombres son ficticios, ya que fue el acuerdo que establecí con las autoridades zapatistas cuando me otorgaron permiso para realizar entrevistas en el municipio autónomo 17 de Noviembre como parte de mi trabajo de campo de la tesis doctoral.

tenía tres años y esta fue la primera vez que la había escuchado hablar en público. Los trabajos que ella describió parecieran a primera vista ser asuntos menores, un pasatiempo para las mujeres en la autonomía, una pequeña forma de ingresos para solventar gastos en la comunidad. Ella en cambio, invirtió lo aparentemente insignificante para ofrecer justo una teorización del quehacer político desde estos espacios al margen de las asambleas y de los grandes eventos.

Terminó la plenaria pero yo permanecí sentada, pensando en los señalamientos que ofreció sobre las formas de hacer política. Frente a la muerte, la creación desde la risa. Lo productivo inseparable de lo reflexivo. La solidaridad en colectivo, no solo entre individuos. La auto-reflexión en plural como ímpetu para la acción. No fue solo la descripción en sí lo que me impactó, ni la claridad con la que comunicó una nueva forma de hacer política desde el trabajo de las mujeres, sino la fuerza y la dignidad de su presencia. El posicionamiento de su cuerpo en el espacio ya llevaba huellas de una teorización aprendida.

Entre lo sagrado y la posibilidad de la memoria.

Conversaciones con Aurelia y Sabina. Ejido Morelia. 2007

Aurelia creció en el zapatismo. Tenía tres años cuando fue el levantamiento. Ella recuerda los días de guerra, sobre todo el 7 de enero, cuando miembros del Ejército mexicano entraron al ejido Morelia y desaparecieron, torturaron y asesinaron a tres ancianos. También recuerda la huida hacia las montañas el 9 de febrero de 1995, el día que las bases de apoyo tuvieron que emprender una retirada veloz tras la ofensiva del Ejército mexicano. Su niñez transcurrió en lo que antes se conocía como el Aguascalientes, y después de 2003, como el Caracol. Acompañaba a su madre y a las demás mujeres a las reuniones, jugaba con sus amigos mientras las madres quebraban la tierra, sembraban rábano, cosechaban el repollo y la zanahoria. Observaba a los adultos, mientras discutían una asamblea tras otra, cómo darle forma a eso que llamaban autonomía.

Fue a partir de 1996, cuando junto con el gobierno federal el Ejército Zapatista firmó los Acuerdos de San Andrés en materia de derechos y cultura indígena, que las bases de apoyo zapatista empezaron a implementar lo acordado por la vía de los hechos. Si la palabra, tal como lo reflejan los idiomas maya, es sinónimo de la acción, entonces acordar una serie de derechos culturales, incluyendo la auto-determinación de los pueblos y su autonomía, es suficiente para empezar a ejercerlos. El gobierno nunca cumplió con su palabra; en 2001, optó por aprobar reformas constitucionales que no recogen lo firmado en San Andrés pero, ya para ese entonces, los proyectos de los municipios autónomos andaban por caminos firmemente trazados.

Desde 1996, las asambleas comunitarias y regionales zapatistas empiezan a nombrar a sus propias autoridades en aproximadamente 38 municipios autóno-

mos zapatistas que ejercen su influencia en la tercera parte del estado de Chiapas. A partir de 2003, los consejos autónomos y sus respectivas comisiones en cada municipio se agrupan en cinco Caracoles. Las Juntas de Buen Gobierno se crean como espacios de coordinación de funciones entre varios municipios zapatistas, fortaleciendo la autonomía.

Las mujeres y los hombres de la nueva generación, como Aurelia, están jugando un papel determinante en esta nueva etapa. Si en los años anteriores a 1994 la formación política de los jóvenes se daba en “la montaña”, como milicianos, insurgentes o cumpliendo funciones políticas dentro de la estructura del ejército rebelde, después de 2003 los principales espacios para aprender el quehacer político fueron las Juntas de Buen Gobierno, su comisión de vigilancia, las aulas en el trabajo educativo y en los demás cargos de los municipios autónomos.

Unos meses antes de la intervención de Aurelia, visité a la familia de Don Armando en el poblado de Morelia. Su casa está hecha de ladrillo de adobe, símbolo de las obras de construcción realizadas por los mismos pobladores en la década de los sesenta, cuando empezaron a decir que “la lucha del pueblo es hacer las cosas nosotros mismos, con nuestras ideas y con nuestros propios materiales”. A pesar del calor de afuera, sentí de inmediato la frescura de su interior. Me senté en el cuarto principal, al lado de la montura de caballo y de docenas de costales de café doblados en espera de la próxima temporada de cosecha. Quería platicar con Don Armando y su esposa, ambos tseltales de casi 50 años, sobre sus vidas de jóvenes, en la época que ellos se refieren como la de las fincas.

Nos acompañó Sabina, su hija de 15 años, quien puso atención a cada palabra pronunciada por sus padres, a pesar de que seguramente estas historias ya las había escuchado centenares de veces. Sus padres narraron eventos marcados por actos constantes de violencia, de racismo y de exclusiones por parte de los caciques locales y de otros actores políticos. El contraste entre su adolescencia y la de sus padres es muy marcado. Le pregunté cómo se siente al reflexionar sobre lo que vivieron sus padres con el patrón.

Pues da ánimo. Ya nos sentimos libres. Libres para hacer lo que queramos. Yo veo a los compañeros jóvenes y creo que hay mucha disciplina. Hay ganas de trabajar. No molestan. En cambio los jóvenes priistas, si caminas en la calle a las seis o las siete de la noche, empiezan a molestar... Antes, el *kaxlan* engañaba mucho pero ahora vemos que tienen miedo y nos tienen que respetar. Ahora por ejemplo, si se va la luz, los zapatistas se van a Altamirano y les hacen caso. Pero si los priistas mandan a una comisión, pues no pasa nada. Ahí vemos que los zapatistas podemos mandar y que los *kaxlanes* nos tienen que escuchar... También vemos que los de tránsito también respetan cuando se va a traer gasolina, a los zapatistas no los molestan, en cambio los priistas sí.

(Sabina, Ejido Morelia, Chiapas, 2007)

En su uso de la palabra *libre* entendí, no el sentido de una libertad frente a lo que constriñe las posibilidades, sino libres de imaginar esas posibilidades, y por lo tanto una ampliación del mapa cognitivo que estira y expande el campo de lo posible. Una política de lo posible que se desprende de las memorias que narran los mayores. Algo paralelo, aunque distinto, a aquello a lo que Celeste Henery se refiere como el conocimiento de baja frecuencia que cimbran las voces de muchas mujeres de la diáspora africana en las Américas, no como un retorno a los orígenes, sino como el esfuerzo de imaginar un horizonte en el día a día (Henery, 2012). Seguí con mis preguntas: “¿Y cómo te sientes al escuchar las historias que comparten tus papás?”

Pues entre nosotras, mis compañeras amigas y yo, platicamos mucho de lo que vivieron nuestros padres. Como que da rabia por lo que vivieron antes. Y no queremos dejar de participar para que no regresen esos tiempos. Por eso es importante luchar desde la autonomía.

(Sabina, Ejido Morelia, Chiapas, 2007)

Sabina apunta hacia un nuevo orgullo y una fuerte dignidad sembrada por los jóvenes zapatistas. Lo contrasta con lo que ella observa en los jóvenes *priistas*, muchos de los cuales han migrado a trabajar a Cancún o hasta Estados Unidos. La droga se ha introducido a algunos poblados; uno ve a los jóvenes ebrios o bajo la influencia de alguna sustancia en la calle. Si antes en Morelia una mujer sola podía caminar de noche con tranquilidad, ahora a veces, las bases de apoyo te acompañan hasta el Caracol para que no vayas sola en caso de “que los jóvenes *priistas* te quieran molestar”.

Sabina no lo menciona, pero tengo presente el hecho de que a pesar de que el sinnúmero de actividades que forma parte de la autonomía transforma radicalmente la geografía de las comunidades, los desafíos continúan. A casi veinte años del levantamiento, las condiciones sociales y económicas para la nueva generación son muy complicadas. La vigilancia y la militarización siguen siendo parte de la realidad local. La autonomía indígena zapatista se desarrolla en una cotidianidad marcada por la escasez de opciones económicas. Tras 18 años de la implementación del Tratado de Libre Comercio de Norteamérica, resulta más rentable trabajar un mes en la zona petrolera de Tabasco y comprar el maíz que uno necesita para la subsistencia, que trabajar una hectárea de la milpa durante todo el año.

Esto implica que, aunque las bases de apoyo zapatista trabajan en las tierras tomadas durante la guerra de 1994 y por lo tanto cuentan con una base material para mejorar sus condiciones de vida, la economía agrícola a su alrededor está tan desgastada que la supervivencia sigue siendo un reto difícil de superar. La migración se vuelve la opción cada vez más preferible para los jóvenes indígenas del territorio bajo influencia zapatista, en su gran mayoría hombres. Cualquier día del año, más

de la tercera parte de los jóvenes de las comunidades indígenas de la región de Altamirano se encuentran trabajando temporalmente en la zona hotelera de Cancún y Playa del Carmen. Miles de jóvenes tseltales, tsotsiles, tojolabales y choles zapatistas y no-zapatistas, trabajan como albañiles a lo largo de la Riviera Maya. Y otros cuantos se van al norte a vivir las contradicciones que Alejandra Aquino describe en “Entre el sueño zapatista y el sueño americano” (Aquino, 2011). Sin embargo, a pesar de estos enormes desafíos, resalta la seguridad con la que mujeres jóvenes reflexionan acerca de los cambios vividos.

Frente a los límites que condiciona la Historia, la memoria en sus ciclos se repite, se estira para descansar en las palabras que evocan la época de las fincas, se alarga para reconocer momentos de lucha y de rebeldía muy lejanos, como fue el papel protagónico de María de la Candelaria en la rebelión de los tzeltales en Cancún en 1712, se vuelve nublosa en relación a tiempos muy atrás, una niebla que se cristaliza, que se vuelve nítida al enunciar que la lucha de ahora deriva de esos espirales de luchas contra las exclusiones y las opresiones que trajeron los *kaxlanes*.

En su libro *Pedagogies of crossing, Meditations on feminism, sexual politics, memory and the sacred*, Jacqui Alexander se refiere a la memoria como algo sagrado. Releo las palabras de Sabina y de Aurelia desde esta afirmación (Alexander, 2005). ¿Qué tiene que ver la memoria con lo sagrado en vísperas de un horizonte de posibilidades marcado por intentos constantes de descolonización? Mujeres tseltales como ellas hacen referencia a las palabras de sus abuelos, de los ancianos, a las memorias que ellos alimentan en las asambleas, tomando un café en la cocina o a la hora de los consejos. Pero yo no leo sus interacciones con la memoria en el sentido de un anclaje a un pasado fijo que se tiene que venerar, en el sentido de un fetiche desvinculado del cuerpo mismo y del presente. Por el contrario, la memoria se puede entender como algo sagrado por ser un camino andado que se contempla con absoluto respeto, que ubica lo vivido y recordado en colectivo más allá del cuerpo de un individuo. Trasciende el tiempo espacio, sin desvincularse de lo encarnado, de lo enraizado. Lo sagrado en la memoria, ofrece pinceladas éticas, un horizonte para seguir andando desde el presente. Trastoca generaciones, las unifica más allá del conjunto de sus unidades.

La autonomía desde sus múltiples dimensiones, la lucha de las mujeres con y desde sus pueblos. Ejido Morelia. Marzo 2005

Las dos comadres se ríen en la casa de Josefina, se burlan de sus maridos y comparten historias de sus nietos. Se conocen desde que eran niñas. En la década de los sesenta, el evento más significativo de su adolescencia fue haber sido nombradas para estudiar en la escuela de las monjas en La Primavera, San Cristóbal. Fueron las primeras muchachas en salir de la región, no para laborar como empleadas domésticas en la casa de un *kaxlan*, sino para continuar con sus estudios. Quizás

en parte por lo mismo, ellas fueron unas de las primeras mujeres en participar en procesos organizativos en sus comunidades.

En esta ocasión, las tres nos reunimos en la cocina para hablar de su larga trayectoria política y de su participación en los espacios de mujeres zapatistas. Josefina está *torteando* y removiendo la leña para que el calor se distribuya de forma equitativa. Camelia está sentada sobre una pequeña silla de madera hecha por el hijo mayor de su comadre. Las dos reflexionan sobre todo el proceso de lucha, sobre los cambios más significativos que han vivido, particularmente en estos últimos quince años del zapatismo. Hablan de la tierra, de qué entienden por autonomía y de la dignidad que surge desde los métodos de la enseñanza propia. Camelia enfatiza el primer gran logro del levantamiento armado:

Pues los que no tienen tierra, ya tienen tierra, los hijos de los ejidatarios ya tienen. El que no quiere, pues qué vamos hacer. Los que quieren trabajar, pues ahí están. Los priistas no piensan como están viviendo. Algunos de sus hijos comen con dinero (porque compran maíz con un pequeños subsidio que les otorga el gobierno mediante el programa de Progresá). ¿Pero dónde van a comer después, siempre va a ser con dinero? No siempre hay.
(Josefina, Ejido Morelia, Chiapas, marzo 2005)

Josefina resalta un segundo logro del movimiento:

Ya tenemos escuelita, y ahora ya el buen gobierno. Yo vi que mi hijo no aprendía nada en la escuela del gobierno. No aprendió nada, pero en la escuela autónoma ya se aprende todo. Eso es un cambio grande.
(Josefina, Ejido Morelia, Chiapas, marzo 2005)

Y no se referían solamente a los cambios materiales o a los intentos de cumplir con las necesidades básicas, sino también a un cambio en la forma de pensar y de actuar. Continúa Camelia:

Con la lucha, pues ya no hay miedo. Antes, todo era puro clandestino. Y la gente ha visto con sus propios ojos que no hay que tener miedo, ya se pueden hacer las cosas todos juntos y ya podemos tener nuestras juntas. Antes daba miedo juntarnos. Y así pues siempre sabemos que el gobierno no va reconocer cuál es su problema. Hasta los priistas entran con la Junta de Buen Gobierno. Como siempre hemos dicho antes, el Presidente Municipal no entiende, no resuelve bien nuestro problema. Pero aquí más va bien. Se puede resolver bien.
(Camelia, Ejido Morelia, Chiapas, marzo 2005)

Me quedo reflexionando sobre estos aspectos más significativos de la lucha. Josefina y Camelia describen que el “reparto agrario zapatista” de las tierras que antes estaban en manos de familias de terratenientes representa un logro fundamental

en la lucha por el territorio y por la seguridad alimentaria. El haber logrado crear su propio sistema de educación trilingüe (tseltal, tojolabal y castellano) e intercultural, representa la posibilidad de fortalecer los saberes locales, sus conocimientos. Y la participación política colectiva es parte de procesos indispensables de lo que reclaman en su lucha por la democracia. ¿De qué manera estos aspectos se relacionan con lo que ellas entienden por autonomía? Camelia responde:

Es el acuerdo de los pobres. Ya no vamos a tomar en cuenta lo que va a hacer el gobierno. Si queremos que el mismo pobre pueda resolver. Ya no hay que ir a Tuxtla o a México para reclamar algo sino que se puede hacer aquí. Antes teníamos que juntar dinero para ir a Tuxtla y ahora más o menos sabemos que aquí lo podemos lograr. El gobierno hace lo que quiere. No sabe cómo estamos en cada comunidad. La autonomía es parte de la organización y de la lucha. (Camelia, Ejido Morelia, Chiapas, marzo 2005)

Para las dos comadres, al igual que para la gran mayoría de las mujeres zapatistas, su lucha como mujeres y por la igualdad entre hombres y mujeres, pasa necesariamente por la lucha de sus pueblos. Inicia desde un reclamo de necesidades básicas, como la tierra, la educación, el acceso a alimentos, sin detenerse ahí, sino que se expresa en dos ámbitos fundamentales para relacionar la autonomía a la justicia social. En primer lugar, al derecho a auto-gobernarse, a definir cómo se pueden tomar decisiones en colectivo. En segundo lugar, a vincular la libre-determinación con las experiencias y con los conocimientos resguardados en la memoria colectiva clandestina, misma que impulsa la nueva búsqueda de imaginarios políticos de lucha social. El espacio que sin lugar a dudas ha sido fundamental para que mujeres zapatistas participen en todos estos procesos, son los colectivos de producción que surgieron en los espacios de la iglesia durante los setenta, pero han adquirido otros significados y nuevas prácticas bajo la autonomía.

Entre la producción pedagógica. La política desde la vida misma. Nuevo Centro de Población, 7 de Enero. Marzo 2005

7 de Enero es un nuevo centro de población, una comunidad fundada en 1996 sobre tierras de finqueros apropiadas por el EZLN después del levantamiento de enero de 1994 en la cañada de Altamirano. Si décadas atrás la cañada entera pertenecía a siete familias, ahora son más de veinte comunidades zapatistas las que trabajan la tierra. Bajaron de los cerros a poblar tierras que pertenecieron a los finqueros de la región. Las mujeres recuerdan que, cuando se instalaron ahí, las garrapatas se les colgaban como moscas a la miel. Vivieron los primeros meses en algo parecido a tiendas de campaña hechas con lonas de plástico, sostenidas por troncos sembrados en el piso. Una vez, cayó un aguacero de tal magnitud que sus sartenes y sus ollas se fueron nadando por los ríos que surgieron entre las pequeñas construcciones.

Casi una década después, en 2005, las casas rodean una explanada tapizada de pastizal, alrededor de la cual los pobladores construyeron un centro de salud, la escuela primaria y un edificio para las asambleas. Grupos de niños pequeños, la mayoría de la población de 7 de Enero, corren con un balón de un extremo a otro. Los jardines alrededor de las casas de madera están llenos de bugambilias y de árboles frutales. A un costado de la iglesia, los pobladores construyeron un horno de pan para el trabajo colectivo de las mujeres.

“Ya tocaron la campana. Vamos, ya va a empezar la reunión con las mujeres”, me dijo Rosaura, representante del colectivo de artesanía de las mujeres.

Bajamos el pequeño cerro que recorre la distancia entre su casa y la explanada, para dirigirnos hacia el edificio de tablas de madera y piso de tierra en el que se llevan a cabo las asambleas del pueblo. Un mural adornaba las paredes, el de los tres mártires, los tres ancianos brutalmente torturados y asesinados por el Ejército mexicano precisamente el 7 de enero de 1994, cuya memoria se rescata eternamente al nombrar el pueblo.

El día era demasiado agradable para estar adentro, así que las veinte mujeres que se habían reunido y yo optamos por sentarnos en el pasto. Hablamos de la época de las fincas, de la lucha de las mujeres como parte de Codimuj y ahora bajo el gobierno autónomo. La conversación se enfocó en una reflexión sobre los espacios más importantes para la formación política de ellas, los colectivos de producción. Fue en 1996, durante la coyuntura de los preparativos para el Encuentro Intergaláctico celebrado en los cinco Aguascalientes, que abrieron su primer colectivo. Recuerda Alicia:

No teníamos dinero. Entonces nos organizamos y fuimos a la inauguración del Aguascalientes, al Intergaláctico, hicimos atole y tamales. Sacamos 300 pesos de paga. Con eso abrimos la tienda. Pero lleva mucho trabajo. Pero pues ni modo. Hay que hacer todo. Y de ahí pues hasta ahorita seguimos trabajando. Después empezamos con el pan, con plátano, con la hortaliza y pues apenas compramos el molino que fue con la ganancia de la tienda... No había autoridad (autónoma) todavía, apenas promotores de salud. Ahí vamos a sacar el pasaje para los promotores de derechos humanos, los otros promotores. Sacamos el pasaje de esos colectivos para ellas. Ahí empezó la idea que queremos el colectivo para sacar el pasaje. Ahora hay muchas comisiones. Tenemos por ejemplo las coordinadoras de la iglesia, tenemos de salud, de responsable. Si no fuera por el dinero de los colectivos las mujeres no hubieran aguantado en su cargo.

(Alicia, Nuevo Centro de Población, 7 de Enero, Chiapas, marzo 2005)

Alicia explica que las mujeres tienen cargos en las comunidades, es decir, que son promotoras de educación, de salud, de tecnología apropiada, y participan del consejo autónomo y de la comisión de honor y justicia. Comentan las mujeres que les ha ido tan bien, que hasta los hombres llegan a solicitar apoyo, ya sea en forma

de donativo o de préstamo. Se ríe Rosaura al explicar la forma en que les solicitan el dinero, como si estuvieran avergonzados por ser incapaces de solventar sus gastos:

No es que vienen a pedir sino que empiezan a decir —a sabeer cómo vamos a sacar la cooperación para la necesidad. Aaaaaa sabeeer. ¿De dónde vamos a sacar el dinero?— Así se preguntan en voz alta. Nosotros hacemos que no los oímos. Pero después nos ponemos de acuerdo y algo les damos. Creo que les da pena pedir, por eso no piden luego.

(Alicia, Nuevo Centro de Población, 7 de Enero, Chiapas, marzo 2005)

Todas se ríen al recordar la actitud de los hombres. Una de ellas levanta la mirada al cielo, imitando a los hombres, que al aire avientan su pregunta sin atreverse a preguntar directamente a las mujeres.

También reflexionan sobre la importancia del colectivo, no sólo en términos económicos, sino para hablar y aprender sobre lo que sufren como mujeres indígenas y campesinas. Expresan que los colectivos son espacios para compartir lo que han vivido y para comunicar sus pensamientos. Explican que en los casos en que una mujer decide denunciar actos de violencia doméstica —que aún prevalecen en las comunidades—, a veces las demás mujeres la apoyan y la acompañan a denunciar o van y “regañan” al marido.

En ese sentido, los colectivos de producción son a la vez espacios de solvencia económica, de auto-reflexión colectiva, de apoyo mutuo y de formación de liderazgos individuales para la participación política. Curiosamente, fue Armando, el marido de una de ellas, quien un día compartió lo que para él es la diferencia entre el espacio de los colectivos de mujeres y el trabajo de los hombres.

Es que nosotros vemos que lo que hacen las mujeres es muy diferente. Nosotros vamos a trabajar en la milpa colectiva y para nosotros los hombres es solo puro trabajo. Nosotros participamos en las asambleas, ahí es donde mero se trabaja para tomar decisiones, donde participamos, pero en los trabajos colectivos no. Y casi no hablamos entre hombres de nuestros problemas. En cambio yo veo que las mujeres, todo lo hacen en el colectivo. No es sólo trabajo, es un espacio para reflexionar, para dar su palabra, para pensar entre todas. Y veo que de ahí, como que salen más fuertes para participar en otros espacios, es como quien dice parte de su formación, donde aprenden, es para abrirse los ojos.

(Armando, Nuevo Centro de Población, 7 de Enero, Chiapas.)

Recuerdo las apreciaciones de Mohanty sobre la falta de espacios didácticos y de producción colectiva de conocimientos desde la praxis en muchos movimientos de liberación nacional y de intentos de descolonización. Desde espacios como el de los colectivos de 7 de Enero, Armando señala experiencias en un sentido muy distinto. Alicia y Rosaura, se hacen eco de lo que él expresa; describen la política en colectivo como un espacio didáctico, en el que no se separa la producción del

aprendizaje. La producción en su sentido creativo, de creación, de generación, no en el sentido de producción monetaria o de valor productivo. Esta producción se relaciona también con el conocimiento, con la creación de nuevos saberes desde el *habitus* de la auto-reflexión colectiva. En los colectivos de producción de las mujeres, lo económico, lo cultural, lo social, se vuelven inseparables de la vida misma. La política no es algo que se encuentra más allá, o en espacios claramente delimitados como son las asambleas, o en los encuentros con la gente que “viene de afuera”, sino en el acto mismo.

En la cocina colectiva de la Junta de Buen Gobierno. Caracol IV, Torbellino de Nuestras Palabras. Ejido Morelia. Diciembre 2005

Emiliana no se separa de la fogata ni por un instante. El viento helado de invierno amenaza con entrar por la puerta y enfriar el único rincón de todo el centro regional zapatista que guarda calor. Para desanimarle de esta posibilidad, su compañero de cocina, Eufrosino, coloca un tronco de madera enfrente de la entrada. Después, remueve el frijol en una olla de aluminio diseñada para preparar cantidades abundantes de alimentos. Ella, a su vez, asegura que la leña esté generando una temperatura óptima. Con una cuchara metálica le añade cucharadas de azúcar al té de limón. Pronto va a ser la hora de la comida y la cocina se llenará con casi treinta mujeres y hombres, tseltales, tsostiles y tojolabales, que han llegado al Caracol para cumplir su turno semanal como miembros del gobierno autónomo zapatista.

Fue la tercera semana que Emiliana participó como miembro de la Junta de Buen Gobierno en representación de su municipio autónomo, Primero de Enero. Ella era joven, quizás de unos 21 años. Explicó que es tsotsil pero su familia se fue a vivir a un pueblo tzeltal, así que habla ambos idiomas maya. Lucía un pantalón negro ligeramente ajustado, una blusa azul celeste y una chamarra de mezclilla. Una toalla de tela delgada le servía como rebozo para taparse del frío. Llevaba su pelo negro recogido, salvo un pedazo de fleco que se caía a cada rato, tapando temporalmente un ojo. Recuerdo su mirada abierta, mostrando ese entusiasmo que nace cuando uno está embarcando en algo nuevo. Desde una silla hecha del tronco de un árbol, compartió sus impresiones sobre sus nuevas responsabilidades:

Al principio yo no quise aceptar este cargo. No pensé que lo iba a poder hacer pero poco a poco me lograron convencer. Yo les decía que no muy sé cómo hacer las cuentas, ni como leer, ni tampoco se hablar bien la castilla. Pero los compañeros me decían que bien que puedo, que lo único que se necesita son las ganas y el entusiasmo porque aquí de todo se aprende.

(Emiliana, Caracol IV, Torbellino de Nuestras Palabras. Ejido Morelia. Dic. 2005)

A lo largo de esa semana, ella permanece en la oficina de la Junta de Buen Gobierno, mientras grupos de individuos de las comunidades indígenas tseltales,

tsotsiles y tojolabales de la región, sean zapatistas o de otras afiliaciones políticas, acuden a la junta para resolver conflictos. Tan solo en los primeros días, a Emiliana le toca escuchar casos muy variados: un conflicto agrario entre una organización campesina no zapatista y un nuevo centro de población del EZ; la tala de árboles en el cerro, cerca de un pueblo vecino, lo cual representa una violación a los acuerdos ecológicos de la región; casos de divorcio, e incluso, el caso de una violación. A su vez, el representante del ayuntamiento oficial de Altamirano, responsable de obras y servicios, acude a la oficina para negociar el arreglo de un camino en tierras zapatistas. Un ex-ranchero que aún mantiene su casa en el pueblo de Altamirano, llega a pedir permiso para recuperar 3 hectáreas de sus tierras originales. Y los dirigentes de una organización campesina, viajaron hasta el Caracol para tratar de resolver la demarcación de unas tierras zapatistas que colindan con las de un pueblo que pertenece a su organización. Miembros de la comisión de educación autónoma, también visitan las oficinas para entregar un informe sobre los preparativos de un nuevo libro de lecto-escritura en tseltal, tsotsil y tojolabal, al igual que la comisión de tecnología apropiada, para preguntar a qué comunidades tiene que viajar para instalar las letrinas secas que ellos mismos elaboraron en su taller.

Emiliana dijo que se siente mareada por la cantidad de información que circula a su alrededor. Aún no sabe cómo procesar todo. Reconoce que ser gobierno de una forma “muy otra”, representa un reto tremendo. Aquí, el gobierno zapatista cumple con sus funciones al margen de las instituciones estatales. Ser autónomo forma parte inseparable de la resistencia, así que los proyectos de educación, de tecnología apropiada, de salud y de producción agrícola, se desarrollan sin el apoyo económico y sin la infraestructura de las instituciones gubernamentales. En términos jurídicos, el gobierno autónomo, y por lo tanto las comunidades indígenas zapatistas, están reemplazando las funciones del gobierno estatal local, ya que existen a la par del ayuntamiento de Altamirano (que queda a unos escasos 7 kilómetros de distancia).

El gobierno autónomo, es decir, la Junta de Buen Gobierno y su comisión de vigilancia, al igual que las diversas comisiones que gestionan los proyectos sociales, no solamente resuelve conflictos como parte de la transformación de las relaciones sociales a nivel local, sino que coordina diferentes trabajos de la autonomía. La construcción de la infraestructura de cada pueblo se realiza por medio de la comisión de tecnología apropiada. La comisión de educación se encarga de elaborar un sistema educativo multi-lingüe e inter-cultural que rompe con el modelo disciplinario de una escuela oficial. La creación de un sistema de salud autónoma pretende mezclar los conocimientos considerados tradicionales de las parteras con las enseñanzas de una salud occidental. Y la implementación de políticas de producción agrícola se da a través de la coordinación de la comisión de producción y de tierra y territorio, que buscan mejorar el nivel de producción de subsistencia al igual que realizar la complicada tarea de encontrar nuevos mercados para las ventas de productos, como son el café, la miel, la artesanía y el ganado.

Los representantes de cada turno de la junta, como fue el caso de Emiliana, son gobierno de un domingo a otro. Durante esa semana se encargan de cumplir con funciones de gestión, de resolución de conflictos y de implementación de acuerdos colectivos, para después delegarle al siguiente turno las tareas pendientes. Al llegar el fin de la semana, cada individuo regresa a su pueblo para continuar con los trabajos cotidianos: cargar agua para la casa, cuidar a los niños, cosechar el café del colectivo, participar en las asambleas del pueblo, limpiar la maleza que rodea el frijolar, preparar tortillas, junto con los otros trabajos que aseguran la sobrevivencia de sus comunidades. En cinco semanas les tocará de nuevo convertirse en el cuerpo colectivo que cumple con las decisiones de los pueblos zapatistas.

Al mismo tiempo, ser/hacer gobierno es más que eso, ya que la junta, tal como lo describió Emiliana, se ha convertido en un espacio de formación política y de construcción rotativa de un poder colectivo. Quizás ello ha sido la primera lección que aprende Emiliana, quien acepta ser parte de la junta después de haber rechazado inicialmente las posibilidades que le ofrecía estar en una comunidad zapatista.

Yo antes trabajaba en Comitán porque pensaba que en mi pueblo ya no había nada para mí. Me fui a trabajar con una señora. Pensé que en la ciudad era donde iba a crecer como persona. Me metí a trabajar como muchacha, limpiaba la casa, cocinaba para la señora y también me encargaba de cuidar una tienda de artesanía que tenía en el centro. Mis papás no querían que me fuera pero yo pensé que en la ciudad iba a aprender muchas cosas. Pero ella nos trataba muy mal. Nos gritaba: ¡Pinches indias sucias! ¡Pinches indias patas rajadas, son unas brutas! Casi no nos daba de comer y nos hacía trabajar demasiadas horas. Un día me cansé de la forma que nos trataba. A mí nadie me había humillado de esa manera, en mi pueblo no se trata a la gente así. Por eso regresé a mi comunidad y por eso acepté este cargo de la junta.

(Emiliana, Caracol IV, Torbellino de Nuestras Palabras. Ejido Morelia. Dic. 2005)

Concluye la conversación con una reflexión personal en la cocina del Caracol IV:

Vi que es aquí donde puedo aprender más cosas y poder apoyarle más a mi pueblo. Yo me había equivocado, había pensado que el conocimiento estaba en la ciudad y que en mi pueblo no podía aprender nada nuevo. Pero para ser un buen gobierno tenemos que aprender y enseñar. Es mucho más difícil. Por eso estoy aquí para servir a mi pueblo. Yo tengo mi cargo en la junta de buen gobierno para que nunca más un *kaxlan* le diga india patas rajadas a una joven como yo.

(Emiliana, Caracol IV, Torbellino de Nuestras Palabras. Ejido Morelia. Dic. 2005)

Emiliana señala un componente central de las prácticas políticas de gobernar en la autonomía: lo pedagógico como aspecto intrínseco del ser autoridad. Pedagógico porque muchas veces las bases de apoyo, en sus turnos rotativos en el papel de ser autoridad, no son los sabios del pueblo, los que tienen más experiencia, y por

eso son los más aptos para ser gobierno. Muchos son jóvenes. No son los ancianos las únicas autoridades, ni el individuo mejor capacitado, sino el que establece un compromiso ético desde la voluntad y desde el principio del colectivo. Aquí, mujeres como Emiliana aprenden mientras gobiernan, aprenden a ser y a hacer gobierno sin dejar de ser bases de apoyo y parte del pueblo. Representan un ejercicio de liderazgo más abierto, fluido, rotativo, con mayores posibilidades de generar conocimientos nuevos, y por lo tanto, de posibilitar la trascendencia colectiva de los límites que imponen las condiciones del momento.

El poder y la complementariedad entre hombres y mujeres. Los nuevos centros de población, 7 de Enero y Nueva Revolución. Abril y Julio 2005

Los cambios en la participación política de las mujeres pasan necesariamente por las relaciones con sus maridos y con los demás hombres de sus familias. En estas esferas, los logros son mixtos. Algunas mujeres resaltan los cambios ya logrados, otras lo que falta por lograr y las situaciones que, incluso, llegan a seguir humillando a la mujer. Entrevisto tanto a las mujeres de 7 de Enero, quienes enfatizan los cambios profundos en la división de las tareas domésticas, como a las mujeres de Nueva Revolución, que hablan de las dinámicas que continúan impidiendo que las mujeres sigan ampliando sus niveles de participación y transformando las relaciones de género.

En 7 de Enero, nos sentamos en el pasto, por segunda ocasión, para continuar con la conversación sobre la autonomía y los cambios principales en la vida de los pueblos. Ahora, la conversación de las diez mujeres presentes gira en torno a las dinámicas con los maridos y con los demás hombres de sus familias. Alicia comparte:

Antes, a veces a las mujeres se les pegaba en la casa. Los compañeros no sabían de nuestros derechos. Ahorita ya compartimos con los compañeros a bañar a los niños, antes nunca agarraba lo que hacía el trabajo de la mujer.
(Alicia, nuevo centro de población 7 de Enero. Abril y Julio 2005)

La interrumpe Sofía:

Y ahora cuando nos vamos a una reunión, por ejemplo de Codimuj, y te tienes que quedar una semana, pues los hombres se quedan en las casas a ayudar con el trabajo. Eso es un cambio importante ya.
(Sofía, nuevo centro de población 7 de Enero. Abril y Julio 2005)

Continúa Sara:

Y pues con los hombres ya saben trabajar en la casa. Ya saben hacer tortillas. Si no estamos aquí pues mi marido, sí ayuda a hacer el trabajo en la casa. De por sí desde cuando me casé, mi marido ha hecho eso... también mi marido sabe cómo preparar tortillas y lavar también.
(Sara, nuevo centro de población 7 de Enero. Abril y Julio 2005)

Lo mismo afirma Ester:

Mi marido también sabe hacer trabajo en la cocina. Y después del trabajo, si estoy fuera, pues él puede.

(Ester, nuevo centro de población 7 de Enero. Abril y Julio 2005)

Sofía concluye la conversación explicando que estos cambios se tienen que fortalecer desde las nuevas generaciones y que por eso:

Los niños están empezando a aprender. Los niños ya están también ayudando en la cocina. Porque los niños y las niñas tienen el mismo derecho también.

(Sofía, nuevo centro de población 7 de Enero. Abril y Julio 2005)

Pero a la par de estos avances, permanecen una serie de desafíos importantes, particularmente en lo que se refiere a la participación de las mujeres en los espacios de la asamblea. Fue sobre este punto que reflexionó un grupo de mujeres en el nuevo centro de población, Nueva Revolución.

Al igual que en el caso de 7 de Enero, organizo una reunión con todas las mujeres de la comunidad. Nueva Revolución queda a mitad del camino de la carretera que corre a lo largo de la cañada. Nos reunimos en la iglesia que queda al lado de un especie de terraza natural, justo donde termina la explanada y el cerro retoma su pendiente cuesta abajo. A los hombres de la comunidad les agrada sentarse detrás de la iglesia, junto a lo que fue la casa grande del patrón, el rancharo de estas tierras, para contemplar la cañada que se estira enfrente de ellos hasta el horizonte. Ese día, las nubes amenazan la tierra con lluvia, así que nos reunimos en la iglesia para platicar. A las treinta mujeres ahí presentes, les comento lo que compartieron las compañeras de 7 de Enero y les pregunto si sus experiencias son parecidas.

Yolanda, una mujer de 27 años contesta:

Bueno, yo veo que sí hay parejas donde existe la libertad. Mi pareja me deja hacer lo que yo quiero. Pero en plena asamblea, cuando los compañeros hombres ven que la participación va contra ellos o no les gusta la propuesta, empiezan a echar mucha bulla, nos humillan por completo. Nos hacen sentir tontas. Entonces la mujer piensa, mejor pienso en mí, en que no me gusta sentirme tonta, y ya no vuelven a participar. Mi marido dice que tengo que seguir participando, sin pensar si está bien o malo lo que digo. Eso nos desespera por completo. Yo veo que cuando los responsables, cuando las autoridades mujeres hablan, los hombres empiezan a reír o hacer bullas. No es mentira lo que veo, es lo que se vive.

(Yolanda, nuevo centro de población, Nueva Revolución. Abril y Julio 2005)

Ya llevamos una hora platicando y las compañeras no dejan de comentar sobre ese mismo punto. Les digo: “Pero yo veo que ustedes, en este espacio de mujeres, donde no hay hombres, bien que participan. Y ustedes me están diciendo que en la asamblea con los hombres da pena. ¿Qué es lo que creen que pasa en las

asambleas para que los hombres les sigan tapando el camino?” Rufina, una mujer de más de cuarenta años, es la primera en contestar:

Pues los hombres se burlan cuando las mujeres hablan. Ya no quieren escuchar. Como que se hacen sordos. Y es porque si no les gusta la propuesta fingen estar aburridos, o algo así. Y después las mujeres ya no quieren participar ya.
(Rufina, nuevo centro de población, Nueva Revolución. Abril y Julio 2005)

Hilaria, una mujer de la edad de las hijas de Rufina explicó cómo le hacen sentir.

Yo siento como que mi cabeza no va a funcionar cuando entre en la asamblea. Tengo idea que quiero decir, pero cuando me tengo que parar ya se me olvida. De por sí casi no participo.
(Hilaria, nuevo centro de población, Nueva Revolución. Abril y Julio 2005)

Las demás comparten experiencias parecidas. Entre todas hablan de cómo se pueden “burlar” de los hombres cuando actúan así para “taparles el camino”. Acuerdan que para la siguiente asamblea, se van a apoyar entre ellas, para darse ánimo y hablar frente a toda la comunidad. Consideran que es una “costumbre que tiene que cambiar”, junto con otras costumbres que señalan juntas,

Queremos que los hombres también sepan preparar su propia comida. Que se queden en la casa para cuidar de los niños para que las mujeres podamos salir de la casa. Queremos que ellos mantengan los pollos. Y queremos que no sean celosos. A veces tapan el camino por celos. Que no regañen a las mujeres si están paseando. Y que al hombre se le castigue si no defiende los derechos de la mujer.
(Hermelinda, nuevo centro de población, Nueva Revolución. Abril y Julio 2005)

En la tesis doctoral de Morna Macloud, la autora cita las reflexiones filosóficas de Doña Virginia Ajxup, guía espiritual de Momostenango, Guatemala, quien al ser entrevistada sobre la complementariedad y la dualidad entre hombres y mujeres maya, explicó,

Todos los seres o fenómenos de la naturaleza interactúan y se organizan dualística y complementariamente... La dualidad es la integración de dos elementos para la conservación y continuidad de la vida, que puede comprenderse como lo que complete y armoniza al ser... No son contraposiciones o excluyentes, sino necesarios, se manifiestan a todo nivel y en todos los ámbitos de la vida natural y social. La complementariedad es el proceso y la comprensión de integración para llegar a la totalidad o plenitud.
(Macleod, 2008: 485)

Coloco sus palabras en diálogo con las de las mujeres zapatistas en 7 de Enero y Nueva Revolución. En las dos entrevistas colectivas, ellas hablan sobre los roles

de hombres y mujeres en la comunidad, de la búsqueda de la complementariedad, partiendo de una noción de la dualidad que a su vez cuestiona y critica las relaciones de poder inmersas en la misma. Señalan la complementariedad como un aspecto fundamental de la cosmovisión maya tzeltal, y a su vez, apuntan que la misma complementariedad requiere una resignificación constante de la tradición.

Las mujeres de honor y justicia. Caracol IV. Marzo 2007

Eran las nueve de la mañana y la explanada justo afuera de las oficinas del Consejo Autónomo está llena de personas, algunos acostados en el pasto, algunos de pie, y otros conversando en pequeños grupos. Todos esperan su turno para ser atendidos por el Consejo o por la Comisión de Honor y Justicia. Yo tomo mi lugar al lado de ellos, ya que también tengo una conversación pendiente con las autoridades zapatistas. A un lado mío, en un banco, está sentado el ex presidente municipal de Altamirano, cuyas tierras habían sido “recuperadas” por los zapatistas en 1994. Solicita una o dos hectáreas para su compadre que quería construir una bodega. Cerca de él, la dueña del restaurante familiar Berta Alicia en Altamirano pide permiso para vender comida al lado del río durante Semana Santa, por lo que tiene que pagarle al consejo 30 pesos para una licencia. Sentado en el pasto, un pequeño grupo de hombres de una comunidad zapatista solicita un permiso para talar unos árboles al lado del camino de terracería.

Dos familias esperan para resolver un divorcio. La puerta que da a la oficina se encuentra abierta, se puede escuchar a los representantes de Honor y Justicia y del Consejo Autónomo mientras resuelven otro asunto de una separación matrimonial a causa de una infidelidad. Mi primera reacción es notar la aparente transparencia con la que se resolvían los casos. Todos éramos testigos de las discusiones. Y sin embargo, cuando se trata de resolver el caso de un divorcio, de una infidelidad o de violencia doméstica, me siento incómoda frente al hecho de que ese tipo de discusiones pudieran ser escuchadas.

Por fin, por la tarde nos reunimos, aunque somos interrumpidos constantemente por personas que entran a las oficinas para preguntar o para informar alguna novedad. Que el permiso de la tala de árboles, que faltaba firmar el permiso de la señora del restaurante Berta Alicia. El sistema de agua del Caracol se había agotado y Antonio, representante de Honor y Justicia, que también cumple el papel de chofer, tiene que manejar la camioneta desde la junta a Altamirano para llenar los cuatro rotoplas negros. Otra persona entra para avisar que el molino de nixtamal de la secundaria autónoma se ha descompuesto y que también lo tienen que llevar a Altamirano. En las otras oficinas de la junta, representantes de Semarnat llegan a pedir permiso para entrar a las comunidades y realizar un estudio.

Poco tiempo después, me reúno con Judith y Carolina de la Comisión de Honor y Justicia del municipio. En la comisión participan cuatro hombres de manera

permanente durante su cargo de tres años. Ellas, junto con otras dos compañeras, tienen el cargo de formar parte de la comisión; sin embargo, su papel es mucho más reducido, se turnan cada semana y no todas están en las oficinas a la vez. Explican que consideran su cargo muy importante porque a la justicia zapatista llegan más personas no-zapatistas que zapatistas, incluso los *kaxlanes* de Altamirano llegan a resolver sus asuntos o llegan autoridades de organizaciones campesinas que han tenido muchas diferencias políticas con el EZLN. Asimismo, explican que la mayoría de los casos que llegan a las oficinas son de asuntos agrarios, aunque también se presentan muchos casos de divorcio, de infidelidades, y de vez en cuando, casos de violación. Por último, llegan casos de abuso de autoridad, sobre todo en el Ministerio Público, o cuando alguien denuncia a un Presidente Municipal por actos de corrupción.

Explica Carolina que una de sus primeras tareas en este cargo fue viajar a la cabecera del municipio de Chanal para entregarle un citatorio al Presidente Municipal.

[...] uta! 'taba bien nerviosa. Casi no me salían las palabras. Nunca había hecho algo así, me temblaban las piernas. Pero me di cuenta que no pasa nada. Entré y le dije a la secretaria que soy zapatista, de la Comisión de Honor y Justicia y venía del Caracol de Morelia a entregarle una carta al Presidente. Y le explicábamos que se tenía que reportar porque lo estábamos investigando y le queríamos hacer preguntas. Y quedó de llegar al Caracol. Ahí vi que aunque con pena, pero hay que hacer el trabajo.

(Carolina, Caracol IV. Marzo 2007)

Judith habla de los casos en los que sí participan más ellas, sobre todo, los que son casos de divorcio o de problemas matrimoniales. Ella describe un caso de infidelidad que se dio en un nuevo centro de población. El hombre, aún estando casado, se involucró con otra mujer e intentó mantener las “dos casas”. Ella dijo que en esos casos, los ancianos y las autoridades de la comunidad se reúnen para dar consejos y para explicar que si bien antes la tradición era tener más de una mujer, esa tradición “ya no sirve porque viola los derechos de las compañeras”. Al hombre le dijeron que tenía que decidir con quien se quería quedar. Él optó por la segunda mujer y le pidió el divorcio a su esposa. Judith explica que el acuerdo hubiera quedado así nomás, pero la recién ex-esposa no estaba conforme con el acuerdo porque la nueva pareja permaneció en la comunidad.

Su corazón estaba triste y no los quería ver en la comunidad juntos. Era como una burla para ella. Pero no se quería ir de ahí, ya se halló en esa tierra. Así que pidió que una parte de su castigo fuera expulsarlos de la comunidad. Llamamos a todas las partes para escucharlos y decidir qué era lo más justo. Aceptamos la petición de la compañera y el hombre se tuvo que ir del pueblo con su otra esposa.

(Judith, Caracol IV. Marzo 2007)

También, explica que a las oficinas casi no llegan casos de divorcio de las bases de apoyo. Santiago, miembro del Consejo Autónomo señala que en parte ello se debe a que las bases de apoyo tienen un primer nivel de resolución, que es la comunidad. Ahí están primero los familiares que intervienen en el conflicto, después los ancianos de la comunidad que utilizan su peso moral para aconsejar a la pareja y, en una tercera instancia, se involucran las autoridades locales zapatistas o la asamblea de la comunidad. Solo los casos que no se logran resolver en esos espacios, pasan al nivel del municipio. Muchas veces, a las oficinas del Consejo llegan casos de acuerdos no cumplidos o en lo que se involucra a otras personas y se tienen que tomar decisiones contemplando los intereses de todos los afectados.

A Judith y a Carolina les comento que lo que me parece importante es saber cómo resuelven los conflictos e imparten justicia, porque algo han de estar haciendo diferente para que tantas personas acudan a las oficinas en vez de ir a las instancias oficiales. Ellas hablan de las prácticas de mediación y de escuchar y aconsejar. Cuentan que en su trabajo, toman como referente sus experiencias de años en la Palabra de Dios, como parte de la Coordinadora Diocesana de Mujeres, Codimuj. Judith explica que ha participado durante muchos años en Codimuj. De hecho, a lo largo de la conversación ofrece muchos paralelos entre el trabajo de coordinar a las mujeres en Codimuj y el trabajo de los colectivos y de resolver conflictos. Así explica Judith:

El trabajo se siente casi igual que con la Coordinadora. Se arreglan las cosas de buena manera. Si por ejemplo multas con dinero a los hermanos o los metes a la cárcel entonces no van entender que hicieron mal cuando maltrataron su mujer. Por eso tienes que dar pláticas. Si un hermano no entra en razón entonces le tienes que explicar para que pueda encontrar el camino... se da pláticas, ya no se puede maltratar. Así está primero en el reglamento, se da pláticas y se pide perdón. Pero a veces si el hombre quiere seguir maltratando, si el hombre dice que es mi costumbre, yo le pego porque no limpiaba y cocina en la casa. Eso no es mero costumbre, es mero pretexto para seguir sus cochinas. Entonces el reglamento sube y da castigo de trabajo comunitario pero tienen que seguir las pláticas. (Judith, Caracol IV. Marzo 2007)

Judith enfatiza que resolver un conflicto sobre un divorcio es también una forma de explicarle a la mujer sus derechos y de hacer que el hombre entienda los derechos de la mujer. De nuevo relaciona su nuevo cargo con sus experiencias en Codimuj:

El Trabajo de Honor y Justicia es también como en los colectivos. Ahí se trata de animar a las compañeras y explicar sus derechos. Aunque a veces explicamos a las mujeres sus derechos no siempre entienden... En mi pueblo lo platicamos. Si tu marido te trata mal no es por puro chisme o porque Dios quiere. No tienen el derecho de tratarte así. Por eso se da pláticas también a las mujeres. (Judith, Caracol IV. Marzo 2007)

De forma velada, Judith y Carolina señalan los retos de tener un cargo como mujer, un cargo que se reconozca como relevante en las esferas de la autonomía. Los casos siguen siendo un reto, sobre todo los de violaciones y de violencia doméstica, no se resuelven con tanta facilidad; se reproducen los estigmas que ya conocemos, respecto a que son las mujeres las que estaban buscando esta situación. Mujeres como Judith y Carolina están al margen del sistema de justicia. Es desde ese margen de la justicia que ellas ejercen los derechos, acciones que resuenan en lo que Shannon Speed argumenta en su libro, *Rights in Rebellion* (Speed, 2008). Ella describe la significación del derecho desde su ejercicio, no dejando el poder de reconocimiento a un poder estatal o a la iglesia o a Dios, sino dotándolo de sentido desde un poder colectivo. Desde una reinterpretación de las experiencias del trabajo de Codimuj, y al reconocer que la justicia es a la vez un espacio de aprendizaje, ya que nadie otorga justicia a alguien sino que esa misma persona se apropia y dota de sentido a la palabra misma, Judith y Carolina señalan otra aportación a esta praxis política, con la potencia de ser parte de la descolonización.

La guerra tampoco es la misma. Ocosingo, Junio 2006

Una fila de más de un centenar de mujeres en el pueblo de Ocosingo me jala a su centro. De pronto, me encuentro platicando con un grupo de ellas. Viajaron desde comunidades de todo el municipio de Ocosingo para cobrar sus cheques mensuales del programa social Oportunidades. María Adela, una mujer tzeltal, se refiere a la distancia de su pueblo como “un poco retirado de aquí, el taxi cobra 30 pesos para llegar”. Empieza a platicar como si se estuviese dirigiendo a una funcionaria de gobierno que estuviera haciendo una evaluación del programa o grabando un comercial de promoción gubernamental:

Yo estoy muy agradecida con el gobierno, porque la verdad es que es mucho apoyo para los pobres, nuestros maridos no tienen tierras y no tenemos estudio, pero gracias a la ayuda del gobierno...
(María Adela, Ocosingo. Junio 2006)

La interrumpe su amiga, Tere. Está escuchando a unos metros de distancia y no puede contener las ganas de declarar.

Yo no estoy de acuerdo. Esa es la verdad. No veo que esto sea una ayuda, solo 300 pesos cada dos meses me dan y a cambio todo es obligado. Para que nos den el dinero tenemos que ir al papanicolau, tenemos que ir al doctor, mandar a los niños a la escuela, todo es obligado.
(Tere, Ocosingo. Junio 2006)

“¿Para qué van a usar el dinero?”, le pregunto.

Pues pa' jabón, un poco de maíz, fríjol. Al rato nos van a dar el cheque. De aquí nos vamos a la tienda, llevamos todo a nuestra casa y pues ya, se acabó las Oportunidades.

(Tere, Ocosingo. Junio 2006)

Sigue desahogándose antes de permitir que María Adela modifique su discurso de presentación inicial en apoyo a los reclamos de su amiga. Dice:

Pero lo que menos nos gusta es que es obligado. Tengo que ir al examen médico y llevar a las demás mujeres de mi comunidad. Los doctores nos tratan mal y nos insultan. Ni nos dan atención ni medicina. Y tengo que llevar a los hijos a la escuela, mantener la casa limpia e ir a pláticas de salud. Pues yo ya sé cómo hervir el agua, yo sé cuándo mi casa está limpia, y sé que mis hijos tienen que ir a la escuela.

(María Adela, Ocosingo. Junio 2006)

“¿Y en esos talleres, hablan de los derechos de la mujer, sobre la violencia doméstica o sobre temas de este tipo?” Parece obvio que si tienen que participar en talleres y mostrar que están viviendo su vida de una forma mejor, también aprendan a modificar las dinámicas de género en lo cotidiano. Tere ofrece una respuesta contraria a la que esperaba.

No. Solo que no debemos tener muchos hijos. Por un lado tenemos a los maridos que insisten que tengamos más hijos. Por otro lado, el gobierno dice que no debemos tener más. Los dos nos quieren obligar.

(Tere, Ocosingo. Junio 2006)

“¿Y cómo les hace sentir?”, quiero saber.

Pues como esclavizadas, haciendo lo que el gobierno nos dice... Nos quieren controlar, el programa es una forma de controlarnos como mujeres.

(Tere, Ocosingo. Junio 2006)

Estas dos mujeres, que no pertenecen a ninguna organización política, expresan lo que muchas mujeres zapatistas consideran que logra el programa social más importante de la última década, Oportunidades. El programa otorga a las mujeres de familia pequeños montos mensuales bajo la condición de que ellas cumplan con sus tareas domésticas —llevar a sus hijos a la escuela, mantener la casa limpia, acudir a revisiones médicas y participar en talleres de salud y de higiene. Varias mujeres zapatistas comentan que para ellas, Oportunidades es parte de la misma guerra de baja intensidad, porque “quiere controlar los cuerpos y las mentes de las mujeres”.

Así comenta Alfonsina, un día que regresamos del bosque a la comunidad de Zapata por una vereda cargando leña. Ella señala con sus ojos a un grupo de

mujeres no-zapatistas de Morelia: “mira son las priístas, creo que apenas están regresando de Altamirano. Fueron a recibir sus Oportunidades”. Le pregunto qué piensa del programa.

Pues es parte de la misma guerra del gobierno. Quieren controlar a las mujeres. Veo que es una forma de regalar migajas pero a cambio tienes que cumplir con lo que el gobierno te dice.

(Alfonsina, nuevo centro de población, Zapata, 2007)

Justo habíamos estado comentando que a veces la situación económica es tan difícil que cuando una familia deja “la organización” se inscribe en el programa. Quería saber más sobre cómo ella entiende que Oportunidades también es parte de “la guerra del gobierno”.

Es una forma de vivir la vida como ellos quieren que hagamos. No quieren que estemos organizadas, ni que tengamos cargo. Es para que las mujeres y sus familias dejen la lucha. Y cuando dejen la lucha igual el gobierno les dice qué hacer. Es parte de lo mismo.

(Alfonsina, nuevo centro de población, Zapata, 2007)

Alfonsina lo relaciona con los intentos de controlar a las mujeres zapatistas cuando, durante los primeros años, el Ejército sobrevolaba la comunidad con sus helicópteros, sobre todo en el día, mientras las mujeres se encontraban solas en sus casas y los hombres en la milpa. Y cuando los soldados a veces se metían al cerro o se quedaban esperando al lado de los arroyos a las mujeres que llegaban para lavar su ropa o cargar agua. Reconoce que son cosas distintas, pero que, sin embargo, estas expresiones de vigilancia y el programa Oportunidades intentan controlar lo mismo, el cuerpo y las actividades cotidianas de las mujeres. Por lo mismo, dice que hay que luchar desde los propios trabajos de las mujeres. Es desde ahí que se han logrado cambiar las costumbres que las mantenían bajo condiciones de opresión y también a sus pueblos.

Reflexiones finales: la política en minúscula, hacia una gramática colectiva frente a la maquinaria de la muerte. Foro Violencia, Seguridad, Derechos y Paz. San Cristóbal de las Casas. Noviembre 2012

El sexenio ya se encuentra en sus últimos días. Estamos inmersos en un contexto que fue inimaginable en 2003, cuando se anuncian las Juntas de Buen Gobierno y los Caracoles. Ahora, a la violencia del Estado, al despojo de tierras y territorio, se suman las violencias de los poderes fácticos, de esos actores cobijados y protegidos por el Poder, que actúan por iniciativa propia. En este nuevo escenario, no estamos ante un proyecto de liberación nacional, repensando la nación, sino frente a la sobre-

vivencia en tiempos de genocidio, un genocidio masivo, que se une a intentos de erradicar a los pueblos indígenas y que se expande actuando contra la población entera.

Me encuentro en otro encuentro, nuevamente en San Cristóbal. Al evento acuden sacerdotes que trabajan en casas de migrantes, organizaciones que luchan contra el feminicidio en el norte de la república, organizaciones indígenas de otros estados, como Michoacán, que luchan por la autonomía, ya no solo contra las instituciones estatales, sino también contra el narco que amenaza con destruir los bosques comunales de los pueblos.

En esta ocasión no participan las bases de apoyo zapatista. Están en sus comunidades, bajo lógicas propias que no les permiten viajar fuera y participar en espacios de diálogo. Soy yo la que reflexiona pensando en sus palabras, al lado de mi amiga Ximena, que también se formó políticamente en el zapatismo. Ambas tuvimos la responsabilidad de aportar a la metodología del encuentro. Nos basamos en lo aprendido en los municipios autónomos para facilitar reflexiones críticas en colectivo, sin borrar las especificidades que nos unen frente a la maquinaria de muerte del Poder.

Desde aquí pienso en cómo retomar esta praxis zapatista frente al contexto actual. ¿Cómo reconocemos y retomamos las aportaciones de la política en minúscula de las mujeres indígenas zapatistas para nombrar, en voz alta, desde un grito de coraje, y así salir de la encrucijada? Es la tarea que tenemos por delante, una tarea urgente, que nos remite a los andares de estos años, a las teorizaciones políticas que emergen desde lo cotidiano, en este caso, desde las pequeñas actividades de todos los días en los municipios autónomos, de las que se desprende la potencia emancipadora de la vida misma. Ante expresiones recientes de un ensamblaje de la muerte, son las actividades que reproducen las relaciones sociales, los alimentos, la memoria, que se aferran a ella, para transmutar por encima de las condiciones actuales, y desde ahí exclaman un ¡No! rotundo ante lo impuesto desde el Poder, que emergen impulsos de descolonización femenino en minúscula.

Pienso en la praxis cotidiana en femenino, desde las actividades de los municipios autónomos, pienso en una teorización que actúa desde el cuerpo mismo, en espacios, como los colectivos de producción de mujeres, que existen al margen de las grandes actividades públicas, de las asambleas, de las actividades de las Juntas de Buen Gobierno, de los encuentros con otros actores de México y del mundo. Es desde estos espacios que el cuerpo en movimiento acumula saberes, que los incorpora a través de la risa, a veces con el llanto, desde un conjunto de expresiones afectivas que detonan auto-reflexiones colectivas.

Observo cómo, desde lo reflexivo colectivo se incorpora lo pedagógico en la política. Algo que se manifiesta en la recuperación trasformativa de la memoria colectiva, que permite imaginar, crear nuevos mapas cognitivos para ampliar el terreno de lo posible. Un imaginario político que toca tierra, la agarra entre las manos, la siembra, la alimenta desde una complementariedad de roles con los hombres

de sus pueblos, que a su vez busca cuestionar y transformar las micro-dinámicas desiguales de poder. Lo pedagógico que a su vez se expresa al unificar el ser con el hacer, con el aprender siendo, una forma de actuar como autoridad sin elevarse por encima del pueblo, sino moviéndose desde el mismo. Pienso que es desde esta dialéctica que podemos empezar a trazar salidas.

Más allá de esperar a que alguien ilumine el camino, al caudillo que nos ayude a ver por dónde retomar esta praxis, pregunto: ¿Cómo partimos desde las pequeñas verdades y agregamos otras, para rechazar esta guerra contra nosotros? ¿Cómo retomamos estas políticas en femenino para forjar acciones de descolonización en el escenario actual de la muerte?

En estas reflexiones estaba yo inmersa cuando levanto la mirada y veo al invitado de Cherán, un señor mayor, médico tradicional. Está caminando despacio, su mirada concentrada en la tierra, en búsqueda de las semillas que los árboles de pino habían regado sobre una tierra no propiamente suya, pero que ofrecía la posibilidad de sembrar árboles nuevos en los bosques comunales destruidos por los narcotraficantes. En su pueblo, la lucha por el territorio y la autonomía no es solamente contra el gobierno y sus instituciones, sino también contra los poderes fácticos que los cobijan. Me explica que este pequeño acto representa una forma tangible de dar sentido a la posibilidad de los diálogos en el encuentro, ya que el evento, entre tantos actores de diversas regiones de la república, le regalaba un puño de semillas, semillas prestadas, y sin embargo, vitales para su lucha, pues permitían sembrar una nueva vida. Ese puño de semillas, dice el médico tradicional, es igual de importante que los intercambios verbales y los lazos afectivos que el encuentro prometía.

La política y la descolonización en minúscula, los diálogos e intercambios materiales desde una pedagogía que atraviesa fronteras, quizás esto es lo más profundo y lo más sencillo a lo que podemos, desde nuestros múltiples nosotros, aspirar en el ahora.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, Jacqui (2005). *Pedagogies of crossing. Meditations on feminism, sexual politics, memory and the sacred*, Durham: Duke University Press.
- Aquino, Alejandra (2011). “Entre el ‘sueño zapatista’ y el ‘sueño americano’”. La migración a Estados Unidos en una comunidad en resistencia”. En *Luchas ‘muy otras’. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, Bruno Baronett, Mariana Mora, Richard Stahler-Sholk (Coord.). México: CIESAS, UAM, UNACH.
- Fanon, Franz (1973). *Piel Negra, Máscara Blanca*. Buenos Aires: Abraxas.
- Henery, Celeste (2012). “Unfinished Journeys: Diaspora as Blueprint”. Ponencia presentada en el congreso, *American Anthropology Association*, Noviembre 2012.
- Macleod, Morna (2008) “Luchas político culturales y auto-representación Maya en Guatemala”. Tesis doctoral, Estudios Latinoamericanos, México, UNAM.
- Mohanty, Chandra y Jacqui Alexander (1997). *Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures*, New York: Routledge.
- Santos, Boaventura de Sousa (2009). *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO, Siglo XXI.
- Speed, Shannon (2008). *Rights in Rebellion Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Vargas, Joao (2004). “Black Radical Becoming: The politics of identification in permanent identification”, *Critical Sociology*.

Rosalva Aída Hernández*

Algunos aprendizajes en el difícil reto de descolonizar el feminismo

Han pasado casi treinta años desde que Chandra Mohanty denunciara el impacto colonizador del feminismo en la vida de las mujeres del llamado “Tercer Mundo” en su clásico artículo “*Bajo los Ojos de Occidente: Academia Feminista y Discursos Coloniales*” (Mohanty, 1986). Su polémico texto fue recibido con rechazo por parte de las feministas anglosajonas, que no podían tolerar que una mujer joven, estudiante de posgrado, recién llegada de la India, se atreviera a acusarlas de colonizadoras, cuando ellas dedicaban su labor académica a la emancipación de “las mujeres”. Este trabajo tradujo al lenguaje académico un malestar que muchas mujeres indígenas, campesinas y de sectores populares venían manifestando en distintos espacios políticos de América Latina: “las feministas que las querían salvar, no entendían sus problemas, no las escuchaban y por lo mismo no incluían sus preocupaciones más sentidas en sus agendas políticas”.

Hablar de silenciamientos era una cosa, pero denunciar abiertamente al feminismo como una forma de colonialismo, ponía en la mesa del debate la “violencia epistémica” que se ejercía cuando una forma de ver el mundo, de entender la jus-

* Profesora-Investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), integrante de la Red de Feminismos Descoloniales y Co-coordinadora de la Colectiva Editorial de Mujeres en Prisión Hermanas en la Sombra.

ticia y la emancipación, era reivindicada como la única forma de “liberarse” de la dominación. No se trataba sólo de que los problemas de las mujeres indígenas y campesinas no se incluyeran en las agendas feministas, sino de que el proceso de *borramiento* de su existencia era más profundo. Retomando la sociología de las ausencias propuesta por Boaventura de Sousa Santos, podríamos decir que se producía una “no existencia” de las mujeres indígenas, a través de una *monocultura del saber* feminista; una *monocultura del tiempo lineal*, en la que el sentido único de la historia estaba marcado por las luchas feministas de Occidente y por sus logros de derechos liberales, en cuya línea del tiempo las mujeres indígenas estaban ubicadas en el atraso y eran consideradas como pre-modernas; una *monocultura de la naturalización de las diferencias*, de las jerarquías étnicas y de clase y permitía a las feministas urbanas asumir la “misión civilizatoria” de liberar a las mujeres indígenas, campesinas y populares (De Sousa Santos, 2009).

Finalmente, el borramiento se hacía través de una *lógica de la escala dominante* en la que lo universal era priorizado sobre lo local, asumiendo una sola perspectiva de derechos, de emancipación y de justicia. Los saberes locales de Occidente, se globalizaban en forma de “derechos universales”. Los Estados latinoamericanos, con el apoyo de las ONG feministas, estaban jugando un papel muy importante en la “culturización” de las desigualdades de género en regiones indígenas y en la “desculturización” de los discursos universales en torno a los derechos de las mujeres. Los discursos desarrollistas modernizadores culpaban a las culturas indígenas y a sus “usos y costumbres” de ser la única fuente de la exclusión de las mujeres, al mismo tiempo que presentaban el desarrollo y los discursos de derechos como alternativas “desculturizadas” a la exclusión (Hernández Castillo, 2010).

Este colonialismo epistémico empezó a ser denunciado por las mujeres indígenas organizadas que, desde principios de la década de los noventa, empezaron a plantear la necesidad de reconocer sus derechos colectivos como parte de sus pueblos, como condición para el ejercicio pleno de sus derechos como mujeres (Hernández Castillo y Sierra, 2005) y a reivindicar su cosmovisión y sus saberes ancestrales como fundamentales para cuestionar el proyecto civilizatorio de Occidente (Cumbre de Mujeres Indígenas de América, 2003; Cumes y Monzón 2006, Chirix 2003, Marcos, 2011). Estas voces fueron fundamentales para el surgimiento de nuevas teorizaciones en torno a la descolonización del feminismo. Bajo este título se publicaron por lo menos dos libros colectivos: *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (Suárez y Hernández Castillo, 2008) y *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el Feminismo desde y en América Latina* (Bidaseca y Vázquez Laba, 2011), los cuales han reunido las voces de feministas indígenas, chicanas, musulmanas, de distintas regiones de África y de América Latina, quienes han venido a cuestionar los universalismos feministas y a reivindicar otras epistemologías para pensar la dominación y la emancipación.

En la búsqueda de otras maneras de imaginarse en el mundo y de pensar otros futuros posibles, la tentación a idealizar las culturas indígenas ha estado muy

presente. En reacción al racismo y al etnocentrismo, intelectuales indígenas o académicas solidarias muchas veces han tendido a presentar una visión a-histórica de los pueblos indígenas, negando las contradicciones internas y las relaciones de poder al interior de las comunidades, así como el impacto del colonialismo en sus prácticas culturales contemporáneas. Estas representaciones, pueden convertirse en nuevas formas de “colonialismo discursivo” que no permiten ver la permanente actualización de sus prácticas culturales, ni las dinámicas de dominación y resistencia que se desarrollan al interior de los pueblos indígenas.

Entre los retos que hemos enfrentado quienes asumimos la difícil tarea de descolonizar nuestros feminismos, ha estado el reconocer nuestro etnocentrismo y rechazar las lógicas de poder que producen la “no existencia” de las mujeres indígenas y campesinas, a la vez que rompemos con las estrategias “orientalizadoras” (Said, 1990 [1973]) que las representan como nuestra alteridad, como poseedoras de un “saber primordial” que será el fundamento de nuestra emancipación. Imponer en ellas, mediante nuestras representaciones, la “responsabilidad de salvarnos” a través de sus “saberes alternativos”, es otra forma de colonialismo y no alimenta los diálogos interculturales críticos que estamos necesitando.

En este capítulo quisiera abordar tres experiencias de diálogos interculturales que me han enseñado lecciones muy importantes para la descolonización de mi propio feminismo, y que me han llevado a replantearme la manera en que entiendo la emancipación y la resistencia a los poderes patriarcales en el contexto de la globalización neoliberal.

El primer diálogo ha sido con las mujeres indígenas organizadas a través del Enlace Continental de Mujeres Indígenas, con quienes he aprendido la necesidad de ampliar mi concepción de derechos de género desde una perspectiva no individualista, y a replantear el problema de la dominación desde una perspectiva holística, que incorpora no sólo las relaciones entre géneros e intra-géneros, sino también entre los seres humanos y la naturaleza.

El segundo diálogo ha sido con las mujeres indígenas y mestizas en reclusión, de quienes he aprendido que aún ahí donde no parece haber un espacio para la resistencia, en una de las instituciones estatales más totalizadoras, la cárcel, la reconstrucción de las trayectorias a través de la historia oral compartida y reflexionada colectivamente puede ser una herramienta para visibilizar las intersecciones entre el racismo, el patriarcado y el capitalismo.

El tercer diálogo lo he tenido con dos dirigentes indígenas extraordinarias: Inés Fernández Ortega y Valentina Rosenda Cantú, integrantes de la Organización de Pueblos Indígenas Mephaa's, quienes obligaron al Estado mexicano a reconocer públicamente que ha ejercido “violencia institucional castrense contra los pueblos indígenas”, después de ganar un juicio en su contra ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

Cuestionando mi propio feminismo

Las voces de las mujeres indígenas organizadas, aunadas a las reflexiones críticas sobre el colonialismo discursivo de los feminismos académicos, me hicieron cuestionar las metodologías de trabajo que tenía la organización feminista a la que pertenecía a fines de los ochenta en San Cristóbal de las Casas, una ciudad ladina, rodeada por colonias marginales indígenas tsotsiles y centro administrativo de una región mayoritariamente indígena.

Vivir durante largas temporadas en comunidades mayas de la sierra y de la selva de Chiapas me acercó no sólo a otras formas de conocimiento, sino también a experiencias políticas y organizativas de los pueblos indígenas, que me hicieron replantear muchas de mis perspectivas marxistas y feministas sobre la resistencia y la lucha social, incorporando la crítica al racismo y al colonialismo interno como un eje fundamental de la lucha política.

Durante estos años me tocó vivir en carne propia la represión estatal y la criminalización de los movimientos sociales, al sufrir varias amigas y amigos míos la represión y la violencia sexual por parte de fuerzas gubernamentales. Estas experiencias me llevaron a participar en la formación de un movimiento amplio de mujeres en contra de la violencia de Estado y de la violencia sexual y doméstica, el cual posteriormente se convertiría en una organización feminista COLEM, de la que fui integrante durante diez años. Mi experiencia en COLEM, cuestionando y luchando contra la violencia patriarcal, y mi trabajo como antropóloga en CIESAS, reflexionando sobre el racismo y el colonialismo interno hacia los pueblos indígenas, me llevó a pensar en las alianzas políticas y en la necesidad de construir una política de la solidaridad entre los/las diversas.

En 1994, el movimiento zapatista articuló las luchas contra el neoliberalismo, el racismo y el patriarcado, convirtiéndose en el primer movimiento político militar de América Latina que reivindicaba los derechos de las mujeres como parte fundamental de su agenda política. Su influencia ha sido muy importante, tanto teórica como políticamente, para toda una generación de feministas que hemos asumido la tarea de la descolonización como una condición fundamental para replantear nuestra agenda feminista.

Mi doble identidad como académica y como integrante durante diez años de una organización feminista que trabajaba en contra de la violencia sexual y doméstica a través de un centro de apoyo a mujeres y menores, en el que un alto porcentaje de las usuarias eran mujeres indígenas, me llevó a tener que confrontar tanto los discursos idealizadores de la cultura indígena por parte de un importante sector de la antropología mexicana, como el etnocentrismo de un sector importante 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, pero que a la vez reivindican el derecho a una cultura propia y a la autodeterminación de los pueblos indígenas.

En esta encrucijada política, fueron las propias mujeres indígenas las que me han dado pistas acerca 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, plasmadas en documentos políticos, en memorias de encuentros, en discursos públicos, pero también sistematizadas en los escritos de sus intelectuales, son perspectivas fundamentales que deben considerarse en un proyecto de descolonización del feminismo.

Primer Diálogo con el Enlace Continental de Mujeres Indígenas: La Cosmovisión como herramienta política en la lucha de las mujeres indígenas.

Desde su fundación, he tenido la posibilidad de seguir de cerca la formación y la consolidación del Enlace Continental de Mujeres Indígenas, de cuyas integrantes he aprendido otras formas de entender la cultura y de repensar los vínculos entre la descolonización y la despatriarcalización. Se trata de una instancia de coordinación internacional creada en 1993 a iniciativa de las mujeres nativo canadienses. Aglutina a 52 organizaciones de mujeres de 17 países en Norte, Centro y Sudamérica, que buscan tener un espacio para el intercambio de experiencias, el desarrollo de iniciativas conjuntas y para la visibilización de las mujeres indígenas en el concierto internacional (Berrío Palomo, 2004).

Las memorias, resoluciones y documentos internos del Enlace Continental de Mujeres Indígenas, son una fuente de teorización que nos habla de otras formas de entender los derechos de las mujeres y sus vínculos con los derechos colectivos de los pueblos. En las voces y experiencias de estas mujeres vemos cómo han incorporado elementos de su cosmovisión como un factor de empoderamiento en sus luchas políticas, retomando el discurso de la complementariedad entre hombres y mujeres, como ideal a alcanzar, más que como una realidad vivida. Recuperando la espiritualidad de los ancestros y reinventando nuevas prácticas y rituales más incluyentes, mujeres indígenas organizadas de las Américas están poniendo las bases para repensar la cultura desde el género y el género desde la cultura.

Las teorizaciones surgidas a partir de estos encuentros, dan cuenta de los nuevos horizontes utópicos que mujeres indígenas organizadas están construyendo a partir de una recuperación de la memoria histórica de sus pueblos.

El análisis de los espacios religiosos como espacios de resistencia a diversos tipos de dominación ha sido una de los temas prioritarios de la antropología y de la sociología de la religión durante las últimas décadas; estos trabajos nos han mostrado las falacias de la vieja premisa marxista: la “religión es el opio del pueblo”, al abordar la manera en que los espacios rituales permiten a los actores sociales rechazar, contestar o negociar con las estructuras de dominación que enmarcan sus

vidas.¹ En esta línea de análisis me interesa reflexionar sobre la manera en que la espiritualidad indígena está siendo reivindicada por las integrantes del Enlace Continental de Mujeres Indígenas, especialmente por mujeres organizadas en México y Guatemala, para resistir el impulso homogeneizador de la globalización y las políticas aculturadoras de los Estados-nación, así como para confrontar el etnocentrismo de algunos feminismos que a partir de una concepción liberal del individuo y de una retórica de la igualdad construyen sus proyectos emancipatorios.

Las distintas genealogías y experiencias organizativas de las participantes en este incipiente movimiento continental de mujeres indígenas, han influido en la manera en que éstas se han apropiado o no de las herramientas y las críticas de los feminismos latinoamericanos. Algunas de ellas, sobre todo en México y Guatemala, han empezado a hablar de la existencia de feminismos indígenas que asumen como prioritaria la reflexión y la práctica para transformar las desigualdades entre los géneros. Otros sectores, sin embargo, han rechazado el concepto de feminismo y han optado por reivindicar la cosmovisión indígena como un espacio desde el cual repensar las relaciones de poder entre hombres y mujeres. El discurso y la práctica de las feministas indígenas, como las integrantes del grupo Kaqla en Guatemala, o de algunas integrantes de la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas, ha resultado mucho más cercano y afín a la agenda de las organizaciones feministas, por lo que se han abierto las posibilidades de algunas alianzas políticas. No obstante, el etnocentrismo de algunos sectores de la academia y del activismo feminista ha dificultado el diálogo con los sectores de las mujeres indígenas que reivindican la cosmovisión, habiéndose explorado muy poco el potencial emancipatorio que tiene para ellas la espiritualidad indígena.

A partir de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América, realizada en la ciudad de Oaxaca en 2002, estas voces empezaron a jugar un papel importante. Desde los documentos preparatorios se perfiló el rechazo al concepto de feminismo y la reivindicación de los conceptos de complementariedad y dualidad como fundamentales para entender las relaciones entre los géneros:

En este documento no se visualizará una inclinación feminista, ya que para el pueblo indígena la Cosmovisión valora a cada ser y la dualidad cobra una gran importancia. Hay que reconocer que la influencia de las culturas invasoras ha deteriorado parcialmente esta visión, en relación al papel de la mujer dentro de la sociedad, es por ello que este principio no se ve reflejado en nuestros días y se sufren grandes desequilibrios y desigualdades sociales. En un mundo tan cam-

¹ Sobre los espacios religiosos como espacios de resistencia se puede ver Comaroff (1991 y 1992); Hernández Castillo (2004a). Una colección de trabajos que aborda de manera específica el tema de la religión como espacio de resistencia de las mujeres, se puede encontrar en Marcos (2000 y 2004 editora); el análisis específico de la espiritualidad de las mujeres indígenas participantes en la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América como una forma de descolonización, se puede encontrar en Marcos (2011).

biente con un modelo basado en culturas occidentales ha sido difícil mantener intacta la cultura de los pueblos indígenas.

(Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América, 2003: 126)

Este deslinde explícito del feminismo, parte de una visión del mismo como radical y separatista, estereotipo que subyace a muchas de las perspectivas que mujeres de movimientos populares tienen de éste y que desafortunadamente muchas feministas se han encargado de reproducir. La cerrazón a entender la génesis de estas propuestas políticas y epistemológicas no occidentales y la imposición de una agenda feminista poco sensible a la diversidad cultural de América Latina, influye también en el rechazo que muchas mujeres indígenas tienen al concepto de feminismo.

La reivindicación de conceptos como complementariedad y dualidad, que fueron el eje en la Mesa de Trabajo sobre Educación, Espiritualidad y Cultura, muestran la teorización que las mujeres indígenas realizan y que se reflejan en los resolutivos de la Primera Cumbre:

Reconocemos que la espiritualidad es la base del conocimiento y de la educación indígena por lo tanto hay que fortalecerlas y mantenerlas llevándolas con respeto... Nos proponemos construir nuestra propia identidad rescatando los conocimientos ancestrales escuchando la voz de nuestros ancestros y nuestras voces espirituales para elegir el camino y construir el futuro. Reafirmamos la necesidad de cultivar la espiritualidad, testificando, compartiendo nuestras experiencias y conocimientos propios, aprovechando las energías mutuas y asumiendo los conceptos y creencias de nuestra cultura. Retomamos la cosmovisión indígena o ciencia de los pueblos indígenas reconociendo a los ancianos y ancianas como portadores de sabiduría ancestral, que ellos sean los maestros de las futuras generaciones. Fortalecemos las prácticas espirituales de la comunidad, donde los adultos enseñen a los jóvenes y niños mediante la práctica. Revaloramos la espiritualidad como el eje principal de la cultura mediante la práctica de nuestros principios y la capacitación para fortalecer nuestros conocimientos.

(Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América, 2003: 128)

Estas reivindicaciones despertaron el rechazo tanto de los sectores más conservadores de la Iglesia Católica, como de las feministas liberales. La Carta enviada por la Comisión Episcopal de la Pastoral Indígena a la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, acusándolas de abordar la espiritualidad “desde una perspectiva completamente alejada de la realidad cultural y espiritual de las diferentes etnias que forman a nuestros pueblos indígenas” y de “imponer el concepto de derechos sexuales y reproductivos que implican programas de control poblacional que atentan contra los valores de la maternidad y de la vida, fundamentales en las culturas

indígenas”,² fue el inicio de una intensa polémica que se dio sobre todo en la revista *Proceso*, en la que se pusieron en evidencia las perspectivas polarizadas en torno a los derechos de las mujeres indígenas, pero sobre todo las estrategias de *borramiento*, que persisten desde el conservadurismo católico y desde el feminismo liberal.³

En el marco de este debate, Sylvia Marcos denunció las estrategias de silenciamiento de intelectuales y religiosos, quienes desde distintas perspectivas victimizaban a las mujeres indígenas y les negaban su agencia social:

Ya basta de expropiarles la palabra a las indígenas. Esta vez son voces de 400 mujeres no urbanas que luchan por sus derechos y, al mismo tiempo, reivindican sus cosmovisiones ancestrales, su ‘espiritualidad’, como la llamaron en la Cumbre. Creo que ya no deberíamos retomar entre intelectuales los debates que a ellas conciernen, pues han tenido la voz y se han expresado en documentos y entrevistas. (Marcos 2002: 29)

En contraste con las visiones polarizadas de los intelectuales mexicanos, las mujeres indígenas estaban desarrollando en sus discursos perspectivas más complejas de la dualidad y del enfoque de género, que no eran escuchadas ni leídas por quienes pretendían hablar a favor de las “mujeres indígenas oprimidas”. A partir de esta concepción de cosmovisión y de espiritualidad, proponían un concepto de género que implicara:

[...] una relación respetuosa, sincera, equitativa, de balance, de equilibrio —lo que en occidente sería de equidad—, de respeto y de armonía, en la que tanto el hombre como la mujer tienen la oportunidad, sin que suponga una carga más para la mujer, sino un elemento Facilitador. Solamente así se podrá estar bien espiritualmente, con el propio ser humano, con la tierra, el cielo y los elementos de la naturaleza que nos dan oxígeno... Por lo que para nosotras hablar de enfoque de género supone remitirse al concepto de Dualidad manejado desde la cosmovisión indígena según el cual todo en el universo se rige en términos de Dualidad, el cielo y la tierra, la felicidad y la tristeza, la noche y el día y se complementan: el uno no puede estar sin el otro. Si hubiera diez días con sólo sol moriríamos, no lograríamos soportarlo. Todo se rige en términos de Dualidad, indudablemente, el hombre y la mujer.

(Estela, mujer indígena de la Asociación Política de Mujeres Mayas, Moloj, Mayib’ Ixoquib’, Guatemala. Citado en Calixta, Gabriel, 2004)

Es evidente que desde estas perspectivas el concepto de complementariedad no es ya una excusa para evitar hablar del poder y de la violencia en las relacio-

² El texto entero de esta Carta se puede encontrar en <http://www.convencion.org.uy/lang/en/mensaje-a-la-cumbre-de-mujeres-indigenas-de-las-americas?print=1>

³ Este debate se dio desde diciembre de 2002 hasta marzo de 2003 e incluyó artículos y cartas de Marta Lamas (2002 y 2003), Sylvia Marcos (2002 y 2003), Carlos Monsiváis (2002a y 2002b) y Javier Sicilia (2002 y 2003), entre otros.

nes de género, sino que, por el contrario, se convierte en una herramienta de crítica para cuestionar las actitudes colonizadoras de los hombres indígenas y para plantear la necesidad de repensar la cultura desde la equidad de los géneros.

Cada uno de los principios y valores reivindicados por las mujeres indígenas como parte de su Cosmovisión, descentran discursos de poder que han querido legitimar tanto el neoliberalismo como las estructuras patriarcales de dominación.

Frente al individualismo feroz que promueve el capitalismo globalizador, las mujeres indígenas reivindican el valor de “*Lo comunitario*, entendiéndose este término como una vida en relación estrecha de las personas con su entorno, en una condición de respeto e igualdad, nadie es superior a nadie”. Frente a los efectos depredadores del desarrollismo neoliberal, reivindican “*El equilibrio*: Que es velar por la vida y la permanencia de todos los seres en el espacio y la naturaleza, la destrucción de alguna de las especies afecta a los demás seres, el uso racional de los recursos materiales nos conduce al equilibrio y a la rectitud en nuestra vida”. Ante la violencia y la dominación de los más fuertes sobre los más débiles, en los que se basa la concepción liberal de la sobrevivencia de los más aptos, ellas proponen “*El respeto*: que parte de la concepción indígena de que nuestros mayores son de mayor respeto, actitud que se extiende a todos los demás seres de la naturaleza. La Tierra es vista como Madre y Maestra, identificada como mujer que concibe el sustento de todos los seres, es el trato igualitario con los otros seres en las mismas condiciones”. Ante la superioridad de lo masculino frente a lo femenino que reivindican las ideologías patriarcales, ellas proponen “*La dualidad o dualismo*: en el que lo femenino y lo masculino en una misma deidad, son dos fuerzas energéticas en uno mismo que permiten el equilibrio en la visión y la acción, es la integridad en todo lo que nos conduce a la complementariedad. Ver al Supremo como dual, padre y madre, es cuando podemos actuar con equidad de género, esta actitud es básica en la erradicación del machismo”. Frente a la fragmentación del proceso productivo que promueve el desarrollo maquilador, ante la segmentación de la fuerza de trabajo, frente a la fragmentación de los imaginarios colectivos y a la renuncia a realizar análisis sistémicos que nos permitan ver los vínculos entre las distintas luchas, ellas proponen “*La cuatriedad*: que es la totalidad, el equilibrio cósmico, lo completo representado en cuatro puntos cardinales, la unidad y la totalidad del universo. Ver hacia atrás y hacia delante, ver por los lados es cuando es posible luchar por la unidad, fuerza capaz de transformar las desigualdades que sufren nuestros pueblos por las políticas neoliberales y globalizantes” (*Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América*, 2003:132).

Recuperar sus teorizaciones y reconocer su potencial emancipatorio no debe implicar una idealización de las culturas indígenas contemporáneas; sus propuestas nos hablan de una cosmovisión que parte de valores que hay que recuperar y operativizar, y en ningún momento insinúan que esa es ya la cultura en las que se enmarcan sus vidas cotidianas. Por el contrario, ellas mismas reconocen que “En la actualidad existen grandes diferencias en la situación de la mujer con relación a

la del hombre, pero esto no significa que siempre fue así. En este caso existe la posibilidad de retomar las raíces y recuperar el espacio que le corresponde a la mujer basado en la cosmovisión indígena”.

Descalificar estas propuestas porque no parten de nuestra perspectiva de igualdad o porque no retoman nuestra preocupación por los derechos sexuales y reproductivos, o no de la misma manera en que los pensamos en las regiones urbanas y mestizas, es reproducir los mecanismos de silenciamiento y de exclusión de las perspectivas patriarcales.

Segundo Diálogo desde el CERESO Femenil de Atlacholoaya: la historia oral como herramienta para desarticular opresiones múltiples⁴

Otro de los aprendizajes importantes lo he tenido en mis diálogos con mujeres indígenas y campesinas presas en un Centro de Readaptación Social (CERESO) del estado de Morelos. Llegué al CERESO-Femenil de Atlacholoaya⁵ en 2008, pensando que mi investigación antropológica sobre el sistema de justicia mexicano tenía algo que aportar para mejorar el acceso a la justicia de las mujeres, sin imaginar la manera en que las reflexiones y las experiencias de estas mujeres cambiarían mi vida.

A través de esta experiencia he podido constatar la importancia de la historia oral como herramienta de reflexión feminista y como estrategia para desestabilizar los discursos coloniales racistas y sexistas. Si bien es cierto que las teóricas feministas han escrito mucho sobre la importancia de recuperar la historia de la vida cotidiana y de dar cuenta de las experiencias de las mujeres a través de la historia oral,⁶ no imaginaba la manera en que la reconstrucción colectiva de las historias individuales podría servir para construir sororidad entre mujeres diversas y para escribir

⁴ Un análisis más amplio de la situación de las mujeres indígenas en reclusión y sobre los resultados de esta investigación colaborativa se pueden encontrar en Hernández Castillo 2013.

⁵ Este CERESO fue establecido en el año 2000 para sustituir al viejo penal de Atlacomulco, en Cuernavaca, Morelos, el cual había sido denunciado por las pésimas condiciones de vida de los internos. El nuevo penal fue planeado como un centro de readaptación moderno, con una construcción material dividida entre las áreas femenil y varonil, en contraste con la mayoría de los penales del país, en los que las mujeres no cuentan con un espacio propio, sino que son marginadas a áreas asignadas dentro de los penales varoniles (ver Azaola y Yacamán, 1996). El Femenil del CERESO Morelos es el centro penitenciario que más mujeres presas concentra en el estado, con 205 internas (34% procesadas y 65% sentenciadas) y 15 menores, hijos de las internas que tienen autorización de permanecer con sus madres hasta la edad de seis años. La capacidad instalada de este penal es de 120 internas (ver Diagnóstico Penitenciario del área femenil del CERESO “Morelos”, 2009); no obstante esta sobrepoblación, es considerado como uno de los penales modelo del país por su moderna infraestructura y por contar con instalaciones deportivas y escolares (ver Velázquez Domínguez, 2004).

⁶ Diane Wolf (1996); Reinharz (1992); Fonow y Cook (1991).

una contra/historia que pusiera en evidencia la manera en que la colonialidad del poder marca la falta de acceso a la justicia para las mujeres indígenas y campesinas.

En este contexto, la historia oral ha dejado de ser una "herramienta metodológica de la investigadora" para convertirse en un medio de reflexión colectiva a través del cual se desestabiliza lo "monocultural de la naturalización de las diferencias", pues se ponen en evidencia la manera en que las jerarquías étnicas y de clase marcaron las distintas trayectorias de exclusión de las internas y su falta de acceso a la justicia. Contrastar experiencias entre indígenas y no indígenas, entre campesinas, obreras y profesionistas, entre homosexuales y heterosexuales, al compartir y reflexionar sobre sus historias de vida, ha servido para hacer evidentes las jerarquías que marcan al sistema de justicia en México y a la sociedad en su conjunto.

A través de algunas redes personales logré ir como invitada a un taller que se desarrollaba en el Femenil de Atlacholoaya, Morelos. El Taller "Mujer, Escribir Cambia tu Vida", bajo la coordinación de la poeta feminista Elena de Hoyos, se había iniciado desde hacía más de un año con la participación de entre diez y doce internas que estaban interesadas en aprender a escribir literariamente. La mayoría de las participantes eran mujeres presas con algún grado de escolaridad, que iba desde la primaria terminada hasta estudios técnicos, y ninguna de ellas era indígena. Al presentarme y explicarles mi interés por conocer y por escribir las historias de vida de mujeres indígenas presas, por parte de ellas mismas surgió la iniciativa de que yo les enseñara la metodología de elaboración de historias de vida y de que ellas pudieran ser quienes entrevistaran y escribieran las historias de sus compañeras indígenas presas.

Lo que empezó siendo un taller de escritura, se ha convertido en la *Colectiva Editorial de Mujeres en Prisión Hermanas en la Sombra*, integrada por las escritoras en reclusión y las facilitadoras de los talleres literarios, publicando ya cuatro libros, diversos artículos para revistas culturales y penitenciarias, cuyas denuncias e historias han influido en la revisión de expedientes judiciales y en la liberación de varias mujeres presas injustamente.⁷ El *Taller de Historias de Vida*, en el que participaron diez escritoras y diez mujeres indígenas bilingües que compartieron sus historias de vida, todas ellas internas en el CERESO de Atlacholoaya, tenía de manera formal el objetivo de "capacitar a las participantes en la técnica de elaboración de historias de

⁷ La Colectiva Editorial ha publicado con apoyo de IWGIA y CIESAS el libro/video *Bajo la Sombra del Guamuchil. Historias de Vida de Mujeres Indígenas y Campesinas Presas* (2010) y con apoyo del Instituto de Cultura de Morelos, los libros artesanales *Fragments de Mujer* (2011), *Mujeres Habitando un Sueño de Libertad* (2012) y *Mareas Cautivas. Navegando las Letras de las Mujeres en Prisión* (2013). Actualmente (agosto 2013) está en prensa la Colección *Revelación Intramuros* publicada con el apoyo de una beca al estímulo a la producción de libros del Conaculta-INBA, conocida como EPRO Libros, que fue otorgada a las escritoras, y que incluye tres volúmenes: uno de poesía, *Divinas ausentes*, otro de narrativa, *Bitácora del destierro*, y un tercero de metodología *Libertad Anticipada*.

vida, como un recurso literario y de reflexión sobre las desigualdades de género”.⁸ En el marco del Taller, realizado semanalmente desde octubre de 2008 hasta agosto de 2009, que ha tenido continuidad a través del *Taller Historias de vida, libros artesanales y construcción de identidades a través de la escritura*⁹ cada una de las participantes trabajó en su propio proyecto de elaboración de una historia de vida de alguna compañera indígena presa. Una vez al mes, las compañeras cuyas historias estaban siendo sistematizadas, asistían al taller a escuchar los avances, a comentar o a cuestionar las representaciones que sobre sus vidas estaban haciendo las integrantes del Taller.

Este proceso colectivo les permitió crear nuevos lazos de solidaridad entre las mujeres indígenas y no indígenas, abriendo un espacio para reflexionar en torno al racismo y las exclusiones de la sociedad mexicana que se ven reproducidas el interior del espacio penitenciario. Al compartir sus historias, nos dimos cuenta de que, en la mayoría de los casos, el “sistema de justicia nacional” no representaba un “progreso” ante las formas de justicia comunitarias:

Desde la detención la mayoría sufrimos golpes, maltratos, insultos por parte de los servidores de la ley. Y en algunos casos ciertas extorsiones que no son sometidas a proceso. Mágicamente en el trayecto de la procuraduría al penal, desaparecen los partes médicos y los testimonios de dichas agresiones. Y si aparecen pequeños renglones que dicen que la acusada, ahora presunta responsable, se presentó sin coacción alguna a rendir su declaración. Los costalazos no dejan huella, pero sí un cuero lastimado como el mío.

(Fragmento de “Los Costalazos” por Águila del Mar, en *Mareas Cautivas*, 2013:32)

Estas experiencias contrastan con las formas de justicia comunitaria que el equipo de investigación venía acompañando en distintas regiones indígenas del país, en las que la conciliación se ha priorizado por sobre el castigo y la re-educación por sobre el aislamiento. En Guerrero, la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC), ha sentado un precedente en la manera en que la re-educación ha permitido la reinserción de quienes trasgreden las normas comunitarias (Sierra, 2012), siendo las mujeres actoras fundamentales en este proceso de reconstitución del derecho propio (Martínez y Silva Florentino, 2012). También en las regiones autónomas zapatistas, las mujeres han influido en la forma en que se ha replanteado el derecho indígena desde perspectivas más incluyentes para las mujeres (Cerdeña, 2012 y Mora en este libro). En el Juzgado Indígena de Cuetzalan, las compañeras de la Casa de la Mujer Indígena (CAMI) participan en el Consejo del Juzgado a través de Doña Rufina Villa y han desarrollado “una defensa intercultural con perspectiva de género” que es ya un modelo a seguir para otras orga-

⁸ Programa del Taller de Historias de Vida, coordinado por Aída Hernández y registrado ante la Subsecretaría de Readaptación Social del Estado de Morelos.

⁹ Este Taller se continúa realizando semanalmente, ahora bajo la coordinación de R. Aída Hernández y de las escritoras Marina Ruiz y Elena de Hoyos.

nizaciones de mujeres indígenas que trabajan en el ámbito de la justicia (Mejía, 2008; Terven, 2012; Villa Hernández, 2012).

Compartiendo estas experiencias en el marco de nuestro taller, la “monocultura del tiempo lineal” se rompió al cuestionar las perspectivas de “atraso y progreso” que tienden a marcar el contraste entre las vidas de las mujeres indígenas y las mestizas urbanas.

Al contrastar sus historias de vida, pudieron darse cuenta de que la violencia sexual y doméstica toma formas distintas y se privatiza en los espacios urbanos, pero no desaparece. Reflexionar en torno a sus historias y plasmarlas en un texto colectivo, permitió no sólo hacer una denuncia sobre el racismo, el sexismo y el clasismo del sistema penitenciario, sino construir nuevas subjetividades a partir de la desnaturalización de la violencia. En los espacios de reflexión colectiva que se crearon para la lectura de las historias de vida, las participantes empezaron a plantear la necesidad de fortalecerse internamente para confrontarla y, sobre todo, para enseñarle a sus hijas que se encuentran fuera de la prisión a no reproducir las formas de relaciones que ellas vivieron. En un ejercicio realizado en el marco del Taller, las participantes escribieron cartas dirigidas a las mujeres maltratadas psicológica y físicamente:

Rompan con la cadena de estar sometidas por no contar con la estima alta. Reencuéntrense consigo mismas y consideren su entorno. La vida no debe ser como la vivieron nuestras madres, debemos construir nuestra propia manera de pensar y comunicarnos con nuestra pareja, no repetir las formas de vida de nuestras familias. Tener nuestra propia manera de vivir, saber expresar nuestros propios sentimientos y enseñar a nuestros hijos a expresar sus propios sentimientos tanto con las personas que los rodean como con sus parejas. Saber decir no a la violencia. (Guadalupe Salgado, en el Taller de Historias de Vida en el CERESO Femenil de Atlacholoaya, 17 de mayo de 2009)

Mujer, si te atrevieras a romper el silencio, tal vez podrías terminar con el patrón de violencia que te rodea y que posiblemente tú misma reproduces. Es entendible que si vivimos en un hogar violento, tarde o temprano reproducimos la violencia... pero hoy te invito a revelarte contra eso que te humilla, pisotea tu dignidad. Escucha, tú eres invaluable, no calles, grita, pelea por tus derechos porque eres al fin mujer.

(Susuki Lee, en el Taller de Historias de Vida en el CERESO Femenil de Atlacholoaya, 17 de mayo de 2009)

Los talleres literarios han sido una puerta de entrada para muchos académicos al espacio penitenciario y varios analistas han señalado las complicidades que se pueden establecer entre los “instructores” y las autoridades carcelarias, al responder los talleres a las necesidades de control y de domesticación del sistema penitenciario (Bruchac, 1987; Olguin, 2009). La manera en que los contenidos de

los talleres literarios responden al contexto cultural de los internos y posibilitan o no la reflexión crítica es determinante en el papel hegemónico o contrahegemónico que estos espacios puedan tener.¹⁰

Con estas críticas en mente, mi intención en el *Taller de Historias de Vida* fue facilitar los diálogos interculturales entre indígenas y no indígenas, y promover la reflexión crítica en torno a las cadenas de desigualdades étnicas, genéricas y de clase que posibilitaron su reclusión. Las participantes elaboraron sus propias teorizaciones y reflexiones que integraron a las narrativas biográficas, las cuales han adquirido formas híbridas y novedosas, que van más allá de las meras historias de vida (Colectiva Editorial de Mujeres en Prisión 2010, 2011, 2012, 2013). Con el objetivo de socializar este conocimiento, las participantes iniciaron una columna en la *Gaceta Mensual ¿Y Ahora Qué?*, editada dentro del mismo penal durante 2008 y 2009. En el artículo de presentación del Taller, una de las internas describía la importancia de este espacio para construir puentes entre mujeres diversas dentro del penal, señalando:

Considero importante el *Taller de Historias de Vida* porque me abre la puerta a un mundo desconocido, el cual debe atenderse para eliminar las desigualdades que se viven en el país principalmente. Por otra parte, es un medio para sensibilizar corazones y crear una hermandad entre mujeres de diferentes clases sociales. En mi pequeño espacio del área femenil, donde habitan diversas mentes, costumbres y convicciones de mujeres, es interesante tomar el reto de unir nuestras voces y plasmar historias de vida, liberarlas de este lugar y conseguir que el exterior conozca y reflexione sobre la realidad que aquí se vive. Este taller hace posible la unión entre mujeres que buscan un fin común. Es un medio para ayudarnos entre nosotras siendo las portavoces de historias reales. En lo personal, me permite vivir una experiencia nueva en el mundo de la escritura y sentirme orgullosa de apoyar a quienes han guardado silencio por mucho tiempo, con mi escritura seré portavoz de aquellas que se atreven a contar su historia. Para las mujeres analfabetas este taller está siendo un medio para liberar su historia, desahogarse con un oído dispuesto a escucharlas y recuperar el valor de ser mujer que la sociedad les arrebató. (*Gaceta Mensual ¿Y Ahora Qué?*, Año 1 No. 8: p.3)

¹⁰ Al respecto, Ben Olguin (2009) contrasta la experiencia de Jean Trounstone (2001) con su proyecto de talleres literarios *Shakespeare detrás de las Rejas* (Shakespeare Behind Bars), en el que la literata enseñaba a las presas, mayoritariamente mujeres de color, teatro inglés del siglo xvi, despreciando los escritos de las propias internas; con el trabajo de James B. Waldram (1997), quien retomando la pedagogía de Paulo Freire recuperaba a través de los talleres la espiritualidad y los conocimientos tradicionales de población nativa presa en Canadá. Sara Makowski, por su parte, plantea que el Taller Literario que se llevaba a cabo en el Reclusorio Preventivo Femenil Oriente en la Ciudad de México, donde ella realizó su investigación, era un espacio de contrapoder: “En el Taller de Literatura se habla y se dice lo que en ningún otro rincón de la prisión de sentenciadas se puede siquiera nombrar. Allí se socializan las angustias y se toma conciencia, en forma grupal, de las vías para transformar la queja y el dolor en juicio crítico” (Makowski, 1994:180).

En este contexto, los diálogos interculturales se dan no sólo entre la investigadora y las internas, sino entre las mismas internas que tienen trayectorias de vida muy distintas, formas contrastantes de experimentar las desigualdades de género y experiencias diferentes ante la justicia del Estado. Reflexionar sobre las similitudes y las diferencias, ha sido una parte central de los talleres:

Este Taller, en lo personal siento que me ayuda a conocer mejor a las compañeras, conocer las ideas de unas y otras, nos enseña a expresarnos mejor y espero que también a hermanarnos. Creo que esto me está ayudando a ser una mejor persona, a expresar mis pensamientos y sentimientos y a sensibilizarme con mis compañeras. Para las mujeres indígenas que no saben leer y escribir, nuestro trabajo está siendo ser una forma de dar a conocer su historia y de paso, la nuestra, una forma de ayuda mutua.

(*Gaceta Mensual ¿Y Ahora Qué?*, Año 1 No. 8: p.3)

A cuatro años de iniciado este proceso colectivo (2008-2012), cuatro de las mujeres indígenas que no sabían leer aprendieron a hacerlo y ahora están escribiendo poesía y cuento corto, participando como co-autoras en el libro *Mareas Cautivas*:

De diferentes lugares
 De diferentes idiomas
 Pero lo más hermoso
 Todas libres espiritualmente
 Aunque la sociedad nos diga
 las presas,
 las olvidadas,
 la escoria, las malas
 somos mujeres creativas,
 mujeres guerreras,
 rosas en cautiverio
 regadas con nuestras propias lágrimas
 abonadas con nuestro propio dolor
 presas con mucha esperanza
 cautivas amadas por el Señor,
 mujeres fantasmas,
 mujeres víctimas de las circunstancias
 mujeres guerreras
 mujeres que luchan
 (“De Diferentes Lugares”, por Leo Zavaleta¹¹ en *Mareas Cautivas*, Colectiva Editorial de Mujeres en Prisión 2012)

Siete han salido libres a partir de la revisión de sus expedientes judiciales, y de ellas, cuatro continúan participando y escribiendo en un Taller Literario coordinado

¹¹ Mujer me'phaa/tlapaneca que aprendió a escribir en reclusión.

por la escritora Elena de Hoyos fuera del espacio penitenciario. Quienes continúan en reclusión han ido construyendo una identidad grupal como *Colectiva Editorial de Mujeres en Prisión Hermanas en la Sombra*, convirtiéndose en un referente para todas las internas, al plantear nuevas formas más sororales de relacionarse entre ellas y al cuestionar con sus escritos el racismo y el sexismo del sistema penitenciario.

Dentro del espacio carcelario, en los límites de lo que Michel Foucault ha denominado una institución total que construye identidades subordinadas (Foucault, 1986), las mujeres de Atlacholoaya han logrado desestabilizar los discursos del poder y desnaturalizar las desigualdades a través de sus escritos y de las lecturas públicas de los mismos al interior de la cárcel, las cuales se han realizado tanto en el aula asignada para el Taller de Escritura como en *Tertulias Literarias* que han organizado en el espacio colectivo del penal.¹²

Sus formas creativas de teorizar sobre la violencia de género, el racismo penitenciario y la solidaridad entre mujeres diversas, a través de la poesía, el ensayo, el cuento corto, me han hecho repensar la manera en que entiendo las teorizaciones feministas y me han llevado a ampliar la *currícula* de la docencia para incluir estas voces disidentes en mis cursos de teoría de género. Romper las limitadas fronteras de la academia y acercarnos a las teorizaciones que surgen de las experiencias y de las resistencias a opresiones múltiples, es un paso fundamental para la descolonización de nuestros feminismos.

Tercer Diálogo desde la Costa-Montaña de Guerrero: La lucha contra la violencia sexual como estrategia anticolonial de los pueblos indígenas¹³

En marzo de 2009, fui invitada por el Centro de Derechos Humanos de la Montaña de Guerrero, Tlachinollan y por el Centro por la Justicia y el Derecho Internacional (CEJIL) a realizar un peritaje antropológico para presentar ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (COIDH) en el caso de la denuncia de dos mujeres indígenas me'phaas violadas por efectivos del Ejército mexicano. Valentina Rosendo Cantú e Inés Fernández Ortega, integrantes Organización del Pueblo Indígena

¹² A lo largo de estos cuatro años se han organizado tres Tertulias Literarias, en las que las integrantes del taller han leído en voz alta sus trabajos a la población penitenciaria del CERESO Morelos, contando con la participación de escritores y músicos externos que han sido invitados a conocer sus trabajos. Asimismo, hemos organizado varias presentaciones de los libros *Bajo la Sombra del Guamuchil* y *Mareas Cautivas*, con la participación de las autoras que han salido libres.

¹³ Partes de esta sección ha sido retomadas del ensayo "De Víctimas de Defensoras de los Derechos Humanos: El Litigio Internacional Como Herramienta para el Acceso a la Justicia para Mujeres Indígenas". Artículo ganador de Mención Honorífica en el *Concurso de Ensayo Género y Justicia*, en abril de 2012, convocado por la Suprema Corte de Justicia y ONU Mujeres. México, D.F. Inédito.

Me'phaa (OPIM), fueron violadas sexualmente por militares en febrero y marzo de 2002, respectivamente. Desde entonces, han luchado a nivel nacional e internacional para encontrar justicia y para denunciar el efecto que la militarización del país está teniendo en la vida de las mujeres indígenas y de sus pueblos. Sus voces han denunciado el uso generalizado de la violencia sexual como estrategia neocolonial y como herramienta de desmovilización política contra los pueblos indígenas organizados, convirtiéndose en un símbolo de la resistencia de las mujeres indígenas.

De mis diálogos con Inés y Valentina, he aprendido no sólo de su valor para enfrentar y denunciar la violencia de Estado, sino de su análisis profundo que concibe sus experiencias de violencia, no como experiencias individuales, sino como parte de una historia colectiva que ha estado marcada por un *continuum* de violencia hacia los pueblos indígenas. Esta perspectiva analítica ha estado presente en sus denuncias y en sus demandas de reparaciones comunitarias, que incluyen como elemento central la desmilitarización de la región. La manera de plantear sus denuncias, sus testimonios y sus discursos a lo largo de estos diez años de lucha, y las reparaciones demandadas ante la COIDH, dan cuenta de la construcción cultural de un sentido de persona en la que lo individual y lo colectivo son mutuamente constitutivos. Una experiencia aparentemente tan individualizada como es la violación sexual, fue vivida y analizada como parte de una violencia histórica hacia ellas y hacia sus pueblos.

La claridad política con la que tanto Inés como Valentina han analizado y denunciado sus agresiones sexuales, hizo que desde mis prejuicios etnocéntricos dudara por un momento de que los documentos que leía con sus denuncias realmente hubieran traducido fielmente sus testimonios del me'phaa al español. Cuando fui invitada como perito a participar en su denuncia ante la COIDH, aún no las conocía personalmente y me preocupaba que los intereses políticos de su organización, o los de los organismos de derechos humanos que las representaban, se estuvieran anteponiendo a sus propios intereses y que se diera un proceso de revictimización con la denuncia.

Si bien los diversos casos de denuncia de violencia de género que han sido llevados a la justicia internacional tienden a ser evaluados de manera positiva por las organizaciones feministas a partir de los impactos que han tenido en la jurisprudencia de género y en las políticas públicas,¹⁴ sabemos muy poco de los efectos reales que el proceso de denuncia ha tenido en las mujeres que se han atrevido a confrontar a los poderes estatales y a llevar sus denuncias más allá de las fronteras nacionales. Fue esta preocupación la que me llevó a dudar cuando fui invitada a participar como perito en los casos de Inés y Valentina. ¿Eran realmente ellas quienes querían llevar su denuncia a ese tribunal internacional, o eran los organismos de derechos humanos que las apoyaban los que habían presionado para realizar este “litigio estratégico”?

¹⁴ Ver www.cladem.org

Con estas interrogantes en mente, llegué por primera vez en marzo de 2009 a Barranca Tequani, una comunidad me'phaa de unas 500 personas en el municipio de Ayutla de los Libres, en Guerrero, donde conocí a Inés Fernández Ortega, una mujer pequeña con una mirada penetrante y con una fuerza interior que se siente cuando te mira a los ojos. Ella disipó mis dudas diciéndome:

Soy yo que quiero denunciar, para que se haga justicia, para que los *guachos* (militares) sepan que no se pueden salir con la suya, para que mis hijas y las niñas de la comunidad no vivan lo mismo que yo viví, para que todas las mujeres de la región podamos andar por la montaña sin miedo.

(Entrevista a Inés Fernández traducida por Andrea Eugenio, Barranca Tequani, 13 de marzo de 2009)

Su convicción de que la denuncia era necesaria no sólo para ella sino para todas las mujeres me'phaas, me decidió a iniciar un largo caminar que me llevó hasta Lima, Perú, donde el 15 de abril de 2010 participé en la audiencia pública convocada por la Corte Interamericana con el fin de ilustrar a los jueces sobre el contenido del informe pericial que durante los meses anteriores elaboré conjuntamente con el etnólogo Héctor Ortiz Elizondo, como parte de los documentos probatorios presentados por representantes legales de Inés Fernández.¹⁵

Entre los objetivos del peritaje estaba demostrar que la violencia sexual sufrida por Inés había tenido un impacto no sólo en ella y en su familia, sino también en las mujeres de su comunidad y de su organización. Este proceso me acercó a Inés y, posteriormente, también a Valentina y a las mujeres de la Organización del Pueblo Indígena Me'phaa (OPIM), de quienes he aprendido no sólo de su valor, sino también de su sentido de solidaridad colectiva y de cohesión comunitaria.

Ahora entiendo que la necesidad de un peritaje de este tipo surgió, no sólo de los representantes legales, sino de la propia Inés, quien desde el inicio de este proceso ha insistido en que su violación es parte de una serie de agresiones contra su pueblo y su organización y en que, por lo mismo, no puede ser tratada de manera aislada. Su convicción obligó a sus abogados a justificar ante la Corte la demanda de reparaciones comunitarias ante un caso de violación sexual individual, estrategia legal que no se había utilizado antes ante esa instancia de justicia internacional. Fue por la firme decisión de Inés Fernández de utilizar la Corte como un espacio de denuncia para toda una cadena de violencias de la que su violación era solo un eslabón, que fue necesario elaborar el peritaje antropológico que me dio el privilegio de conocer a estas mujeres de quienes sigo aprendiendo cada día.

¹⁵ Inés fue representada legalmente ante la COIDH por abogados del Centro de Derechos Humanos Tlachinollan y del Centro por la Justicia y el Derecho Internacional CEJIL. El peritaje presentado ante la COIDH así como la sentencia final se pueden encontrar en www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_215_esp.doc

Durante diez años, Inés y Valentina han recorrido los caminos de la Costa Chica y la montaña de Guerrero buscando justicia, enfrentándose al racismo y a la misoginia de funcionarios públicos. Durante este *vía crucis* ambas mujeres han enfrentado amenazas de muerte, críticas comunitarias, tensiones familiares que, en el caso de Valentina, culminaron con el abandono de su esposo y, en el caso de Inés, con el asesinato de su hermano Lorenzo, quien había sido su principal apoyo durante el proceso de denuncia, siendo torturado y asesinado por “desconocidos”.

Salir a reclamar justicia, implicó para Inés dejar muchas veces a sus hijos a cargo de Nohemí, su hija mayor, que era apenas una pre-adolescente y que tuvo que superar sus miedos para asumir las responsabilidades familiares mientras sus padres viajaban a la cabecera municipal de Ayutla de los Libres, a Tlapa, a Chilpancingo, o a Washington. Valentina por su parte, tuvo que abandonar su casa, su familia, su milpa, al dejar Barranca Bejuco tras diversas amenazas de muerte por parte de grupos paramilitares vinculados con el Ejército.

En sus búsquedas de justicia, ambas mujeres fueron construyendo redes de solidaridad y encontrando aliados que las han acompañado durante estos nueve años, como los integrantes de Tlachinollan, de CEJIL, de las Brigadas de Paz, el equipo de Amnistía Internacional en México, entre otros. Con algunos de ellos cruzaron las fronteras nacionales rumbo a Washington para presentar sus casos ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, llevándolos finalmente a la Corte Interamericana en 2010.

Las identidades culturales y la historia regional han marcado la manera específica en que ambas vivieron la violación, así como su posterior búsqueda de justicia. Tanto Valentina como Inés habían empezado a organizarse en torno a sus derechos y los de sus pueblos, y sus violaciones son interpretadas y vividas por ellas y por sus familias a la luz de una memoria histórica que vincula la presencia del ejército con la violencia y la impunidad que se vive en la región desde la década de los setenta del siglo pasado, a raíz de la llamada “guerra sucia”. A esta historia se unen las memorias más recientes de la masacre de El Charco, en 1998, precisamente en el municipio de Ayutla de los Libres, donde tiene sus oficinas centrales la OPIM. Es en el marco de esta historia reciente, que las violaciones sexuales y la tortura han sido vividas como parte de un *continuum de violencia* que ha marcado la relación de los pueblos indígenas de la región con las fuerzas armadas mexicanas.

El asesinato, en febrero de 2008, de Lorenzo Fernández Ortega, hermano de Inés y también integrante de la OPIM, las amenazas de muerte anónimas a la presidenta de la organización, Obtilia Eugenio Manuel, además de las órdenes de aprehensión y las detenciones en abril de ese mismo año a cinco de sus principales dirigentes, han alimentado el miedo y el sentido de vulnerabilidad de los integrantes de la OPIM y de los habitantes de la región.

El peritaje nos mostró que la violencia sexual se ha vivido como una experiencia que ha afectado a toda la comunidad, pues para el pueblo me'phaa, lo indi-

vidual y lo colectivo se encuentran estrechamente vinculados, por lo cual las experiencias de violencia que sufre un individuo son vividas como una afrenta hacia la comunidad en su conjunto, trayendo aparejado un desequilibrio en la estabilidad colectiva. Este desequilibrio se expresa incluso a nivel nosológico, pues los sucesos que causan dolor se manifiestan en una enfermedad llamada “*gamitú*” o susto que ha afectado a varias de las mujeres cercanas a Inés. Sólo la justicia y la seguridad de que estos eventos no se van a repetir pueden re-establecer el equilibrio en la comunidad. Una de las mujeres entrevistadas me decía al respecto:

Mientras no haya justicia nuestros espíritus no están tranquilos, hay mucho miedo y no podemos dormir tranquilas, porque sabemos que si no se castiga lo que hicieron los ‘guachos’, lo pueden volver a hacer. La falta de justicia produce “*va jui y garmitú*”.

(Entrevista a María Sierra Librada, Barranca Tequani, marzo 15 de 2009)

Reflejo de este sentido comunitario es que la mayoría de las reparaciones de daño solicitadas por Inés y Valentina a la Corte no son solo para su beneficio personal, sino que incluyen a las niñas y a las mujeres de su organización y de su comunidad. Los testimonios y el accionar de estas mujeres nos hablan de experiencias que no son vividas como afrentas personales, por lo que la justicia que claman no se limita al encarcelamiento de sus agresores, sino que incluye la desmilitarización de sus regiones, el alto a la impunidad, las reformas legislativas que permitan un verdadero acceso a la justicia para las mujeres en general y para las mujeres indígenas de manera específica.

A lo largo de los diez años que han transcurrido desde las violaciones de Inés y Valentina, sus caminos se han separado. Valentina optó por dejar su comunidad y la organización, tras el abandono de Fidel, su marido, quien sucumbió ante las presiones comunitarias que criticaban a su esposa por haber sido “*mujer de los guachos*” y por haberse atrevido a “*gritar su desgracia a los cuatro vientos*”. Sin un hombre que la apoyara, se sintió vulnerable ante una comunidad que le dio la espalda cuando el presidente municipal de Acatepec amenazó con retirarles el financiamiento de obras públicas si seguían apoyando las denuncias de Valentina. En un nuevo contexto urbano ha aprendido español y se ha atrevido a cruzar el Atlántico para denunciar en tierras europeas, no sólo su violación, sino también la violencia castrense como una estrategia contrainsurgente contra los pueblos indígenas organizados. Su activismo la ha acercado a distintas redes de mujeres que luchan en contra de la violencia y su voz se ha convertido en la voz de decenas de mujeres indígenas que aún no se atreven a denunciar el impacto que la militarización está teniendo en sus vidas.¹⁶

¹⁶ Según reportes de Amnistía Internacional, desde 1994 a la fecha se han documentado 60 agresiones sexuales contra mujeres indígenas y campesinas por parte de integrantes de las fuerzas armadas, sobre todo en los estados de Guerrero, Chiapas y Oaxaca (precisamente estados en los que hay una gran efervescencia organizativa).

Inés, por su parte, permanece en Barranca Tequani, a pesar de que, al igual que a Valentina, una parte de su comunidad la ha criticado y le ha dado la espalda. En sus testimonios nos cuenta que, en un primer momento, su comunidad se organizó para expulsar a los militares de las tierras comunales en donde habían acampado. Sin embargo, esta cohesión social se ha ido fragmentando con el tiempo por los desacuerdos en cuanto a qué estrategias seguir frente a la amenaza que representa el ejército. En una de las entrevistas Inés señalaba que

Antes de la violación la comunidad estaba unida, pero fue el gobierno y el miedo que nos dividió. Alfonso Morales, uno de los que trabaja para el ejército les dijo a las mujeres que no había que acusar a los *guachos* porque iban a meterse en problemas. Ellas tienen miedo de que les pase lo mismo que a mí y por eso ya no me quieren apoyar, ni se quieren organizar.

(Entrevista a Inés Fernández, traducida por Andrea Eugenio, 13 de marzo de 2009)

Sin embargo, los vínculos comunitarios de solidaridad de quienes están de acuerdo con el reclamo de justicia de Inés se han podido reconstituir en el espacio colectivo de la OPIM, en el que ella ha encontrado el apoyo que algunas de sus compañeras de Barranca Tequani le han negado. “La OPIM es ahora para mí mi familia y mi comunidad, ellos han sufrido conmigo por la falta de justicia, son como mi padre y mi madre” (Entrevista a Inés Fernández, 2009). Es acompañada por las otras mujeres de la OPIM que Inés ha retomado su liderazgo local y que ha empezado a discutir los términos de implementación de la sentencia.

A las voces de Inés y Valentina se han unido las de sus compañeros Cuauhtémoc Ramírez, Andrea y Obtilia Eugenio, Fortina Fernández, Orlando Manzanares, que no han dejado de denunciar que la impunidad y la violencia hacia las mujeres es lo que caracteriza a la presente administración. Es en este contexto de impunidad que las voces de estas mujeres claman justicia para todas aquellas mujeres con miedo que han optado por el silencio. Ante los ojos de Inés, hacer justicia no implica meter al soldado violador a la cárcel, sino parar la violencia contrainsurgente en la región me’phaa, desmilitarizar las comunidades, darles seguridad a las niñas y niños para andar por los caminos de la montaña sin ser agredidos, tener un albergue al que llegar en la cabecera municipal de Ayutla de los Libres, para que sus hijas no tengan que trabajar como sirvientas en las casas de los patrones mestizos, conocer sus derechos y tener un centro para formarse como promotoras de derechos humanos, cambiar los espacios de justicia marcados por el racismo y la misoginia, entre algunas de las demandas que surgieron de los talleres colectivos en los que se discutieron las reparaciones comunitarias que se pedirían a la Corte.¹⁷

El 30 y el 31 de agosto de 2010, la COIDH emitió las sentencias en contra del Estado mexicano en los casos de Inés Fernández Ortega y Valentina Rosendo Cantú.

¹⁷ Memorias del Taller sobre Reparaciones Comunitarias realizado con Inés Fernández y los integrantes de la OPIM en Ayutla de los Libres, Febrero 2009.

El fallo de la Corte fue en sí mismo reparador, pues después de tantos años de espera reconoció finalmente la legitimidad de las denuncias de Inés y Valentina, así como la responsabilidad del Estado en el uso “de violencia institucional castrense contra la integridad física de las víctimas”.

Las sentencias mismas y los “Actos de Reconocimiento de Responsabilidades del Estado Mexicano” llevados a cabo para el caso de Valentina en diciembre de 2011 y para Inés en marzo de 2012, han representado un triunfo político y moral para ambas dirigentes indígenas, concediéndoles la razón histórica y probando la veracidad de sus denuncias, tantas veces desvirtuada por los operadores de la justicia civil y militar.

Valentina, esa adolescente, madre prematura, monolingüe en me'phaa, cuyo proyecto de vida fue trastocado por dos militares el 16 de febrero de 2002, logró que uno de los hombres con mayor poder político del gobierno mexicano bajara la cabeza y reconociera ante su familia, sus amigos y ante miles de televidentes y de radioescuchas la responsabilidad del Estado mexicano en la violación de sus derechos. El 15 de diciembre de 2011, en el *Museo Memoria y Tolerancia* de la ciudad de México, frente a una Valentina fortalecida por la lucha y frente a su hija Jenny, ahora pre-adolescente y heredera de la fuerza y del valor de su madre, el Secretario de Gobernación, Alejandro Poiré Romero, pidió disculpas, señalando:

A la falta de atención médica oportuna y especializada de la señora Rosendo Cantú, a la dilación en la integración de las investigaciones, a la afectación en su integridad psicológica [...] Se suman actos contrarios a los derechos humanos y por ello el Estado mexicano reconoce en este acto público su responsabilidad internacional por la violación de los derechos a la integridad personal, a la dignidad, a la vida privada, a las garantías judiciales, a la protección judicial, a la garantía del acceso a la justicia sin discriminación y a los derechos de las niñas, consagrados en la Convención Americana Sobre Derechos Humanos, en la Convención Interamericana para Prevenir y Sancionar la Tortura, en la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la violencia contra la mujer en perjuicio de la señora Valentina Rosendo Cantú [...] Reconocida la responsabilidad del Estado e investido como Secretario de Gobernación en este evento, con la representación del mismo, señora Valentina Rosendo Cantú, a usted, a su hija, les extiendo la más sincera de las disculpas por los hechos ocurridos hace casi una década y en los que resultaron gravemente lesionadas en sus derechos. (Discurso del Secretario de Gobernación Alejandro Poire en el *Acto de Reconocimiento de Responsabilidades del Estado Mexicano para el caso de Valentina Rosendo Cantú*, 15 de diciembre de 2011, México, D.F.)

Este discurso fue traducido de manera simultánea al me'phaa para la madre de Valentina, sentada a su lado, y para sus familiares, que la acompañaban desde el auditorio. Muchos entre el público llorábamos, conmovidos no sólo por la fuerza y la dignidad que transmitía esta mujer ejemplar, sino porque sabíamos el precio tan alto que había pagado por esta disculpa simbólica.

Tres meses más tarde, el 6 de marzo de 2012, Inés Fernández recibió una disculpa similar por parte del Secretario de Gobernación, esta vez en un contexto y en un clima político totalmente distintos. A diferencia de Valentina, Inés no aceptó trasladarse a la ciudad de México para recibir una disculpa, sino que exigió que el acto de *Reconocimiento de Responsabilidades* por parte del Estado mexicano se realizara en la cabecera municipal de Ayutla de los Libres y que los invitados especiales fueran los compañeros y las compañeras de las distintas organizaciones de la región.

A tres años (agosto 2013) de que las sentencias de la Corte fueran emitidas, el Estado sigue sin encontrar y castigar a los culpables, y continúan sin cumplirse la mayoría de las medidas de reparación. Sólo se ha cumplido, fuera del plazo establecido, con el mandato de publicación de la Sentencia y el reconocimiento público de responsabilidades; sólo en forma parcial y también tardía, con algunas de las medidas de indemnizaciones, gastos y costas. En este sentido, la lucha por la justicia de Inés y Valentina aún tiene un largo camino por recorrer.

Pero las lecciones que Inés nos ha dado a todos los que hemos acompañado el proceso, incluyendo sus abogados y los jueces de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, sientan un precedente en la forma de entender la violencia sexual no sólo como violación a los derechos sexuales y reproductivos, sino también como una violación a los derechos colectivos de hombres y mujeres indígenas, a su derecho a la autodeterminación y a la autonomía. La preocupación de Inés Fernández por incluir a todas las mujeres de su organización como beneficiarias de la sentencia de la Corte, sentó un precedente en el litigio internacional, pues por primera vez se reconoció que la afectación a un individuo (en este caso la violación sexual de Inés) puede afectar a toda su comunidad, cuando el contexto cultural de esta persona es tomado en cuenta para entender la manera en que se vive la violencia de género y se imagina la justicia.

El proceso posterior a la Audiencia en la Corte ha permitido a Inés y a las mujeres integrantes de la OPIM, reunirse y reflexionar colectivamente sobre las raíces de la violencia que ha afectado sus vidas y las de sus hijas y sobre las estrategias necesarias para desarticularla. Valentina, por su parte, ha establecido diálogos con otras mujeres víctimas de la violencia estatal, como son las mujeres violadas por policías judiciales en Atenco y por militares en Altamirano, Chiapas. Las voces de Inés y Valentina se han multiplicado en las voces de las mujeres de su organización, quienes han llevado sus experiencias a Washington, a España, a Cuetzalan, Puebla, a la Policía Comunitaria de Guerrero, a Tlaxcala, a distintos foros del Distrito Federal, en los que han denunciado el uso de la violencia sexual como forma de tortura y el impacto de la militarización en la Montaña y en la Costa Chica de Guerrero.

Es gracias al esfuerzo y al valor para reclamar justicia de Inés Fernández y de Valentina Rosendo que, junto con Tita Radilla, hija del dirigente campesino

asesinado durante la “guerra sucia”,¹⁸ lograron que la Corte Interamericana de Derechos Humanos fallara en contra del Estado mexicano, obligándolo a modificar el Código de Justicia Militar, consiguiendo limitar la jurisdicción castrense. A partir de estos casos históricos, las violaciones a los derechos humanos cometidas por militares, no podrán ser juzgadas por ministerios públicos militares, sino que deberán pasar a la justicia civil. En el actual contexto de militarización en nombre de la “guerra contra el narcotráfico”, resulta fundamental que los militares no puedan ocultar con sus redes de complicidades las violaciones a los derechos humanos. Todas las mujeres mexicanas le debemos este logro a Inés, a Valentina y a Tita; este cambio es uno de los resultados de los esfuerzos y de los riesgos que tomaron cuando decidieron denunciar.

Si el uso de la violencia sexual como forma de tortura tenía como propósito aterrorizar y desmovilizar a las mujeres, es evidente que los poderes oscuros que están detrás de las estrategias contrainsurgentes, no tomaron en cuenta el valor y la solidaridad comunitaria de las mujeres de la OPIM. Más que acabar con dos dirigentas indígenas, lo que vemos es el surgimiento de nuevas defensoras de los derechos de las mujeres, que al igual que Inés y Valentina, levantan sus voces, no para denunciar una experiencia de violencia personal, sino para demandar justicia para todas las mujeres, para los niños, las niñas, los jóvenes, hombres y ancianos que están viendo su vida afectada por la militarización y la violencia de las fuerzas de seguridad.

Reflexiones finales

Aunque parecería un lugar común decir que el contexto cultural y social determina la manera en que construimos nuestro sentido de ser “persona” y la manera en que imaginamos una vida digna, la *monocultura del saber occidental* ha universalizado saberes locales que se fundamentan en un individualismo liberal y neoliberal, y que nos plantean una concepción lineal del tiempo en la que el “progreso” está determinado por formas específicas de consumo marcadas por el capital.

Estas voces que parecen surgir de los márgenes, desde los espacios borrados por las estrategias de silenciamiento, vienen a desestabilizar nuestras certezas. Vienen a cuestionar perspectivas de progreso y de bienestar que han sido universalizadas junto con las concepciones de derechos liberales que dan sustento a muchas de las luchas democráticas contemporáneas. Las certezas de que, como “intelectuales comprometidos” o como “activistas feministas”, podemos “concientizar”

¹⁸ Rosendo Radilla fue un destacado líder social del municipio de Atoyac de Álvarez, Guerrero, que trabajó por la salud y la educación de su pueblo y que fungió como Presidente Municipal. El 25 de agosto de 1974, lo detuvieron ilegalmente en un retén militar y fue visto por última vez en el ex-cuartel militar de Atoyac de Álvarez, Guerrero. Treinta y cuatro años después, su paradero sigue siendo desconocido. Su hija, Tita Radilla, llevó el caso ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos, obteniendo una sentencia condenatoria contra el Estado mexicano.

y mostrar los caminos y estrategias para enfrentar la dominación, se han venido abajo, ante las voces que cuestionan utopías de progreso construidas desde la izquierda y la derecha.

Detrás de estas voces subyacen otras epistemologías que parten de un concepto de persona en el que no es posible separar lo individual de lo colectivo, donde la naturaleza no es un recurso al servicio de los seres humanos, sino una parte de la *cuatriedad*, de la totalidad de la que somos solo una pequeña parte. Se trata de voces llenas de contradicciones, que reproducen también discursos del poder en torno al “deber ser femenino”, o en algunos casos, a la naturalización misma de las jerarquías raciales. No es mi propósito idealizarlas, sino solo mostrar que existen otros espacios para pensar el mundo y otras formas de teorizar en torno a su transformación.

La construcción de alianzas políticas entre los y las diversas requiere de la construcción de diálogos que rompan con las lógicas de borramiento de otros saberes y desnaturalicen las jerarquías de género, de clase y de raza. En este sentido, encuentro inspiradora la propuesta de Boaventura de Sousa Santos de una *ecología de saberes*, no como alternativa a los saberes de Occidente, que termine subalternizando a los “otros saberes,” sino como una nueva forma de relación más equitativa entre el conocimiento occidental y otras formas de conocimiento (De Sousa Santos, 2009). En nuestro caso, una *ecología de saberes feministas* no desecharía todos los conocimientos acumulados por el feminismo occidental, sino que trataría de relativizar su capacidad heurística, contextualizando sus orígenes y su espacio de enunciación, a la vez que desestabilizaría su relación jerárquica con los conocimientos emancipatorios de las mujeres indígenas, musulmanas, campesinas. Espero que, aunque sea mínimamente, este capítulo pueda aportar al surgimiento de esta ecología de saberes feministas que tanta falta hace en la construcción de un mundo más justo.

BIBLIOGRAFÍA

- Azaola, Elena y Yacamán, Cristina (1996) *Las Mujeres Olvidadas. Un Estudio Sobre la Situación Actual de las Cárceles de Mujeres en la República Mexicana*. México: COLMEX/CND.
- Berrío Palomo, Lina Rosa (2004) “De lo local a lo internacional: El Movimiento de Mujeres Indígenas en América Latina”. Ponencia presentada en el “Panel Mujeres Indígenas, Organización Política y Relaciones de Género” del *Congreso Anual de la Asociación Latinoamericana de Ciencias Políticas* (ALACIP), México, D.F., 29 de septiembre de 2004, Universidad Iberoamericana.
- Bidaseca, Karina y Vanesa Vázquez Laba (Comp.) (2011) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Bruchac, Joseph (1987) “Breaking Out with the Pen”. En *A Gift of Tongues: Critical Challenges to Contemporary American Poetry*, Harris, Marie y Kathleen Agüero (Eds.). Atenas: University of Georgia Press. pp.286-294.
- Cerda García, Alejandro (2012). “Paradojas de la violencia estatal de género. Mujeres zapatistas en los espacios autónomos”. En *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, Hernández, Rosalva Aída y Andrew Canessa (Eds.). Quito: Editorial Abya-Yala/IWGIA/Academia Británica de la Ciencia, pp. 329-342.
- Colectivo Editorial de Mujeres en Prisión (2010) *Bajo la Sombra del Guamúchil. Historias de Vida de Mujeres Indígenas y Campesina en Prisión*. México: IWGIA/OREMEDIA/CIESAS.
- (2011) *Fragmentos de Mujer*. Atlacholoaya: Taller de libros Artesanales en el CERESO Femenil/Ed. Astrolabio.
- (2012) *Mujeres Habitando un Sueño de Libertad*. Atlacholoaya: Ed. Astrolabio/ Instituto de Cultura de Morelos.
- (2013) *Mareas Cautivas. Navegando las letras de Mujeres en Prisión*. Atlacholoaya: Ed. Astrolabio/Instituto de Cultura de Morelos.
- Comaroff, John y Jean Comaroff (1991). *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cumbre de Mujeres Indígenas de América (2003) *Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América*. México, D.F.: Fundación Rigoberta Menchú Tum.
- De Sousa Santos, Boaventura (2009). *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO y Siglo XXI.

- Fonow, Mary y Judith Cook (eds.) (1991). *Beyond Methodology, Feminist Scholarship as Lived Research*. Bloomington: Indiana University Press.
- Foucault, Michel (1986). *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Gabriel Xiquín, Calixta (2004). “Liderazgo de las Mujeres Mayas en las Leyendas y Mitologías según su Cosmovisión” (manuscrito). Ciudad de Guatemala.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (en prensa) “¿Del Estado Multicultural al Estado Penal? Mujeres Indígenas Presas y Criminalización de la Pobreza en México”. En *De las Reformas Multiculturales al Fin del Reconocimiento. Justicia, Pueblos Indígenas y Violencia en México y Guatemala*, María Teresa Sierra, R. Aída Hernández y Rachel Sieder (Eds.). México: CIESAS/FYG.
- (2004a). “Indígenas y Teología India: Límites y aportaciones a las luchas de las mujeres indígenas”. En *Religión y Género. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones*, Sylvia Marcos (Ed.): 319-337. Madrid: Editorial Trotta.
- (2004b) “El derecho positivo y la costumbre jurídica: Las Mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia”. En *Violencia Contra las Mujeres en Contextos Urbanos y Rurales*, Marta Torres Falcón (Comp.). México D.F.: El Colegio de México.
- (2008). *Etnografías e Historias de Resistencia. Mujeres Indígenas, Procesos Organizativos y Nuevas Identidades Políticas*. México: CIESAS/PUEG-UNAM.
- (2010). “Towards a Culturally Situated Women Rights Agenda”. En *Women’s Movements in a Global Era: The Power of Local Feminisms*, Amrita Basu (Ed.): 120-148. Amherst, Massachusetts: Westview Press.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída y María Teresa Sierra (2005). “Repensar los derechos indígenas desde el género: Aportes de las mujeres indígenas al debate de las autonomías”. En *La Doble Mirada: Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, Martha Sánchez Néstor (Coord.). México: UNIFEM / ILSB.
- Lamas, Martha (2002). “Mujeres en debate”, en *Proceso*, N° 1364, 22 de diciembre. México: Comunicación e Información s. a. de c. v. Pp. 3334.
- (2003). “Género: ¡bienvenido un debate tan necesario!”, en *Proceso*, N° 1366, 5 de enero. México: Comunicación e Información s. A. de c. v., pp. 58-59.
- Makowski, Sara (1994). *Las Flores del mal: Identidad y Resistencia en cárceles de Mujeres*. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales. México, D.F: FLACSO.

- Marcos, Sylvia (2000). *Gender/Bodies/Religions*. Cuernavaca: Aler Publications.
- (2002). "Carta a *Proceso*". En *Proceso*, N° 1365, 29 de diciembre. México: Comunicación e Información s. A. de C. v., p. 29.
- (2003). "De Sylvia Marcos". En *Proceso*, N° 1367, 12 de Enero. México: Comunicación e Información s. A. de C. v., p. 80.
- (editora) (2004). *Religión y Género. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones*. Madrid: Editorial Trotta.
- (2011) "Mesoamerican Women's Indigenous Spirituality. De colonizing Religious Beliefs". En *Journal of Feminist Studies in Religion*, Volume 25, Number 2, Fall 2009, pp. 25-45.
- Martínez, Felicitas y Paula Silva Florentino (2012). "La experiencia de las mujeres en la Policía Comunitaria de Guerrero". En *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, Rosalva Aída Hernández y Andrew Canessa (editores). Quito: Editorial Abya-Yala/IWGIA/Academia Británica de la Ciencia, pp. 234-245.
- Mejía Flores, Susana (2008). "Los derechos de las mujeres nahuas en Cuetzalan. La construcción de un feminismo indígena desde la necesidad". En *Etnografías e Historias de Resistencia. Mujeres Indígenas, Procesos Organizativos y Nuevas Identidades Políticas*, Rosalva Aída Hernández (Ed.). México: PUEG-UNAM/CIESAS, pp. 453-503.
- Mohanty, Chandra (1991[1986]). "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses". En *Third World Women and the Politics of Feminism* Chandra Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (Ed.): 51-81. Broomington: Indiana University Press.
- (2002) "'Under Western Eyes' Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles". En *Signs: Journal of Women in Culture and Society* Vol. 28 No. 2: 499-535.
- Monsiváis, Carlos (2002). "De obispos y geología social". En *Proceso*, N° 1362, 8 de diciembre. México: Comunicación e Información s. A. de C. v., pp. 68-70.
- (2002a). "Del 'rescate del género' y el género del rescate". En *Proceso*, N° 1363, 15 de diciembre, México: Comunicación e Información s. A. de C. v., pp. 58-59.
- Olguin, Ben (2009). *La Pinta. Chicana/o Prisoner Literature, Culture and Politics*. Austin: University of Texas Press.
- Reinharz, Shulamit (1992). *Feminist Methods in Social Research*. Nueva York: Oxford University Press.
- Ríos Servin, Margarita (2009). *Diagnóstico penitenciario del área femenil del CERESO "Morelos"*. Atlacholoaya Febrero, 2009. (Informe inédito).

- Sicilia, Javier (2002). "La opresión y la máscara de la libertad". En *Proceso*, N° 1363, 15 de diciembre. México: Comunicación e Información s. A. de C. V., pp. 78-89.
- (2003). "Más sobre el Género y la Familia: Respuesta de Javier Sicilia". En *Proceso*, N° 1367, 12 de Enero del México: Comunicación e Información s. A. de C. V. p. 80.
- Said, Edward, (1990 [1973]). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias/Prodhufi.
- Sierra, María Teresa (2012). "Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria. Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos". En *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, Rosalva Aída Hernández y Andrew Canessa (Eds.). Quito: Editorial Abya-Yala/IWGIA/Academia Británica de la Ciencia, pp. 210-234.
- Suárez-Navaz, Liliana y Rosalva Aída Hernández (Eds) (2008). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Valencia: Editorial Cátedra Colección Feminismos.
- Terven, Adriana (2012). "Revitalización de la costumbre jurídica en el juzgado indígena de Cuetzalan. Retos desde el Estado". En *Entre el estigma y la resistencia: Dinámicas étnicas en tiempos de globalización*, Karla Avilés y Adriana Terven (Coords). México D.F.: COLMICH/CIESAS, pp. 120-145.
- Trounstine, Jean (2001). *Shakespeare Behind Bars: The Power of Drama in a Women Prison*. Nueva York: San Martin.
- Villa Hernández, Rufina (2012). "Las mujeres nahuas y su experiencia en el Juzgado Indígena de Cuetzalan, Puebla". En *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, Rosalva Aída Hernández y Andrew Canessa (Eds.). Quito: Editorial Abya-Yala/IWGIA/Academia Británica de la Ciencia, pp. 245-254.
- Velázquez Domínguez, María Graciela (2004). "La Prisión como Territorio Simbólico. Un Rito de Paso Trunco en el Area Femenil del CERESO Morelos". Tesis de Licenciatura en Antropología Social. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.
- Waldram, James (1997). *Way of the Pipe: Aboriginal Spirituality and Symbolic Healing in a Canadian Prison*. Toronto: Broadview.
- Wolf, Diane (ed.) (1996). *Feminist Dilemmas in Fielwork*. Boulder: Westview Press.

Meztli Yoalli Rodríguez Aguilera*

Resistencia desde adentro:

*mujeres indígenas y vida cotidiana
en el CERESO de San Miguel ***

Hace casi tres años decidí adentrarme en un tema que, hasta ahora, ha sido poco explorado en las ciencias sociales: las mujeres indígenas frente al sistema jurídico de México. Estos acercamientos me han llevado a reflexionar sobre la condición legal de la mujer indígena y, por lo tanto, a explorar el tema de la justicia en la sociedad contemporánea en su conjunto. Es importante conocer cómo las mujeres producen conocimiento, reflexiones y pensamientos sobre la justicia desde una institución estatal como la cárcel; es decir, cómo

* Licenciada en Antropología Cultural por la Universidad de las Américas, Puebla y actualmente está realizando la maestría en Antropología Social en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS, DF). Realizadora del video documental “Bajo la Sombra del Guamúchil: mujeres indígenas en prisión”, editado por el CIESAS y el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWIGA), junto con la Dra. Aída Hernández Castillo.

** Quiero expresar mi agradecimiento a la profesora R. Aída Hernández por la orientación teórica y metodológica, la cual contribuyó a enriquecer significativamente mi tesis de licenciatura, a partir de su artículo: “Del Estado Multicultural al Estado Penal: Mujeres Indígenas Presas y Criminalización de la Pobreza en México” en Sierra María Teresa, Rosalva Aída Hernández C. y Rachel Sieder *De las reformas multiculturales al fin de reconocimiento: Justicia, pueblos indígenas y violencia en México y Guatemala* FdG/CIESAS, Guatemala.

se crean otras concepciones, resemantizaciones sobre lo justo e injusto, cuando se vive y se encarna en el cuerpo propio.

Las mujeres indígenas en prisión reflexionan y cuentan su vida, construyen poco a poco la memoria. Las autobiografías también son historias. Historias que han querido ser silenciadas y que, sin embargo, han traspasado los muros para cuestionar y repensar la justicia. Mujeres en las que, a través de su voz y de su camino, se desdoblaron diferentes formas de opresión pero también de resistencia. Considero que si queremos emprender una ruta hacia la descolonización y repensar la forma de producir conocimiento, debemos traer a los textos las voces de aquellas con quienes compartimos el diálogo.

Durante aproximadamente siete meses estuve entrando al CERESO de San Miguel para escribir las historias de vida de ocho mujeres indígenas presas. Lo que me interesaba para la investigación era conocer el contexto y el procedimiento de la sentencia.

En este sentido, mi intención fue comparar con detenimiento el marco legal formal construido y adoptado por el Estado, en el que se reconoce a los indígenas como sujetos plenos de derechos, con los testimonios de las reclusas indígenas y su experiencia frente al sistema de justicia. Es a partir de estas entrevistas que también podemos ver reflejadas, en voces vivas, las contradicciones entre discurso y práctica del Estado.

Las mujeres indígenas presas, como actrices sociales en la construcción de su propia historia, son parte primordial de esta investigación. El procedimiento consistió en que las participantes pudieran trabajar en el proyecto de elaboración de sus propias historias de vida. Yo me encontraba semanalmente con cada una de ellas, nos íbamos y nos sentábamos en algún punto de la cárcel, normalmente era bajo el único árbol que hay adentro.

Para contextualizar un poco la situación de las mujeres privadas de la libertad en México, citaré algunos datos. Según la Secretaría de Seguridad Pública (SSP, 2009), para 2009 en el país había 222,123 personas encarceladas de las cuales 11,252 eran mujeres, lo que equivaldría a 5% de la población total. La SSP también afirma que 60% de estas mujeres presas han sido internadas por delitos contra la salud, básicamente traducidos en narcotráfico y transporte de droga.

La militarización del país y la legitimación de la violencia por parte de militares y policías en nombre de la seguridad nacional, podrían estar afectando a poblaciones marginadas específicas. Además, llama la atención que en los últimos cinco años, se incrementó el número de mujeres que han sido privadas de su libertad en 19.89% (4.05% por arriba de la tasa de ingreso a penales de los varones) (Centro de Estudios de las Finanzas Públicas de la Cámara de Diputados, 2009). Habría que explorar las posibles razones de dicho aumento y lo que esto implica en términos sociales; es decir, una posible racialización de la justicia como resultado de un proceso histórico de colonización de los pueblos indígenas que continúa hasta hoy en día.

Las voces desde adentro

Las voces de ocho mujeres indígenas presas desde adentro. Desde adentro no sólo de la cárcel, sino desde adentro, desde lo más profundo de la sociedad, desde lo más oscuro, desde el átomo originario del Estado y de su conformación como aparato administrador de violencia. También desde adentro de nosotros, ellas son nosotros, nosotros somos ellas. Son y somos el reflejo de la cárcel.

A pesar de que el racismo, el sexismo y el clasismo se han invisibilizado o naturalizado en la sociedad mexicana, las historias de vida constituyen un testimonio en el que se leen claramente estos sistemas de exclusión. Por medio de las historias de vida las mujeres indígenas dejan de ser invisibles y comienzan a hablar por ellas mismas. Las mujeres hablan de sus condiciones y de sus emociones: la injusticia, la discriminación, el dolor, el arrepentimiento, la soledad, la alegría, la tristeza, la mentira, el chisme, la decepción, la corrupción, la desesperación, la locura, el coraje, la ira, la reflexión, la resignación, el miedo y la culpa.

Mientras fui analizando las historias de vida, encontré varios ejes comunes en todas ellas: la pobreza, la discriminación de género, la violencia simbólica (a través del lenguaje), pero también, la violencia sexual y física y el racismo.

Lila, es una mujer nahua, de estatura media, robusta, de cabellos pintados rojos, unos lentes circulares y tiene las manos siempre manchadas con pintura pues se dedica al repujado. Siempre trae amarrado el cabello con una pinza por atrás pues le da calor al estar trabajando todo el día. Ella me cuenta, después de tener nueve años dentro de la cárcel, que en la prisión todo se mueve por el dinero. Ella comenzó siendo “la jodida”, sin nada que ganar (Apunte de campo, julio 2009).

Observando a otras mujeres hacer repujado ella fue aprendiendo. Ahora es de las que más ganan haciendo cuadros de todos tamaños y colores. Se los vende a las visitas y a veces su esposo, del otro lado del CERESO, en el masculino, hace los marcos de madera que acompañarán los cuadros.

Lila tiene una cocinera diaria; se trata de una presa compañera de cuarto que le prepara las cosas que se le antojan a cambio de 50 pesos semanales. *Lila* nació en Tehuacán, Puebla y fue condenada a 11 años 5 meses en prisión por delitos contra la salud. Es reincidente por el mismo delito, aunque el encarcelamiento anterior fue en la prisión de las Islas Marías, al norte del país. Ella me narra sus primeros recuerdos de infancia caracterizados por la escasez de comida:

Vivíamos donde sembraban la milpa. Mi casa era de madera y sólo había dos cuartos grandes. Todos dormíamos en el mismo cuarto, en mi familia éramos quince hermanos y mi mamá y mi papá. Como éramos bastantes, no comíamos muy bien.

(R.B.Z. Apuntes de campo, julio 2009)

Gladiola es una mujer delgada. Tiene cabello negro pero algunas canas ya le empiezan a salir. *Gladiola* se la pasa lavando todos los días la ropa de otras presas. Le pagan un peso por cada prenda.

El caso de *Gladiola* es particular: está en la cárcel junto con su hija y su hijo. A los tres los agarraron en su propia casa, acusándolos de vender marihuana. Narra cómo, aproximadamente 12 policías encapuchados y armados, entraron a su casa, les robaron aparatos electrónicos, dinero y se los llevaron al Ministerio Público (Apuntes de campo, agosto 2009). *Gladiola*, al igual que las otras mujeres indígenas encarceladas, vivió el hambre y la pobreza extrema en su casa:

Yo guisaba con petróleo porque no había dinero para comprar aceite comestible. También molía con leña que iba a recoger. Normalmente comíamos papas y sopita. Mi suegra fue la que me enseñó a cocinar y me decía “para que no dejes morir a tus hijos, no vas a tener un hombre toda la vida”.
(E.C.C. Apuntes de campo, junio 2009)

La discriminación que sufren estas mujeres en sus comunidades también es notoria: están socialmente relegadas a espacios privados, no tienen acceso a la educación además de que muchas veces no se les toma en cuenta para las decisiones familiares y comunitarias.

Chenat tiene el cabello largo, hasta debajo de la cadera, y negro. Tiene 27 años. Es delgada y de estatura pequeña. *Chenat* habla totonaco y muy poco español. Lo poco que aprendió de español fue dentro de la cárcel. Necesitaba aprenderlo pues si no, no tendría cómo comunicarse y además le hacían burla las otras internas por no hablar español. Ha sido procesada por el delito de homicidio pero nunca quiso hablar del tema.

Me costó trabajo escribir su historia de vida pues en realidad hablaba muy poco español y se ponía nerviosa. Cada sesión tuvimos que ir lentamente, mientras ella pensaba las palabras en español para describirme su vida. Respecto a su educación y a su alimentación en la infancia, me cuenta:

No pude ir a la escuela porque era muy caro, así que me puse a trabajar con mi mamá en el cafetal, comenzaba a trabajar a las 6 am y salía hasta las 5pm. Comíamos tortillas con salsa y si encontrábamos por ahí, le poníamos aguacate.
(C.P. Apuntes de campo, agosto 2009)

Por otra parte, *Juliana* también cuenta por qué ya no pudo continuar en la escuela:

Mi mamá y mi papá sólo hablaban náhuatl y ellos me dijeron que ya no había tiempo ni dinero para que continuara en la escuela. Me dediqué a los quehaceres de la casa durante todos esos años, como barrer, trapear y otras cosas. Mi papá se dedicaba al campo, sembraba maíz, frijoles, etc [...]
(J.F.P. Apuntes de campo, junio 2009)

Hay que recalcar que para muchas comunidades el trabajo de la mujer no es considerado “trabajo” debido a que no es remunerado. En este sentido, se menosprecia o se reduce el trabajo de la mujer dentro de los estándares patriarcales occidentales según los cuales la producción consiste en ganar capital. En el trabajo del campo las mujeres ganan menos que los hombres, aun cuando tienen el mismo horario. Una de las mujeres me contó sobre su experiencia laboral al trabajar junto a su padre:

Mi papá nunca se encerró en su mundo, se iba a cortar jitomate en tierras que no eran de él, como que lo alquilaban, siempre iba yo con él. A él le pagaban \$25 pesos y a mí \$15 pesos.

(R.R.M Apuntes de campo, junio 2009)

Juliana, mujer nahua que tampoco hablaba español antes de entrar a la cárcel, fue detenida en un retén militar en 2006 y condenada a cinco años por delitos contra la salud. Ella reitera que es inocente. Según me cuenta, una señora se subió al autobús con un bebé y le pidió que le ayudara a cargar una bolsa de naranjas. *Juliana* le ayudó y guardó la bolsa de naranjas entre sus cosas. Cuando los militares subieron al autobús, revisaron sus cosas y entre las naranjas encontraron un poco de marihuana. Ella no hablaba español y no pudo explicar lo que había ocurrido. Jamás contó con traductor durante su juicio (Apuntes de campo, agosto 2009).

Xocoyota, mujer indígena nahua, condenada a 26 años en prisión por el delito de homicidio calificado, ahora lleva 9 años en la cárcel. *Xocoyota* mató a uno de los jueces de su pueblo. La autoridad judicial, después de acosarla a ella y a su familia durante más de ocho años, y de amenazarla de muerte, le expropió las únicas tierras que tenía. Ella se enojó mucho y se desesperó. Se dejó vencer por el coraje y le dió tres balazos (Apuntes de campo, noviembre 2009).

Xocoyota me contó que después de matar al juez, sintió alivio, pues ya nadie se metería con su familia; después, sintió remordimiento. Ella sabía que tenía que recibir el castigo que merecía:

Yo pude haber huido pues estábamos en el monte pero no lo hice. Sabía que tenía que pagar por lo que había hecho. Ni siquiera frente a la justicia del pueblo sino la justicia divina. Dios sabía lo que había hecho.

(L.S Apuntes de campo, julio 2009)

En otros ámbitos, algo que llama la atención es que desde niñas y a lo largo de toda su vida, las ideologías sexo-genéricas van marcando en la comunidad los espacios y las actividades que las niñas —como mujeres— “deben” realizar. La regulación de los géneros por un poder hegemónico que dicta qué deben hacer “lo femenino” y lo “masculino”. Por otra parte, la violencia doméstica es quizás el factor que más se repite en las historias de vida de las mujeres indígenas presas desde su niñez y en el transcurso de su vida.

Lila, mujer nahua, tiene recuerdos violentos de su infancia:

Mi papá regresaba cada semana a la casa pero yo prefería que no estuviera, le tenía mucho miedo. Le decían ‘el diablo’, hasta a mi abuela le rompía sillas en la cabeza. Mi papá tomaba mucho y le pegaba a mi mamá, un día le quería dar con el machete y la quería matar [...] Yo me acuerdo que cada ocho días le pegaba a mi mamá y ella se dejaba porque le tenía miedo.

(R.B.Z. Apuntes de campo, octubre 2009)

Lamentablemente, la violencia no sólo fue física. *Lila* nos narra también la violencia sexual que sufrió en su propio hogar:

Un día que nos quedamos solas mis hermanas y yo, mi papá entró al cuarto y nos quiso manosear. Yo no me dejé y le dije: “usted no me va a tocar pinche viejo” y le pegué y él no pudo hacer nada.

(R.B.Z. Apuntes de campo, agosto 2009)

Cuando estábamos a punto de terminar la historia de vida de *Lila*, platicamos un poco sobre cómo la violencia doméstica afecta las trayectorias de vida y ella me comentó:

Es mentira que la educación no influye. Si desde niña tú ves a tu papá que golpea, si creces en un ambiente de violencia, es muy difícil que tú escapes de esto.

(R.B.Z. Apuntes de campo, noviembre 2009)

Cabe señalar que la historia de *Lila* no es una historia aislada. Dentro de las ocho historias de vida encontré recuerdos de violencia doméstica y sexual por parte de: padres, tíos, el esposo, policías y autoridades. En su historia de vida, *Juliana* nos cuenta cómo vivió ella la violencia doméstica de parte de su esposo:

Cuando ya teníamos los tres hijos, él se salía en las tardes y un día le pregunté que a dónde fue. Él me había dicho que estaba en la milpa y yo lo fui a buscar y no lo encontré. Yo le dije que si ya no me quería, me lo dijera. Había muchas muchachas guapas, güeras, que lo buscaban. Él andaba con ellas. [...] Sólo me pegó dos veces porque yo lo regañé porque estaba con otras mujeres, una vez me pegó en la cara cachetadas y luego me dio patadas, me dejó moretones y me salió sangre de la nariz.

(J.F.P. Apuntes de campo, septiembre 2009)

Estos actos violentos en contra de las mujeres indígenas responden también a lógicas coloniales. Es a través del cuerpo de la mujer como metáfora en el que se quiere colonizar pensamiento y ser. Sin embargo, como hemos visto, estas mujeres, incluso estando dentro de la cárcel, están hablando o intentando resistir a partir de la palabra.

En la vida de *Chenat*, mujer indígena totonaca, la violencia doméstica y sexual se hace presente desde que era pequeña. No sólo esto; la pobreza y el hambre hacen que, desde que son muy pequeñas, las familias busquen una pareja para ellas que las mantenga:

Mi papá ya no me creció porque le pegaba mucho a mi mamá y él se fue con otra mujer. Nosotros nos quedamos solos con mi mamá. Una señora, vecina de nosotros, le dijo a mi mamá: ‘regálame a tu hija, es que yo no tengo hijos’, pero mi mamá le dijo que no porque no me podía mantener.

[...] Una noche unos muchachos me querían agarrar, me pidieron que me casara y yo les dije que no. Siempre me espiaban, entonces mi mamá se espantó y me dijo que mejor me juntara. Yo le pregunté si ella no comía mucho o por qué quería juntarme, le dije que mejor me regalara pero que no me quería juntar.

(C.P.S. Apuntes de campo, agosto 2009)

Valentina, mujer nahua, con signos de rabia y de coraje en su cara, me cuenta la violencia sexual pero también la violencia doméstica que sufrió en su propia casa:

Fui a casa de mi mamá pero ella me corrió así que me fui a casa de mis padrinos. [...] Un día llegó el hijo mayor borracho y me encerró en un cuarto y yo ya no podía salir de ahí. Luego abrió la puerta y me dijo ‘te vas a dormir conmigo’ y me acosté con él y me quedé dormida.

Luego me empezó a manosear y salí corriendo a casa de mis papás. Cuando mi mamá se iba al mercado, traía cosas pero sólo para mis hermanos hombres, a mí me echaba *chichicastle*:¹ los cortaba y me los ponía en la boca, los pies y las manos y a mí me picaba horrible.

(J.P.R. Apuntes de campo, septiembre 2009)

De igual forma, *Xocoyota* vivió la violencia sexual por parte de los policías que la detuvieron:

Llegaron los policías a mi casa, como cuatro o cinco. Me golpearon y me gritaban ‘puta’, ‘india’, después me llevaron a un monte y me violaron entre todos. Ya después me llevaron al Ministerio Público para encarcelarme.

(L.S. Apuntes de campo, noviembre 2009)

Como lo señala Patricia Collins, la violencia sexual contra mujeres indígenas nos revela el proceso por el cual la violencia está socialmente construida en torno a raza y a género. Lo más grave es que la violación sexual es tolerada dentro de la comunidad y casi nunca se denuncia, por lo que no hay castigo (Collins, 2000). Muchas mujeres no demandan porque no quieren causar daño a su familia (muchos de los que las violan son familiares o gente cercana a la familia), o simplemente porque no hay un aparato de justicia cercano a su comunidad.

¹ *chichicastle*: arbusto silvestre espinoso que al contacto directo con la piel produce ardor e irritación.

De alguna manera, esta “colonización sexual” contra las mujeres campesinas e indígenas, así como el encarcelamiento, son parte de la colonización estructural general.

Ahora bien, mujeres migrantes que van a la ciudad en busca de mejores condiciones de vida son empleadas por familias de clase media o alta. El neoliberalismo, que es visto a veces tan lejano, está en su realidad cotidiana. Las relaciones de explotación y de violencia, tanto física como sexual, a las que son sometidas las mujeres indígenas como trabajadoras del hogar, es algo en lo que debemos comenzar a reflexionar.

Según el INEGI, en el país existen un millón 800 mil empleados del hogar, de los cuales 96.6% son mujeres, en su mayoría indígenas (INEGI, 2006b). Las trabajadoras del hogar se enfrentan a la violencia no sólo física sino también sexual por parte de sus “patrones”. Debido a que hasta la actualidad no hay ningún tipo de ley que defienda sus derechos laborales, los contratistas se sienten con la autoridad de hacer con el cuerpo de la trabajadora del hogar lo que deseen. Como si el pago que hicieran por su trabajo les permitiera poseerlas como una mercancía más. El colonialismo, de nuevo se hace presente a partir de la cosificación y de la mercantilización del cuerpo de la mujer indígena en la capital.

Citlalli, mujer nahua, de cabello hasta los hombros, con canas aunque tiene 33 años, cuerpo robusto y estatura baja. *Citlalli* es molestada y discriminada dentro de la cárcel, no sólo por ser mujer indígena, sino también por ser lesbiana. *Citlalli* recuerda su infancia como violenta, a partir del racismo que había dentro de su propia familia:

Isaac y Blanca eran los hijos predilectos de mi mamá porque tenían más parecido a ella, eran güeros.

[...] Eva, Abel y yo éramos los morenitos y por eso mi mamá cada vez que compraba algo para mis hermanos Isaac y Blanca, nos decía que nosotros nos teníamos que esperar a que mi papá nos lo comprara. Una ocasión fuimos al mercado, Isaac y Blanca compraron unos tenis y Eva y yo agarramos un conjunto. Mi mamá nos los arrebató de las manos y los dejó ahí. Nos dijo que sólo tenía dinero para comprarles a Isaac y Blanca.

(R.R.M. Apuntes de campo, julio 2009)

Por otra parte, *Girasol*, la hija de *Gladiola* (ambas en la cárcel por delitos contra la salud), me cuenta cómo viven el racismo y la diferenciación de clases dentro de la cárcel:

Se siente la discriminación entre las mujeres. Aquí sí hay una gran diferenciación. Las ricas te barren de arriba abajo. Las ricas tienen muchas preferencias. Por ejemplo, hay cajones aquí para guardar las pertenencias y las ricas tienen varios. Las güeras tienen más preferencia que las morenas. A las güeras les dan la libertad más rápido. A mi me dicen ‘mira esa pinche negra’. Aquí se juntan las ricas con las ricas y las pobres con las pobres.

(Apuntes de campo, agosto 2009)

Conforme fui entrando a la cárcel, me di cuenta de que el problema de las mujeres indígenas cautivas en México no es un fenómeno aislado. Por el contrario, la comprensión del proceso se encuentra interconectada con el diseño y con la ejecución de políticas neoliberales; con reformas estructurales de la economía que han generado sistemáticamente pobreza y marginación para amplios sectores de la población.

La cárcel como herramienta de colonización

Los Estados modernos, que buscan el progreso de sus sociedades desde el siglo XVIII, intentan anular todo lo que no contribuya a dicho “avance o evolución” en su conjunto. Para Foucault, lo que ocurre en los siglos XVII-XVIII es una biopolítica en la que el cuerpo comienza a ser controlado por el Estado en aras de lo que ha sido llamado la “tecnología de la seguridad biológica”. Lo privado, lo propio, se vuelve público. Así, la conjunción de lo biológico (“cuerpo” y en este contexto neocolonial un cuerpo racializado) y lo político es construida por el Estado como una tecnología de control en la que se legitima el uso de la fuerza y se justifica la herramienta simbólica de la cárcel, lugar donde se materializa el castigo.

Como bien lo apunta David Arnold, estudioso de la subalternidad: “la cárcel es la institución colonial arquetípica, no sólo reflejando la institucionalización de ideas coloniales a través de categorías sociales esencialistas sino también constituyendo el espacio donde las reglas coloniales se ejercen”² (Arnold, 1994: 170). Así, la cárcel es el lugar donde “se pone en juego la ‘colonización del cuerpo’, procesos de incorporación física y discursiva y un área de contestación de los diferentes entendimientos de los cuerpos de los colonizados” (Arnold, citado en Dube, 2001: 82).

La racialización del espacio penitenciario

La presente investigación explora la unión de los estudios jurídicos con el análisis del racismo estructural de la sociedad mexicana. En México, durante mucho tiempo se ha negado la existencia del racismo pues en este contexto no se habla tan explícitamente de razas como en Estados Unidos. Se intentó ocultar el racismo existente en la sociedad a partir de la imagen del mestizo. El mestizo sería la mezcla de dos culturas (indígena y europea) y, por lo tanto, no podríamos hablar de racismo.

Sin embargo, no hay que olvidar que el objetivo del racismo es mantener y reproducir un sistema de dominación. Albert Memmi escribía que “no es siempre la diferencia lo que crea el racismo, sino que es el racismo quien utiliza la diferencia” (citado en Casaús, 2004). Según la idea de que el otro extranjero es diferente, no puede pertenecer a la “cultura nacional” y por ello debe permanecer segregado.

De esta forma, de acuerdo a Marta Elena Casaús se puede traducir en un postulado de inconvertibilidad. “Para el racista, el Otro es inconvertible. La diferencia

² Traducción mía.

de origen se supone insuperable, por ello, el racismo no quiere la conversión de los Otros, quiere su muerte, pero ésta puede entenderse desde su invisibilidad hasta su aniquilamiento o destrucción física” (Casaús, 2004: 51). Y yo añadiría, o su encarcelamiento como proceso simbólico de una muerte social en tanto ya no pertenece a la cultura nacional, está encerrado en un espacio, en un *guetto*.

Dentro del mismo marco, al hablar de racismo Olivia Gall afirma que las mujeres pertenecientes a grupos indios en México, hasta la fecha pueden sufrir modos de racismo/represión más violentos que el asimilacionismo: la exclusión, el segregacionismo o la apropiación de sus cuerpos por la violencia de cualquiera de estos tipos de discriminación racial (Gall, 2004: 250).

La cárcel es un microcosmos con su propia lógica, es una extensión de nuestra sociedad. La vida cotidiana es también historia (Heller, 1970). Pero es también a partir de la observación de la vida cotidiana que podemos exaltar lo no-cotidiano y encontrar respuestas. La vida cotidiana de las mujeres presas se desenvuelve en un terreno amurallado, con policías, cámaras y altas paredes de vallas de metal. Sus espacios de interacción se reducen a sus celdas, al patio de la cárcel, a la iglesia, al comedor y al salón donde hacen sus trabajos manuales. Es a partir de la interacción con el otro que se construyen las subjetividades del sujeto y es por esto que me interesa conocer cómo se construyen estas subjetividades, muchas veces en torno a criterios racistas.

Las mujeres frente a la justicia

En el contexto mexicano hay ejemplos de la incursión de las mujeres en las luchas sociales y en los que su participación ha sido importante para la toma de decisiones al integrarse a diversos niveles jerárquicos: dentro del EZLN había mujeres indígenas luchando como comandantas y también como soldados. Algo característico, que marcó la pauta para muchos otros movimientos sociales indígenas en América Latina, fue la Ley Revolucionaria de las Mujeres en la que se estipulaban los derechos de las mujeres al interior del movimiento.

Como Paloma Bonfil lo señala, hasta 1996 el movimiento de mujeres indígenas también se detuvo y volvió a refugiarse en las demandas locales para no amenazar la unidad indígena frente al enemigo común: los mestizos, el Estado y las instituciones (Bonfil, 2004: 56).

Sin embargo, a escala local, en varias comunidades del país están surgiendo colectivos de mujeres indígenas que están luchando por sus derechos y que no pretenden de ninguna forma seccionar las luchas comunitarias, sino por el contrario, darle otro enfoque y otra perspectiva a esas demandas. Ellas están luchando conjuntamente con los hombres por el reconocimiento de los pueblos indígenas pero, al mismo tiempo, están buscando una reinvención de la tradición, en la que la mujer ya no sea golpeada, humillada o sumisa. Estas mujeres están abogando por una visión crítica de las costumbres de la comunidad para que sus derechos sean reivindicados.

De igual forma, varios proyectos autonómicos en el país han sido, en gran parte, realizados y contruidos por las mujeres indígenas: el caso de San Juan Copala, pueblo desplazado por paramilitares en Oaxaca, que hasta la fecha lucha por su retorno a la comunidad y donde las mujeres se han organizado para defender sus derechos y su dignidad; la Policía Comunitaria de Guerrero, en la que mujeres indígenas crean sus propias comisiones de mujeres para una justicia comunitaria con perspectiva de género; y el caso de Cherán en Michoacán, donde fueron las mujeres quienes comenzaron a decir que hacía falta defenderse no sólo contra los talamontes sino también contra el crimen organizado.

Las ideologías sexo-genéricas que se han construido en torno a mujeres han justificado, durante mucho tiempo, la violencia cuando las mujeres no son lo que se espera de ellas. Las mujeres rebeldes, fuertes, que cuestionan dichas ideologías impuestas de la “buena mujer” deben ser castigadas. Como ya lo decía la poeta chicana Gloria Anzaldúa: “*If a woman rebels, she is a mujer mala*” (Anzaldúa, 2004: 73).

En este sentido, las mujeres indígenas encarceladas han sido transgresoras de un sistema neoliberal patriarcal, se han volcado contra un modelo de “la mujer” que fue impuesto desde arriba. La cárcel sería así una herramienta de colonialismo, de intentar apaciguar y seguir reproduciendo el rol genérico impuesto.

De esta forma, en el paisaje racializado de la cárcel, en el que evidentemente la mayoría de las mujeres encarceladas proviene de zonas rurales o indígenas, éstas han sido castigadas por ser valientes, independientes, luchadoras, madres, esposas, trabajadoras del hogar, campesinas. Es decir, porque retan al imaginario construido desde arriba de la mujer sumisa y pasiva.

Lynn Stephen describe que, lamentablemente, “la masculinización de las fuerzas militares y paramilitares se empodera y acompaña de la feminización y sexualización de sus víctimas, como una base colonial y postcolonial”³ (Stephen, 2000: 823).

Todas las mujeres con las que trabajé en la cárcel tienen historias de vivir a base del esfuerzo, de la búsqueda de oportunidades y caminos, de una lucha cotidiana por vivir dignamente. Gall también habla del tema al decir que “las madres indias de la nación mestiza se transformaron en sospechosas y el castigo fue ponerlas fuera de todas las protecciones constitucionales” (Gall, 2004: 250).

En un texto de Fanon, en el que describe cómo Europa, en un intento por colonizar a Algeria, pretende quitarle el velo a las mujeres bajo el discurso europeo de que es un símbolo de “opresión” y de que ellos vienen a salvarlas del maltrato. (Ya bien conocemos los trabajos de mujeres como Saba Mahmood, que construyen sus propios feminismos descoloniales desde el Islam y países musulmanes, donde se hace una reinterpretación del Corán y una crítica al feminismo liberal occidental que solo tiene una perspectiva desde afuera, monolítica y etnocéntrica de las mujeres). Afirma Fanon,

³ Traducción mía.

En realidad, les quiere quitar el velo a las mujeres como un hecho simbólico de destruir y colonizar a toda la cultura en conjunto: la administración colonial tiene una política específica: si quiere destruir la estructura de la sociedad algeriana y su capacidad de resistencia, debe, ante todo, conquistar a las mujeres. Debe ir y encontrarlas detrás del velo y en sus casas donde los hombres las tienen ocultas.⁴
(Fanon, 1965: 49).

En esta misma tónica, se encarcela a las mujeres indígenas como forma simbólica de amenazar y colonizar a las comunidades indígenas, aquellas que no aportan al “progreso” de la nación. Ya Loic Wacquant nos hablaba de cómo las cárceles son los nuevos *guettos* de la sociedad contemporánea, en los que se encierra y se segrega a las minorías incómodas.

Un acercamiento a las mujeres indígenas presas

Según el Censo de Población Indígena Privada de la Libertad realizado por la CDI, para 2009 existen en el CERESO de San Miguel 20 mujeres indígenas presas. La más joven tiene 27 años y la más grande 74 años (Archivo CDI Censo de Población Puebla, 2009). De las veinte mujeres, nueve no fueron a ningún grado de la escuela, dos a primero de primaria, una a segundo y otra a tercero. Tres fueron hasta sexto de primaria y cuatro llegaron a tercero de secundaria.

Esto concuerda con estadísticas nacionales de la CDI sobre analfabetismo, según las cuales las mujeres indígenas son las que menos asisten a la escuela y no saben leer ni escribir. Mucho se debe a los roles tradicionales, de acuerdo a los que la mujer se “tiene” que quedar en la casa o ayudar a la madre a criar a sus hermanos, así como a la pobreza y a la marginación social. De estas mujeres indígenas presas, doce hablan la lengua náhuatl o, al menos, sus padres lo hablaban, siendo el grupo lingüístico mayoritario; tres hablan totonaco y tres dijeron que sus abuelos hablaban una lengua indígena pero no saben cuál es; y después, ya hay algunas mujeres que hablan mixteco, mazateco. Como lo mencioné anteriormente, para los censos penitenciarios el factor lingüístico es el que define a un “indígena”.

Sin embargo, tomando en cuenta que desde niñas muchos migraron a las ciudades con sus padres, en busca de mejores condiciones de vida, dejan de hablar su lengua materna en la ciudad y la olvidan. Además, siete de las veinte mujeres eran amas de casa antes de entrar a la cárcel; cinco se dedicaban a las artesanías: bordaban servilletas y manteles, tejían y vendían; dos se dedicaban al campo, a cosechar café y a la milpa; cuatro eran comerciantes, dos trabajaban en un restaurante.

Cuando hablé con las mujeres, todas coincidieron en que no les gusta hablar su lengua en presencia de otras mujeres, que sólo hablan español porque las molestan mucho. Les empiezan a gritar “indias” y les piden que hablen español. En-

⁴ Traducción mía.

tonces, algunas se aislaban en algún rincón de la cárcel para platicar entre ellas y que no se les olvide su lengua.

Otra cosa que llama la atención es que de las veinte mujeres indígenas presas en el CERESO de San Miguel, nueve no reciben visitas. Siete de las veinte presas, es decir 35%, están detenidas por delitos contra la salud o por la participación en el narcomenudeo y sus condenas van desde los 5 años (solo una mujer tiene esta condena) hasta los 11 años en prisión. El promedio de la sentencia a mujeres indígenas por delitos contra la salud en el CERESO de San Miguel es de 10 años, a pesar de que sólo dos de ellas tienen antecedentes penales y de que ninguna estaba armada o estaba involucrada en crímenes violentos.

Seis de las veinte mujeres han sido acusadas de secuestro, con condenas que van desde los 18 hasta los 50 años. Cabe señalar que solo una de las mujeres acepta su participación en el secuestro y era la que le daba de comer a la víctima. Las otras cinco mujeres dicen que no saben por qué las acusan y niegan su participación rotundamente.

Cuatro mujeres están detenidas por el delito de homicidio calificado, con sentencias que van desde los 25 años hasta los 45 años. Elena Azaola, en su estudio encontró que, en lo que respecta al delito de homicidio, la mayoría de las mujeres (76%) ha dado muerte a un familiar y el restante 24% a una persona ajena a este núcleo (Azaola, 1996: 63).

Asimismo, Azaola afirma que este fenómeno revela “el territorio de pertenencia de la mujer, el mundo en el cual ha sido confinada” (1996: 65). En otras palabras, el contexto violento en el que se encuentran muchas de las mujeres presas y en el cual han vivido toda su vida deviene en un acto violento final que las lleva a prisión.

En el caso de las mujeres indígenas del CERESO de San Miguel, llama la atención que ninguna de ellas tuvo el apoyo de un traductor que hablara su lengua durante su proceso judicial, a pesar de que es un derecho constitucional que forma parte de las reformas establecidas en 2001.

Durante mi trabajo de campo al interior de la cárcel y en las entrevistas a profundidad que realicé, la mitad de las mujeres negó su participación en el narcomenudeo y la otra mitad aceptó haber estado involucrada de alguna forma. Sin embargo, las mujeres que sí participaron de alguna forma, lo hicieron por necesidad económica y por la falta de opciones.

Para muchas mujeres, la venta de droga es la única opción para salir de la pobreza; además, les permite seguir desarrollando sus otros roles de la vida: esposas, amas de casa, madres. El analfabetismo y el monolingüismo fueron otro factor que no les ayudó durante su proceso judicial, en el que tuvieron que firmar declaraciones sin saber lo que decía y reconociendo su culpabilidad.

La cárcel puede ser vista como un espacio de domesticación y de control de los cuerpos de las mujeres, donde se criminalizan todas las facciones de resistencia por medio del racismo y del sexismo. Esta incapacidad del sistema jurídico mexicano para llevar a cabo procesos justos se reproduce con los funcionarios públicos que han institucionalizado e incluso naturalizado el racismo.

En conclusión, de acuerdo al control social ejercido por el Estado mexicano en el contexto actual de violencia y de militarización, en México todo mundo es “sospechoso” y el cuerpo racializado es castigado y encarcelado. Las minorías incómodas para el Estado, las rebeldes, las que no concuerdan con su “proyecto de nación”, son castigadas y relegadas, encarceladas, se busca colonizar sus cuerpos y sus mentes a través de la cárcel. Raúl Zibechi, en un artículo reciente, describía cómo nos estamos enfrentando a un “neoliberalismo armado”, el cual “permite aumentar las ganancias y a la vez bloquear la protesta social” (*La Jornada*, 2011).

Lo que tiene que surgir aquí es un debate sobre la función real de la prisión. ¿Prisión para qué y para quién? Además, deberían existir movimientos o reformas que defiendan los derechos humanos de las y los encarcelados. Tenemos que afirmar que lo que necesitamos no son más cárceles o encarceladas y encarcelados. No más políticas de criminalización. Necesitamos nuevos y mejores sistemas de salud, educación, trabajo, el reconocimiento real de los derechos culturales, políticos y económicos de los pueblos y de las mujeres.

Necesitamos, además, una justicia que tome en cuenta la particularidad del género y que se ejerza a través de ese lente. Seguiremos compartiendo diálogos con mujeres de distintos lugares e historias, para abrir el panorama sobre las diversas concepciones de justicia que existen y que nos pueden dar luces de hacia donde caminar.

BIBLIOGRAFÍA

- Anzaldúa, Gloria (2004). “Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan”. En *Otras Inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Traducido por Rocío Macho Ronco, Hugo Romero Fernández Sancho, Álvaro Salcedo Rufo, María Serrano Giménez. Madrid: Traficantes de sueños, pp. 71-80.
- Azaola, Elena (1996). *El delito de ser mujer*. México, D.F. CIESAS.
- Bonfil, Paloma (2004). “Lo público es ancho y ajeno: Obstáculos y desafíos para la construcción de una agenda de mujeres indígenas”. En *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz, María Teresa Sierra (coords.). México, D.F.: Cámara de diputados Legislatura, CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, pp. 53-79.
- Casaús, Marta Elena (2004). “La metamorfosis del racismo en la élite de poder en Guatemala”. En *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*, Clara Arenas Bianchi, Charles Hale, Gustavo Palma Murga (Ed.). Guatemala: AVANCSO, pp. 45-109.
- Collins, Patricia (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Nueva York: Routledge.
- Dube, Saurabh (2001). *Sujetos subalternos*. México, D.F.: El Colegio de México.
- Fanon, Frantz (1965) *A Dying Colonialism*. New York: Grove Press.
- Foucault, Michel (2008) *Seguridad, territorio y población*. Madrid: Akal.
- Gall, Olivia (2004). “Identidad, exclusión y racismo: Reflexiones teóricas y sobre México”. En *Revista de Investigaciones Sociales*, 66 (2): 221-259.
- Hale, Charles (2002). “Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights, and the Politics of Identity in Guatemala”. En *Journal of Latin American Studies* 34: 485-524.
- Heller, Agnes (2002). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- Lagarde, Marcela (1993). *Los cautiverios de las mujeres: Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México, D.F.: UNAM.
- Nahmad Salomón (2004). “Los acuerdos y los compromisos rotos y no cumplidos con los pueblos indígenas de México”. En *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: Neoindigenismo, legalidad e identidad*, Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz, María Teresa Sierra (Coord.). México, D.F.: Cámara de diputados LIX Legislatura, CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, pp. 81-111.
- Olivera, Mercedes (2003) “Discriminaciones de género y etnia”. En *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas*, Paloma Bonfil y Elvia Rosa Martínez Medrano (Coord.). México. D.F.: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, pp. 210-240.

- Quijano, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder y clasificación social". En *Journal of World-System Research*. XI (2): 342-386.
- Roseberry, William (1994). "Hegemony and the Language of Contention". En *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern México*, G. Joseph y D. Nugent (Eds.). Durham: Duke University Press, pp. 355-366.
- (1996). "Hegemony, Power, and the Languages of Contention". En *The Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power*, E. Wilmesen y P. McAllister (Eds.). Chicago: The University of Chicago Press, pp. 71-84.
- Smith, Andrea (2005). *Conquest. Sexual Violence and American Indian Genocide*. Cambridge: South End Press.

HEMEROGRAFÍA

- Ferguson, J. y A. Gupta (2002). "Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality". En *American Ethnologist* 29(4): 981-1002.
- Harrison, Faye (1999). "Introduction: Expanding the Discourse on 'Race'". En *American Anthropologist* 100(3): 609-631.
- Stephen, Lynn (2000). "The Construction of Indigenous Suspects: Militarization and the Gendered and Ethnic Dynamics of Human Rights Abuses in Southern México". En *American Ethnologist* 26(4): 822-842.
- Zibechi, Raúl (2011). "El irresistible avance de la militarización". En *La Jornada*. Documento en línea: <http://www.jornada.unam.mx/2011/10/21/opinion/025a2pol> Último acceso el 21 de octubre de 2011.

FUENTES ELECTRÓNICAS

Artículos

- Arnold, David (1994). "The colonial prison: power, knowledge and penology nineteenth-century India". En *Subaltern Studies VIII: Essays in honour of Ranahit Guha*, David Arnold y David Hardiman (Eds.). Delhi. Documento en línea: <http://www.cscs.res.in/dataarchive/textfiles/textfile.2008-07-22.8092166088/file>, consultado el 18 de noviembre de 2011.

Documentos

- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (2006b). Estadísticas a propósito del día internacional de las trabajadoras del hogar. Documento electrónico, <http://www.inegi.org.mx/inegi/contenidos/espanol/prensa/Contenidos/estadisticas/2006/trabajadoras06.pdf>, accesado el 30 de junio de 2010.

Mariana Favela

En el tiempo de las jacarandas:

*Apuntes para una ontología del
poder desde la diversidad*

Es mayo en el valle de los grises perpetuos y la ciudad está pinta de jacaranda. Las jacarandas son el rincón de aire fresco que se hace en medio del tumulto y de la prisa, cuando se voltea la mirada y las ramas desnudas de verde y cargadas de un morado claro, contrastan con lo que nos queda del azul del cielo. En los mejores ratos, cuando sopla el viento, cientos de flores en lluvia de color cubren el concreto y pintan nuestros grises. Porque gris es la calle y el corazón de los que venimos caminando en silencio las vidas robadas por los señores del dinero y de la muerte. Ha pasado un año desde que bañados por las jacarandas caminamos una larga marcha de dolor y exigimos justicia para nuestros muertos; entonces era el tiempo del llanto, aquel que rompió la normalidad con la que los asesinos de cuello blanco explican la brutalidad de su codicia, pero el llanto cesó y el dolor seguía ahí.

En un país ahogado en la noche más fría, una noche sin cielo y sin estrellas, el teatro sin arte que se dice poder, estrena en las pantallas de la simulación democrática el novelón de las elecciones. La campaña electoral está decidida de antemano por los jueces de la democracia en México, por las televisoras y por la narcopolítica, que para el caso son lo mismo. Las elecciones son una formalidad, uno de esos rituales de culto a la persona que sirve como pretexto para lavar el dinero del narcotráfico y justificar la burocracia electoral.

El grotesco títere que juega el papel de galán, es el producto milagro de la mercadotecnia electorera; el fanteche es un conocido asesino y represor, gobernador del estado con más feminicidios en el país, vinculado al narcotráfico y al grupo que orquesta el despojo en la modalidad neoliberal. El priísmo está de fiesta y, a diferencia de la elección anterior, el fraude no será necesario porque la elección está comprada. Se reparten cínicamente despensas y migajas entre los medios de comunicación, los empresarios y la clase política.

México es un país de colores y contrastes, pero su historia, como buen drama, se cuenta en blancos y negros. Negro como el recuerdo de aquel que robó la silla presidencial y con ella todo lo que pudo. Carlos Salinas es el nombre local de un proyecto transnacional de despojo económico que se orquesta a través del asesinato político y de la represión. En el teatro del poder, su papel es de mago y titiritero, conocido por desaparecer opositores como desaparece fortunas. Como sucede con la oligarquía en estos países, la codicia es autóctona pero el interés extranjero. Cuando el rostro que durante años fue sombra regresa con comodidad a las revistas de sociales, el sentido de lo inevitable me hunde en un dolor que tiene un amargo sabor a soledad. La inevitable vuelta del hampa al poder genera una parálisis social, parálisis que parece una herida, porque mientras se expande, cercena y aísla a las personas, conteniéndonos a cada una en una isla de soledad.

Venía el tiempo sin serlo porque nada pasaba, porque se cumplían los parlamentos sin gracia y en el escenario aparecían los personajes sin talento que estamos acostumbrados a ignorar, los de la política pendonera que ensucian nuestras calles con sus sonrisas sin amor y una estética cada vez más maquillada. Transcurre la trama sin novedades y en silencio esperamos que terminen su ritual de despilfarro. De fondo, los medios de comunicación y opinólogos repiten en coro un estribillo sin ritmo cuando de pronto, el teatro de la política pasa de lo grotesco a lo ridículo y se rompe la normalidad porque el títere principal, el fanteche en el papel de galán, no puede negar su vocación de bufón.

En el tránsito de lo grotesco a lo ridículo dos condiciones juegan en contra del PRI, por un lado, la rigidez del régimen autoritario llega a un extremo de inflexibilidad que lo exhibe vulnerable. Por el otro, el personaje principal simplemente no da la talla y se convierte en la vulgar caricatura de una política controlada por las narcolectivas. Peña es el reflejo de un poder que por soberbia y prepotencia se revuelca en la ignorancia.

La risa

Estaba sin querer saber lo inevitable cuando el tiempo de la jacaranda me contagió la risa. Se dice que Peña ha escrito más libros de los que ha leído, porque en la presentación del suyo, en espacio controlado y con asesores, no atina a nombrar tres títulos que hayan marcado su vida. La gracia del bufón está en el enredo y éste se

da el lujo de mezclar, de confundir e inventar autores y títulos. Como todo el que no respeta la palabra, habla sin reparar en qué dice.

La respuesta es inmediata, en el país de la muerte la risa es el amarre a la vida y el bufón ha desatado la carcajada. Ésta se cuele por donde puede, se repiten los chistes en casas, parques y calles, la risa se va contagiando mientras crea distintos e intangibles espacios de lo común. Las redes sociales se transforman en un rincón que explota el espíritu sarcástico del humor a la mexicana. Como a ratos es la intimidad, son de los pocos espacios que todavía tienen cachitos no secuestrados por la política de los mandones. Ahí empiezan a tejerse afinidades y simpatías a la velocidad de la risa. ¿Quién planeó la risa?, se preguntan los que temen y entonces dan más risa; de esa que nunca es la misma porque toma tantas voces, lugares e indignaciones como es posible. Nadie manda la risa, nadie la doma porque no es un qué sino un cuándo, cuando se comparte y cuando se acuerpa. Fue en la risa que nos encontramos.

La primera protesta antipeña fue un concierto. Llenamos el Zócalo para escuchar a Lennon en la voz de Mc Carthney cantarle a la paz. No había empezado la música cuando desde una de las ventanas que dan a la plaza apareció una manta con los colores del PRI, entonces nos hicimos grito por primera vez y nació el *fuera Peña* que desde entonces acompaña las manifestaciones. ¡Asesino, asesino! rugía la plaza; la raza hizo temblar al Zócalo y cuando la manta se escondió de nuevo, abajo era una fiesta, la gente celebraba y reía. Después vino la música y ya terminado el concierto el grito volvió a nacer.

Un día después del concierto, el 11 de mayo, las redes se inundan con videos en los que estudiantes de la Universidad Iberoamericana, durante un foro, reprochan a Peña la represión contra el pueblo de Atenco ocurrida seis años antes y la cínica respuesta del priísta desata de nuevo la rabia. Los estudiantes cuentan que fueron empujados por los guardias del candidato y que les fueron arrebatadas las pancartas. Cuentan la indignación al ver el auditorio lleno de paleros, jóvenes como ellos pero con la dignidad comprada.

La soberbia y la rigidez del régimen le jugó en contra cuando se topó con un tumulto de jóvenes insumisos. El resultado fue la cara de Peña desencajada por el coraje cuando se tuvo que esconder en el baño para escapar de las protestas. Se terminó el silencio, se terminó la comodidad, por un momento, un momento digno, se terminó la impunidad. No ha pasado una hora y en las redes ya circula una invitación firmada por estudiantes de varias universidades, «Peña, te esperamos con los baños abiertos.»

En el PRI corren de un lado a otro, entran al archivo de la memoria estática y sacuden anaqueles, dulces recuerdos de los tiempos del unipartidismo. Coldwell, el dirigente nacional del PRI, se detiene un momento y en un respiro de añoranza que tal vez solo él entiende porque muchos seguimos sin enterarnos del fin de esos tiempos, abre la carpeta marcada con la fecha *marzo de 1975*. Después de repasar un

poco la teoría de la conspiración donde los jóvenes son incapaces de expresar indignación genuina, encuentra la palabra clave y le regresa la calma. Así como Luis Echeverría se refirió a los estudiantes de la UNAM que le increparon las matanzas de 1968 y 1971 en el auditorio de la Facultad de Medicina, Coldwell se planta frente a los medios y en un aire que hiede a los peores años de la guerra sucia, acusa a los que increpan: son *intolerantes*. Sí, es la respuesta inmediata, intolerantes a la represión, al abuso de poder, a la violencia de Estado, a la política de la corrupción y del corporativismo, intolerantes al PRI.

Mientras en el PRI juegan al pasado perpetuo con Peña en el papel de Díaz Ordaz y Coldwell en el de Echeverría, en la Ibero deciden su propio guión y cambian las reglas del juego. ¿Qué credibilidad está en duda? ¿La de aquellos que cuestionan la represión o la de quienes la orquestan y la encubren? Así es como los medios y los partidos empiezan a ahogarse en el polvo de su tiempo estancado y del autoritarismo que conoce solo un calendario.

La respuesta de los estudiantes toma por sorpresa a todos y despierta una simpatía que es el corazón de un movimiento que todavía no existe. Esa simpatía, en términos lógicos se enuncia como una hermosa contradicción, eso que le sucedió a los estudiantes de la Ibero, es y no es algo que nos sucedió a todos, por eso cada una de nosotras somos el que sigue. Así se traduce la rabia en indignación, indignación y empatía que urge a la solidaridad frente al dolor de los otros. Desconociendo la lógica que distingue e identifica por exclusión, se van tejiendo afinidades, espontáneas y contradictorias, porque por suerte la realidad no sabe de lógica. Cuando nace el YoSoy132, nace además una contradicción en la que podemos reconocer-tejer lo común desde lo distinto.

Me gusta soñar, como desde entonces sueño, que en su origen contradictorio y espontáneo reside también la versatilidad del cambio y de la transformación. Se equivocan los que dicen que nacimos identidad, porque nada idéntico a lo otro había entonces. YoSoy132 no significa yo también soy tú, sino yo también soy una otra. Entonces eso que Lajo llama la fijación unitaria o monomaniaca de nuestra forma de concebir la existencia, de pensar la política y el poder, el amor y el conocimiento, tembló. Se cimbró el poder que se enuncia en masculino y singular cuando dijimos somos y no somos nosotras para ser algo además, para ser comunidad, para sin dejar de ser nosotras poder sentir y ser el otro.

Esa es la matriz más subversiva de todo lo que vendría después, fue y sigue siendo la convocatoria más fuerte, porque así nos llamamos los distintos. Se trata de partir de lo distinto para nacer lo común, no para superar nuestras diferencias, sino para conocerlas y cuidarlas. Es subversivo porque en este mundo de dominación, la lógica reinante funciona con base en la exclusión y la homogeneización. Dice una vieja y falsa receta que para nacer comunidad se debe eliminar la diferencia.

Tal vez porque la risa convocó, respondieron lo lúdico y lo irreverente, lo espontáneo y la efervescencia, así llegó el arte a gritar rebeldía en las calles. El movimiento

nace en la concentración del 23 de mayo en la Estela de Luz, porque es ahí donde se desborda todo, donde la simpatía que se había tejido en las redes sale y se encuentra. La cara de los organizadores fue la muestra más clara; incrédulos y algo asustados se aferraban a un equipo de sonido que se escuchaba menos que sus corazones agitados por la sorpresa al ver mares de personas que llegaban de todas direcciones.

La estela era una fiesta. Caminamos hacia el Ángel porque la concentración cobró vida, necesitaba espacio, necesitábamos reconocernos y acuerparnos, por eso empezamos a marchar. Solas cabíamos en cualquier lado pero juntas no y había algo que nos movía a estar juntos; una emoción, llena de risas y de sorpresa, de caras con ojos abiertos, gritos estallados, bailes, carteles, consignas no ensayadas y miradas nuevas, incluso en las caras marcadas de experiencia, las miradas eran otras. El ánimo era incontenible, unos querían ir por las banquetas y otros por las calles, pero todos queríamos movernos. La emoción que nos empujó a caminar y a tomar la calle era una mezcla de adrenalina y festejo, no lo sabía entonces, no lo olvidaré nunca, esa emoción era la esperanza.

En la estela se ensaya una forma de hacer política desde los afectos. Cada quien platicará el 132 que haya elegido vivir; el mío no es un movimiento social y mucho menos una organización, el 132 es antes que nada una emoción y una convocatoria. La emoción que da *la realidad de lo posible*, es decir, la sencilla convicción de que las cosas podrían no ser como son, que podemos cambiarlas. Los que argumentan que eso es una desventaja porque los afectos no son racionales, caen en una trampa de oposiciones que olvida la sentencia arendtiana de que “la ausencia de emociones ni causa ni promueve la racionalidad.” Es simplemente una forma otra de hacer política.

Ahí donde la racionalidad política se usa para imponer la dominación, un cuerpo espontáneo se hizo generación cuando nació algo propio. El 132 no se explica en función de la juventud, porque ésta es una mera condición temporal que compartimos con priístas de nuestra edad tan autoritarios como sus mentores. Hay 132eros de todas las edades porque el *quid* de la cuestión no reside en una idea fetichizada y esencialista de la juventud a la moderna, sino en la posibilidad de haber generado-nacido distintas formas de pensar el poder y la política.

La apología ilustrada de la juventud revolucionaria no sirve para explicar al 132, porque para pena de las lecturas rupturistas de la historia, no fuimos un quiebre que inventó algo nuevo. Fue un momento en que la generación, al tiempo que se tejió con sus contemporáneos, se reconoció heredera de un largo camino de luchas populares y vislumbró la responsabilidad histórica de romper la soledad inmovilizante en que la violencia sin límites nos tenía hundidos.

Donde la racionalidad política opone lo reflexivo y lo emocional para justificar la dominación, la política desde los afectos propone fundarse en la confianza. Confianza porque queremos tejer, no sólo sumar. Confianza porque con una convocatoria tan amplia como la de la risa, ¿qué sentido tiene la cacería policiaca del que va de mala fe? ¿Puede acaso contraponerse la mala voluntad con desconfianza?

La convocatoria de la risa y de la esperanza no es ciega, mira directo a los ojos porque busca compañía y a cambio se muestra desnuda y franca, honesta y transparente. Tal vez como acto reflejo frente a la opacidad de la racionalidad política encarnada en la ficción que los medios de comunicación nos venden como país; tal vez como muestra sincera de una forma de hacer y nacer comunidad que, a pesar de todo, persiste entre nosotros.

El 23 de mayo, la política desde los afectos se hizo de la retórica del arte para encontrar lenguajes comunes. Iba la danza gritando nuestra indignación, el teatro reviviendo nuestras angustias y miedos, porque sí, tenemos miedo y por eso nos buscamos. Desde el arte pudimos gritar en rebeldía todo lo que la racionalidad nos niega, lo que nos arranca, lo que nos cercena. Sólo desde la poesía y desde la música pudimos decir cómo y cuán profundo duele este país, cómo duelen sus lágrimas de sangre y rabia.

Sobraron y estorbaron ideologías, teoría y ciencia, a quienes nos buscamos desde el amor. Logramos reivindicar su potencial político y subversivo cuando entendimos que la racionalidad impone un distanciamiento afectivo por demás muy poco «revolucionario». La razón duele porque impone una doble herida, la de anestesiar la emoción para seguir matando.

Caminamos hasta el Ángel pero no bastó, la energía seguía empujándonos y un grito franco convenció a miles de personas cuando entre los *fuera Peña* se coló un ¡Vamos a buscar a ese culero a su casa! Y, casi al unísono, explotaron los gritos, ¡Para Te-le-vi-sa! ¡Para te-le-vi-sa! Llegamos entre bailes y risas, cargando libros para intercambiar. La emoción seguía vibrando y mientras unos decidieron esperar ahí, otros seguimos hasta el Zócalo. En Eje Central era imposible distinguir dónde empezaba o terminaba la manifestación; la gente se sumaba o saludaba; trabajadores desde las construcciones agitaban los brazos en el aire y entre ellos uno mostraba enérgico su camiseta del Ché. Gente atascada en el tráfico por nuestra culpa asomaba la cabeza por la ventana y gritaba porras. Entramos por Madero cerca de las diez de la noche, abrazados por la gente que saludaba desde los cafés y los restaurantes; entre nosotros, algunos improvisaban al ritmo de la jarana un son para la revolución: “*no más no más, mentiras ya no más, el arte va pa’lante y la tele va pa’trás, si quieres si puedes si no ya lo verás, Enrique Peña Nieto presidente no serás... La lucha y el arte están por todas partes... tomando las calles del domingo hasta el martes...*”

Entramos al Zócalo bañados en euforia y, después de algunos gritos y de cantar el Himno Nacional, nos sentamos y uno a uno fuimos tomando la palabra. Había consenso, eso no podía quedar ahí, teníamos que armar comités por escuela y vernos para decidir qué hacer. Lo mismo sucedió en Televisa y fue así que dispersos decidimos caminar juntos. El 23 de mayo, como cuando los arroyos encuentran su cauce, en una corriente desordenada, desbordada y sin más dirección que la de querer estar juntos, nos encontramos.

Nos reunimos el 30 de mayo en las Islas de Ciudad Universitaria y después de repartirnos durante horas bajo el sol en 15 mesas de trabajo, miles de personas

nos congregamos para escuchar nuestra palabra compartida. La mesa de memoria y conciencia histórica marcó el evento con un discurso que decía... “*el Estado ha contado ya su historia, el silencio nos quiere dotar de olvido, ese silencio hoy lo rompemos para recuperar nuestra historia... de la cual somos partícipes herederos y continuidad...*” Una a una nombraban nuestras luchas y nuestros muertos, cuando abajo del templete nació la verdadera consigna del movimiento; nació como todas, hecha grito, “*¡Justicia! ¡Justicia! ¡Justicia queremos y vamos a luchar por ella! ¡Hasta que se haga justicia!*”, respondió quien entonces llevaba nuestra voz. Ese día la consigna no estaba escrita, pero las lágrimas de lo posible se encargaron de tatuársela en nuestra historia. Tal vez porque fue dictada desde abajo; desde entonces, reconocimos más nuestra la sed de justicia como justificación histórica de este movimiento.

En las Islas nacieron muchas preguntas que por suerte nunca serán resueltas, preocupaciones todavía pendientes. La organización tendría que evitar la centralización y la concentración del poder, pero ¿cómo? En una reunión preparatoria a la asamblea de las Islas ya se había propuesto a los voceros rotativos y revocables como una posibilidad. La propuesta no vino, como después se dijo, de la experiencia de personas vinculadas a la huelga de 1999 gracias a la cual la educación pública sigue existiendo en este país. La propuesta vino de más adentro, porque la cultura asamblearia es más vieja, sabia y está más arraigada que nuestros verdes movimientos estudiantiles.

A partir de entonces, los medios de comunicación impusieron una lectura clasista que se centró en exacerbar la diferencia entre escuelas públicas y privadas; evitaron así reconocer una contradicción más profunda, pues la diversidad abarcaba a todo el movimiento y a cada una de sus asambleas. Ni las escuelas públicas o privadas eran iguales entre ellas ni por ser distintas debían estar separadas. La lectura que arraigó con comodidad en la sociedad y la academia clasistas, eludía el problema de la posibilidad de hacer política desde la ambigüedad y desde la contradicción.

Después de las Islas nos reunimos en la Facultad de Arquitectura de la UNAM, en la Primera Asamblea General Interuniversitaria. La asamblea empezó después de seis horas y para entonces la tensión era evidente. Estaban las vocerías de alrededor de 150 asambleas locales encerradas en un auditorio sin ventilación y sin comer, cuando uno de los voceros hizo un comentario que disgustó a otro; el segundo se levantó y en un tono agresivo gritó que esa posición simplemente no tenía cabida. La intervención empezaba a transitar de la desacreditación a la burla cuando el grito de “¡Unidad!” cimbró el recinto. Para mi sorpresa, el grito de unidad evitaba que una posición eliminara a la otra, era una forma de cuidar las diferencias, no de buscar la igualdad.

Entre tantas diferencias el problema de la contradicción entre posiciones era obligado; durante el período electoral se expresaba, por ejemplo, en las discusiones sobre la supuesta contradicción entre denunciar al sistema político y sus instituciones e impulsar o promover el voto crítico e informado. Después de horas de discusión

el resultado era casi siempre el mismo: la postura común es contradictoria, pero las posiciones no son excluyentes. Si queremos ir juntos vamos por todas las vías.

Una vez me llamó un reportero para preguntar «Esta vez necesito que me expliques el comunicado, no lo entiendo, ¿dicen que desconocen o no desconocen a Peña? Porque la redacción es francamente contradictoria.» «La respuesta es que sí y no desconocemos a Peña», le contesté, y entonces enumeré las razones que considerábamos en uno y otro caso. Permitirnos la contradicción en términos de estrategia política nos dio la posibilidad de incorporar posiciones que se veían incompatibles; gracias a eso nos reunimos personas que hasta entonces caminábamos separadas. Permitió además, explorar una política de la ambigüedad. A diferencia de la racionalidad política que expone la certeza de la autoridad —esa versión barata de La Verdad en singular y con mayúsculas—, la política de la ambigüedad se propone como espacio de encuentro de posiciones diversas.

La ambigüedad no enarbola la Verdad porque nunca llega a acordarla, siempre se queda en el camino de la discusión. La ambigüedad es el momento de la duda, de la pregunta que cuestiona, no la razón que responde. Para quienes pensamos que la política es el *cómo* decidimos o hacemos las cosas entre varios, la única verdad que anhelamos es escucharnos; aunque saquemos consensos raros o contradictorios pero consensos al fin y al cabo, donde nadie se quiera ir, donde tal vez no entendemos por qué pero seguimos queriendo escucharnos. Esa ambigüedad, desde la racionalidad del cálculo político, es llamada con desprecio ingenuidad. Reivindico la ingenuidad porque vi a los menos experimentados, a los menos soberbios, a los más curiosos, abrirse al diálogo, los vi pensar desde lugares donde otros no podíamos ver o estar porque nuestra soberbia, que mal llamamos experiencia, nos hacía miopes.

Nos abraza la madrugada y entre risas y angustias seguimos trabajando. Con unos ojos cansados y casi infantiles, Andrea me mira directo y me pregunta, “entonces, ¿Qué es el poder?” Me quedo pasmada y en silencio. Me lo he preguntado tantas veces como me he quedado sin respuesta. Tomo aire para hablar en un tono recargado de autores y citas, pero sólo se me escapa un suspiro, porque sé que a esos ojos honestos no les puedo venir con retóricas cansadas. La miro y en el fondo de su rostro veo que realmente no espera una respuesta; es algo que hace con frecuencia, me tira preguntas como rocas al entrecejo y sólo me quita los ojos de navaja de encima cuando soy sincera y le digo que no sé. He aprendido que sólo se deja convencer cuando respondo con más preguntas, así es que junto valor y le digo que tal vez no hay una definición porque no hay un poder, que tal vez eso contra lo que estamos peleando ahora, que a tientas llamamos autoritarismo, es una forma jodida de relacionarse pero no la única. Le digo que tal vez el amor que nos tenemos también es poder. Que querernos ahí, de noche, despreocupados y llenos de esperanza, también nace poder. Poco convencida me sonríe, mira de nuevo la pantalla y seguimos revisando su tarea, esa que no ha hecho durante meses por gritar consignas, por hacer calle marchando, por pintar pancartas y reírse hasta el cansancio.

La política de la ambigüedad fue necesitando una retórica propia que se expresó en el tránsito entre la afirmación contundente del comunicado del 1° de julio —el día de las elecciones—, a la retórica del comunicado que se lee afuera del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación —el día que ese órgano calificó las elecciones. En el comunicado del 1° de julio, el trabajo de vigilancia electoral resulta en la afirmación tajante de que aquella elección no tuvo un dejo de democracia, que se trató de un proceso marcado por la violencia y por la negligencia de las instituciones. En cambio, la marcha-carnaval de entierro de la democracia que concluyó en las afueras del Tribunal propone una afirmación distinta; no venimos a dar respuestas, venimos a cambiar las preguntas, no venimos sólo a ser escuchados, venimos sobre todo a escuchar. Son los ojos de Andrea empujándome a la noche incierta. Es el paso de quienes nos llevaron a caminar sin conocer el rumbo; tal vez por eso la marcha fue tan larga, durante meses caminamos, caminamos y caminamos, porque entre más andábamos más crecía la duda.

¡Es la banalización de la protesta social!, escucho que grita el tono mariamagdalenesco de la vieja guardia de los movimientos sociales, el mismo tono que demanda un sacrificio que suena a abnegación; aquel que cuando clama por “claridad” política parece que se va a partir el cielo y, de súbito, un rayo de luz va a iluminar al orador, mientras el resto observamos atónitos el camino verdadero de la revolución social. “La propuesta de posgrado es un carnaval”, se escucha del otro lado del auditorio, “para recuperar el espíritu lúdico y creativo que nos trajo aquí; yo vine porque era divertido y cuando deje de serlo me voy”, concluye un tono burión que nos arranca carcajadas a unas y lágrimas de coraje a otros.

La asamblea de posgrados encabezó la marcha fúnebre de la democracia que partió de Ciudad Universitaria al Tribunal Electoral. Durante catorce kilómetros nos acompañaron caras de catrinas mezcladas entre la gente y se podía ver a los artistas aliados, una asamblea que reunió a más de veinte escuelas de arte, corriendo de un lado para otro con *Revolution* de los Beatles como música de fondo. Al frente, en una larga manta negra enmarcada por una corona de flores se leía, ¿Qué democracia es ésta? Veníamos de un debate en el que el tono mariamagdalenesco había insistido hasta el llanto en incluir una afirmación final donde se dijera que esto no es una democracia; se aferraban a incluir un párrafo donde “definiéramos” a la democracia auténtica. Apenas la estamos construyendo, escuchemos antes, abramos el diálogo, la democracia es la pregunta abierta, defendíamos algunos. “Hagan lo que quieran con el comunicado pero dejen las preguntas”, decía la irreverencia que ese día, como otros tantos, se llamaba Diego. La duda ganó el debate y una pregunta encabezó el Carnaval.

La marcha fúnebre terminaba en el Tribunal para enterrar ahí a la democracia simulada. Entonces empezaría un carnaval para celebrar las formas políticas fundadas en el consenso, en la participación popular y en la solidaridad, eso que llamamos la democracia auténtica: la llamamos así, aunque algunas pensamos que

cuando es tan auténtica no cabe en la palabra democracia. Ya envueltos por la noche, se leyeron los comunicados y mirábamos los videos que se proyectaban en las paredes del Tribunal, cuando de improviso, un grupo de manifestantes lanzó petardos contra los policías que cubrían el edificio. Uno de los petardos quemó a una niña de cuatro años mientras los responsables, con los rostros cubiertos, corrieron a refugiarse en el tumulto de gente que, sorprendida, no dudó en señalarlos y en sentarse para evitar provocaciones. “¡Quieren rifarse a los madrazos!? ¡Nos rifamos, pero entonces no inviten a un Carnaval y dejamos a los niños en casa! ¡No sean cabrones!”, gritaba una señora junto a la niña. Entonces se apagaron las luces que proyectaban videos sobre los muros del Tribunal, esa forma en que el movimiento se apropia de los edificios donde se esconden quienes pretenden secuestrar el ejercicio de la política. *La política no es de los partidos, no es de las instituciones, no es de la clase política ni de los poderes fácticos; la política es del pueblo, la política es nuestra*, decía uno de los comunicados de esa noche. *La democracia simulada, aquella que vive de la violencia, el autoritarismo y la corrupción, debe ser enterrada*. “Ellos” decimos para nombrar a los que imponen, pero, ¿quiénes son ellos? Truena la duda como un petardo en la noche y nos vamos sin saber quiénes y cómo han decidido correr con los rostros cubiertos para refugiarse en un colectivo al que no han consultado. Se apagan las luces, termina la música y caminamos en silencio un largo camino a casa.

De cercos y realidades

La diversidad nunca estuvo libre de tensiones. En la prensa se lee que “*a tres meses de la elección presidencial, decenas de universidades del #YoSoy132 mantienen su lucha contra la ‘imposición’ de Enrique Peña Nieto, pero por rutas y acciones opuestas*”. Etiquetas como *ultras* o *moderados* reciclan una falsa oposición que tiende a polarizar los debates en torno a las “formas de lucha”. En efecto, se discuten las rutas y las acciones pero esa no es la tensión de fondo, esos debates incluso sirven para dejar las discusiones más importantes de lado. La prisa se mueve de lugar, quienes se desesperaban en las discusiones cuando las elecciones nos pisaban los tobillos, ahora no entienden la premura de quienes no están dispuestos a tomarse el tiempo para reconsiderar las nociones de ‘revolución’ o ‘lucha’.

Después de las elecciones se empieza a cerrar camino a las formas alternativas de imaginar el poder y la política. Seguro de forma deliberada, como parte de la estrategia de desarticulación que, desde el inicio, se emprendió contra el movimiento, pero también de forma inadvertida, entre quienes de manera honesta y convencida pensaron que el tiempo era otro. Falla el análisis que explica este viraje exclusivamente en función de la infiltración. Hay y siempre habrá infiltración pero el asunto no es ese, sino la imbricación: luchamos contra una cultura política autoritaria de la que somos parte. ¿Quiénes son “ellos”? Ellos también somos nosotros y también servimos como voceros de la lógica hipermasculinizada y excluyente que no per-

mite la subversión del poder que se enuncia en masculino y singular. La tensión no está entre los *ultras* y los *moderados*, sino entre quienes vuelcan el ánimo de transformación a los otros y quienes se revuelcan en éste, los primeros quieren enseñar, los segundos están dispuestos a aprender.

Después de las elecciones se afirma un discurso que presupone que la realidad es fundamentalmente material y que las dimensiones no materiales juegan un papel marginal; de modo que la efectividad o “contundencia” de la acción política radica en cuan “directa” es, es decir, en función de qué tanto incide en el plano material. Evidentemente, en esos términos la efectividad de la acción política fácilmente se confunde con el uso de la fuerza física. “El movimiento no ha sabido canalizar la energía social”, se dice en algunas asambleas, “queramos o no la rabia está ahí y va a explotar, ¿qué vamos a hacer entonces?”

Que existe una inconformidad social que rebasa por mucho al movimiento es algo que nadie pone en duda, pero que esa inconformidad va a “explotar” exactamente del modo que algunos presuponen es algo que no todos estamos dispuestos a aceptar; como tampoco estamos dispuestos a aceptar que incluso si es así, la única opción que tenemos es sumarnos sin decidir cómo lo hacemos. Algunos afirman que la gente está cansada de nuestras marchas, de los discursos, de las flores y los bailes, para ellos es momento de hacer cosas que ‘realmente’ incidan.

Las etiquetas son una vieja táctica de polarización artificial que oculta las verdaderas tensiones. Nadie en el movimiento se parece más que quienes se autodefinen como *ultras* y *moderados*. No es casual que sean quienes acepten con más facilidad las etiquetas y el lenguaje que repite hasta la náusea palabras como “contundencia”, “fuerza”, “acción directa” y “lucha”. Comparten, por ejemplo, la concepción de la realidad en términos materiales, de ahí la insistencia, muchas veces intransigente y reduccionista, por incidir “directamente” en las instituciones del Estado o por entrar a los recintos legislativos. Tomar casetas y tomar el Congreso es igual cuando lo que importa es ocupar el espacio físico y no la palabra que desde ahí se comparte.

Las etiquetas ocultan que la oposición no es ideológica porque comparten una suerte de semántica o de sentido común. Más que grupos existen tendencias, una de éstas es la tendencia normativa que presupone la posibilidad de dirigir las acciones a partir de un proyecto, estructura o programa. En unos casos ese anhelo se llama proyecto de organización, en otros, programa revolucionario o de lucha. Por otro lado, existen posturas que, a diferencia de las tendencias normativas, fluyen en la espontaneidad, tienden a la improvisación y son altamente dinámicas; normalmente se aglutinan en torno a tareas o mensajes concretos y desde las posiciones normativas éstas son percibidas como inestables, pero sobre todo, como inseguras y efímeras. A diferencia de la tendencia normativa, las posturas que convergen en la espontaneidad no comparten postulados sobre cómo producir efectos controlados y previsibles, de modo que suelen articularse en función de convocatorias y no de programas establecidos.

Si las tendencias normativas comparten la idea de que es posible controlar y dirigir al «objeto social», es porque comparten algo mucho más profundo, comparten la concepción de que el poder siempre implica dominación. En esos términos, el poder se reduce a relaciones de mando y obediencia que pueden exigir actos de violencia. No todos compartimos esa idea, algunas pensamos que esa es una concepción entre otras. No se trata de negar la noción de poder como dominación o de contraponerle una definición alternativa igual de cerrada, se trata simplemente de aceptar que el poder *no necesariamente* implica dominación. La tensión está entre quienes afirman y quienes cuestionan. No estamos pelando una noción distinta de poder sino la posibilidad de imaginar todas las que queramos.

En la Convención Nacional contra la Imposición en Oaxaca, acordamos con otros movimientos y organizaciones una ambiciosa agenda de movilizaciones entre las que destacaba el cerco a San Lázaro el día de la toma de posesión de Peña Nieto. El primero en responder a nuestra convocatoria fue el gobierno y así, antes de que lográramos coordinar cualquier cosa, se instaló un operativo de seguridad que cercó con vallas de dos metros y medio el perímetro que va de la Cámara de Diputados a la Plaza de la Constitución. Dentro del cerco se instalaron francotiradores en las azoteas de algunas casas, se cerraron las estaciones de metro aledañas y la única forma de pasar era caminando a través de los puntos de seguridad controlados por el Estado Mayor Presidencial.

De manera irregular e imprevista se convoca a una Asamblea Metropolitana para discutir las acciones y la coordinación de ese día. Argumentando problemas logísticos, una hora antes de la reunión se cambia la sede y somos llamados, por los compañeros que logran enterarse, al monumento a la Revolución, donde desde julio acampan algunos integrantes del movimiento. En una reunión que no alcanza a congregarse a más de treinta personas, aparecen los personajes que podemos prever quieren protagonizar el gran día; el valiente, el héroe, la víctima y el mártir; son la antítesis obligada del débil, del blandengue, del ingenuo, del cobarde y, por supuesto, del puto.

“Tenemos dos opciones, podemos querer nombrar a la cosa o verla como realmente es”. El realismo, la objetividad, la claridad y la racionalidad política están de fiesta. “¿Qué pasó en la manifestación del 2 de julio? No quisieron ver la cosa y por eso se salió de control; estamos sirviendo para contener, para desmovilizar y despolitizar en lugar de impulsar la revolución”, dice la voz más seria de una postura que defiende una radicalidad que me suena francamente autoritaria. Es evidente que no hay espacio para el diálogo, “treinta personas no pueden tomar decisiones que rompen el acuerdo establecido por más de cien asambleas hace meses y menos en una reunión convocada en estas circunstancias”, refutan algunos. La réplica no espera, “esos acuerdos fueron tomados de forma antidemocrática.” Supongamos que es cierto, concedo, ¿eso quiere decir que decisiones autoritarias se salvan con más decisiones autoritarias?

“No hay condiciones para convocar a las cuatro de la mañana o para acampar un día antes”, intentan explicar algunos. “Incluso aunque quisiéramos, todos sabemos que no somos una corporación, sabemos que no podemos llamar a ‘nuestras bases’ porque no existen”, “Si no hay una convocatoria atractiva la gente simplemente no va a ir”, se repite de un lado. “Les falta compromiso, no tienen disciplina”, replica un sujeto con lentes oscuros y rapado tipo judicial que lleva una camiseta sin mangas, pantalones y botas militares. Con las manos en la cintura, habla en un tono grave pero forzado y tiene un porte que me recuerda a un pavorreal por el modo en que hincha el pecho dando pequeños pasitos hacía adelante mientras se esfuerza por levantar el rostro para que su mirada caiga siempre desde arriba.

En una cultura autoritaria la disciplina es un dogma que se cuela con facilidad, por eso no sorprende y hasta pasa inadvertida la retórica policíaca. Esa que es presa de una suerte de esquizofrenia que vacila entre el héroe arrojado-abnegado que se enfrenta Al Poder; y la víctima sufriendo, que disciplinadamente acepta las condiciones o que sufre el señalamiento del ‘reformismo reaccionario pequeñoburgués’. “¡Pinches blandengues no sean putos!”, dice entre carcajadas una cara nueva. La náusea recorre mi cuerpo hasta que Diego, en un tono firme, le increpa, “yo soy homosexual, ¿a qué te refieres cuando dices puto?” El sujeto que debe rondar los cuarenta años se ríe y balbucea un “está bien, tranquilitos”. Miro a Diego y leo el dolor en su rostro, entonces me doy cuenta de que han empezado a arrancarnos nuestro terruño disidencia.

Una noche antes del 1° de diciembre nos reunimos para pintar mantas y ver cómo colaborar con la operación 1Dmx. La idea viene de la coordinadora audiovisual, en la que participan los Artistas Aliados, de Media132 —el colectivo que se encarga del portal electrónico del movimiento— y de la coordinadora audiovisual de la asamblea de la Ibero. El objetivo es transmitir en vivo y documentar el abuso policíaco y la posible represión. Integrantes de la coordinadora audiovisual nos explican que han formado cuatro equipos para grabar distintas zonas. En un mapa identificamos el punto de reunión que hemos definido con otras organizaciones, dibujamos el perímetro que abarca el cerco y trazamos la ruta para llegar al Zócalo después de la toma de posesión en San Lázaro. Después, Ana, del Comité Jurídico y de Derechos Humanos del movimiento, nos da indicaciones de qué hacer en caso de que la policía use gases o balas de goma. Respiramos angustia, las redes están llenas de llamados a detener la imposición a través de la violencia; tomamos aire y repasamos una vez más, hay que llevar botiquín, vinagre y un paño para cubrirnos la cara.

Quienes hemos estado en las reuniones preparatorias con otras organizaciones damos la información que tenemos. En esas reuniones se ha encargado la seguridad de la manifestación a la Acampada Revolución, por insistencia de una persona que dice ser parte del Congreso Social Nacional. “Ellos se han ganado esa autoridad moral”, argumenta, sin que podamos decir que aquello de la autoridad no cuaja muy bien con nuestro discurso. Colocamos un mapa en la pared y marcamos los mismos puntos que alguien que se identificó como parte de la acampada

mostró en la última reunión de logística. En su imagen, el lugar más seguro para congregarnos tiene una banderita que dice *putitos del 132*, “el mapa no lo hicimos nosotros”, comenta entre risas. Marcamos también los puntos donde, según esa persona, podría haber conflictos, porque las vallas eran más bajas o por razones estratégicas; de acuerdo con él “si alguien quisiera tirar el cerco, lo haría por ahí”. Al día siguiente, los puntos de riesgo y de seguridad resultarían exactamente al revés de cómo marcaba el mapa.

Esa noche hicimos tres escenarios posibles. En el primer caso, la policía no agrede y podemos realizar un acto cultural con música y grafiti sobre el muro de metal. En el segundo, la policía inicia provocaciones y gente de los contingentes responde a la agresión; entonces no corremos, buscamos mantener unido al contingente y nos tomamos de los brazos para evitar detenciones. En el tercer caso, la policía utiliza gases contra los manifestantes, golpea, dispara balas de goma y realiza detenciones arbitrarias; en ese caso, evitamos que haya respuesta de nuestro lado, mantenemos unido al contingente y avanzamos hacia el norte hasta el punto de seguridad establecido. Cuando alguien pregunta cuál es ese punto de seguridad, señalamos de nuevo en el mapa, “el punto de seguridad acordado con otras organizaciones es Lecumberri”. Estalla una risa incrédula que pronto se pierde en la angustia que recorre a todos esa noche. Una cara baja pregunta como para él mismo, “¿Me pueden recordar por qué vamos a una manifestación donde el lugar seguro es Lecumberri?” El silencio nos abraza.

Como tantas noches, esa luna no tuvo tiempo para el sueño. Solíamos decir que despertamos para poder seguir soñando, porque este movimiento vive de desvelos y de esperanza. No empezaba a clarear cuando una voz en la radio ya gritaba, “Miembros del movimiento 132 están aventando molotov contra el recinto de San Lázaro”. Si la radio lo dice debe ser mentira, comentamos mientras apretamos el paso, pero nos preocupaban los que ya estaban ahí. La operación 1Dmx se convocó a las siete para esperar a que abriera el metro y reunir a más personas. Llegamos a la estación de metro Moctezuma y después de organizar al contingente avanzamos detrás de una manta en la que se leía, *México no tiene presidente*.

Las noticias sólo alimentan la confusión; llegan personas con todo tipo de mensajes, nos dicen que el camino está lleno de gases y que no se puede avanzar, que es mejor ir por las calles secundarias pero nos apegamos al plan original, porque éstas son muy angostas y para entonces ya nos sentimos en una ratonera. Antes de avanzar se repiten las medidas de seguridad y gritamos consignas para darnos valor, hay que hacer una valla y mantener unido al contingente pero pocos aceptan ser el pecho que entrelazado a otros codos se plante de frente al desmedido despliegue de fuerzas del Estado Mayor Presidencial. Casco, tolete, casco, forman una fila en la que es imposible distinguir cualquier diferencia entre los rostros. Casco, tolete, casco, escudo, vemos llegar camiones de pasajeros sin distintivos oficiales repletos de policías; perdemos la cuenta de cuántos son, pero entre ellos

destaca uno en el que se lee, Universidad Nacional Autónoma de México: aquello parece un montaje de la peor producción telenoveler. Casco, tolete, casco, escudo, granada, las vemos colgadas en los chalecos de aquellos uniformes pesados que se esconden detrás de una reja que apenas alcanza un metro de altura. Detrás de esas pequeñas vallas, filas y filas de uniformes cubren una pared de dos metros que esconde cientos de uniformes más.

Volteo la mirada y sobre nosotros, arriba de un puente peatonal, los uniformes oscuros nos apuntan con sus armas; junto a ellos hay cámaras de video profesional, ningún logotipo o gafete nos permite identificar si pertenecen a algún medio de comunicación. El ojo del arma y el de la cámara siguen nuestro recorrido con una sincronización que me resume de golpe la democracia del régimen. No podemos avanzar más, una nube de gases lacrimógenos cubre nuestra vista, no hay forma de cruzar. Reconozco una mirada amiga debajo de un paliacate, viene corriendo desde el norte, donde a escasos veinte metros están los contingentes que salieron a las cinco de la mañana. “Podemos hacer un cordón de seguridad, los cubrimos y ustedes pasan por detrás para que alcancen al resto”. Hoy, mi amigo camina más erguido que antes, veo la seguridad y la confianza en su mirada pero su tono heroico me hace dudar, “podemos protegerlos, podemos resistir hasta que crucen”. A costa de qué me pregunto, sospecho que si el valiente fuera herido, no me bastaría con adjudicarle la responsabilidad al Estado, al sistema o a la estructura, porque las decisiones nos persiguen más allá de los discursos y de las explicaciones racionales.

Nos juntamos un momento para decidir, unos opinan que tenemos que avanzar, otros quieren que nos larguemos de ahí; entonces nos damos cuenta de que no se puede porque estamos encapsulados, hace unos minutos la policía nos tiene rodeados y nos empuja cada vez más cerca de la nube de humo y de las detonaciones. “¿Qué hacen ahí?! ¿Cómo llegaron ahí cabrones?!”, escucho cómo Andrés le grita a unos sujetos armados y vestidos de civil que se codean con los policías del otro lado de las vallas; tiene el rostro descompuesto de coraje pero no suelta la cámara ni deja de grabar. Desde el puente nos apuntan directo a la cabeza; a un costado, justo a la mitad de nuestro contingente, la policía ha abierto una entrada en las vallas para que puedan salir quienes están del otro lado; no hay opciones, tenemos que avanzar. Decidimos avanzar unos metros, leer el comunicado y salir de ahí.

La parte más firme de la valla humana que protege al contingente son los compañeros de la asamblea de Neza; junto a ellos, jóvenes anarquistas y algunos de la Ibero se entrelazan codo a codo cuidando al resto en algo que me parece un tierno abrazo colectivo. Las miradas destilan preocupación y me detengo en una que se hace voz cuando me dice “no le des la espalda a los puercos”; bajo un momento el altavoz desde el que pido insistentemente que no se rompa el contingente y veo en su mano una bolsa de piedras. No suelta la bolsa pero tampoco los dos brazos que lo tejen a una cadena dentro de la que los necios de la Ibero se empeñan en hacer música y cantar consignas.

La combi que encabeza la marcha se adelanta lo más que puede y me ayudan a subir al techo. Desde arriba, lo que hasta entonces era angustia se convierte en una herida que desgarrá irremediablemente algo en mí. Por un lado, veo un abrazo humano pero, un poco más lejos, alcanzo a ver a un joven que, con el rostro descubierto, casi pegado al muro de metal, grita algo que no logro escuchar, mientras lleva los brazos hacia atrás y empuja el pecho con los puños bien apretados. A su alrededor no hay nadie, sólo humo y fuego. No resisto la idea de no poder escuchar lo que dice, ¿marchamos tanto para enfrentarnos uno a uno al metal gris y frío, mientras a kilómetros un puñado de asesinos brindan por nuestra muerte acariciados por las cámaras de la mentira?

La pregunta del primero de diciembre no es si podemos tirar el cerco sino qué pasaría entonces. Ese día nos impusieron más que un presidente, nos impusieron la retórica del poder en masculino y singular, la retórica de la violencia. Impusieron una fetichización del poder que busca convencernos de que éste descansa en una silla y no en nuestras decisiones. Dice Arendt que el poder descansa en la gente y precisa el número, mientras la violencia sólo descansa en sus instrumentos. Ir ahí fue un error porque el poder no está detrás del cerco, ahí estaba la violencia. Ese día matamos un poco nuestro poder.

Desde entonces, el problema en los medios, en la academia y en el movimiento giró en torno a la legitimidad de la violencia. Centrar el debate en la violencia elude la duda honda que deja el primero de diciembre, ¿qué hubiera pasado si se derriba el muro y evitamos que el bufón se siente en la silla? ¿Qué poder estamos construyendo? Si la autoridad depende del reconocimiento, ¿hasta cuándo vamos a marchar hacia los símbolos del poder que se enuncia en singular en lugar de marchar hacia nosotros?

La revolución sin creatividad no es rebeldía, es sólo dar vueltas sobre el mismo eje, es darse de topes contra el mismo cerco. Ese día, algunos aprendimos la diferencia entre el honor y la dignidad. El héroe valiente está dispuesto a morir por honor, en cambio, la dignidad es del pueblo que lucha por la vida. Y así como el héroe encuentra en la abnegación su valentía, el pueblo digno recurre al amor para cuidar la supervivencia. Sin héroes ni víctimas, con dignidad. No venimos a sacrificarnos ni queremos que nos lloren, vinimos a cuidar la vida.

El 132 es una convocatoria en la que nos llamamos los distintos a no estar solos, a permitirnos la libertad de ser auténticos. No tiene fronteras porque empieza y termina en todo aquel capaz de sentir la esperanza de la libertad, de la justicia y de la dignidad. Durante meses pasé más horas en asambleas de las que debí pasar en la biblioteca. En vela y en las calles nacimos un amor que después del primero de diciembre es más fuerte, porque entonces reafirmamos nuestras ganas de defender el derecho a la disidencia, frente a cualquier cerco y contra toda realidad. Reafirmamos el derecho a vivir la realidad de lo posible. Aprendimos de tajo y profundo que no importa cuántos sino cómo somos. Es tiempo de crecer hacia dentro y de mirarnos desde las entrañas de una historia que no cede a la prisa del calendario electoral y mediático.

No peleamos por el poder o la política, tampoco peleamos por imponer nuestra forma de concebirlas; sólo nos acuerpamos para que nunca exista una sola manera, estamos juntas para defender la imaginación. Por eso también soñamos con un mundo donde quepan muchos mundos, pero el primero de diciembre, cuando entre el humo y la rabia gritamos ¡ni una lucha aislada más!, aprendimos que en el mundo de muchos mundos y en la lucha de tantas luchas no caben aquellas que quieren eliminar a las otras; las que se imponen, las que nos niegan, vengan de donde vengan.

El 132 no somos quienes nos conocimos en las asambleas ni serán los que se aferren a una etiqueta. El 132 es el amigo de toda la vida con el que pude correr en las calles aunque él nunca había marchado antes, es quien meses antes del viernes digno de la Ibero me preguntó si en verdad no había nada que pudiéramos hacer para evitar el regreso del PRI y, cuando le respondí que no, se negó a perder la esperanza. El 132 son los niños que marcharon por primera vez, las familias que nos acompañaron, los maestros que nos enseñaron cuando se negaron a decirnos qué hacer. Es todo aquel que dejó escapar una lágrima cuando nos vio hacer calle. Es la convicción de que la única elección que podemos perder es la que hacemos cada día. Son quienes en la sierra de Guerrero colgaron sobre una estatua un letrero que decía #YoSoy132. Son nuestras carcajadas burlándonos del gobierno, pero también el silencio de miles de personas que esperaron para juntas estallar en grito cuando entramos al Zócalo en medio del veto electoral. Es el fuego de las velas que ilumina la oscuridad de nuestra soledad. Son las calles desbordadas de la manifestación sin rumbo ni ruta del 2 de julio. Es la señora de setenta años que bajo la lluvia torrencial me dijo, “prefiero tener neumonía que a ese idiota de presidente”. El 132 son ellos, no las asambleas, los voceros, ni las entrevistas. Son los mexicanos en el extranjero, que supieron cómo estar aquí. Es la simpatía que nos hermana con otros movimientos, que en México y el mundo entienden que somos familia porque somos diferentes. Es la voz del sur que nos recuerda que debemos ser pacientes y aprender a marchar hacia adentro. Mientras el 132 sea esperanza vivirá y en él cabrán todos los nombres que no quieran ser uno.

Gisela Espinosa Damián*

Mujeres indígenas y derechos reproductivos.

Fraguando modernidades alternativas

Introducción

Hoy, en eventos, agendas y proyectos de mujeres indígenas, es común que se hable de *derechos reproductivos*. Estos derechos hicieron su aparición en una conferencia mundial realizada en El Cairo, Egipto, bajo la presión feminista para evitar que el cuerpo de las mujeres siguiera siendo simple instrumento para cumplir metas demográficas. Las mujeres indígenas no estuvieron ahí. ¿Cómo fue que llegaron a sus oídos los derechos reproductivos?, ¿de qué modo los interpretan o resignifican? ¿descentran el concepto universal, interpelan a sus propias culturas, incuban modernidades alternativas?

Mi relación con algunos procesos impulsados por mujeres indígenas en este campo, me permite decir que cuando ellas politizan el sufrimiento de sus cuerpos, las restricciones e imposiciones en su vida sexual, las angustias y riesgos de sus maternidades, la carencia y la deficiencia de servicios públicos de salud o el trato racista que reciben en ellos; cuando descubren su falta de autonomía y las conse-

* Doctora en Antropología, profesora de la UAM Xochimilco. Recientemente ha publicado tres de los seis libros de la Serie Vida y Milagros de Mujeres Indígenas, en los que recoge experiencias de organización y lucha de mujeres del Valle de San Quintín, Baja California; Zongolica, Veracruz; y de la Costa Chica-Montaña de Guerrero.

cuencias de obedecer a pastores y curas en materia sexual y reproductiva; cuando reconocen violencias y dificultades para hacer valer sus deseos y decisiones en la pareja, en la familia o en la comunidad; cuando todo esto o algo de esto se percibe en sus colectivos, ellas asumen una visión crítica ante las promesas incumplidas y las imposiciones de la modernidad o ante las malas costumbres de sus pueblos; y echan mano tanto de las “buenas costumbres” y saberes indígenas, como de elementos emancipadores o protectores contenidos en los modernos derechos humanos y reproductivos con el fin de vivir mejor.

De ese modo van produciendo libertades personales y colectivas, transforman sus culturas y radicalizan proyectos de cambio social al incorporar reclamos sobre su cuerpo en los movimientos indígenas, al evidenciar a los movimientos feministas que la intersección de las dimensiones étnica y socioeconómica implica ampliar o modificar la agenda de derechos reproductivos, al reclamar respeto a sus derechos ante las instituciones públicas, y al desmarcarse de discursos religiosos que les impiden tomar decisiones en la intimidad.

Constatar que en medio de tensiones y conflictos pero también de solidaridades y alianzas entre mujeres con distintas pertenencias étnicas y sociales, se trastoca la versión unívoca universal de los derechos reproductivos y empieza a dejar su impronta una subjetividad con otros referentes históricos y culturales, con particulares formas de significar el cuerpo, la sexualidad, la maternidad y las relaciones entre mujeres y hombres; constatar también que cuando las mujeres luchan por sus derechos reproductivos cuestionan la modernidad hegemónica, y simultáneamente desestabilizan prácticas y normatividades indígenas, me lleva a pensar que en este lento y complejo caminar se están fraguando modernidades alternativas a la modernidad realmente existente.

Dice Márgara Millán —en este libro— que la modernidad “realmente existente” se caracteriza por la subordinación de todos los ámbitos de la vida social a la incesante acumulación de valor. Esa modernidad no sólo se finca en un orden binario que separa y jerarquiza la cultura de la naturaleza, lo público de lo privado o lo masculino de lo femenino; sino lo occidental de lo indígena, lo blanco de lo moreno, el inglés del español, el español de las lenguas originarias, el saber occidental de los saberes locales. En estas dicotomías jerarquizadas se justifica el saqueo y el maltrato al ambiente y a los recursos naturales, la explotación de los seres humanos, la subordinación y la violencia contra las mujeres, el menosprecio, la inferiorización, la colonización y el maltrato a lo indígena; la devaluación de las culturas y las lenguas indígenas; la ubicación de las mujeres indígenas en los últimos eslabones de la cadena de subordinación y de exclusiones.

Lo masculino y lo femenino, lo occidental y lo indígena son fundantes de identidades humanas “empoderadas” y subalternas, autoritarias y en resistencia, son base de la modernidad capitalista, sexista, colonialista y racista, que al devaluar y administrar lo femenino indígena garantiza, por un lado, la reproducción raciali-

zada de la sociedad, y por otro, la existencia de trabajadores inferiorizados y “libres”, no sólo de sus medios de producción, sino de las tareas domésticas, de crianza y de cuidado que sostienen la vida cotidiana y que recaen en las mujeres, cuyo estatus inferiorizado, también se recrea en el largo tiempo de la modernización capitalista de esa periferia del sistema que es la América indígena. A este orden político, económico, social, racial y sexual jerárquico, subyacen identidades de mujeres y varones corporeizadas que marcan las relaciones sexuales y los procesos reproductivos, que modelan la subjetividad y las respuestas corporales en personas tan sometidas a una histórica expropiación, que sus deseos se tornan irreconocibles o inenabizables, sobre todo para las mujeres.

El poder sobre la vida —dice Foucault— se orienta a disciplinar los cuerpos como máquinas, y a regular los nacimientos, la mortalidad, la salud, la duración de la vida, mediante una serie de intervenciones y de controles reguladores en el cuerpo-especie —soporte de procesos biológicos—. La administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida inician la era del *biopoder*, indispensable para el capitalismo que así ajusta los fenómenos demográficos a los procesos económicos (Foucault, 1999: 168-170). Esos controles reguladores se amplían conforme avanza el conocimiento sobre la vida y sus procesos, y alcanzan un grado máximo con la *píldora* y las hormonas sintéticas, los artefactos anticonceptivos y las operaciones para evitar definitivamente la concepción, métodos dirigidos principalmente al cuerpo de las mujeres. Desde los años sesenta del siglo xx, el *biopoder* pone en el blanco el útero de las mujeres, su voluntad se respeta si coincide con planes demográficos, pero si el deseo o la ignorancia obstaculizan esos planes, se convence o se imponen decisiones para ajustar la demografía a las necesidades del poder y de la modernización capitalista.

Ciertamente, los recursos de la ciencia médica también tienen una faceta liberadora, al posibilitar la independencia de las uniones sexuales de la procreación no deseada —antigua intención de mujeres y varones, aspiración histórica de los movimientos feministas. El uso ambivalente —libertario o instrumental— de la ciencia médica ha estado presente desde hace medio siglo. Así, los anticonceptivos pueden contribuir al goce de la sexualidad y de la reproducción, a la realización personal; pero también son piezas clave de la razón instrumental que se orienta a controlar los cuerpos y las vidas humanas.

La reproducción y la sexualidad son campo de disputa entre el *biopoder* y los grupos subalternos que intentan construir libertades y derechos, apropiarse del cuerpo y la autonomía de cada ser humano. El mundo indígena, desde la otredad negada y en resistencia también participa de esta lucha, no sólo para exigir inclusión en los beneficios de la modernidad, sino para poner sobre la mesa experiencias y sueños de bienestar social y ambiental, para pensar la comunidad, la salud, el cuerpo, la maternidad. Evidencian otras subjetividades, otros universos de sentido y formas de vivir el presente e imaginar el futuro.

Mucho aporta el mundo indígena, pero también tiene mucho que pensar pues las mujeres indígenas no sólo ocupan un lugar subordinado ante la sociedad mestiza o el Estado, sino también en el ámbito familiar y comunitario, donde lo femenino, como en Occidente, es inferiorizado. Ciertamente que a más de cinco siglos de mestizaje e imposición, es difícil descifrar qué tanto pesa en el sexismo indígena la cultura occidental —como la culpa y el castigo en torno a la sexualidad—, y qué tanto pesan los elementos culturales mesoamericanos. Más allá del origen, posicionarse con y desde el cuerpo de las mujeres indígenas, permite tocar fondo para desmontar el sexismo de la modernidad y de la comunidad realmente existentes.

La percepción del agravio social en los cuerpos, las sexualidades y las maternidades de las mujeres indígenas; sus nociones de justicia y de derechos; las luchas para apropiarse de sus cuerpos, todo ello confronta, implícita o explícitamente, las bases de la modernización instrumental y los recursos del *biopoder* global; pero también interpela a las culturas indígenas, cuestiona las jerarquías y las relaciones de poder en el ámbito comunitario y familiar. Del complejo, discontinuo e inacabado proceso que ellas protagonizan, en tensión y alianza con diversos actores y discursos, están surgiendo proyectos de cambio, tan radicales y profundos como profunda y multifacética es la subordinación de sus cuerpos y sus subjetividades.

Gestar modernidades alternativas o alternativas a la modernidad realmente existente no sólo implica disputar la autonomía política, económica o cultural sobre amplios territorios y proyectos nacionales, plurinacionales o globales, sino tocar sus más íntimos resortes, disputar la autonomía sobre ese pequeño territorio que cada quien posee y que ha sido expropiado: el cuerpo y la sexualidad como fuentes de vida y de bienestar, la reproducción como opción deseable, no como accidente ni como imposición o imposibilidad dictada por el poder capitalista y patriarcal o por el sexismo de la comunidad.

Cruce de caminos

En el año 1994, dos procesos de larga data potenciarían las luchas de las mujeres indígenas en defensa de sus cuerpos y sus vidas: en enero, la publicación de la Ley Revolucionaria de Mujeres del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que recoge diversas aspiraciones de las mujeres de este movimiento; en septiembre, el consenso de 184 gobiernos en torno al Programa de Acción de la IV Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo (CIPD) realizada en El Cairo, Egipto, donde más de un millar de organismos civiles, en su mayoría feministas, en alianza con gobiernos liberales lograron plasmar los derechos reproductivos.¹

¹ La Coalición Internacional por la Salud de las Mujeres (IWHC, por sus siglas en inglés), articuló una red de más de 4,500 ONG de América latina, Asia y África desde dos años antes de la CIPD de El Cairo, para promover la salud reproductiva y sexual de las mujeres (German y Kyte, 1995: primera de forros). Fue justamente en el marco de esa preparación

La Ley Revolucionaria de Mujeres y el Programa de Acción de El Cairo plantean, desde distintos referentes y en lenguajes distintos, aspiraciones de autonomía y respeto a las decisiones de las mujeres en el plano sexual y reproductivo; en ambos documentos queda claro que ellas mujeres no aceptan ser cuerpo-objeto, ni disocian la dimensión biológica de la dimensión cultural y deseante de su ser.

Coincidencias relevantes que no deben velar las diferencias, pues las experiencias corporales y la subjetividad sólo existen “en situación” social, étnica, genérica, política, cultural, histórica; la particularidad de la vivencia humana es punto de partida. No ha existido un universal homogéneo que se desdoble en diferencias, sino formas particulares que aspiran a ser universales y en la relación con el otro descubren su particularidad. En este sentido, la humanidad produce universales particulares. Quizá la única experiencia universal sea el acto cultural fundante, el “*shock* de la hominización” que marca la transnaturalización del ser humano (Echeverría, 2010).

En cuanto a coincidencias y particularidades: la Ley Revolucionaria de Mujeres surge en el marco del zapatismo y se inscribe en las luchas autonómicas y por los derechos de los pueblos indígenas, es la dimensión de género de una lucha que cuestiona de raíz el etnocentrismo y el carácter excluyente y homogeneizante de la modernización instrumental. Los derechos reproductivos se abrieron paso en un programa internacional hegemonizado por países ricos, en el que prevalecieron objetivos de crecimiento económico débilmente acotados por la noción de desarrollo sostenible y de equidad de los organismos multilaterales. En este marco, los derechos reproductivos son una victoria de la visión feminista, liberal, progresista y laica en torno a la sexualidad y la reproducción,² derechos que, hablando el mismo lenguaje de la modernidad, potencian sus elementos liberadores.

que en México se constituyó el Foro Nacional de Mujeres y Políticas de Población, red que llegó a agrupar a alrededor de 80 ONG de diecisiete entidades del país. Ambas instancias tuvieron un papel importante en la discusión, en las propuestas y en los acuerdos tomados en El Cairo.

² En la CIPD, las feministas trataban de impedir que su cuerpo siguiera siendo el instrumento para cumplir metas demográficas fijadas en conferencias internacionales, como se había hecho antes. El conservadurismo y el “fundamentalismo” político y religioso, encabezados por el Vaticano y los países musulmanes (secundados en América Latina por gobiernos como el del argentino Carlos Menem y el del tristemente célebre guatemalteco Efraín Ríos Mont), pugnaban porque, en aras de respetar diferencias culturales y creencias religiosas, la Conferencia de El Cairo acordara eliminar temas de sexualidad y reproducción en la educación pública, restringiera la sexualidad a la función reproductiva, promoviera la abstinencia sexual o métodos anticonceptivos naturales como el ritmo y el retiro, todo ello en defensa de una feminidad hogareña, obediente y centrada en la maternidad y la crianza. Para esta postura, una sexualidad libre y placentera, una maternidad libre o la despenalización del aborto, eran inadmisibles. Para ampliar la información puede verse: Naciones Unidas, 1995, Informe de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo, El Cairo, 5 al 13 de septiembre de 1994, en http://www.unfpa.org/webdav/site/global/shared/documents/publications/2004/icpd_spa.pdf.

Las feministas organizadas en torno a El Cairo y las mujeres zapatistas protagonizaban dos procesos relativamente independientes con una gran fuerza expansiva. En un plazo muy breve, a las reflexiones y acciones de las indígenas de Chiapas se sumarían mujeres de otros pueblos y estados hasta formar, en 1997, una Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas que hizo suya la Ley Revolucionaria de Mujeres. También en un breve plazo, el Foro Nacional de Mujeres y Políticas de Población, red mexicana que agrupaba a 80 organismos civiles feministas, y la Coordinadora Nacional de Mujeres “Por un milenio feminista”, conformada por más de 150 organismos civiles, desplegarían un conjunto de actividades para difundir y defender los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. La fuerza de ambos procesos condujo a su encuentro en las dinámicas articulaciones de los movimientos sociales, pero también condujo a tensiones y diferencias que se evidenciaron en el campo de lo que, a partir de 1994, empezó a identificarse como *derechos reproductivos*. Así, en ese campo se hallaron las emergentes organizaciones de mujeres indígenas, organismos civiles feministas, agencias internacionales, el Estado y sus instituciones, curas y pastores de diversas iglesias, partidos políticos y organizaciones sociales, movimientos indígenas mixtos, cónyuges, familiares, autoridades comunitarias y habitantes de comunidades indígenas. Los derechos reproductivos han sido y siguen siendo un campo de batalla conceptual y política en cuyo centro se ubica el cuerpo, la sexualidad y la vida misma de las mujeres, pues quien controla la sexualidad y la reproducción de una persona, tiene poder sobre la vida misma y la dignidad de esa persona.

Derechos reproductivos y actores sociales

En la Ley Revolucionaria de Mujeres, difundida en enero de 1994, las mujeres indígenas afirman su derecho:

[...] a decidir el número de hijos/as que pueden tener y cuidar; a [recibir] atención primaria en salud y alimentación [para ellas y sus hijos]. A elegir pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio. A no ser golpeadas o maltratadas físicamente ni por familiares ni por extraños. [A que el] intento de violación o la violación sean castigados severamente. (Doc. Electrónico Red Internacional de Mujeres: Lilla, 2 de septiembre de 2012).³

La Propuesta de Ampliación de la Ley Revolucionaria de Mujeres de 1996, que no asumió públicamente el EZLN, añadió que:

³ Para acceder al documento electrónico completo *La Lucha de los Derechos Sexuales en Chiapas: Un directorio de organizaciones sociales que trabajan a favor de las chiapanecas*, de la Red Internacional de Mujeres: Lilla ir a <http://redlilla.files.wordpress.com/2009/09/red-lilla-directorio-color-v2-anexos.pdf>

Las mujeres casadas tienen derecho a utilizar los métodos de planificación familiar, sea natural o artificial, lo que ellas decidan, sin que el hombre se oponga, sino que tienen que entenderse y hacer acuerdos [...] Ninguna mujer podrá recibir maltrato, insulto o golpes de su esposo solo por no tener hijos varones [...] Las madres solteras tienen derecho a ser respetadas y consideradas una familia [...] Las mujeres viudas, madres solteras y mujeres solas tienen derecho a ser respetadas y reconocidas por la comunidad, porque ellas lo necesitan.
(Doc. Electrónico Red Internacional de Mujeres: Lilla, 2 de septiembre de 2012)

Ciertamente, la Ley Revolucionaria de Mujeres expresa el imaginario político de las mujeres zapatistas, pero su movimiento no está aislado sino en interacción con otras voces y actores: desde los primeros años ochenta, algunos organismos civiles apoyaron a grupos de mujeres campesinas e indígenas⁴ en el tratamiento de temas como conocimiento del cuerpo y sus funciones, sexualidad, maternidad y uso de anticonceptivos —el placer y el aborto poco se abordaron en el medio indígena y rural—; a diferencia de programas oficiales que privilegiaron la promoción de métodos anticonceptivos, o del culpígeno discurso eclesial sobre la sexualidad, el discurso de los organismos civiles feministas enfatizó la posibilidad de libre elección reproductiva de las mujeres y abrió paso a la reflexión sobre el placer y la sexualidad. Por ello, si bien la Ley Revolucionaria de Mujeres proviene de un proceso interno y responde a un “ya basta” de las mujeres, también está marcada por el diálogo con diversos actores y perspectivas culturales.

Meses después de la publicación de la Ley de mujeres zapatistas se acuñaron los derechos reproductivos acordados en El Cairo, en los que se dijo que

La salud reproductiva es un estado general de bienestar físico, mental y social [...] en todos los aspectos relacionados con el sistema reproductivo, sus funciones y procesos [...] entraña la capacidad de disfrutar de una vida sexual satisfactoria y sin riesgos de procrear, y la libertad para decidir hacerlo o no hacerlo, cuándo y con qué frecuencia [...] todos los individuos tienen derecho a deci-

⁴ Uno de los primeros grupos que abordó esos temas con mujeres de sectores populares, fue Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina. Con ese fin elaboró *Cuerpo de mujer*, libro de divulgación muy utilizado en procesos populares cuya Introducción dice: “Las mujeres con las que trabajamos [...] nos expresan la necesidad de romper con la ignorancia acerca de nuestro cuerpo y la sexualidad [que nos ha mantenido] relegadas e incapaces de ser dueñas de nosotras mismas y de nuestras vidas [...] decidimos recoger el material de un taller de salud que se dio en Cuernavaca [durante cuatro años]. Ahí reconocimos la necesidad de ver con nuevos ojos la sexualidad, que abarca todo nuestro cuerpo, todos nuestros sentidos y no como nos habían enseñado, para tener hijos o para el placer del varón [...] La sexualidad se ha encajonado a la noche, a la oscuridad, después de la jornada de trabajo, como una obligación que hay que cumplir y no como una necesidad de vida y de emotividades...” (CIDHAL, 1982: 9). La segunda edición de *Cuerpo de mujer* se hizo en 1982, consta de 6 mil ejemplares y tuvo varias reimpressiones; la tercera edición (1987) fue de 38 mil libros.

dir libre y responsablemente el número de sus hijos y el espaciamento de los nacimientos; a disponer de información y medios para ello, a adoptar decisiones reproductivas en forma libre de toda discriminación, coacción o violencia [...] a tener asesoramiento, información, educación comunicación y servicios de planificación familiar [...] a recibir servicios de salud que permitan embarazos y partos sin riesgos y con las máximas posibilidades de tener hijos sanos. [Propone] reconocer la equidad e igualdad entre hombres y mujeres en todas las esferas de la vida [...] fomentar la autonomía de la mujer para mejorar la vida de todos y realzar su papel en la adopción de decisiones [...] proteger a las mujeres contra todas las formas de discriminación, violencia, malos tratos, acosamiento y explotación [...] promover que los hombres se responsabilicen de su comportamiento sexual, de la planificación familiar, de la educación de los hijos e hijas y del bienestar de sus compañeras.
(Germain y Kyte, 1995: 14-22)

El consenso de El Cairo apunta a limitar los abusos sobre el cuerpo y la vida de las mujeres pero no toca el carácter monocultural o eurocéntrico de la modernización, sino que exige el cumplimiento pleno de la promesa liberal ubicándose en la misma perspectiva civilizatoria. De ahí su alcance y sus límites, pues El Cairo dejó fuera voces de mujeres en cuyos cuerpos y vidas se intersectan diversos mecanismos de exclusión y de discriminación social, y cuyas aspiraciones llevan la impronta de otras culturas, como las mujeres indígenas. Pese a ello, a excepción de "...la capacidad de disfrutar de una vida sexual satisfactoria..." que incluye el programa de la CIPD y que no tiene símil en la Ley Revolucionaria de Mujeres, hay coincidencias discursivas, aunque a ellas subyacen diferentes perspectivas.

Los *derechos reproductivos* no recogen todas las aspiraciones de las feministas mexicanas (como la despenalización del aborto), pero sí representan un fruto legal que proviene de una larga historia.⁵ Cuando menos hace un siglo empezó a gestarse

⁵ Desde inicios del siglo xx se fue construyendo un pensamiento feminista liberal, por ejemplo, en el Congreso Feminista de Yucatán de 1916 con gran participación de maestras de primaria, se demandó el voto femenino, la igualdad entre varones y mujeres, el acceso de las mujeres a los espacios públicos, a la educación en lengua maya y a la escuela laica (*escuela racionalista* inspirada en ideas anarquistas), al trabajo y al ingreso propios, sin que ello significara abandono de las responsabilidades hogareñas y maternas, sino su dignificación. Las pioneras del feminismo liberal mexicano lograron una Ley de divorcio, abrieron la discusión sobre "la criminal tutela de la tradición y el fanatismo religioso", cuestionaron el matrimonio como única opción de la mujer para dejar la casa paterna. En los muy debatidos temas de maternidad y sexualidad planteron que el amor maternal es indispensable para conservar la especie, pero que el instinto sexual "imperaba de tal suerte y con tan irresistibles resortes que ningún artificio hipócrita es capaz de refrenar, destruir o modificar"; propusieron la educación sexual, "el reconocimiento del deseo y el placer femeninos" y una moral sexual única para ambos sexos; criticaron la inocencia femenina que encubre la ignorancia (Rocha, 2011: 40-57). Otras fuentes, como el "Diccionario de magonismo" (proyecto en proceso que dirige Jacinto Barrera Bassols), evidencian que este movimiento

un discurso feminista opositor al conservadurismo político y religioso y defensor de los derechos individuales de las mujeres sobre su cuerpo, su sexualidad, su maternidad, la elección de pareja, el divorcio, etc.; línea de pensamiento liberal que ha tenido continuidad y que ha sido recreada en diversas coyunturas. Ya en los años setenta del siglo xx, esa perspectiva feminista puso en el centro de su agenda reivindicaciones sobre el cuerpo y la sexualidad, ejes que reaparecerán en El Cairo en forma de *salud sexual* y *derechos reproductivos*. Cuenta una de las principales ideólogas y militantes del proceso:

Cuando a principios de los setenta las feministas planteamos la lucha por la maternidad voluntaria, pusimos mucho énfasis en los cuatro elementos indispensables para hacerla realidad: a) educación sexual, dirigida con especificidad a distintas edades y estratos sociales; b) anticonceptivos seguros y baratos; c) aborto como último recurso; d) rechazo a la esterilización forzada. Esos cuatro puntos condensan —y a la fecha lo siguen haciendo—, las líneas básicas para llevar a cabo una defensa integral de los derechos reproductivos. (Lamas, 2001: 177-178)

El llamado “consenso de El Cairo” significó una victoria simbólica y jurídica sobre el conservadurismo y el sexismo. Y no era un paso menor, pues en las tres conferencias mundiales de población previas, los intereses y temores del país más poderoso del globo e incluso las competencias electorales entre demócratas y republicanos de Estados Unidos, fueron decisivos para promover o frenar el control natal en el planeta. Las necesidades o deseos de mujeres y varones no importaban gran cosa, en cambio, los cuerpos de las mujeres, especialmente los de las mujeres pobres del entonces llamado “tercer mundo” fueron el medio privilegiado para lograr metas demográficas.⁶ Los derechos reproductivos pusieron un límite formal a estas prácticas.

Los derechos reproductivos en el discurso y en la práctica institucional

Durante décadas, el gobierno mexicano ha asumido los dictados internacionales en materia demográfica. Ciertamente, algunas de sus instituciones han enriquecido la comprensión de temas y problemas en este campo y ha habido directivos y presta-

conjugó anarquismo, liberalismo y lucha por derechos individuales en *comunidad*. Algunos magonistas veían en las comunidades yaquis y zapatistas el ejemplo de una sociedad utópica con individuos libres; Ricardo y Enrique Flores Magón, Librado Rivera y sus familias vivieron en comunas anarquistas. Desde ahí defendieron la comunidad y simultáneamente formularon una crítica radical al matrimonio institucionalizado, abogaron por el amor libre y por una sexualidad libre, cuestionaron la familia nuclear y la pasividad y sometimiento de las mujeres, desconocieron el papel legitimador del Estado y de la Iglesia sobre la unión entre las personas.

⁶ Para ampliar este tema véase (<http://apuntesdedemografia.wordpress.com/polpob/mal-tusianismo/conferencias-internacionales-de-poblacion/>, 16 de agosto de 2012);

dores de servicios preocupados por el bienestar de las mujeres y el respeto a sus decisiones, escasos garbanzos de a libra aliados al feminismo que no logran contrarrestar el *biopoder* incorporado en políticas y prácticas institucionales. Por ejemplo, en El Cairo se acordó no fijar metas demográficas sino de salud y de cobertura de servicios, pero en México los programas de salud reproductiva contienen metas demográficas reduccionistas que se cumplen en el cuerpo de las mujeres.⁷ Antes de El Cairo y después de él, se exigía a médicos de planificación familiar una cuota de nuevas usuarias de métodos anticonceptivos, lo cual llevó a prácticas de esterilización forzada, colocación de dispositivos intrauterinos, aplicación de inyecciones o suministro de pastillas anticonceptivas sin información clara, sin explicación de sus cuidados ni de sus efectos o sin consentimiento de las usuarias; o condujo a presionar, maltratar o ejercer coacción contra mujeres en distintos momentos —por ejemplo, en el inmediato postparto— con el fin de que aceptaran algún método anticonceptivo. Prácticas frecuentes en el medio rural que también ocurren en las ciudades. Por eso, la exigencia feminista de garantizar el “consentimiento informado” para el uso de cualquier método anticonceptivo apareció en El Cairo con fuerza. Hoy se dice que ya no hay cuota y se reducen algunas arbitrariedades, pero las presiones para que las mujeres usen anticonceptivos siguen siendo una constante en el medio rural, mestizo e indígena.

En el papel, los derechos reproductivos incluyen información y orientación sobre planificación familiar y derecho a recibir servicios de salud que permitan embarazos y partos sin riesgos y con las máximas posibilidades de tener hijos sanos. Aún más: la Estrategia de Embarazo Saludable del Seguro Popular ofrece gratuidad en la atención durante el embarazo y el parto de mujeres —como la casi totalidad de las indígenas— en situación de pobreza económica. Hay casos en que estas normas se cumplen, pero la realidad es dramáticamente distinta al discurso programático y al derecho formal.

Por ejemplo, en Guerrero, estado donde un grupo de promotoras de salud y parteras, se ha organizado en torno a la salud materna y para disminuir las muertes durante el proceso reproductivo, los testimonios evidencian el problema:

⁷ Por ejemplo, las metas del Programa de Acción Salud Reproductiva 2001-2006 (PASR) se concentraron en disminuir el crecimiento demográfico: llegar a 73.9% en prevalencia de uso de anticonceptivos en mujeres en edad fértil y a 54% en mujeres menores de 20 años, disminuir la tasa de fecundidad a 2.06 hijos por mujer y en 11% el total de hijos en mujeres de 15 a 19 años, reducir la demanda insatisfecha de métodos anticonceptivos. El PASR aclaraba que las metas demográficas y de prevalencia de uso de anticonceptivos, es decir, todas sus metas, fueron estimadas por el Conapo, en otras palabras, el programa de salud reproductiva era simplemente la versión de la Secretaría de Salud de un programa poblacional. Los derechos, la salud, las libertades, el consentimiento informado, la perspectiva de género, los propósitos de información, educación y comunicación planteados en El Cairo y en el programa anterior, pasaban a segundo o tercer término (Espinosa y Paz Paredes, 2002: 5-13).

Mi nuera Verónica González llegó a la clínica con mucha dilatación. Llevábamos cien pesos y nos dijeron: aquí no se puede presentar si no trae suficiente. ‘Quiero una ayuda por mientras’, les dije, pero no, no la atendieron y mi nuera se alivió en la sala de espera. Oí llorar a la niña, nació con el lomito pelado y se murió. Mi nuera también se murió, la pusieron en una ambulancia pero falleció antes de llegar a Acapulco. Bueno —pensé— ni modo, todo es porque no sé leer. Le dije al doctor: si yo supiera leer tomaría su nombre, pero hay un buen Dios, algún día tendrá que dar cuentas.

(Foro, 2008)

Hay el caso de una paciente que llevé al hospital, todo estaba bien cuando yo me fui. Al otro día me dicen: fíjese que se nos estaba yendo anoche. ¿Cómo? [me pregunté] Le hicieron cesárea, pero como los doctores eran pasantes, que le cortan la matriz a la paciente y se estaba desangrando. ¡Por eso se les estaba yendo! El marido afuera no sabía lo que estaba pasando adentro, y que le sacan la matriz porque si no se iba a morir. ¡Dios mío! Reclamé pero ya no había remedio. (Talleres de sistematización, 2011)

Es terrible que estos testimonios estremecedores sean comunes en las regiones indígenas, y es vergonzoso que no escandalicen ni tengan consecuencia alguna.⁸ Así es de natural el racismo. Elevar al plano de derechos universales la salud reproductiva, el respeto a la voluntad personal y a recibir servicios de salud, es un (com) prometedor discurso en tiempos neoliberales. Las palabras no son los hechos y el discurso de El Cairo se estrella contra las realidades indígenas, pero a la vez, empieza a operar como un referente de exigibilidad.

Las mujeres indígenas no sólo viven la exclusión sino que enfrentan al carácter monocultural del sistema de salud reproductiva reflejado en varios aspectos: a) la jerarquía de la ciencia y la tecnología médica occidental y de sus profesionales, cuya contraparte es la negación o inferiorización de los saberes de la partería y de sus sistemas tradicionales de salud, o su “certificación” conforme a criterios de la medicina pública sin diálogo intercultural; b) la inexistencia de intérpretes en hospitales y centros de salud en regiones con numerosa población que habla lengua indígena; c) la imposibilidad de que las mujeres sean atendidas conforme a sus concepciones y saberes sobre el embarazo, el parto y el puerperio (por ejemplo, el

⁸ Los testimonios del Foro (2008) aquí citados, y muchos más del mismo tipo que sería imposible incluir, fueron expuestos de viva voz al entonces secretario de salud del estado de Guerrero, quien escuchó impasible y durante horas, quejas y testimonios de las mujeres. Al final, sin ofrecer disculpas ni aludir a una intención institucional de evitar estos casos, comentó que no se podía hacer nada pues no había registro escrito del día, del lugar, del médico que atendió, del acta de defunción, del expediente clínico, etc., que demostrara la veracidad de los dichos. Exigencias imposibles de cumplir para las mujeres indígenas que, con impotencia y coraje, solo atinaron a pedir que el nombre de los médicos estuviera a la vista en sus batas.

parto vertical o en cuclillas, el sobar o acomodar al producto, los cuidados del puerperio); d) la explotación económica de las parteras: no hay remuneración pública a su trabajo pese a que atienden cerca de 20% de los partos nacionales, porcentaje que se eleva en comunidades rurales indígenas y mestizas.

Así, el incumplimiento de derechos “universales”, la exclusión —en éstos— de otras visiones culturales y la subalternización de saberes y aspiraciones de las mujeres indígenas, dan como resultado experiencias corporales y reproductivas riesgosas, sin garantías de conservar la salud o de salir con vida.

Lo abstracto y lo concreto: complementariedad y tensiones

Algunas experiencias autogestivas empiezan a iluminar otros caminos, como el proyecto de la Casa de la Salud de la Mujer Indígena “Manos Unidas” que opera en la Costa Chica-Montaña de Guerrero, donde las promotoras indígenas de salud y las parteras son bilingües:

Buscamos en nuestra lengua las palabras para que la mujer logre entender lo que está pasando y si no nos entiende buscamos otras palabras. Lo que importa es comprendernos [...] Con los talleres que damos en las comunidades sobre derechos, la mujer sabe a dónde acudir y toma como primera opción la Casa de Salud porque sabe que ahí alguien la respalda y va a apoyarla. Si ellas conocen sus derechos los van a exigir.

(Talleres de sistematización, 2011)

Las lenguas aquí, como signo profundo de visiones particulares del cosmos, son punto clave para que las mujeres indígenas empiecen a ejercer y a producir sus derechos, pues cuando el sujeto enuncia emergen nuevos significados, otras racionalidades, se transgrede el monólogo de la razón moderno-occidental, rompiendo así el control del discurso hegemónico. Un segundo problema es la resonancia de sus voces, pues el discurso de la subalterna no se escucha. Como dicen Bidaseca y Vázquez (2010): los dispositivos de poder se han encargado de disciplinar sus cuerpos, de silenciar sus voces y de desechar la escucha. Por ello, hablar en su lengua abre un universo silenciado cuyo significado apenas se empieza a percibir.

Dimos un taller en la telesecundaria de Arroyo Pájaro que es un pueblo amuzgo. El director le comentó a Francisca [entonces coordinadora de la Casa] que no sabían cómo tratar esos temas y fuimos Yareni y yo. Al principio las niñas y los niños no querían hablar, les daba pena, les preguntábamos qué sabían de esto o de lo otro y decían que nada. Como a la media hora ya se soltaron ¡Todo salió muy bien! Nos impresionó la confianza. De joven a joven no hay la barrera como con adultos, pero además el taller se hizo en amuzgo. Pudimos hablar de todo sin problema [...] Nos preocupó que jóvenes muy jóvenes, en las zonas altas

pero también en las comunidades de abajo, a muy temprana edad son mamás, en lugar de jugar con muñecas cargan a su bebé. Acabo de acompañar a una niña de 14 años al hospital de Ometepec, algunas de 12 ya son mamás. Esa maternidad no tiene que ver con la felicidad de las niñas [...] ¿Qué es la sexualidad? a esa palabrita le sacamos mucho provecho, hay nula información, todo mundo dice: ‘no sé, en la escuela nos hablaron de anticonceptivos y ya’. Nosotras buscamos la manera de que salga la idea del derecho a expresar las emociones, los sentimientos... sentir placer. Cada quien ve la sexualidad de un modo y la define, porque la sexualidad tiene que ver con lo fisiológico, la cultura, la lengua, el género, el goce pleno que como mujeres también nos podemos dar. Trabajamos muy diferente al sector salud: ellos dan pláticas, nosotras compartimos, hay mucha participación, a las jóvenes les gusta hablar, nosotras aprendemos y enseñamos. (Entrevista a Valeriana Nicolás, 2011)

El discurso y las prácticas institucionales llegan en desorden y contradictoriamente a oídos de las mujeres indígenas. Los mensajes son encontrados: mientras el Conapo difunde *spots* para convencer de una reproducción planificada y pequeña, la iglesia aboga por tener los hijos que dios dé, por la abstinencia sexual o, cuando más, por el uso de métodos naturales; la SSA presiona a las mujeres para que usen anticonceptivos, o bien, acorde al conservadurismo del Partido Acción Nacional, dificulta el acceso a ellos (desabasto de anticonceptivos y una orientación natalista y antiabortista fueron signos de los dos sexenios panistas; paradójicamente, y quizá bajo presión internacional, en este período se aceptó la anticoncepción de emergencia); y los organismos civiles feministas, promueven la libre decisión en materia de sexualidad y reproducción,⁹ aunque no siempre consideran las condiciones en que las mujeres indígenas pueden tomar estas decisiones y hacerlas valer.

Reconociendo las tensiones entre la universalidad y la particularidad de los derechos humanos, Naila Kabeer (2007: 15) señala que son “dos conjuntos de reclamos que pueden tratarse como las caras abstracta y concreta de una misma moneda más que como dos principios opuestos en una dicotomía [pues cada contexto dará] forma concreta a los derechos abstractos”. Sin embargo, como puede verse, la interfaz entre lo abstracto y lo concreto está poblada de actores y de discursos, algunos confrontados, así que obviamente no es un problema de grado sino un campo cuajado de tensiones y diferencias.

⁹ Entre las ONG que trabajan con mujeres indígenas hay diversidad de posiciones y prácticas: las más cercanas a una postura liberal, urbana y articulada a instituciones públicas y multilaterales, que privilegian la lucha por salud sexual y derechos reproductivos; y las más cercanas a procesos sociales de base donde estos temas se vinculan a demandas étnicas, socioeconómicas, territoriales, ecologistas, productivas y políticas de los movimientos. No siempre hay una línea divisoria tajante entre uno y otro tipo de trabajo.

Indígenas y feministas: diálogos y debates sobre los derechos reproductivos

La Ley Revolucionaria de Mujeres representa la aspiración normativa de un sujeto social que inscribe sus derechos en una construcción sociopolítica más amplia, la de un mundo en el que quepan muchos mundos, noción que da cabida a las autonomías y a los derechos colectivos de los pueblos indígenas, pero también a derechos y a formas de organización social que surgen de otros contextos culturales y políticos, como los proyectos contrahegemónicos que nacen en el corazón de Occidente; para que quepan unos y otros mundos y racionalidades, hay que desmontar la geopolítica y el *biopoder* de la modernización realmente existente. El zapatismo no excluye la posibilidad de que la cultura occidental, la faceta luminosa de la modernidad, aporte a ese mundo diverso y plural, siempre y cuando no imponga como universales sus particulares valores, derechos y formas de ciudadanía, sino que, desde un *universalismo acotado* acepte la irrupción, la inclusión y el reconocimiento de la diferencia, a la vez que controle sus efectos desigualadores y homogeneizantes.¹⁰

Pluralismo jurídico y cultural que se expresa en la diversidad de sujetos sociales que pueden participar en ese mundo donde quepan muchos mundos, y en la pluralidad de posiciones de un mismo sujeto ubicado en distintos espacios sociales: así ocurre a las mujeres indígenas que, por un lado, son parte de un movimiento que empieza a asumir reivindicaciones del cuerpo, la sexualidad y la reproducción; y, por otro, son parte de movimientos indígenas y sociales mixtos, cuyas reivindicaciones rebasan los derechos reproductivos, e incluso, se resisten a incorporarlos en sus amplias agendas. Posiciones de sujeto que se tensan en la cotidianidad de los movimientos y de las propias personas. En contraste, las redes feministas que encabezan la lucha por derechos reproductivos privilegian la relación entre feministas y grupos de mujeres¹¹ que luchan en torno a reivindicaciones de género, dejando en segundo término o eclipsando, otras dimensiones de la desigualdad social. Si bien las feministas mexicanas no viven en el Norte desarrollado —de suyo heterogéneo y hoy en crisis— y muchas, como mestizas, padecen un racismo en segundo grado, han centrado su reflexión y reivindicaciones en torno al cuerpo, la sexualidad, la maternidad libre y el aborto.

¹⁰ Para ampliar sobre el tema puede leerse a Griselda Gutiérrez (1998), “Igualdad y/o diferencia: un universalismo acotado”, en Mariflor Aguilar R., (Comp.), *Reflexiones obsesivas. Autonomía y Cultura*, México, UNAM-Fontamara.

¹¹ La identidad feminista incluye a un movimiento heterogéneo. Por ejemplo, en la segunda mitad de los noventa y la primera de los dos mil, las dos redes de organismos civiles feministas más amplias del país, el Foro Nacional de Mujeres y Políticas de Población y Mujeres por un Milenio Feminista, coincidían en impulsar la agenda de El Cairo; sin embargo, mientras la primera se volcó a la lucha por salud sexual y derechos reproductivos, la segunda abogaba por incluir en su agenda la feminización de la pobreza y los problemas ambientales del desarrollo sustentable.

Puntos de tensión entre normatividades indígenas y visiones feministas saltan en torno a algunos derechos con un contenido restrictivo, conservador o punitivo.

Los hombres casados y las mujeres casadas, cualquiera que haya sido la ceremonia, tienen prohibido por la Ley Revolucionaria de Mujeres abandonar a su esposo/a sin razón o fundamento, o unirse con otra mujer y otro hombre cuando no ha habido divorcio normal; Queda prohibido por la Ley Revolucionaria de Mujeres que el hombre tenga dos mujeres, porque de esa manera a la esposa se le lastiman sus sentimientos, se violan sus derechos y se lastima su dignidad como esposa y como mujer; La Ley Revolucionaria de Mujeres retoma y considera válida la norma de la sociedad indígena de que está prohibido y es indebido que algún miembro de la sociedad tenga relaciones amorosas fuera del reglamento de la comunidad o del pueblo. Es decir, que no se permite que los hombres y mujeres tengan relaciones si no son esposos, porque esto trae como consecuencia la destrucción de la familia y mal ejemplo a la sociedad.

(Doc. Electrónico Red Internacional de Mujeres: Lilla, 2 de septiembre de 2012)

El feminismo autónomo radical, desde la exclusión de los diferentes, halla semejanzas entre las mujeres y los pueblos indígenas, pero critica duramente estos derechos porque:

[...] dejarán en ceros [...] el brevísimo camino recorrido en la construcción de la libertad, que desde mi perspectiva empieza justamente en lo personal, en la libertad sexual y en la libre opción sexual, en la posibilidad de que cada ser humano pueda vivir en forma responsable, legítima y madura, sus deseos [...] para mí, la única opción aceptable en esta materia es la intransigencia.

(Rojas, 1996)

Aída Hernández (2001) llama a situarlos en su contexto, pues en comunidades indígenas la tradición justifica la bigamia y genera violencia contra las mujeres. Por mi parte, he observado que en las comunidades rurales, indígenas y mestizas, la subsistencia y el prestigio de una mujer sola o abandonada se reducen sensiblemente: la propiedad de la tierra está generalmente en manos masculinas y hay una devaluación social de las abandonadas y de las madres solteras. Quizá las zapatistas tratan de evitar esas vivencias; su respuesta pudo ser otra, pero estos derechos expresan el momento en que se hallaba su proceso de reflexión y las reacciones defensivas ante sufrimientos e injusticias del poder patriarcal en su contexto. No conozco la aplicación de esta norma, pero la decisión de la Comisión de Honor y Justicia de un Caracol zapatista en un caso de bigamia —narrado por Mariana Mora en este libro—, ilustra la complejidad del problema: atendiendo a los reclamos de la primera esposa que se sentía burlada, la Comisión expulsó a la nueva pareja de la comunidad. Fallo que indica, desde mi punto de vista, que aún falta compatibilizar la dignificación de la mujer sola o abandonada con la justicia y la libertad.

Otro punto de tensiones entre feministas y mujeres indígenas ha sido el aborto: en El Cairo se reconoció como un problema de salud pública pero no se aceptó su despenalización, demanda histórica del feminismo; por ello, algunos grupos feministas que interactuaron con las mujeres indígenas luego de 1994, tratarían infructuosamente de que éstas asumieran la demanda considerando que quienes más arriesgan su salud o su vida en esta práctica son mujeres rurales, mestizas o indígenas. La resistencia de las zapatistas a asumir la demanda fue interpretada por Marta Lamas como una influencia de la iglesia católica, quizá por el importante papel de la teología de la liberación en el zapatismo y porque la Iglesia considera al aborto como pecado mortal que amerita excomunión. En una carta del Subcomandante Marcos (1995, 232-234) dirigida a ella, afirma que el EZLN “en ningún momento ha demandado la penalización del aborto” y en su irónica posdata le comenta que: “las compañeras no piden clínicas de abortos porque ni siquiera tienen de partos...”. Ciertamente, en las regiones indígenas se carece de clínicas para parir, y la muerte materna tiene que ver con esta carencia y también con abortos practicados en condiciones inseguras, así que una demanda no debiera excluir a la otra. Si bien el EZLN no se pronunció en contra, ni las mujeres zapatistas ni las indígenas organizadas luego de 1994 colocaron la discusión del aborto entre sus prioridades.

La Mayor Ana María trató de explicar:

El aborto es un tema que no discutimos ni se menciona para nada. Hay una creencia de que no debe haber aborto. Sería tocar una tradición. Tener una tradición o una creencia no quiere decir seguir siempre en lo mismo [...] muchas veces pasa eso, que la muchacha va con una partera o curandera y pide que se le practique un aborto por miedo a la familia y que la vayan a maltratar. (Rovira, 1997: 29)

Callar o prohibir no significa no existir; el testimonio revela que sí, que hay abortos inducidos en condiciones inseguras, y también que hay embarazos no deseados entre mujeres indígenas y violencia contra mujeres embarazadas fuera de la norma social. ¿Por qué evadir el tema? Quizá porque toca creencias religiosas y morales o prejuicios y normas sociales que podrían cuestionarse, como se ha hecho con otras “malas costumbres”. Cada persona y cada colectivo tienen su tiempo y su autonomía para establecer prioridades y agendas; quizá para las zapatistas no era el momento, pero no por ello hay que ocultar que el aborto inseguro pasa la factura a la salud o a la vida de mujeres indígenas.

Al igual que los derechos reproductivos, la Ley Revolucionaria de Mujeres y su ampliación, expresan aspiraciones que podrían guiar la vida social, pero no fueron ni son, automáticamente, una realidad, sino deseos en tensión con la costumbre, con las representaciones y las prácticas sociales construidas en la historia.

En múltiples eventos y declaraciones de mujeres indígenas que se realizaron luego de 1994 se abunda en diagnósticos y se reiteran, como demandas, los derechos

de la Ley zapatista, pero empieza a colarse el término “derechos reproductivos”; por ejemplo, en el Encuentro Nacional de Mujeres de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía realizado en 1995, se recuperaron resoluciones sobre “Salud y derechos reproductivos” de la “Mesa de Mujeres en el Diálogo de San Andrés”:

Nuestra decisión de tener hijos no nos la respetan y tampoco conocemos anticonceptivos para no tener hijos. Los hombres [...] tienen hijos(as) por todos lados y a las mujeres nos toca cargar con ellos, porque cuando consiguen otra mujer no se llevan a los hijos(as), no dan para su alimentación y es la mujer la que tiene esa responsabilidad.
(ANIPA, 1997: 368)

El documento elaborado por asesoras e invitadas del EZLN al Foro Nacional Indígena de 1996, incluye un apartado sobre “Salud y derechos reproductivos” en el que se habla de la discriminación y de la exclusión asociada a las lenguas indígenas, del valor de la medicina tradicional de las mujeres, de las malas prácticas médicas del sistema institucional, de la necesidad de un sistema que incluya ambas medicinas y de personal médico sensibilizado que trate con respeto y sin discriminación. Reivindica la salud reproductiva como un derecho que permite a las mujeres decidir el número de hijos y usar métodos anticonceptivos de su elección. Demanda programas de educación e información sobre sexualidad, reproducción y salud para hombres y mujeres, respetando las opiniones de las mujeres. Exige materiales sobre métodos anticonceptivos en distintas lenguas. (Asesoras e invitadas del EZLN, 1996: 352-353).

La Cumbre de Mujeres Indígenas ante la Iglesia y el feminismo

En la Cumbre de Mujeres Indígenas de América, realizada en la ciudad de Oaxaca en 2002, se retomaron y matizaron conceptos de El Cairo: “Demandamos a los Estados y sus gobiernos promover sistemas de salud reproductiva, educación sexual y sexualidad, desde la cosmovisión de las mujeres indígenas.” (Cumbre, 2003: 45). La sexualidad también se incluyó en su discurso. En ese evento, las indígenas manifestaron una postura crítica ante las iglesias:

La influencia del cristianismo y de las sectas en poblaciones indígenas —dijeron— ha dado como resultado el divisionismo, la transformación de principios y valores, la pérdida de identidad, prácticas diferentes a su propia cultura, además de ello, menosprecio de la espiritualidad ancestral tachándola de prácticas negativas, como magia, hechicería, brujería o fetichismo [...] Las iglesias han sido uno de los medios de reproducción y difusión del patriarcado. (Cumbre, 2003: 147 y 43)

A sabiendas del relevante papel de la teología de la liberación en el movimiento indígena, llama la atención esta declaración sin matiz ni concesión alguna. La Conferencia Episcopal Mexicana, preocupada por esos contenidos y porque la espiritualidad de las indígenas no iba revestida de símbolos cristianos sino de rituales y guías espirituales mayas (Marcos, 2002), envió una carta a las mujeres indígenas comentando coincidencias e inquietudes; retomo las últimas:

Con visión reduccionista y con prejuicios [la Cumbre identifica] al cristianismo como forma de vida contraria a la cosmovisión indígena [...] transforma principios y valores milenarios e impone prácticas propiciando la pérdida de identidad [...] impone la globalización ideológica [para] introducir ideas y conceptos ajenos a sus propios valores, tradiciones y cultura [...] Rechazamos —dicen los obispos— la comparación de conceptos económicos de la colonización y de la globalización con la evangelización [...] Lamentamos que la Cumbre pretenda imponer el concepto de derechos sexuales y reproductivos que implica programas de control poblacional que atentan contra el valor de la maternidad y de la vida, conceptos fundamentales en las culturas indígenas, hecho muchas veces denunciado por los pueblos indígenas [...] valoramos la vida humana desde su gestación y las relaciones familiares dentro del respeto y cuidado de la creación [...] Vemos necesario promover una cultura nueva, respetuosa y acogedora de la feminidad, que armonice el misterio femenino con el masculino, conforme al plan original de Dios... (Conferencia Episcopal Mexicana, 2003: 283-284)

La respuesta de las indígenas fue contundente:

Nos corresponde a nosotras discutir, reflexionar, sobre lo que se llama usos y costumbres que atentan contra la dignidad... sobre todo aquellas cargadas de violencia, como golpes a mujeres... no se preocupen, las estamos analizando porque creemos que también a nosotras nos ilumina la luz de la razón y la justicia [...] Reafirmamos... nuestros principios, que nos inspiran a recuperar y fortalecer nuestros principios de reciprocidad, complementariedad, dualidad, para recuperar el equilibrio; nuestra lucha no es contra los hombres, nuestros hermanos, padres, compañeros, esposos e hijos, es siempre contra los sistemas que aniquilan la diversidad, oprimen, someten y nos sojuzgan y explotan [...] Como mujeres indígenas estamos conscientes y muy orgullosas del don que tenemos de ser madres, pero también respetamos la decisión de cada mujer y cada pareja de decidir el número de hijos que pueda traer al mundo, de decidir sobre sus cuerpos. (Cumbre, citada por Marcos, 2002)

Las delegadas indígenas reivindicaron su derecho a aprender de sus experiencias y a “labrar un camino propio y libre de cualquier injerencia”. Señalaron que los obispos ignoran “nuestra capacidad de someter opiniones propias a un debate genuinamente democrático, para construir los consensos que han permitido a nuestros pueblos sobrevivir a la historia de imposiciones que queremos dejar atrás”. Manifiestan que la Iglesia se preocupa “por los valores subyacentes a algunos de nuestros

debates, ignorando que nuestra relación con la vida tiene un valor sagrado, por lo que no requerimos de ninguna doctrina ajena para defender nuestros derechos y los de generaciones futuras”. Tarcila Rivera, en nombre del Enlace Continental de Mujeres Indígenas declaró: “En el caso de los pueblos indígenas y sus mujeres hay que romper con el prejuicio de que todo lo que significa un reclamo de justicia es malo...” y comentó que en la cultura de su pueblo quechua de Perú, el sexo no es tabú y la idea de que éste es pecado llegó con la Iglesia católica.

Entonces se puede decir que antes las mujeres ejercían sus derechos normalmente [además] Ahora las indígenas exigen ser informadas y tomar decisiones por ellas mismas, porque es cierto que ha habido programas de planificación familiar inadecuados, que ha habido muertes y esterilizaciones forzadas, y eso es lo que no se acepta.
(Rojas, 2002)

Esta respuesta pone en duda que las tradiciones restrictivas en materia sexual provengan de las culturas mesoamericanas, y atribuye la interpretación pecaminosa y culpígena, las prohibiciones y la expropiación del cuerpo, especialmente del de la mujer, a la evangelización y a la difusión de una ideología eclesial que se apoya en la fe y en la religiosidad de los pueblos indígenas. Ahora, las mujeres de esos mismos pueblos se preguntan si esas tradiciones son suyas o han sido parte de las imposiciones:

Hace muchos años atrás, existía la igualdad entre hombres y mujeres porque no había uno que era más importante que el otro. Poco a poco empezó la desigualdad con la división del trabajo, cuando los hombres salían al campo a cultivar para sus alimentos, salían de cacería para compartir los alimentos en las familias y las mujeres se quedaban en la casa para dedicar a los trabajos domésticos. Así era la costumbre, el modo de vida que trajeron los españoles cuando vinieron a conquistar nuestros pueblos [...] son los frailes quienes nos educaban [...] desde ahí nos enseñaron que la mujer tenía que servirle a los hombres y hacerle caso en todo momento cuando da órdenes. Y que las mujeres deben cubrir su cabeza con un velo cuando van a la iglesia y que no tiene que fijar su mirada por cualquier lado, tiene que estar agachadito su cabeza. Se consideraba que las mujeres son las que hacen pecar a los hombres, por eso la iglesia no les permitía que las mujeres vayan a la escuela ni mucho menos ocupar cargos.
(EZLN, 2013)

Durante más de cinco siglos la Iglesia, el colonialismo, el liberalismo, el capitalismo, el Estado benefactor, el desarrollismo, el neoliberalismo, en resumen, las múltiples caras de la modernización, han intentado borrar las culturas indígenas al grado de que ahora casi es un trabajo arqueológico reconstruir conceptos y prácticas originarias en materia sexual y reproductiva. Quizás esas huellas se encuentren en lo que sobrevive más allá del lenguaje: los rituales, los mitos... Ahora,

las mujeres indígenas cuestionan el origen y la legitimidad de ciertas tradiciones, reconocen que si algún día existieron relaciones justas y armónicas entre mujeres y hombres ya no lo son, critican a la Iglesia y proponen cambios apoyándose en una mítica “época dorada”; buscan en la historia precolombina elementos libertarios que legitimen otra relación con sus cuerpos y su sexualidad, otras relaciones de género. No es fácil desmarcarse de la Iglesia, menos aún cuando ha sido su aliada en luchas sociales.

Y no fue el único desmarque, la Cumbre también se deslindó de

[...] una inclinación feminista ya que para el pueblo indígena la cosmovisión valora a cada ser y la dualidad cobra una gran importancia. Hay que reconocer que la influencia de las culturas invasoras ha deteriorado parcialmente esa visión, en relación al papel de la mujer dentro de la sociedad, es por ello que este principio no se ve reflejado en nuestros días y se sufren grandes desequilibrios y desigualdades sociales.

(Cumbre, 2003: 126)

En concordancia con esta idea se dijo que:

El feminismo dentro de la cosmovisión de los Pueblos Indígenas, el uso de nuevas teorías conceptuales y de práctica occidental respecto a las relaciones de poder hombre mujer, es un tema que no ha sido abordado ni discutido ampliamente desde la cosmovisión de los pueblos indígenas y que contraviene el principio de dualidad, complementariedad y equilibrio.

(Cumbre, 2003: 146)

Junto con ellas, creo que no se tenía suficiente reflexión para comprender al feminismo, pues su teoría también valora a cada ser humano y cuestiona el sexismo occidental y el trato de las mujeres como objeto. Esa crítica indígena al feminismo impide ver claramente las diferencias. El deslinde basado en falsas diferencias quizá se relaciona con las tensiones que han acompañado la relación mujeres indígenas-grupos feministas en múltiples espacios, o las relaciones de poder y jerarquías que subyacen a la solidaridad; o el estira y afloja en torno a la agenda feminista de género vs. la agenda de género indígena que es parte de un proyecto de cambio social; quizá la presión para asumir la demanda por despenalizar el aborto o la idea prejuiciada de que el feminismo lucha contra los hombres; tal vez la acusación de “ser feministas” y divisionistas por parte de sus organizaciones mixtas... Lo cierto es que la Cumbre expresó una posición que surge en el interior de los movimientos de mujeres indígenas frente al feminismo.

Más allá de mis acuerdos o desacuerdos con ciertas declaraciones, me interesa resaltar que frente al feminismo, la Iglesia y el Estado, las mujeres indígenas —en forma colectiva e individual— están dando una fuerte lucha por construir su propio

discurso y por afirmarse como sujetos sociales. La resistencia es constitutiva del sujeto y la autonomía se gana al tiempo que se frena la dominación y se negocian libertades. En este caso, la lucha es colectiva y los derechos reproductivos empiezan a integrarse a una visión autonómica y comunitaria de los pueblos indígenas, pero el derecho a decidir sobre el cuerpo y la reproducción radica en cada persona. La ciudadanía en materia reproductiva va emergiendo a partir de una lucha colectiva pero se ejerce de manera individual.

Lo personal es político en el terreno sexual y reproductivo. Ya en este siglo, el IV, V y VI Encuentro Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (Perú, 2004; Canadá, 2007; México, 2011, respectivamente); el Encuentro Latinoamericano de Mujeres Indígenas (México, 2010); el Nacional Feminista (Zacatecas, 2010); el XI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (México, 2009) y el XII (Colombia, 2011), la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, el Enlace Continental de Mujeres Indígenas, la Alianza de Mujeres Indígenas de México y Centroamérica, entre otros, han denunciado injusticias relacionadas con derechos reproductivos y han exigido respuestas concretas y culturalmente situadas.

El campo se abre; ya no sólo es el derecho a decidir el número de hijos sino la denuncia y la oposición a diversos atropellos: violaciones sexuales, abuso, hostigamiento y violencia sexual; la conversión del cuerpo de la mujer en botín de guerra; el estupro; la carencia o la deficiencia de servicios de salud y de planificación familiar; la discriminación y el maltrato por parte de los prestadores de servicios de salud; la violencia obstétrica; la negación de sus saberes y la falta de remuneración a los servicios de parteras y médicos tradicionales; la feminización de las responsabilidades sociales de salud y de salud reproductiva; el racismo en el trato a usuarias y a parteras indígenas; la oposición de la pareja o la familia al deseo de las mujeres de usar anticonceptivos, la muerte materna como evidencia de injusticia étnica, de género y social. En todos combinan la crítica a las tradiciones sexistas y a las modernas prácticas racistas y sexistas, con la formulación de reivindicaciones y con el desarrollo de proyectos que articulan sus buenas costumbres con modernos saberes y derechos.

Familias, comunidades y derechos de las mujeres indígenas

Guiomar Rovira documenta que para las mujeres indígenas de Chiapas la maternidad es una función primordial y la fertilidad una bendición, pero, dice Guiomar, si alguna indígena se ve incapacitada para ser madre se vuelve una mujer frustrada y como tal la tienen los demás, pues se cree que quienes no tienen hijos están recibiendo castigos divinos. Incluso —dice— es normal que el matrimonio sea un contrato socioeconómico para ejercer la sexualidad con el fin de procrear; lo que salga de esas coordenadas se considera pecado (Rovira, 1997: 92-94). Su percepción sobre la centralidad de la maternidad en la feminidad indígena coincide con un estudio

realizado un lustró después en cinco regiones indígenas, donde los testimonios de las mujeres refieren que así como las comunidades veneran la maternidad, también la penalizan duramente si la embarazada es soltera o sola; que se devalúa a las mujeres casadas y sin hijos; que algunos hombres las culpan o maltratan si dan a luz a una niña; que por temor al castigo familiar y al rechazo social o por tener muchos hijos y escasos recursos, jóvenes solteras o adultas casadas o solas, recurren al aborto en condiciones riesgosas; que en la primera unión sexual no usan anticonceptivo alguno ni piden a su pareja que lo use por temor a poner su inocencia en entredicho; que muchas de sus parejas se oponen al uso de anticonceptivos y algunas de ellas los empleaban a escondidas; que no siempre contaba su voluntad para tener relaciones sexuales; que había violación dentro del matrimonio (Espinosa, 2004).¹²

Cierto es que muchas de ellas querrían otro destino para sus hijas y que las jóvenes tuvieran mayor información y mejores condiciones para tomar decisiones. Los datos oficiales muestran que va creciendo el número de mujeres indígenas que hacen valer sus decisiones reproductivas. La caída de la tasa de fecundidad entre 2000 y 2010 (de 4.2 a 2.5 hijos por mujer en edad reproductiva hablante de lengua indígena)¹³ no sólo resulta de las intervenciones y de los controles reguladores de la *biopolítica*, sino de la información, del interés propio y de las posibilidades emancipatorias que puede tener la ciencia médica cuando son las mujeres quienes la utilizan para su bienestar.

La jerarquía sobre las mujeres también se ejerce desde poderes limitados pero no menos fuertes: la comunidad, con todas sus virtudes, también tiene su faceta autoritaria y sexista:

En mi municipio hay una comunidad donde hasta ahorita ni el mismo sector salud ha podido entrar, es la última, la más apartada. Existe tal machismo ahí que hasta da miedo hablar de planificación familiar. ¡Imagínense! si a los doctores los tratan con violencia... es arriesgar nuestra propia vida. Falta ir adentrando poco a poco. Es complicado hablar de temas de salud sexual en las comunidades, esa ha sido una dificultad tanto para las mujeres de la Casa como del sector salud, porque siempre se les difunde información en español. (Talleres de sistematización, 2011)

Hay comisarios que se oponen a nuestro trabajo sobre derechos reproductivos, no todos. Que por qué las mujeres tienen derechos, que les estamos calentando la cabeza. Tú apenas naciste —me dicen—, no vas a venir a cambiar las cosas. En Chimalapa teníamos que esperar a que viniera el esposo para iniciar nuestros talleres, hasta que él diera el permiso. (Entrevista a Valeriana Nicolás, 2012)

¹² La maternidad como destino y las dificultades para que las mujeres puedan tomar decisiones y hacerlas valer no son exclusivas de las mujeres indígenas. De hecho, la persistente lucha por maternidad libre y voluntaria del feminismo urbano tiene tras de sí las vivencias y percepciones de las feministas sobre los obstáculos que enfrentan, más que las mujeres rurales, las mujeres urbanas.

¹³ Para conocer más datos relativos a reproducción en poblaciones indígenas, véase INEGI-Inmujeres, 2011, e INI-PNUD-Conapo, 2002.

Pero la vida indígena es dinámica, tanto entre adultas como entre jóvenes; avanza sigilosamente, quizá más rápido de lo que parece, la discusión y el reposicionamiento en relación a temas de sexualidad y reproducción, en relación al derecho a decidir:

Pudimos realizar reuniones de jóvenes, juntamos 22 de aproximadamente 35 chicas que había en tercero, son pocas las mujeres que logran llegar a tercero de secundaria. Estuvimos en negociación con el director de la escuela, con las autoridades municipales, con los padres de familia, bastantes padres dijeron que no, que enseñábamos a buscar marido ¡Y como siempre! que después las jóvenes iban a querer mandar en su casa, que ya no iban a obedecer de casarse con quien ellos dijeran. Hubo jóvenes que se interesaban pero sus padres definitivamente no lo permitieron. Y luego, ya cuando empezamos ¡Todas querían entrar!
(Talleres de sistematización, 2011)

Antes nosotras como mujeres no podíamos salir porque el esposo no te deja por ser mujer y si el esposo te dice, vámonos a trabajar, te vas, pero con tu hijo y atrás de él. Antes no conocíamos los derechos [...] ya los conocemos. Las mujeres en la comunidad dijeron que quieren más talleres y por eso ahorita no he dejado esta Casa y sigo participando para mejorar la vida de las mujeres.
(Talleres de sistematización, 2011)

Está cambiando la subjetividad, la relación con el cuerpo y la sexualidad. En algunos casos ya no son organismos civiles los que asumen la promoción de los derechos, sino las propias mujeres indígenas quienes los difunden, los están contextualizando, resignificando y reelaborando desde sus condiciones, en sus lenguas, conforme a los malestares más sentidos y al entusiasmo por otra vida posible para ellas.

En este sentido, el derecho a elegir estipulado en Ley Revolucionaria de Mujeres y en los derechos reproductivos, es apenas un horizonte en cuya dirección caminan muchas mujeres y sin duda es un proceso inacabado en el plano político y conceptual. Entre 1993, año en que se da a conocer la Ley Revolucionaria de Mujeres entre las bases zapatistas, y el momento actual, han transcurrido dos décadas, las experiencias y formas de pensar la sexualidad y la reproducción, están cambiando, madura un pensamiento propio pero en interacción con otras formas culturales. También el pensamiento feminista va abriéndose a otras maneras de pensar y de vivir las experiencias corporales y reproductivas.

La otra campaña de salud sexual y reproductiva para la resistencia indígena y campesina en México

Es el título del manual publicado en 2006 con prólogo del Subcomandante Marcos, en cuya portadilla aparece su imagen con una caja de condones Encanto. En la elaboración del Manual participó un equipo diverso en muchos sentidos.¹⁴ Su dedicatoria

¹⁴ La Brigada Callejera (que labora en el Distrito Federal con trabajadoras sexuales del barrio de La Merced), el Grupo Interdisciplinario de Sexología, con sede en el Distrito Fede-

incluye, por ejemplo a Mauricio Castaño: “promotor de una política anticonceptiva desde la clandestinidad de la eme distrital, ejecutado el 2 de julio de 1986” (Madrid, Montejo y Madrid, 2006: xiv), lo que muestra que desde su inicio la organización político militar que daría luz al EZLN tocó el tema reproductivo. La dedicatoria: “A las promotoras de salud reproductiva de los municipios autónomos zapatistas del norte de Chiapas” (*Ídem*), evidencia que los municipios autónomos han hecho suyo el nombre de “salud sexual y reproductiva”, quizá porque permite englobar reivindicaciones que de manera aislada pueden ser simples recursos de control natal.

El manual se hizo para “capacitar a promotoras indígenas en una iniciativa de atención primaria a la salud sexual y reproductiva que respete sus valores culturales, que también promueva la equidad de género entre hombres y mujeres, y que, asimismo, fortalezca la resistencia indígena y campesina de las organizaciones y comunidades que se están sumando a La Otra Campaña” (Madrid, Montejo, Madrid, 2006: 8). Consta de seis capítulos: 1. Cultura indígena, zapatismo, anatomía y fisiología de los órganos de la reproducción humana; 2. Respuesta sexual humana, menstruación, toallas sanitarias reusables y derechos sexuales y reproductivos; 3. Embarazo, anticonceptivos y autoestima; 4. Infecciones de transmisión sexual, VIH/SIDA, cáncer cérvico uterino, de mamas, de próstata, papanicolau, endometriosis, perspectiva de género y violencia hacia las mujeres; 5. Autonomía corporal de las mujeres, embarazo patológico y aborto; 6. Pérdidas y apoyo emocional. Quizá los temas no son muy distintos de los que contendría un manual de salud sexual y reproductiva hecho en otros contextos¹⁵ por feministas comprometidas con la promoción y la defensa de los derechos reproductivos.

La elección de los temas del manual zapatista implicó una consulta a sus promotoras y promotores indígenas de salud; incluye relatos, cuentos, mitos, poemas indígenas, leyes zapatistas, valores culturales indígenas. Y no es que las tradiciones simplemente se afirmen, sino que mediante recursos didácticos se trata de poner en juego o de cuestionar las creencias, los prejuicios y las tradiciones. No es un manual

ral, cuya labor para discutir públicamente el tema ha sido constante desde los años ochenta; la Red Mexicana de Trabajo Sexual (constituida por trabajadoras y trabajadores sexuales en lucha por dignificar su trabajo), la Osimech (Organización de Salud Comunitaria de Indígenas Mayas del Estado de Chiapas), el Colectivo de Salud para Todas/os y l@s promotor@s de salud reproductiva zapatista. El EZLN incluyó a colectivos comprometidos sin discriminar a quienes tenían prioritariamente una experiencia urbana y occidental

¹⁵ Por ejemplo, *Los caminos de la vida. Manual de capacitación sobre sexualidad e infecciones de transmisión sexual para jóvenes campesinas y campesinos* (Rodríguez y Mayen, 2000), contiene cinco capítulos: 1. Sexualidad y valores en las culturas campesinas, 2. VIH/SIDA: aspectos biológicos y culturales, 3. Salud sexual y reproductiva en el campo; 4. Hacia una cultura preventiva; 5. La salud sexual en la acción comunitaria. El manual zapatista y *Los caminos de la vida* no coinciden capítulo por capítulo, pero ambos consideran el respeto a la cultura y los valores propios, así como recursos didácticos diseñados para que los talleres no sean una “clase” sino una reflexión grupal que fortalezca conocimientos y prácticas situadas.

complaciente ni moralista, sino orientado a buscar el bienestar de las personas y a construir una visión crítica sobre ideas y prácticas sexistas o represivas que forman parte del sentido común de los pueblos... invita a la reflexión colectiva y, más que indicar una respuesta o prescribir una manera de actuar o de pensar, conduce a pensar y a concluir colectivamente. El manual tampoco evade temas que se consideran peliagudos o intocables en medios indígenas, como anatomía masculina y femenina, placer y orgasmo, derecho a decidir, autonomía corporal de las mujeres y aborto. Este último tema aquí se aborda sin ser adjetivado ni desde la religión o desde una actitud moralista, más bien expone los motivos que pueden conducir a una mujer a interrumpir el embarazo y abre la posibilidad de que lo haga:

Decidir tener un bebé o no tenerlo, es una decisión difícil de tomar para cualquier mujer. Dicha decisión se basa en los valores de la mujer que se encuentre en el dilema de abortar y depende de sus necesidades, recursos, compromisos y situación personal, de esa manera optará por una alternativa o por la otra.
(Madrid, Montejo y Madrid, 2006: 221)

Enseguida, comenta las dificultades legales pero propone respetar la decisión de la mujer, sea cual sea. En un recuadro que se ubica junto a esta idea dice

La otra campaña por el derecho a decidir un embarazo en nuestro cuerpo: abajo y a la izquierda, juntas las mujeres indígenas y campesinas nos informamos, organizamos y decidimos qué hacer cuando la situación se presente.
(Declaración de la Selva Lacandona. La Otra Campaña)

Aunque en otros medios, e incluso en el movimiento de mujeres indígenas es poco conocida esta posición zapatista, no hay duda de que entre el debate del Subcomandante Marcos con Marta Lamas y el Manual que aquí se comenta, mucho ha llovido.

Reflexión final

En los pueblos indígenas, la formulación y la lucha por derechos sobre el cuerpo, la sexualidad y la reproducción está encabezada por mujeres indígenas insumisas y organizadas. Sus cuerpos son campo de batalla donde sus aspiraciones autónomas se enfrentan al *biopoder*, la modernización realmente existente y el sexismo indígena. La lucha es desigual, pues la subordinación y la exclusión étnica, social y de género, tocan fondo cuando se trata de mujeres indígenas, pero a la vez, desde este fondo de opresión ellas desestabilizan el moderno discurso de los derechos reproductivos y los sistemas normativos indígenas; la emergencia de sus voces y perspectivas modifica, radicaliza, amplía y profundiza el discurso de los derechos reproductivos y el alcance de los proyectos indígenas.

Su discurso en torno al tema ha implicado una reflexión propia y un acto creativo que está en proceso, que se nutre de la percepción subjetiva de sus agravios, y que ante ellos responde reivindicando “buenas costumbres” y modernos derechos; así conjuga elementos libertarios contenidos en culturas con distinta raíz. En el proceso, destaca la mixtura al tiempo que la afirmación y protagonismo del sujeto que enuncia y en cuya voz emergen otros significados y subjetividades que interpelan y descentran la modernidad occidental, aun en su versión emancipadora. Pero ellas no colocan el cuestionamiento a este universalismo en la lógica del todo o nada, pues en el mundo indígena, muchos derechos siguen siendo una asignatura pendiente cuyo cumplimiento permite defender su salud y su vida. Es por eso que en sus experiencias rescatan los elementos protectores o emancipadores de los derechos reproductivos, resignificándolos desde sus particulares contextos; los radicalizan y potencian. En este sentido, critican construyendo y defienden criticando.

La construcción de las mujeres indígenas como sujeto social y político está cuajada de tensiones con una multiplicidad de actores que, con buenas o malas intenciones, intentan imponerse o incidir en sus decisiones. Ellas diseñan y experimentan sus proyectos en alianza y en tensión con el feminismo urbano volcado a la lucha por los derechos reproductivos, defienden sus aspiraciones ante los dogmas religiosos, muestran sus lacerantes realidades ante las promesas incumplidas del Estado, tratan de escapar de una malla de relaciones de poder y subordinación que opera en todos los espacios. Sus asideros no sólo están en los elementos emancipadores de sus culturas y tradiciones, sino en los derechos reproductivos que vienen de Occidente. Claro, filtrados desde sus circunstancias y resignificados a ampliados desde sus aspiraciones.

La autodeterminación sobre su cuerpo expropiado, el posible bienestar sobre ese territorio dolido y colonizado, es hoy y desde hace décadas pero cada vez con mayor fuerza, un núcleo de reflexión y de acción colectiva de las mujeres indígenas. Y si tanta importancia ha cobrado para ellas, no es porque el Imperio o el Estado impongan sus conceptos y programas aunque lo intenten constantemente; tampoco porque el feminismo urbano las presione para que asuman su agenda, aunque también ocurra este hecho; o porque las indígenas acepten mansa y acriticamente cualquier cosa; sino porque en el cuerpo, en la sexualidad y en la reproducción se tocan los resortes íntimos y ocultos de subordinación y sufrimiento que ellas quieren cambiar. Es desde ese entrañable lugar que el *biopoder* coloca en su mira, que surge la resistencia, la intensidad de su respuesta y la posibilidad de ir gestando otros mundos posibles y modernidades alternativas.

BIBLIOGRAFÍA

- ANIPA (1997). “Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía”. En *Las alzadas*, Lovera, Sara y Nellys Palomo (Coord.). México: CIMAC, Convergencia Socialista APN.
- Asesoras e invitadas del EZLN (1997). “Consideraciones generales”. En *Las alzadas*, Lovera, Sara y Nellys Palomo (Coord.). México: CIMAC, Convergencia Socialista APN.
- Bidaseca, Karina y Vanesa Vázquez Laba (2010). “Feminismo y (des)colonialidad. Las voces de las mujeres indígenas del sur”, artículo realizado en el marco del proyecto Ubacyt, “Mujeres interpeladas en su diversidad. Feminismos contrahegemónicos del Tercer Mundo”. Facultad de Ciencias Sociales, UBA.
- CIDHAL (1982). *Cuerpo de mujer*, México, Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina.
- Conferencia Episcopal Mexicana (2003). “Mensaje a la Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas”. En Cumbre de Mujeres Indígenas de América, *Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América*. México: Iniciativa Indígena por la Paz, Foro Internacional de Mujeres Indígenas, Fundación Rigoberta Menchú Tum, IAP.
- Cumbre de Mujeres Indígenas de América (2003). *Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América*. México: Iniciativa Indígena por la Paz, Foro Internacional de Mujeres Indígenas, Fundación Rigoberta Menchú Tum, IAP.
- Echeverría, Bolívar, 2010, *Definición de la cultura*, México, CFE, Itaca.
- Espinosa Damián, Gisela y Lorena Paz Paredes (2000). “Salud reproductiva en México, los programas, los procesos, los recursos financieros”. En *Compromisos y realidades de la salud reproductiva en México. Una mirada a la situación nacional y a cuatro estados*, Espinosa Damián, Gisela (Coord.). México: UAM-Xochimilco, Ediciones El Atajo, Foro Nacional de Mujeres y Políticas de Población.
- (2002) *Hacia una perspectiva de género en la salud reproductiva*. México: Foro Nacional de Mujeres y Políticas de Población.
- Espinosa Damián, Gisela (2000). “Introducción”. En *Compromisos y realidades de la salud reproductiva en México. Una mirada a la situación nacional y a cuatro estados*, Espinosa Damián, Gisela (Coord.). México: UAM-Xochimilco, Ediciones El Atajo, Foro Nacional de Mujeres y Políticas de Población.
- (2004). “Doscientas trece voces contra la muerte: mortalidad materna en zonas indígenas”. En *La mortalidad materna en México. Cuatro visiones críticas*, Castañeda, Martha, Daniela Díaz, Gisela Espinosa,

- Graciela Fryertmuth y Dora Sánchez Hidalgo. México: Fundar, Kinal Antzetik AC, FNMPP, UAM-Xochimilco.
- EZLN (2013). “Ellos y nosotros. VII. L@s más pequeñ@s 3. Las Compañeras. El muy largo camino de las zapatistas”. Comunicado EZLN, Febrero 25 de 2013. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/> Consultado el 1 de marzo de 2013.
- Foucault, Michel (1999) (27 edición en español). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI Editores.
- Germain, Adrienne y Rachel Kyte (1995) *El consenso de El Cairo: el programa acertado en el momento oportuno*. New York: International Women's Health Coalition.
- Gutiérrez, Griselda (1998). “Igualdad y/o diferencia: un universalismo acotado”. En *Reflexiones obsesivas. Autonomía y Cultura*, Mariflor Aguilar R. (Comp.). México: UNAM-Fontamara.
- Hernández Castillo, R. Aída (2001). “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”. En *Debate feminista*, Año 12, Vol. 24.
- INI-PNUD-Conapo (2002) *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México 2002*, México.
- INEGI-Inmujeres (2011). *Mujeres y hombres en México, 2010*, México.
- Kabeer, Naila (Ed.) (2007). *Ciudadanía incluyente: significados y expresiones*. México: PUEG-UNAM.
- Lamas, Marta (2001). “Movimiento feminista y discurso político: los derechos sexuales y reproductivos en la construcción de una ciudadanía moderna”. En *Encuentros y desencuentros en la salud reproductiva. Políticas públicas, marcos normativos y actores sociales*, Figueroa, Juan Guillermo y Claudio Stern (Coord.). México: El Colegio de México.
- Madrid Romero, Elvira, Jaime Montejó y Rosa Icela Madrid (2006). *La otra campaña de salud sexual y reproductiva para la resistencia indígena y campesina en México*. México, La Otra Campaña EZLN y Adherentes.
- Marcos, Sylvia, 2002, Carta a *Proceso* núm. 1365, 29 de diciembre.
- Millán Moncayo, Mágina (2011). “Feminismos, postcolonialidad, descolonización: ¿Del centro a los márgenes? En *Andamios*, Vol. 8, núm. 17, septiembre-diciembre, pp 11-36.
- Rocha Islas, Martha Eva (2011). “Feminismo y Revolución”. En *Un fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México 1910-2010*, Espinosa Damián, Gisela y Ana Lau Jaiven (Eds). México: UAM-Xochimilco, Itaca, Conacyt, Ecosur.
- Rodríguez, Ramírez y Beatriz Mayen Hernández (2000) *Manual de Capacitación de sexualidad e infecciones de transmisión sexual para jóvenes campesi-*

nas y campesinos. México: Organización Panamericana de la Salud, Secretaría de Salud, SEP, Programa IMSS-Solidaridad, Afluentes A.C.

Rojas, Rosa (1996) *Del dicho al hecho... Reflexiones sobre la Ampliación de la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN*. México: Ediciones del Taller Editorial La Correa Feminista, Centro de Investigación y Capacitación de la Mujer A.C.

----- (2002). “Rechaza Cumbre indígena ‘prejuicios’ de la Iglesia”. En *La Jornada*, miércoles 4 de diciembre.

Rovira, Guiomar (1997). *Mujeres de maíz*. México: ERA.

Secretaría de Salud (2001). *Programa Nacional de Salud 2001-2006. Programa de Acción: Salud Reproductiva*. México, Secretaría de Salud, Subsecretaría de Prevención y Protección de la Salud.

Subcomandante Marcos (1995). “Despenalización del aborto”, carta a Marta Lamas, en *EZLN. Documentos y comunicados*. México: ERA.

Villoro, Luis (1992). *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México: FCE.

TESTIMONIOS Y ENTREVISTAS

Talleres de sistematización, 2011, *Primero y Segundo taller de sistematización de la estrategia para prevenir y disminuir la mortalidad materna en cinco municipios de la Costa Chica*, 10 y 11 de septiembre; 20 y 21 de octubre, Coordinados por Gisela Espinosa con la colaboración de Ana Carmen Luna Muñoz, Ometepec, Guerrero.

Foro, 2008, testimonios recogidos por Gisela Espinosa, en el *Foro Nacional por los derechos sexuales y reproductivos y la vida de las mujeres de Guerrero*, 18 y 19 de septiembre, Chilpancingo, Guerrero.

Entrevista a Valeriana Nicolás Benito, 2011, Coordinadora de la Red de Jóvenes Indígenas por la Salud Sexual y los Derechos Reproductivos de la Casa de la Salud de la Mujer Indígena “Manos Unidas”, realizada por Gisela Espinosa, 30 de diciembre, Ometepec, Guerrero.

PÁGINAS WEB

http://vidasinviolencia.inmujeres.gob.mx/sites/default/files/pdfs/ambito_estatal/leyes_violencia/leyveracruz.pdf, 10 de enero de 2012.

<http://apuntesdedemografia.wordpress.com/polpob/maltusianismo/conferencias-internacionales-de-poblacion/>, 16 de agosto de 2012.

<http://redlilla.files.wordpress.com/2009/09/red-lilla-directorio-color-v2-anexos.pdf>, 2 de septiembre de 2012.

http://www.tnrelaciones.com/cm/preguntas_y_respuestas/content/182/910/es/las-leyes-de-las-mujeres-zapatistas.html, 28 de febrero de 2013.

http://www.unfpa.org/webdav/site/global/shared/documents/publications/2004/icpd_spa.pdf, 28 de marzo de 2013.

Óscar González Gómez*

Entre sodomitas y *cuilonime*, interpretaciones descoloniales

sobre los “indios vestidos de mujer” y la homosexualidad en los grupos nahuas del siglo XVI

Sodomía, un concepto jurídico-moral

La homosexualidad comenzó a proscribirse en el continente europeo al incrementarse la influencia del cristianismo y con el estrechamiento de la tolerancia a la sexualidad extramatrimonial. En el año 533, el Imperio romano de Oriente —con los ajustes hechos por Justiniano I a la *Lex Iulia* del año 17 a.C.— equiparó las prácticas homosexuales con las del adulterio, sometiéndolas a sanciones de orden civil y a la pena mortal. En cambio, en la Hispania del año 633, los visigodos las castigaban con la castración pues su condena formaba parte de una nueva conformación legal que, a través de la moral cristiana, trataba de integrar a una mayoría que ya profesaba el catolicismo romano con grupos de otras filiaciones étnicas y religiosas (Boswell, 1992: 88-104).¹

¹ Según el autor, esas proscripciones correspondían a las transformaciones sociales que se orientaron a regular las relaciones extramatrimoniales y el abuso sexual de menores. Asi-

* Licenciado en Ciencias de la Comunicación; obtuvo los grados de maestro y doctor en el posgrado de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México; su trabajo explora las genealogías latinoamericanas y su intersección con las sexualidades y los géneros. Actualmente investiga sobre los significados culturales de la homosexualidad entre comunidades indígenas de la costa oaxaqueña.

Con el surgimiento de los gobiernos centralizados, se fortalecieron simultáneamente tanto los poderes civiles como los eclesiásticos y, su institucionalidad, comenzó a fundamentarse mediante la unificación del derecho romano y la doctrina cristiana (Boswell, 1992: 291). Entre los años 1256 y 1263, Alfonso X, rey de Castilla y León, compiló las “Siete Partidas”; código que no llegó a promulgarse durante su reinado por el rechazo que tuvo de la nobleza, ya que tendía a constreñir sus privilegios debido el carácter intervencionista que obtendría el Estado en cuestiones privadas (Alfonso X, 1807).² Sin embargo, su formulación sentó las bases legales para la acuñación de conceptos jurídicos-morales sobre el llamado pecado *contra natura*:

De los que facen pecado de luxuria contra natura. Sodomítico dicen al pecado en que caen los homes yaciendo unos con otros contra natura o costumbre natural. Et porque de tal pecado como este nascen muchos males á la tierra do se face, et es cosa que pesa mucho á Dios con ella, et sale ende mala fama non tan solamente a los facedores, mas aun á la tierra do es consentido.

(Alfonso X, 1807, Tomo 3: 664 y 665)

Las Partidas proscribían la lujuria, es decir, las prácticas sexuales realizadas fuera del lazo matrimonial y las que no tuvieran como finalidad la reproducción de la especie; así, se tipificaron siete modalidades de la también llamada lascivia: fornicación, adulterio, incesto, estupro, raptó, sacrilegio y el pecado *contra natura*. De entre todos los “actos lujuriosos”, los más graves eran los también concebidos como delitos contrarios a la naturaleza, caracterizados en tres variantes: la polución voluntaria (masturbación), la bestialidad (zoofilia) y, la sodomía, la cual comprendía las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo y las mantenidas entre varón y mujer pero consumadas *extra vas debitum*, “fuera del vaso debido”.³ Eran actos considerados criminales porque infringían la permisividad del acto sexual, no estaban orientadas a la procreación y, además, al tener como objetivo el placer, llevaban consigo una consecuencia biológica: la expulsión de semen, que para el pensamiento cristiano equivalía al desperdicio voluntario del germen procreador.

mismo, fueron leyes netamente civiles, ejecutadas exclusivamente por sus autoridades y apenas con el condicionado y vacilante apoyo de la Iglesia católica.

² Sus inmediatos sucesores, Don Sancho y Don Fernando IV, no la consideraron viable por lo que su autorización pública se ordenaría hasta el reinado de Alfonso XI, con el Ordenamiento de Alcalá en 1348 (Alfonso X, 1807).

³ Esas diferencias caracterizaron dos variantes de la sodomía. Por un lado, estaba la imperfecta, que refería a las prácticas *contra natura* entre un varón y una mujer. La sodomía perfecta, por otro lado, estimaba las prácticas sexuales entre varones (Molina F., 2010). El pasaje por el cual debía su nombre primero figuraba en Génesis, cuando Dios castigó a los habitantes de Sodoma y Gomorra; para la mayoría de los teólogos medievales, la destrucción de aquellas ciudades se debió a las costumbres sexuales de sus habitantes, lo que desató la ira y el castigo divino.

En efecto, para la teología era de mayor trascendencia la sexualidad de los varones, que eran considerados “socios” de Dios en la creación de la vida (Tomás y Valiente, 1990:35). No en balde, en el Génesis bíblico se había suscrito que el mandato divino a los primeros humanos fue la reproducción sexual, actividad que se entendía como un pacto de colaboración creativa con el dios judeo-cristiano:

Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. Y los bendijo Dios; y les dijo Dios: Crezcan, multiplíquense, llenen la tierra, y sométanla; dominen a los peces del mar, a las aves del cielo y a todos los vivientes que reptan sobre la tierra.
(Génesis 1:26-28)

Por tanto, el semen se valoraba como la semilla procreadora y se creía obligatoria su emisión *intro vas naturale*, “dentro del vaso natural”. En cambio, el papel de la mujer en la reproducción se concebía en su calidad de subordinada; su contribución se aquilataba “pasiva” y no “creativa” porque en ella sólo se depositaba la simiente, era el vaso receptor. Quizá por eso, los teólogos estimaban necesario que los acusados de sodomía confesaran el rol que tomaban en la actividad sexual; además, se les cuestionaba si habían llegado a la polución, pues con ello se constataba su culpabilidad o su inocencia. El derramamiento de la simiente podía haber sido *per se* o *per accidens*; la primera se refería a la intencionalidad voluntaria del acto, la segunda consideraba la posibilidad de que el implicado hubiera sido obligado y, por lo mismo, se podía evaluar que llegó a cometer el pecado por accidente. En suma, el rol sexual determinaba el grado de culpabilidad: “porque en el agente la polución es *per se*, más en el paciente es *quasi per accidens*” (San José, 1808: 467-470).

Fue hasta el reinado de los monarcas católicos que se promulgó una nueva ley para agravar las sanciones sobre la sodomía: la “Pragmática” de agosto de 1497 (*Novísima*, 1805-1807, tomo V: 427-428).⁴ Ahí, las majestades anunciaban que por gracia divina les correspondía ser regidores del gobierno y justicia de sus reinos y, por tanto, les competía establecer nuevas órdenes: “*porque las penas antes de agora estatuydas no son suficientes para estirpar et del todo castigar tan abomynable yerro: queriendo dar cuenta a Dios, et quanto en nos sera refrenar tan maldicta macula et error por esta nuestra carta et disposición*” (*Novísima*, 1805-1807, tomo V: 428). Con sus atribuciones legales, confirieron a la sodomía el atributo de crimen de herejía, es decir, se sancionaba por contravenir el dogma cristiano y la autoridad eclesiástica, pero además, añadieron que su práctica debía concebirse como un crimen de Lesa Majestad,

Ordenamos et establescemos et mandamos que qualquier persona de qualquier ley estado condición o preeminencia o dignidad que sea, que despues que esta

⁴ Esta carta fue redactada por los reyes católicos en Medina del Campo, el 22 de agosto de 1497; fue pregonada en dicha villa el 24 de agosto del mismo año. El texto íntegro se encuentra en *Novísima* (1805-1807, tomo V: 427-428).

nuestra carta fuere en nuestra corte publicada: cometiere el tal delicto seyendo en el convencido por aquella manera de prueba que según derecho es bastante para provar el delicto et crimen de eregia, o el crimen lese magestatis: que sea quemado en llamas de fuego en lugar et por la justicia a quien pereteneiere el conocimiento e punicion de tal delicto, Et que asimismo aya perdido et por esse mismo fecho et derecho et sin otra declaración ninguna pierda todos sus bienes asi muebles como rayzes: los cuales desde agora por esta nuestra ley e pragmatica confiscamos et aplicamos et avemos por confiscados et aplicados a nuestra camara et fisco.

(*Novísima*, 1805-1807, tomo V: 427-428)

El concepto de *maiestas* se refería al “Supremo”, es decir, Dios y, en este caso, a la custodia de sus valores personificada en la figura de los reyes; desde ese punto de vista, la sodomía atentaba contra el Dios cristiano y dañaba la imagen del monarca que encarnaba y amparaba sus valores (Clavero, 1990:73). Así, los reyes católicos mantuvieron como forma de castigo la condena a muerte, pero la reformaron estableciendo que debía ser perpetrada en la hoguera, ya que se debía exterminar toda huella del pecado nefando, también llamado así porque tan abominable vicio no se debía nombrar. Sin embargo, las reformas extendieron el marco legal; instituyeron la confiscación de los bienes del acusado en beneficio de la Corona española y, asimismo, ampliaron la competencia de los órganos jurisdiccionales que debían tratar aquellos delitos a partir de entonces, tanto la justicia civil como los tribunales eclesiásticos tenían facultades para castigarlo:

E mandamos a los del nuestro consejo et oydores de la nuestra audiencia, et alcaldes de la nuestra casa et corte et chancelleria: et a todos los corregidores, assistentes, alcaldes, et otras justicias qualesquier de todas et qualesquier cibdades et villas et lugares de nuestros reynos et señoríos, que con toda diligencia guarden et cumplan et executen esta nuestra carta et pragmatica sanción.

(*Novísima*, 1805-1807, tomo V: 428)

A pesar de que las “Partidas” de Alfonso X ya estipulaban las formas de investigar a los indiciados, en la “Pragmática” se proporcionaban mayores facilidades acusatorias: si no se podía constatar la ejecución del delito en pleno acto sexual, los testimonios que refirieran otras acciones que facilitaran su concreción, podían ser prueba irrefutable para juzgar a los pecadores y se privilegiaba la utilización del tormento para obtener la confesión del delito. Con esas disposiciones legales, el pecado de sodomía pasó de ser un delito sancionado jurídica y moralmente a criminalizar al sujeto que mantenía prácticas homosexuales.

Los conquistadores frente a los “indios vestidos de mujer”

Durante las exploraciones y las guerras de conquista del continente americano, los europeos denunciaban haber observado que, entre las etnias indígenas, había algunos varones “vestidos de mujer”, que tenían el vicio torpe de la sodomía. Por ejemplo, al interior del Darién de Panamá, la presencia de los *camayoa*, los varones *kuna* que usaban “hábitos de mujer”, se convirtió en evidencia suficiente para que, sin proceso judicial, Núñez de Balboa los condenara a morir por sodomitas:

Entre los presos que allí tomaron, fué un hermano del mismo señor, y otros no sé cuantos, que dizque andaban vestidos de hábito de mujeres, a los cuales, juzgando que del pecado nefando eran inficionados, los mandó luego, sin otra indagación ni juicio, aperrear, conviene a saber, echar a los perros bravos, que, mirándolos y regocijándose como si miraran una graciosa montería, en un credo los despedazaron.

(Las Casas, 1967, Vol. II: 592)

Aunque los conquistadores pudieron nombrar a aquellos varones mediante expresiones del habla popular ibérica, como la palabra “maricón”, atribuida al “hombre afeminado que se inclina a hacer cosas de mujer que llaman por otro nombre *marimaricas*” (Covarrubias, 1611: fol.540), prefirieron evocar su existencia a través de su identificación como criminal. La operación fue sencilla: declaraban que sus vestimentas eran prueba irrefutable de sus costumbres *contra natura* y, por tanto, se les asociaba con la sodomía. Sin embargo, más que responder de manera lógica a los modelos jurídicos que los regían, los conquistadores utilizaron la denuncia del pecado nefando, a la par que otras prácticas “desviantes” —como la antropofagia y la idolatría—, para argumentar legalmente las razones por las que podían declarar la guerra y ejercer dominio sobre los territorios que hallaban. No en balde, en su primera Carta de Relación, Hernán Cortés recurrió al discurso de su proscripción para legitimar su incursión en territorios de Mesoamérica:

Podrán vuestras majestades si fueren servidos hacer por cosa verdadera relación a nuestro muy Santo Padre para que en la conversión de esta gente se ponga diligencia y buena orden, pues que de ello se espera sacar tan buen fruto, y también para que Su Santidad haya por bien y permita que los malos y rebeldes, siendo primero amonestados, puedan ser punidos y castigados como enemigos de nuestra Santa fe católica, y será ocasión de castigo y espanto a los que fueran rebeldes en venir en conocimiento de la verdad y evitarse han tan grandes males y daños como son los que en servicio del demonio hacen. Porque aun allende de que arriba hemos hecho relación a vuestras majestades de los niños y hombres y mujeres que matan y ofrecen en sus sacrificios, hemos sabido y sido informados de cierto que todos son sodomitas y usan aquel abominable pecado.

(Cortés, 1967: 18)

Las acusaciones de sodomía iban aparejadas a otras denuncias con la finalidad de mostrar que los “indios” eran bárbaros, adoradores del demonio y, por tanto, el único remedio para afrontar su osadía, era la guerra de conquista y la conversión religiosa. No obstante, hubo algunos europeos que si bien respaldaban la misión evangelizadora no estaban totalmente de acuerdo con las incriminaciones jurídicas hacia los indígenas; fue el caso del fraile dominico, Bartolomé de las Casas, en cuyas crónicas relativizaba las acusaciones de las costumbres indígenas y defendía su derecho de soberanía; incluso tomó partido sobre la muerte de los *camayoa*, afirmando que a Núñez de Balboa no le competía enjuiciar y dictaminar sentencias en tierras que no eran de su jurisdicción (Las Casas, 1967: 592-594).

El papel que tuvo en el debate legal sobre la ocupación española fue crucial; impulsó la redefinición de las “leyes de Burgos”, pues se incumplían constantemente a favor de los intereses económicos de los conquistadores y los encomenderos. En 1542, colaboró en la conformación de las “leyes nuevas”, que entre sus normas subrayaban la libertad de los indígenas y la prohibición de mantenerlos en esclavitud. Entre 1550 y 1551, participó en la llamada “controversia de Valladolid”, convocada por el monarca Carlos V con la intención de resolver el dilema que versaba: si era justa la causa de guerra de conquista (contra los indígenas) antes de predicarles la fe católica. En esas circunstancias, había dos posturas muy diferenciadas; por un lado, estaba la de Juan Ginés de Sepúlveda, plasmada en el “Tratado sobre las causas justas de la guerra contra los indios”, en la que se aseguraba que la guerra de conquista era justa porque los indios eran bárbaros y siervos por naturaleza, estado que quedaba demostrado por su propensión a la idolatría y al pecado nefando (Ginés, 1996:157). En cambio, las Casas argumentaba que los “indios” eran sujetos de razón y de derecho pues en su propia concepción de mundo actuaban de manera lógica, de acuerdo a sus leyes y a sus creencias (Las Casas, 1975: 461-500).

La controversia no tuvo veredicto final, pero la respuesta teológica al dilema fue desarrollada por el fraile dominico Francisco de Vitoria. En su *Relectiones, de potestate civili, de indis et de jure belli* reconocía que la monarquía española, aún con la autoridad del Papado, no podía justificar la guerra contra los “indios” por los pecados *contra natura*, ya que no se hacía lo mismo contra los europeos y, concluía: “Esto se confirma, porque tales pecados son más graves entre los cristianos, que ya saben que son pecados, que entre los bárbaros que los ignoran” (Vitoria, 1985: 55-57). Si bien, la sodomía no funcionó como argumento para justificar la guerra de conquista y la ocupación española, siguió siendo denunciada por los cronistas europeos durante el amplio proceso de colonización del continente americano. Lo que revela que, además del entramado jurídico-legal de la que fue objeto, en realidad, un gran número de etnias americanas integraban en sus comunidades a los varones “vestidos de mujer” y la homosexualidad no estaba proscrita.

En efecto, aparte de los *camayoa*, existen nutridos testimonios que evocan la existencia de esos varones; por ejemplo, Bernal Díaz aseguraba que entre los to-

tonacas, los huastecos y sobre todo, “en las costas y tierra caliente [...] andaban vestidos en hábito de mujeres muchachos a ganar en aquel diabólico y abominable oficio” (Díaz, 1998: 579). Al interior de las comunidades mayas de *Tezulutlan*, Guatemala, las prácticas homosexuales entre jóvenes se presentaban en los espacios destinados al culto religioso como parte de su iniciación sexual:

Tenían por grave pecado el de sodomía y comúnmente los padres lo aborrecían y prohibían a los hijos, pero por causa de que (los hijos) fuesen instruidos en la religión, mandábanles dormir en los templos, donde los mozos mayores en aquel vicio los corrompían, y después salidos de allí mal acostumbrados, difícil era librallos de aquel vicio.
(las Casas, 1967: 515)

Es probable que esa costumbre estuviera fundamentada por las creencias religiosas, según las cuales en algún tiempo habían existido leyes que proscribían aquellas prácticas, pero finalmente llegó corromperse por la influencia del dios *Cavil*, que al tomar la apariencia de un mancebo, persuadió a los “indios” a probar, como él mismo lo había hecho con otra deidad (las Casas, 1967: 522).⁵ Por todo eso, no lo consideraban grave, incluso se aseguraba que fue una costumbre generalizada,

Dar a los padres a sus hijos mancebos un niño, para que lo tuviesen por mujer y usasen de él, como podían usar de ella; y aquí también nació la ley, de que si alguno otro llegaba al muchacho, se lo mandaba a pagar, condenándolo en las penas que incurría el que violaba el estado de el matrimonio conyugal.
(Torquemada, 1975, Tomo IV: 124)

En Sudamérica, los varones “vestidos de mujer” y su asociación con la homosexualidad se manifestaban en los templos religiosos, en su calidad de actos rituales. Entre los serranos y yungas del Perú se decía que,

Cada templo o adoratorio principal tiene un hombre o dos, o más, según es el ídolo. Los cuales andan vestidos como mujeres desde el tiempo que eran niños, y hablaban como tales, y en su manera, traje y todo lo demás remedaban a las mujeres. Con estos casi como por vía de santidad y religión tienen las fiestas y días principales su ayuntamiento carnal y torpe, especialmente los señores y principales.
(Cieza de León, 2005: 182-183)

⁵ “Se les apareció un indio llamado *Cú*, y en otra lengua *Chin*, y en otra *Cavil*, y *Maran*, que los indujo a que cometiesen el pecado nefando, como él lo cometió con otro demonio, y de aquí vino que no lo tuvieron algunos de ellos por pecado, diciendo que pues aquel dios o diablo lo cometía y lo persuadió que no debía ser pecado.” Se puede tratar de la deidad maya: *K’awiil* o dios K, pues uno de sus atributos era propiciar la sexualidad; así se le representa en algunas vasijas mayas. Los pocos estudios sobre la deidad sugieren semejanzas con el dios nahua *Tezcatlipoca*, especialmente porque a ambos les faltaba una pierna; en el caso de *K’awiil* se sustituía por una serpiente (Valencia, 2006).

Aproximaciones al hombre-mujer en Aridoamérica y el género mesoamericano

Al norte del Continente, se datan testimonios sobre los varones “vestidos de mujer” desde 1528, año del naufragio de Álvar Núñez Cabeza de Vaca, y su encuentro con los “amarionados” *karankawa* del actual Texas:

[...] y es que vi un hombre casado con otro, y éstos son unos hombres amarionados, impotentes, y andan tapados como mujeres y hacen oficio de mujeres, y tiran arco y llevan muy gran carga, y entre éstos vimos muchos de ellos así amarionados como digo, y son más membrudos que los otros hombres y más altos; sufren muy grandes cargas.
(Núñez, Capítulo xxvi)

Los testimonios se fueron acrecentando con la exploración y la conquista de la región; del siglo xvii al xix los conquistadores y los antropólogos atestiguaron la integración de aquellos varones en las etnias *Sioux*, *Yuma*, *Chumash*, *Alveolo*, *Sauk*, *Fox* y *Chippewa/Ojibwa*, sólo por mencionar algunas (Désy, 1980). Aunque esos cronistas aseguraban que al interior de sus comunidades eran vistos como cobardes y a veces como despreciables, asimismo afirmaron que llegaban a participar en la actividades de la reproducción social de sus comunidades; algunos formaban matrimonios con los varones de sus grupos, colaboraban en las labores domésticas y de confección, otros eran curanderos, adivinos, cazadores e, incluso, formaban parte de las actividades guerreras.

Pierrette Désy, consideraba que esas contradicciones se plasmaron en sus discursos debido a la obsesión de los cronistas de proyectar en los “indios” sus propias concepciones morales sobre la homosexualidad. Esa presunción se puede verificar en el vocablo que utilizaron para evocarlos: *bardaje*, palabra de origen persa cuyo significado era esclavo o prostituto masculino; sin embargo, los españoles del siglo xvi la manejaban para designar, exclusivamente, al sodomita pasivo o al que se dedicaba al trabajo sexual (Cardín, 1984:147); los cronistas de Aridoamérica, especialmente los franceses, aunque lo usaban para referirse al varón joven, querido o favorito de uno mayor, lo utilizaron, indistintamente, para nombrar en los pueblos “indios” a los varones “vestidos de mujer”, a los hermafroditas, los andróginos, los eunucos y los asociados a prácticas homosexuales.

Más allá de las confusiones a las que se pueda prestar la interpretación de los testimonios, el estudio pormenorizado y el análisis comparativo permitió a Désy concluir que la integración de los varones “vestidos de mujer” y las prácticas homosexuales eran una realidad en Aridoamérica, esencialmente, porque en sus concepciones sobre el cuerpo humano, la identificación con lo femenino o con lo masculino no estaba determinada por el sexo biológico de los sujetos, sino por su orientación sexual: “esto supondría que el carácter del eros (el deseo homosexual

o heterosexual) determinaría la aptitud para tal o cual posición (femenina o masculina, con las ocupaciones correspondientes)” (Désy, 1980).

De ahí que su interpretación sobre el cuerpo y la sexualidad entre las etnias de Aridoamérica, consista en afirmar que era posible circular entre los sexos; había una distancia irreductible y transitoria de uno con otro, por lo que los humanos no se distinguían a través de la diferencia sexual, sino mediante las relaciones transbiológicas, es decir, el comportamiento humano y su simbolización material eran importantes para designar y situar a las personas en su condición de varón o de mujer. Por tanto, concluye que aquellos varones eran apreciados en su calidad de “hombre-mujer”, eran una especie de “tercer sexo”. No en balde, la mayoría de las etnias nombraban su identidad utilizando en sus propias lenguas vocablos equivalentes a lo que en castellano se nombraría como varón “amujerado” o “afeminado”.

Las concepciones sobre el cuerpo humano reveladas en Aridoamérica, son muy estrechas a la interpretación de género mesoamericano propuesta por Sylvia Marcos, pues es probable que en ambas regiones se concibiera que, más allá de las diferencias biológicas, los humanos se caracterizaban por la calidad de las fuerzas femeninas y masculinas del cosmos que permeaban su existencia y determinaban sus acciones. La mayoría de los estudiosos de Mesoamérica coinciden en advertir que su matriz cosmogónica se suscitaba por un principio dual; por ejemplo, para los nahuas de la cuenca lacustre de México, el origen de todo lo existente se debía a la deidad dual, *Ometéotl*. Era una divinidad de carácter doble, en cuya composición se mantenía en correspondencia: a *Ometecuhtli*, “señor dual”, y a *Omecihuatl*, “señora dual”, es decir, era una unidad compuesta por el par masculino-femenino que, en correspondencia y complementariedad, generaban y regeneraban el cosmos (León-Portilla, 2006: 95).

También recibía otros nombres como *tonantzin*, *totahztin*, “nuestra madre, nuestro padre”, ya que era el germen de todos los seres y se creía que su fuerza se desplegaba por el universo a través de sus hijos. Asimismo, se concebía que ese origen divino engendraba otras dualidades, los hijos de *Ometéotl* podían ser varones o mujeres pero su propio ser estaba permeado y constituido por la dualidad primigenia; asimismo, conservaban correspondencias con otros dioses, porque se podían presentar en pares que compartían los mismos atributos o, en el caso contrario, llegaban a manifestarse en oposiciones que resultaban peligrosas para la estabilidad del universo, pues era necesario que su reciprocidad se mantuviera en equilibrio; no obstante, también se comportaban como cónyuges cuya relación favorecía la creación o, como una sola divinidad, “se escindía en dos personas opuestas y complementarias para actuar por separado en campos enfrentados de su ámbito total de competencia” (López Austin, 2010: 29).

En momentos muy precisos, las correspondencias del par dual eran equivalentes al acto sexual reproductivo; se las valoraba como fuerzas que creaban, regeneraban y mantenían la vida. Sylvia Marcos advierte que los elementos masculino y femenino de las deidades mesoamericanas se incorporaban a su divinidad antropomorfa

en proporciones que se modificaban continuamente; eran fuerzas que coexistían en incesante flujo y constante cambio; se trataba pues, de una cosmovisión muy distinta a la tradición occidental que coloca a las categorías duales en oposiciones binarias, estáticas, jerárquicas y excluyentes. Por eso, la autora propone que para emprender el estudio del género en Mesoamérica es necesario,

[...] definir esas categorías (femenino-masculino) como opuestas ciertamente pero entendiéndolas también como fluidas, abiertas, en un equilibrio que parece cambiar continuamente, estableciéndose, deshaciéndose y rehaciéndose sin que jamás se llegue a una estratificación jerárquica.
(Marcos, 2011:46)

Por tanto, su idea de género en Mesoamérica consiste en liberar su concepción de las dicotomías fijas y de las caracterizaciones fundadas en distinciones anatómicas. La dualidad no embonaba respectivamente a los cuerpos de mujer y de varón; por el contrario, se concebían como fuerzas que participaban del todo; su fluidez permeaba a los seres sexuados, a los elementos de la naturaleza y el cosmos; en suma, la dualidad femenino-masculino también se desplegaba y se simbolizaba en el movimiento transitorio de los pares sincrónicos: frío-calor, debilidad-fuerza, fetidez-perfume, agua-hoguera, oscuridad-luz, luna-sol, muerte-vida, abajo-arriba, derrota-triunfo, pasivo-activo, sexo-gloria (López Austin, 2008a: 59).

Así, las influencias y las expresiones de la dualidad en los dioses y en los humanos eran particulares en el espacio y el tiempo, por lo que eran múltiples las posibilidades de caracterizar el género. Sirva de ejemplo que la deidad lunar *Tecuziztecatl*, a pesar de tener mayoritariamente atributos considerados femeninos, podía ser representada como mujer en el Códice Borgia, mientras que en el Códice Vaticano B, su imagen la muestra como un varón barbado. La misma tendencia se observa en las fuentes que evocaban a la figura de *Cinteotl*, la joven deidad del maíz, y de *Mayahuel*, la deidad del maguey (Olivier, 2010: 64). Los atributos de otras deidades parecen converger de acuerdo a la fluidez de la dualidad y, no necesariamente, de acuerdo a su identificación con el sexo biológico; es el caso de la deidad *Tlazolteotl*, diosa terrestre y de la basura, mientras uno de sus atributos era ser “la gran paridora”, es decir, se identificaba con lo masculino por mantener la vida humana, su fuerza divina también se expresaba en femenino, llegando a influir en la sexualidad; era la propiciadora del placer, que en lengua nahua se denominaba “la vida alegre”.

Entonces, la propuesta de Sylvia Marcos revela que en lugar de atender las preconcepciones occidentales sobre el género, aceptando que la dualidad masculino-femenino se caracteriza de la misma forma en el binomio varón-mujer, partamos de la noción de que en Mesoamérica esas atribuciones estaban determinadas por la fluidez y el movimiento continuo de la dualidad; por tanto, es necesario advertir que su influencia oscilaba en cada cuerpo sexuado de acuerdo a las acciones que los

individuos emprendían en momentos y en espacios específicos, pues en sus propias palabras, “Todo tiene identidad de género móvil y en desplazamiento constante. Por tanto, la feminidad tiende a transitar a la masculinidad y viceversa” (Marcos, 2011:53).

Descolonizando al *cuiloni*

Las fuentes coloniales refieren que en el siglo xvi, entre las etnias de habla nahua había varones “vestidos de mujer”, que además se distinguían por su afición a la sodomía; sin embargo, entre ellas existen severas contradicciones, ya que mientras unas evocaban su integración, otras estimaban su proscripción; esa heterogeneidad pudo originarse, entre otros motivos, por las suspicacias que el tema provocaba en las mentalidades españolas pero, mayoritariamente, se debía a la incidencia que tuvo su denuncia —a la par de otras conductas— al interior de los debates sobre la legalidad de la empresa castellana. Recuérdese que, en las etapas tempranas, los conquistadores, e incluso los historiadores oficiales, caracterizaron las costumbres indígenas como *contra natura*, para sostener y defender jurídicamente la ocupación española.

En cambio, en las fuentes que cronológicamente corresponden al proceso de la colonización y de la evangelización, el dictamen de los misioneros y los autores de origen indígena, es muy contrastante; en su afán por defender la causa de los “indios” trataron de disminuir los prejuicios que sobre ellos se volcaban; de ahí que hayan elogiado su “intachable” moral, asegurando tajantemente la inexistencia o, en su defecto, la pena mortal hacia la sodomía. No en balde, el fraile franciscano Juan de Torquemada afirmaría: “nuestros indios occidentales tenían escuelas y generales junto a los templos, para enseñar a los niños y mancebos honestas y buenas costumbres y no maldades ni abominaciones, como las hubo entre los antiguos gentiles” (Torquemada, 1975, Tomo III: 276.).

Entre esas fuentes, la obra misionera de fray Bernardino de Sahagún resulta fundamental pues, al menos, se ocupó de obtener testimonios de primera mano para conocer sobre las creencias “idolátricas” que se debían expurgar a través de la predicación cristiana; las informaciones que consignó sobre los varones “vestidos de mujer” y la homosexualidad entre los nahuas, se encuentran en la formulación de vocabularios que clasificaban la calidad de los sujetos de acuerdo a su comportamiento. En efecto, el fraile no obtuvo de manera espontánea esa sistematización; si analizamos críticamente los enunciados que componen las etapas tempranas de su obra, como los llamados “Primeros memoriales”, en comparación con la redacción final de la “Historia General de las Cosas de la Nueva España”, se observa que los vocablos nahuas presuntamente análogos a las conductas reprobables por la moral ibérica se fueron organizando de acuerdo a sus intereses evangelizadores (López Austin, 2008a, Tomo II: 259-278).

De su indagatoria inicial, los apuntes relacionados con “Nombres de varones y de mujeres y lo que les corresponde”, revelan la existencia de un “texto añadido”

que averiguaba, exclusivamente, sobre las palabras nahuas que fueran semejantes a la noción de puta, alcahueta o lesbiana; entre ellos, por ejemplo, resaltaba la figura del *telpuchtlahueliloc*, que al parecer de su interpretación pionera, era un joven libertino y asociado a la sodomía (*Ibid.*: 273). Cuando el testimonio fue trasladado a la “Historia General”, aquellos personajes ya figuraban en un apartado exclusivo: “Los perversos, los malvados, como los que se burlan de la gente”; por lo que, el personaje *telpuchtlahueliloc*, ya no se identificaba con la sodomía y su vínculo con la maldad obedecía a que vivía amancebado, era soberbio y propenso a beber pulque excedidamente (*Ibid.*: 274).

Durante el desarrollo de su obra, Sahagún sólo se ocupó de indagar los vocablos nahuas que nombraban algunas caracterizaciones conductuales con el objetivo de utilizarlos y ampliarlos en las estrategias de conversión religiosa, especialmente, cuando se instruían y predicaban en lengua náhuatl. Esto no supone que los pretendidos testimonios indígenas fueran tergiversados por el fraile; por el contrario, pueden mostrarnos algunos indicios de las antiguas concepciones nahuas pero ya influenciadas por la reprobación moral cristiana; no se olvide que éstos se produjeron cuando, a testimonio del propio Sahagún acerca de los nahuas “ninguna apariencia quedó de lo que eran antes” (Sahagún, 2002:63). No es fortuito que esa impronta quedara manifiesta en los enunciados que abordaban la figura del identificado por el fraile como “sodomético paciente”, el *cuiloni*,

Sodomita, Puto, Corrupción, pervertido, perro de mierda, excremento, mierducha, infame, corrupto, vicioso, burlón, escarnecedor, provocador, repugnante, asqueroso. Llena de excremento el olfato de la gente. Afeminado. Se hace pasar por mujer. Merece ser quemado, merece ser abrasado, merece ser puesto en el fuego. Arde, es puesto en el fuego. Habla como mujer, se hace pasar por mujer. (López Austin, 2008a, Tomo II: 265)

Paradójicamente, el discurso embonaba con la visión cristiana sobre los llamados sodomitas, particularmente, en lo concerniente al castigo, análogo al que aplicaba la justicia castellana desde 1497: la muerte en la hoguera. No obstante, el resto de los enunciados no tiene relación con los conceptos jurídicos españoles y, en cambio, es posible que en su contenido se hayan exteriorizado algunos trazos de la visión nahua sobre la sexualidad. No en balde, el propio vocablo *cuiloni*, así lo sugiere. Sahagún, interpretó que denominaba al “sodomético paciente”; para el fraile Alonso de Molina era el “puto que padece”; en una revisión de sus vocabularios, se observa que *cuiloni* tenía como palabra raíz, *cui*, partícula de la lengua náhuatl que se presentaba en otros vocablos relacionados semánticamente y que incide en nominaciones de la región trasera del cuerpo, como los sustantivos *cuitlatl*, “abono o excremento”, y *cuilchilli*, “el sieso o el salvonor”. Por tanto, es probable que más allá de la connotación jurídica-moral que le confirieron sus primeros traductores, el vocablo referiera el rol sexual pasivo pero, particularmente, enunciaba al varón que practicaba el sexo anal (Sahagún, 2002: 880).

En el mismo testimonio, los informantes describieron al *cuiloni* con adjetivos que en lengua náhuatl estaban asociados a la actividad sexual: la hediondez, la suciedad y lo excrementicio; en efecto, la sexualidad y todo lo que se le relacionaba, estaba contextualizado y se nombraba en relación al ámbito mundano, ya que era una actividad situada en la faz de la tierra y vinculada al principio femenino de la dualidad. El acto sexual se denominaba, *in teuhthli in tlazolli*, “el polvo, la basura”, porque se creía que “ensuciaba” al cuerpo humano, es decir, su ejercicio desestabilizaba o vulneraba su funcionamiento; no es fortuito que el embarazo se equiparara a una afección en la salud; se le denominaba *ococox*, palabra derivada del vocablo *cocoliztli*, con el cual se designaba a la enfermedad de manera general; se concebía que la mujer gestante padecía un proceso de corrupción a causa del semen recibido y por la generación de un nuevo ser (López, 2008a, Tomo I: 336-337).⁶ De la misma forma, tanto el adúltero como el transgresor a la abstinencia sexual (practicada periódica y ritualmente por los nahuas), eran llamados *tlazolchuihqui*, “el que comete impurezas”; las deidades los sancionaban, a los primeros con la pena mortal y, a los segundos, provocándoles enfermedades, como la llamada *tlazolli*, que los españoles interpretaron como basura, pero sustancialmente, se refería a la contaminación que traía consigo el sexo, que afectaba al cuerpo humano (Burkhart 1989:88).⁷ Esto supone que, a diferencia de los españoles, toda actividad sexual no se valoraba como lujuriosa y mucho menos se la prohibía; si bien estaba estrictamente regulada, su ejercicio se condicionaba al tiempo ritual y bajo la exigencia de practicarse con moderación.

Al igual que todo acto sexual, se concebía que la homosexualidad tenía sus consecuencias, al menos eso sugieren los informantes cuando sentenciaron que el *cuiloni* “llena de excremento el olfato de la gente”, es decir, se creía que tenía una activa vida sexual o que transgredía los rituales de abstinencia sexual (López Austin, 2008a: 274).⁸ Pero, como todo individuo integrado a la sociedad, tenía la posibilidad de enmendar su falta, la también llamada *tlahtlacolli*, cuyo efecto causaba la pérdida del equilibrio en el cuerpo humano y su impacto en la comunidad podía propiciar el desorden y el deterioro (Burkhart 1989:28). Por eso, debían realizar actos rituales solicitando la intervención divina, pues a través de ellos enmendaban su falta social y sanaban su enfermedad; eran los llamados “sacrificios de suciedad o mierda”, que más allá de la connotación escatológica, nombraban a manera de metáfora el “ensuciamiento” sexual que el autosacrificio ritual remediaba. Incluso,

⁶ En el México contemporáneo, cuando una mujer se encuentra en período de gestación se dice que está enferma; esta idea perdura hasta el día del parto, cuando se afirma que se ha aliviado.

⁷ *Tlazolli*, también se refería a lo “que ha perdido su objeto o estructura original y se ha vuelto materia suelta y que establece distinciones” (Burkhart 1989: 88, Traducción del autor).

⁸ Como ya se había advertido, aunque la figura del *telpuchtlahueliloc*, “el joven malvado”, no estaba asociada a las prácticas homosexuales, su propensión a la embriaguez y al amancebamiento era valorada como un transgresión, y en el testimonio de los informantes se revela que se le asociaba con el hedor a mierda como una metáfora de su comportamiento transgresor.

los encargados de la terapéutica medicinal podían intervenir cuando la transgresión llevaba a una grave enfermedad; un método recurrente era la adivinación a través de la lectura de los granos maíz; frente al consultante, la terapeuta lanzaba veinte granos: si uno caía sobre otro, se confirmaba que su malestar había venido por la actividad homosexual y, de nueva cuenta, lanzaba los granos con la finalidad de adivinar el remedio (Cervantes, Capítulo XXI).

Sin embargo, en el testimonio, las descripciones que anteceden y secundan al enunciado de la condena mortal del *cuiloni*, se antepusieron como enunciados que explicaban la supuesta proscripción: “[...] afeminado. Se hace pasar por mujer [...] Habla como mujer, se hace pasar por mujer” (López, 2008a, tomo I: 265). Tal juicio no coincide con la cosmovisión mesoamericana que concebía a la dualidad femenino-masculina como una fuerza inherente al cosmos que debía influir de manera proporcional; también recuérdese que los nahuas tenían la creencia de que su influencia en los humanos se podía caracterizar, ya fuere de manera negativa o positiva, es decir, no se daba preferencia al predominio de una u otra: por el contrario, se creía necesario mantener su movimiento en equilibrio. Por tanto, la influencia femenina en un varón no era despreciable, se concebía como posible y, por tanto, ambas oposiciones solo eran valoradas como peligrosas cuando prevalecían de manera permanente y estática.

Entonces, es probable que la interpretación negativa sobre el afeminamiento del *cuiloni* fuera producto de las elucidaciones españolas; si bien es notable que algunos cronistas interpretaron que la evocación de su figura en las batallas guerreras era resultado de su caracterización como cobarde (Acuña, 1986:77),⁹ todo parece indicar que su alusión en ese contexto obedecía a una simbolización sexual; no se olvide que la dualidad permeaba todas las acciones humanas y que era necesario que sus relaciones de complementariedad se manifestaran, incluso, en el campo militar, por lo que en la guerra su manifestación se equiparaba a una batalla sexual.

En efecto, el desarrollo temporal de las luchas guerreras se entendía como un acto sexual y, en contraste, su conclusión traía consigo la regeneración del cosmos: el bando triunfador concebía a los perdedores como *cuilonime*,¹⁰ pues con la derrota se les había “penetrado sexualmente” y se los tomaba en su calidad de víctimas sacrificiales para que su muerte ritual se convirtiera en el fruto que alimentaba a los dioses. De la misma forma, aquellas correspondencias desplegaban una serie de significados en el acto sacrificial, el *tlamamanaliztli*, “la ofrenda de los dioses”, donde los elementos que lo componían, el *tecpatl*, el “pedernal”, simbolizaban el falo procreador; la víctima sacrificial se relacionaba con la mujer y con las semillas;

⁹ En la Relación de Texcoco, atribuida a Juan Bautista de Pomar pero cuya versión final fue copiada por Fernando de Alva Ixtlixochitl, se asevera: “Los que cometían el pecado nefando eran sin remisión muertos y era tan abominado entre ellos este delito, que la mayor afrenta y baldón que uno podía hacer a otro era llamállo *cuilon*, que quiere decir puto en nuestra lengua”.

¹⁰ Forma plural nahua del vocablo *cuiloni*.

mientras su muerte era valorada como regeneradora de vida, porque el derramamiento de su sangre, *chalchihuatl* o “agua preciosa de los sacrificios”, simbolizaba el alimento que contribuía a conservar la fuerza de las deidades (Báez, 2010:55).

No en balde, en un testimonio colonial el cronista aducía que la preminencia de la triple alianza nahua en Mesoamérica no era del todo absoluta y, en su afán por hacer tributarios a los *popolucas* de Coatzacoalcos, fueron derrotados y, sus enemigos, celebraron la victoria nombrando a las fronteras de su potestad como *Cuilonimiquiztlan*, “donde mataron a los putos” (Díaz, 1998: 201).¹¹ Así, aunque el vocablo castellano “puto” fuera el más cercano al significado nahua de *cuiloni* —por evocar exclusivamente una actividad sexual—, para la mayoría de los cronistas españoles que lo interpretaron, el hecho de referir al varón inclinado a la sexualidad anal, que se caracterizaba culturalmente por el uso de “hábitos femeninos”, permitió que se le concediera la noción ibérica que estigmatizaba a los “afeminados” adjetivándolos como pusilánimes. Por eso, la apropiación y la interpretación de la palabra *cuiloni* llegó a trascender en el vocabulario castellano y, en la actualidad, collón es adjetivo coloquial de cobarde (RAE).

Así, las batallas guerreras también eran aquilatadas en su significación sexual; eran una simbolización de la dualidad que incluso se manifestó en las expresiones culturales nahuas; especialmente, en el denominado *chalcacihuacuicatl*, “canto de las mujeres de Chalco,” compuesto originalmente por un noble, cuya versión corregida y aumentada se dedicó al gobernante mexica *Axayacatl* por haber convertido a la confederación Chalca en su tributaria (San Antón, 2003).¹² El canto representaba polifónicamente a sus recién adquiridas concubinas, las mujeres de estirpe chalca, que a cada verso entonado solicitaban al *tlahtoani*, su gobernante y esposo, que satisficiera de inmediato sus deseos sexuales:

Tal vez mi ser de mujer hace locuras,
mi pequeño corazón se aflige.
¿Cómo habré de hacerlo,
a aquél que tengo por hombre
aunque sean mías falda y camisa?
¡Los que son nuestros hombres,

¹¹ “Por aquella causa llaman hoy en día donde aquella guerra paso *Cuylonemiquis* que en su lengua quiere decir donde mataron a los putos mexicanos”. Como nombre de lugar, su estructura debe ser *Cuilonimicca* o *Cuilonimiquiztlan*, “lugar de los putos muertos” o “donde matan a los putos”. Véase Robelo (1902: 58-59). En la actualidad, dicho territorio recibe el nombre de Cuilonia del Progreso y pertenece al Municipio de Sotepan, Veracruz.

¹² Según *Chimalpahin*, en el año 1446 los mexicas comandados por el *tlahtoani* *Huehue Motecuzoma Ilhuicaminatzin*, declararon la guerra a los chalcas por haberse negado a colaborar con piedras para la edificación del Templo Mayor. En 1456, las hostilidades se acrecentaron con la conquista mexica de *Panohuayan*, cabecera chalca. En 1465, los chalcas serían derrotados por la Triple Alianza (San Antón, 2003).

compañeros de lecho!
 Revuélveme como masa de maíz,
 tú, señor, pequeño *Axayacatl*,
 yo a ti por completo me ofrezco,
 soy yo, niño mío, soy yo, niño mío.
 Alégrate, que nuestro gusano se yerga.
 ¿Acaso no eres un águila, un ocelote,
 tú no te nombras así, niño mío?
 ¿Tal vez con tus enemigos de guerra no harás travesuras?
 Ya así, niño mío, entrégate al placer.
 (León-Portilla, 2003: 205)

El canto revela que la guerra extendía su significado al campo sexual y que las mujeres desbordaban su profusa sexualidad convirtiéndose en las guerreras que colaboraban en la batalla: unas concubinas deseosas, un belicoso *tilahtoani*, un pueblo dominador, un pueblo conquistado, hacían fluir una representación donde todos se dominaban y donde todos eran vencidos; una puesta en escena que representaba las relaciones de la dualidad a través del sexo. Por tanto, el vínculo entre varón y mujer desplegaba relaciones de correspondencia en las que ambos participaban del dominio y del placer, de lo femenino y de lo masculino; el juego de palabras del *chalcacihuacuicatl* manifestaba la plasticidad de la dualidad; el lenguaje verbal era utilizado para transitar en esa eterna batalla, la guerra y el placer sexual se metamorfoseaban integralmente en el canto, penetrador-penetrado era un albur escénico que metaforizaba la fluidez dual.

***Cuiloni*, una posibilidad de género entre los nahuas**

Para los nahuas, el *cuiloni* era un varón cuyo elemento masculino también transitaba hacia la feminidad; su cuerpo simbolizaba una de las muchas posibilidades del movimiento de la dualidad y la utilización de hábitos de mujer inscribía su vínculo con esa influencia en su potencial sexual. Sin embargo, el uso de esas vestimentas no sólo competía al *cuiloni*; en otros contextos, como los de la política y la religión, había varones que las portaban; por ejemplo, en el contexto político su uso era entendido como una declaración formal de guerra. Durante el proceso que llevó a la expansión territorial de los mexicas, *Maxtla*, gobernante de *Coyohuacan*, trató de crear una alianza entre las distintas etnias de la cuenca lacustre para hacer resistencia y recuperar la potestad de *Azcapotzalco*, la ciudad que su linaje y su padre *Tezozomoc* habían regido. Aunque los demás gobernantes se negaron a la iniciativa, *Maxtla* continuó con sus planes y convidó a una comisión de la nobleza mexica a su ciudad, ya ahí:

Por mandado de *Maxtlaton* les sacaron a cada uno, una ropa mujeril, de un vipil y unas naguas, y poniéndoselas delante les dixerón; señores: nuestro señor *Maxtlaton* manda a que os vistamos destas ropas mugeriles, porque hombres que tantos días a que los emos prouocado y incitado a la guerra, estén tan descuidados. (Durán, 2002, Tomo I: 140)

Esto supone que en el ámbito político el enemigo se concebía como semejante al *cuiloni*, insisto, no por cobarde, sino porque la vestimenta de mujer simbolizaba la posibilidad de ser “penetrado”; era una metáfora de provocación al combate, una invitación para que se manifestara en el campo de batalla, a quién le correspondía la gloria guerrera y a quién el placer sexual. En cambio, en los contextos rituales, el uso de las vestimentas de mujeres confería al sujeto que las usaba la calidad de encarnación divina; por ejemplo, en la veintena *Ochpaniztli*, “el barrimiento”, los rituales se concentraban en acciones que fomentaban la purificación de la tierra para favorecer la fertilidad agrícola; en ellos, participaban las mujeres de todos los estratos sociales y, durante cuatro días, dignificaban a la mujer que moriría sacrificada en honor de la diosa *Toci*, “nuestra abuela”. Antes de su muerte, la víctima sacrificial recorría el tianguis, para finalmente llegar al templo de la diosa; la vestían con las ropas que la identificaban pues su muerte estaba dedicada a su fuerza divina. Para finalizar, le advertían que no sufriese: Hija, no os entristezcáis, que esta noche ha de dormir con vos el rey, ¡jalegraos! (Sahagún, 2002:230).¹³

La mujer moría decapitada y, la desollaban; su dermis era llevada al templo de *cinteotl*, dios del maíz e hijo de la diosa *Toci*; posteriormente, un *teccizcuacuilli*, el sacerdote que administraba su culto, enfundaba a su cuerpo la piel de la mujer sacrificada; asimismo, vestía el *huipil* y las *nahuas* que distinguían a la diosa, se convertía en su propia encarnación, era su *ixiptla*.¹⁴ A través del cuerpo del sacerdote, la diosa descendía al mundo de los humanos y se convertía en depositaria de la fuerza femenina que propiciaba la fertilidad agrícola. El hecho de que este ritual fuera practicado exclusivamente por varones confundió a las mentalidades españo-

¹³ La veintena de *Ochpaniztli*, también marcaba los días propicios para iniciar los preparativos de guerra; a la mañana siguiente del ritual reseñado, se consagraba a la diosa *Toci*, las insignes de los guerreros y sus vestimentas, además de a cuatro víctimas sacrificiales para que así, les concediera su protección y les transfiriera su fuerza para el triunfo en las batallas.

¹⁴ Para los nahuas, toda representación divina se denominaba *ixiptla*, cuya revelación no sólo competía a su aspecto material; también, a la divinidad que aparecía en una visión, al sacerdote que lo representaba utilizando sus adornos, a la víctima que se convertía en el dios al que se destinaba su sacrificio. López Austin lo explica: “Las imágenes son vasos. Los antiguos nahuas se referían a las imágenes de los dioses como *teixiptla* y *totpli*. *Teixiptla* deriva de *xip*, “piel”, “cáscara”, “cobertura”. *Totpli* significa también “funda”, “envoltura”. Los dioses se introducen en sus imágenes porque lo semejante va hacia lo semejante. Se reconocen en ellas, y las porciones de fuerzas divinas se vierten en sus recipientes visibles. Véase: López Austin (2008b: p.178).

las, que de inmediato lo asociaron a la sodomía (Códice Borbonicus, lam. 30).¹⁵ En otros contextos religiosos, la figura del *cuiloni* se presentaba como fundamental y se integraba en algunos rituales en los que se veneraba el principio femenino de la dualidad, al menos, eso sugiere Torquemada, al asegurar que en Tlaxcala, durante la veintena *quecholli*, “cuello de hule” se honraba a la diosa *Xochiquetzal* y se celebraba a los “enamorados”,¹⁶

En este mes llamado quecholli se manifestaban las mujeres públicas y deshonestas y se ofrecían al sacrificio en traje conocido y moderado, que eran las que iban a las guerras con la soldadesca, y las llamaban maqui, que quiere decir las entremetidas, y se aventuraban en las batallas y muchas de ellas se arrojaban a morir en ellas. Este género de mujeres era muy deshonesto y desvergonzado; y cuando se arrojaban a morir se iban maldiciendo a sí mismas y diciendo muchas deshonestidades, infamando a las mujeres buenas, recogidas, y honradas. Salían en esta fiesta, asimismo, los hombres afeminados y mujeriles en hábito y traje de mujer. Era esta gente muy abatida y tenida en poco y menospreciada, y no trataban éstos sino con las mujeres y hacían oficios de mujeres y se labraban y rayaban las carnes.

(Torquemada, 1975, Tomo III: 425-427)

El motivo de las celebraciones era propiciar la fertilidad agrícola, pues era atributo de la deidad a la que se dedicaba: *Xochiquetzal*, la “flor o pluma preciosa”, cuya influencia en los humanos recaía y determinaba el deseo sexual y, en el plano mitológico, su culto simbolizaba el momento propicio en que la tierra se podía sembrar.¹⁷ Eso explicaría la participación de las *ahuanime*, “las alegres”, pues aunque los españoles las identificaban como mujeres públicas, es decir, las asociaban a la prostitución, para los nahuas eran aquilatadas por su relación con la actividad sexual, tanto en su calidad ritual como fuera del ámbito religioso, pues eran compañeras de los guerreros en el campo de batalla y en la cotidianidad

¹⁵ En su representación gráfica, quedaron plasmados como participantes del ritual el ixiptla de la diosa, algunos sacerdotes relacionados con el maíz, danzantes asociados al dios *Huehucoyotl*, “el coyote viejo” y los huastecos que portaban extensiones fálicas como símbolo propiciador de la fertilidad. Ahí, los glosistas castellanos agregaron: “todos estos son los papas putos y no salían del templo”.

¹⁶ En el habla popular del siglo *xvi* castellano, se le nombraba enamorada a la persona dedicada a la prostitución: s.f. ant. Ramera, mujer de mala vida, *meretrix* (Diccionario de Autoridades, 1791: 360).

¹⁷ En “la fábula del alacrán”, la diosa hizo que un varón abstinentemente quebrara la promesa de castidad que había hecho ante los dioses, lo que ocasionó que se le castigara transformándolo en alacrán; no obstante, las divinidades fueron benevolentes al conceder que su veneno no fuera dañino por haber sucumbido a la seducción de la diosa (Ruiz de Alarcón, 1953). Sus atributos de fertilidad agrícola fueron representados en las láminas 27-29 del Códice Borgia.

(Sahagún, 2002).¹⁸ De la misma forma, los *cuilonime* participaban en el rito por su connotación sexual, ya que su ser se identificaba con el aspecto femenino de la dualidad, la fuerza que propiciaba la sexualidad y la fertilidad agrícola. Fuera de esas circunstancias, las fuentes coloniales testimonian otras codificaciones que el *cuiloni* utilizaba para distinguirse en la vida pública; los *pochetca*, “los comerciantes” informantes de Sahagún, en el apartado referente a los materiales que comerciaban, revelaron que el mascar *tzicli*, “chicle”, en público, tenía connotaciones sexuales,

Y por la mayor parte suélenla mascar las muchachas y las mozas que ya son adultas, y las que ya son mujeres; pero no la cascan todas en público, sino las solteras o las doncellas, porque las casadas y viudas, puesto caso que la masquen, pero no lo hacen en público, sino en sus casas. Y las que son públicas mujeres, sin vergüenza alguna ándala mascando en todas partes: en las calles, en el tiánguiz, sonando las dentelladas como castanetas. Las otras mujeres que no son públicas, si lo mesmo hacen, no dexan de ser notadas de malas y ruines mujeres por aquello. E la causa porque las mujeres mascan el tzictli es para echar la reuma, y también porque no les hieda la boca, o porque el mal hedor de su boca que ya tienen no se sienta, y por aquello sean desechadas. Los hombres también mascan el tzictli es para echar también reuma y para limpiar los dientes; empero, hácenlo en secreto. Y los que son notados de vicio nefando, sin vergüenza la mascan, y tiénenlo por costumbre andarla mascando en público; y los demás hombres, si lo mismo hacen, nótanlos de sodométicos.

(Sahagún, 2002: 915)

El chicle, como código de disponibilidad sexual de las mujeres solteras, las vírgenes, las alegres y los *cuilonime*, confirma que la relación de la dualidad femenino-masculino en momentos muy precisos, se manifestaba en los individuos a través de la relación sexualidad-gloria; ese par, en su movimiento fluido, situaba al *cuiloni* en una posición sexual y de género; en su cuerpo de varón se revelaba la influencia femenina, era el varón penetrado, era el varón “amujerado”, en suma, era otra posibilidad de género en Mesoamérica.

¹⁸ Las *ahuianime* y los guerreros se conjuntaban para participar en algunas celebraciones rituales: las dedicadas a los dioses para que los humanos recibieran su amparo en las batallas, *Tlaxochimaco*, “se obsequian flores” (Sahagún, 2002:221-222); también en las que celebraban la obtención de víctimas sacrificiales, el “alimento de los dioses” durante la veintena de *Tlacaxipehualiztli*, “desollamiento de hombres” (Sahagún, 2002:185) o en la que se honraba a las élites, *Tecuilhuitontli*, “la pequeña fiesta de los señores” (Sahagún, 2002:213-220). A pesar de que debían ser muy discretos en la manifestación pública de sus relaciones, los guerreros y las *ahuianime* tenían la permisividad de relacionarse en lugares públicos, como el *cuicalli*, “la casa del canto”, el espacio que los nahuas consagraban al aprendizaje y a la práctica del *cuicatli*, el baile, el canto y la danza (Durán, 2010:201).

BIBLIOGRAFÍA

- Acuña, René (Ed.) (1986). *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, Tomo Tercero, Volumen 8, México, UNAM.
- Alfonso X (1807). *Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio* (cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia), 3 Tomos. Madrid: Imprenta Real. Edición facsimilar digitalizada: http://bib.us.es/guiaspormaterias/ayuda_invest/derecho/lasSiete-PartidasEd1807T1.htm
- Alcedo, Antonio de (1789). *Diccionario Geográfico-histórico de las indias occidentales o América*, Tomo v. Madrid: Imprenta de Manuel González.
- Baez-Jorge, Félix (2010). “Mitología y simbolismo de la vagina dentada”, en *Arqueología Mexicana*, volumen XVIII, Núm. 104, México.
- Boswell, John (1992). *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*. Barcelona. España: Muchnik Editores.
- Burkhart, Louise (1989). *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
- Cardín, Alberto (1984). *Guerreros, chamanes y travestis, indicios de homosexualidad entre los exóticos*, Barcelona, España, Tusquets Editores.
- Cervantes de Salazar, Francisco, *Crónica de la Nueva España*, Edición digital Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cronica-de-la-nueva-espana--0/html/>
- Cieza de León, Pedro (2005). *Crónica del Perú, el señorío de los incas*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho.
- Clavero, Bartolomé (1990). “Delito y pecado. Noción y escala de transgresiones”. En *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Cortés, Hernán (1967). *Cartas de relación*, México, Porrúa.
- Códice Borbonicus* (Loubat 1899) - Bibliothèque Du Palais Bourbon. Edición Digital: Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc. (FAMSI): <http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/thumbs0.html>
- Códice Borgia* (Loubat 1898) - Edición Digital: Universitätsbibliothek Rostock - Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc. (FAMSI): <http://www.famsi.org/research/loubat/Borgia/thumbs0.html>
- Covarrubias Horozco, Sebastián de (1611). *Tesoro de la lengua castellana o española*, España, Edición facsimilar digitalizada, url: <http://fondos-digitales.us.es/fondos/libros/765/16/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/leer/>

- Désy, Pierrette (1980). “El hombre-mujer, Los “bardajes” entre los Indios de América del Norte,” en *Vuelta*, n° 46-47.
- Diccionario de Autoridades 1791, Real Academia de la Lengua Española (RAE), Edición facsimilar digitalizada, url: <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0>.
- Díaz del Castillo, Bernal (1998) *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, México, Porrúa.
- Durán, Diego de, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, II Tomos, México, CONACULTA-Cien de México, 2002.
- Fernández de Lizardi, José Joaquín (1990). “El periquillo sarniento”. En *José Joaquín Fernández de Lizardi, obras VIII*. México: UNAM.
- Ginés de Sepúlveda, Juan (1996). *Tratado sobre las Justas causas de la Guerra contra los indios*, (Ed. y Est.) Manuel García-Pelayo, México, Fondo de Cultura Económica.
- Las Casas, Bartolomé de (1967). *Apologética Historia Sumaria*, México, UNAM.
- (1975). *Tratados*, Tomo I, Juan Pérez de Tudela Bueso (Trans-cripto), Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno (trad.), México, FCE.
- León-Portilla, Miguel (2006). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM.
- León-Portilla, Miguel (Ed.) (2003). *Cantos y crónicas del México antiguo*, Madrid, España, Editorial Dastin/Historia.
- López Austin, Alfredo (2008a). *Cuerpo Humano e Ideología*, 2 Vols., México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Austin, Alfredo (2008b) *Los mitos del tlacuache*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Austin, Alfredo (2010). “La sexualidad en la tradición mesoamericana” en *Arqueología Mexicana*, Vol. XVIII, Núm. 104, México.
- Marcos, Sylvia (2011). *Tomado de los labios, eros y género en Mesoamérica*, Ecuador, Ediciones Abya-Yala
- Molina, Fernanda (2010). “Los Sodomitas Virreinales: entre Sujetos Jurídicos y Especie”, en *Anuario de Estudios Americanos*, 67, 1, enero-junio, 23-52. Sevilla, España.
- Novísima* recopilación de las leyes de España, 6 tomos, Madrid, España, 1805-1807, Tomo V.
- Nuñez Cabeza de Vaca, Alvar. *Naufragios*, Edición digital, Biblioteca Virtual Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/naufragios--0/html/>
- Olivier, Guilhem (2010). “Entre el pecado nefando y la integración; la ho-

- mosexualidad en el México antiguo”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XVIII, Núm. 104, México.
- Ramos y Duarte, Félix (1899). *Diccionario de curiosidades históricas, geográficas, hierográficas, cronológicas, etc. de la República Mejicana*. México: Eduardo Dublán, Editor.
- Real Academia Española, RAE, consulta web, <http://www.rae.es/rae.html>
- Robelo, Cecilio Agustín (1902). *Nombres geográficos mexicanos del Estado de Veracruz: Estudio Crítico – Etimológico*, Cuernavaca, Morelos, L.G. Miranda.
- Ruiz de Alarcón, Hernando (1953). *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, Edición Digital, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tratado-de-las-supersticiones-y-costumbres-genticas-que-hoy-viven-entre-los-indios-naturales-de-esta-nueva-espana--0/html/cf187f38-7e62-49f7-bcf3-71d3c710fe4e_2.htm#1
- Sahagún, Bernardino de (2002). *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México, CONACULTA-Cien de México.
- San Antón Muñón, Domingo Francisco de (Chimalpáhin Cuauhtlehuanitzin), (2003). *Séptima Relación de las diferentes Histoires Originales*, (Ed., y Tr.) Josefina García Quintana, México, UNAM.
- San José, Antonio de (1808). *Compendio moral salmaticense*. Madrid, España: Imprenta de Josef de Rada.
- Tomás y Valiente, Francisco (1990). “El crimen y pecado contra natura”. En *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Torquemada, Juan de (1975). *Monarquía Indiana*, 7 vols, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Valencia, Rogelio (2006). “Tezcatlipoca y K’awiil, algo más que un parecido”, en *Anales del Museo de Museo de América*, Vol. 14, España.
- Vitoria, Francisco de (1985). *Relecciones del Estado, de los indios, y del derecho de la guerra*, México, Editorial Porrúa.

Guiomar Rovira Sancho*

Encuentros con lo común de una forastera.

Política y vida en el laberinto

Lo común es, de acuerdo a Raquel Gutiérrez, la posibilidad de una “política en femenino”, de la singularidad y de la potencia, frente a las pretensiones universalistas y esquematizantes de la política habitual (Gutiérrez, 2012). En este artículo me voy a atrever a rastrear distintas formas en que el tejido de lo común asomó en mi experiencia. Los casos a los que me refiero tienen que ver con emociones, aprendizajes y militancias que no aceptan generalización alguna; son los dialectos en que lo común se ha pronunciado y ha aparecido en mi vida, inspirando y contagiando. Desde lo heterogéneo, desde lo cotidiano y desde las luchas sociales.

Me propongo entonces ejercer una suerte de “razón cosmopolita” (opuesta a la “razón indolente” propia de las ciencias como tales), diría de Sousa Santos, que funciona como un trabajo de traducción. Quizás es muy pretencioso, pero quisiera, a través de vivencias que han marcado mi trayectoria, desandar mi propio laberinto, contrastar sus fragmentos y proponer “un procedimiento capaz de crear una inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles, sin destruir su identidad” (De Sousa Santos, 2009).

* Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Autora de *Mujeres de maíz*, México: Era, 1997. *Zapata Vive*, Barcelona: Virus, 1994. *Zapatistas sin fronteras*, México: Era, 2009.

A la vez, rastrear destellos de política en femenino dentro de mi propia experiencia viene de la necesidad de dejar de lado los proyectos políticos objetivados de la izquierda más ortodoxa, que han querido imponer una Doxa y una forma de mirar que, en lugar de emancipar y de obligarnos a pensar y a cambiar, empequeñecen lo común, relegan a las mujeres y oscurecen los múltiples casos y las múltiples formas de luchar de las gentes en el norte y en el sur del mundo, en el norte y en el sur de nosotras mismas.

En cierta manera, el feminismo descolonial intenta sacar a la luz precisamente estas historias en plural: las otras matrices de los otros saberes escondidos y mantenidos con vida en el espacio femenino y en los pueblos indígenas, otras opciones de vida, otras cosmovisiones que nos pueden dar elementos para pensar y luchar, pero que desde el activismo, muchas veces han estado invisibles, ausentes. De nuevo, como de Sousa Santos y como Aída Hernández, propongo mi propia micro “sociología de las ausencias”, como una crítica no nada más a la academia, sino al *mainstream* del activismo político que se ha erigido en política en masculino y que, desde ahí, ha construido una Historia que ha negado a muchas otras o que no les ha dado valor (las más pequeñas, los destellos de tiempo mesiánico, diría Walter Benjamin). Vivencias que sí importan.

Lo común como política en femenino

Quiero inscribir mi artículo en la reflexión política que hace Raquel Gutiérrez sobre la necesidad de una rebelión de lo femenino, no como algo que excluye a un sexo o género, sino como un método para trascender las formas de la dominación actuales, marcadas por el capitalismo y por la imposición de esquemas jerárquicos con pretensión de universalidad.

“Lo femenino como sitio por excelencia —aunque por supuesto heterogéneo— de la colonización, que se funda, entre otros elementos, en reiteradas, sistemáticas y difusas prácticas de exclusión, en la instauración persistente de jerarquizaciones que producen y consagran, una y otra vez, nuevas diferencias y exclusiones...” (Gutiérrez, 2012). A pesar de ello, o quizás por ello, la femineidad es potencia inexplorada para lo político al margen de esquemas unificadores o identidades.

Gutiérrez propone: “[...] se trataría de pensar, desde nosotras mismas, en femenino, las variadas maneras de construir capacidad común para sentirnos seguras y proteger nuestros haceres —nuestro lugar— desmontando paso a paso el conjunto de resujeciones múltiples que nos atrapan, excluyen o violentan” (Gutiérrez, 2012).

La producción de lo común entre hombres y mujeres jamás es la aplicación de una fórmula. La idea de la política en femenino de Gutiérrez se caracteriza entonces por ser singular y contingente, siempre en función de las condiciones del grupo humano en cuestión, siempre en razón del mundo de vida. La política en masculino impone pronósticos y recetas, soluciones modulares para toda circunstancia. Se pierde hurgando en la ontología del ser.

Gutiérrez insiste: Necesitamos lo común y no lo universal. “Aquello que los distintos particulares tengan en común, aquello que es susceptible de generalización sin sumergirlos en el opaco caldo homogéneo de los universales y su indiscernibilidad o identidad” (Gutiérrez, 2012).

La política en femenino es una política de tránsitos y devenires, de buenos encuentros. Lo común es performativo: no existe previamente a su actualización. Lo común es la confianza que aparece porque podemos hacerla venir, darle condiciones, y que nos dé fuerza para crear y actuar.

Queda en lo común superada la falsa dicotomía comunidad/individuo. El individualismo a ultranza es impotente, desolador. Y a la vez, el ideal comunitario reproduce la misma lógica opresiva de la identidad plena, en la que se disuelve la diferencia. Al enaltecer la comunidad y borrar al individuo se construye un ‘uno’ que sacrifica la irrenunciable autonomía individual, como mujeres caemos atrapadas en las reglas patriarcales y la tradición se impone sobre la acción.

Sin embargo, igual que la libertad personal debe ser reivindicada, la comunidad debe ser repensada como lo común. Es decir, como posibilidad de pertenencia, de ser otros y con otros. Lo común no renuncia a la individualidad: cada quien aparece y aporta su mirada singular, contribuye, mantiene su diferencia, construye una parte contingente que le permite ser en colectivo y acrecentar su potencia.

No hay luchas perdidas. Lo común permanece en el recuerdo y construye el presente, es un impulso que clama justicia. El otro mundo posible ha estado aquí y seguirá estando, en las formas múltiples de arraigar y de darse de lo común. Hagamos del destello de lo común nuestra búsqueda más placentera y feliz. Es bajo ese impulso de confianza que me animo a relatar mis encuentros con lo común. Es la fuente de la que abrego. Una historia de particulares políticos.

Forasteras en un mundo masculino

Raquel desgrana cómo los procesos de exclusión y de jerarquización del capitalismo van dejando a las mujeres fuera de lo universal, que es por definición moderno y masculino:

Quedamos en ese rincón donde se amontonan los particulares, en primer lugar, las mujeres —y por supuesto no quedamos ordenadamente colocadas sino que se instauran todo tipo de escisiones entre unas y otras, de diferencias, rivalidades e incomodidades [...] sin por ello dejar de estar, todas, aunque de diferente modo, en el lugar del exilio.
(Gutiérrez, 2012)

Quisiera rescatar esa idea de la feminidad como exilio. ¿Qué es el exilio sino estar fuera del lugar? ¿Cuál es el lugar del que procedemos o al que podríamos volver si se levantara la condena de nuestro exilio? No existe, hay que crearlo y a

la vez está aquí, es lo común, lo oculto, lo sometido. Sin embargo, el hecho de que las mujeres ocupemos una posición de forasteras en este “mundo” marcado por los códigos masculinos dominantes, nos proporciona una oportunidad para ver cosas que ellos no pueden ver por estar en el centro.

Retomo un párrafo de Gutiérrez:

He aprendido muchas cosas a través de ese quehacer-pensar compartido y, por lo general, en más ocasiones de las que hubiera querido lo he hecho de una manera incómoda, difícil, como hablando siempre un *lenguaje extranjero*. Por eso hoy quiero restablecer el vínculo entre mi experiencia y mi palabra para poder darme cuenta de mi capacidad.
(Gutiérrez, 2012)

¿Seré capaz de hacer lo mismo yo, guiada por ella, al recorrer algunos fragmentos de mi vida?

Alfred Schutz define que el término forastero “indicará una persona adulta, perteneciente a nuestra época y civilización, que trata de ser definitivamente aceptada, o al menos tolerada, por el grupo al que se aproxima” (Schutz, 2003: 95).

En mi condición de forastera (porque vivo en un país donde no nací ni me crié), me parece doblemente pertinente la siguiente observación que me atrevo a extender a las mujeres en nuestras sociedades de origen:

[...] la cultura del grupo al que se incorpora tiene su historia peculiar, que incluso le es accesible. Pero nunca ha sido parte integrante de su biografía, como la historia de su grupo de origen... El forastero aborda al otro grupo como un recién llegado, en el verdadero sentido del término. [...] en todas las circunstancias permanecerá excluido de tales experiencias de su pasado. Desde el punto de vista del grupo al que se incorpora, él es un hombre sin historia.
(Schutz, 2003:100)

Las mujeres, ¿tenemos historia? ¿Y las mujeres indígenas? ¿Y en las luchas de izquierda, cuáles son nuestros referentes? Es muy duro el texto de Schutz, porque para él, el conocimiento y las formas de acercamiento del extranjero, serán siempre “inadecuadas”; sus esfuerzos le servirán como esquema para interpretar al grupo extraño, pero no como “guía para la interacción entre los dos grupos”, en el sentido de que nunca logrará una situación de horizontalidad.

La consecuencia de esta desigualdad es el aislamiento. La confinación fuera del espacio público de la mujer, coincide con esta situación. Lo abierto, el mundo común, es ocupado por los hombres, quienes “propiamente” pertenecen al ámbito de la política. Las mujeres en lo público somos intrusas, extranjeras. Nuestro pasaporte, a aprobar o desaprobarnos, es a veces nuestro cuerpo, nuestro ser objetivado por la mirada masculina: la seducción como aparato de captura activo.

Para Schutz, “solamente los miembros del endogrupo —que tienen un *status* definido en su jerarquía, y además lo saben—, pueden utilizar su pauta cultural como un esquema de orientación natural y digno de confianza”.

Si aceptamos esta propuesta, las mujeres vivimos en la desconfianza, al margen, “fuera del territorio que cubre la pauta de orientación vigente dentro del grupo”. Schutz añade que el forastero: “Ya no puede considerarse como el centro de su medio social, y esto vuelve a provocar una dislocación de sus perfiles de significatividad” (Schutz, 2003: 102). La mujer no puede considerarse como centro en ningún caso. Por tanto, como le ocurre al forastero, debe contar con que “aparecerán discrepancias fundamentales en la visión de las cosas y el manejo de las situaciones” (Schutz, 2003: 102). Ahí aparece una oportunidad, creo yo, para el extrañamiento, para entender que las cosas son así porque alguien puso las reglas; por tanto, las reglas pueden ser otras.

Gutiérrez expone: “Dentro del sistema sexo/género existente es como si siempre se nos pidiera [a las mujeres] que estuviéramos hablando en inglés en vez de en castellano... con frecuencia tenemos la sensación de tener que hacer ‘traducciones’ desde nuestra ‘lengua materna’, desde nuestras pautas comprensivas” (Gutiérrez, 2010: 138).

El riesgo es que con el tiempo, una acaba “negando el propio ser”, pues ya no sabe “cuáles pautas son las suyas, cuáles son la interiorización de las dominantes, cuándo están simplemente realizando traducciones y cuándo están inhibiendo y despreciando sus propias modalidades profundas de producción de comprensión, etc.” (Gutiérrez, 2010: 139).

Evitar esto es lo que se propone la política en femenino. Es la mirada dislocada de la mujer, como forastera e intrusa en un mundo masculinizante, lo que proporciona una oportunidad única de ver y de encontrarse. Ver la ficción del poder, su contingencia, su arbitrariedad, desnaturalizar las situaciones de dominación en la vida cotidiana y en el seno mismo de las luchas sociales. No reproducirlas.

Para Schutz hay dos elementos del forastero (que yo extrapolo a la mujer) que lo capacitan para percibir más allá de lo “naturalizado” y para crear nuevas oportunidades políticas: la objetividad¹ y su dudosa lealtad.

Empecemos por esta última. La dudosa lealtad que Schutz atribuye al extranjero, deriva del

¹ La objetividad tiene que ver “menos en su propensión a juzgar” que “en su propia amarga experiencia de los límites del pensar habitual, la cual le ha enseñado que un hombre [yo añado: una mujer] puede perder su *status*, las reglas que lo guían y hasta su historia, y que la manera normal de vida está siempre mucho menos garantizada de lo que parece. Es por ello que el forastero [la mujer añado yo] discierne —frecuentemente con penosa claridad— la aparición de una crisis que puede amenazar a todo el fundamento de la concepción relativamente natural del mundo, mientras que todos esos síntomas pasan inadvertidos para los miembros del endogrupo, que confían en la continuidad de su manera habitual de vida” (Schutz, 2003: 106).

[...] asombro de los miembros del endogrupo al comprobar que el forastero no acepta la totalidad de su pauta cultural como la forma natural y apropiada de vida y como la mejor de todas las soluciones posibles para cualquier problema. Se acusa al forastero de *ingrato*, por negarse a reconocer que la pauta cultural que se le ofrece le asegura *refugio y protección*. Pero esas personas no comprenden que el forastero, en estado de transición, no considera esa pauta como un refugio protector, sino *como un laberinto* en el cual ha perdido todo sentido de orientación. (Schutz, 2003: 107)

Invoco entonces el libro de Raquel que justamente tiene como título *Desandar el laberinto* (Gutiérrez, 2010). La autora expone su búsqueda. Y va jalando el hilo de Ariadna de la propia experiencia en su laberinto, el de su condición femenina, lleno de trampas y *culs-de-sac*, donde hay que retroceder y volver a empezar. Por ejemplo, dice tras vivirlo, que las mujeres “somos convocadas a los espacios sociales en tanto iguales, se asume que ‘no existen diferencias’; más aún, a esta noción se la valora como la más progresista de todas y así, una y otra vez nos vemos compelidas a incorporarnos, escindida y frustrantemente, a un universo de racionalidad masculina” (Gutiérrez, 2010: 27).

Así, convocadas como ‘iguales’, sentimos que no encajamos, aparece el sentimiento de “estar en falta” o nos dejamos llevar por la impotencia. Raquel afirma que para trascender estas circunstancias necesitamos “construirnos en libertad pero no de manera absoluta, sino estrictamente a partir de lo que somos, de lo que nos han hecho ser y, en este caso, es evidente que es distinto, muy distinto, ‘haber llegado a ser’ —socialmente— una mujer o un varón” (Gutiérrez, 2010: 27-28).

Gutiérrez arrostra a quien quiera oírla las preguntas más incómodas que pueda hacerse una militante política en otro de sus libros que sigue combinando la búsqueda de razones e ideas con la experiencia política personal. En *¡A desordenar!* (2006) se pregunta sobre sus acciones: ¿Por qué hice esto? ¿Por qué pasó aquello? Raquel fue activista y escribió estos libros teniendo la doble condición: mujer y extranjera (mexicana en Bolivia). Su reflexión más nítida es la que se gesta en la Cárcel de Mujeres de Obrajes, en la Paz, cuando descubre que entre puras mujeres son capaces de lo común. Su presencia en el confinamiento no fue extraña, sino potencia para todas las demás y ahí se fortaleció su capacidad de enunciación de una forma que marcará toda su obra.

Nuestro exilio es un laberinto que hay que desandar. A un alto costo, pero al fin y al cabo una posibilidad de escape que no tienen quienes son de ‘aquí’ y hablan propiamente, con ‘propiedad’: los hombres. Ésta es nuestra ventaja como mujeres, desordenar, ser impropias, inadecuadas. No somos de aquí, por eso vamos a hacer que este aquí cambie y sea una construcción colectiva, sin importar de qué lugar se provenga, porque al fin y al cabo lo común es tan básico como que todos hemos nacido de madre, dice Raquel, un útero nos ha albergado y es la casa de lo femenino. Es la oportunidad de la risa, del desorden, del amor, de otro tipo de poder y de otra forma de contar (no numérica, sino cualitativa).

En mi caso, me propongo desandar mi propio laberinto. Al menos, ese es el impulso y la fuerza que me han dado mis compañeras de nuestra Red de Feministas Descoloniales. Sin ellas no me hubiera atrevido. Y a la vez, pido una disculpa por el ejercicio de narcisismo que pueda suponer.

Mis ancestras, mis abuelas, tías y madres

Mi madre me contaba que mi abuela era de Jaén, nacida entre jornaleros del campo, gente sin tierra, gente de hambre, aceituneros altivos. Mujeres y niños que por tener los dedos finos eran los encargados de recoger del suelo una por una las olivas enterradas en la escarcha bajo el frío tremendo del invierno andaluz. Así, desde temprana edad, aprendió mi abuela a luchar para sobrevivir, hasta que migraron a Barcelona; toda la familia se fue a buscar mejor suerte en la gran metrópoli que preparaba la Exposición Universal de 1929, que modernizó toda la ciudad y que requería mano de obra.

Mi abuela aprendió el oficio de la costura y cosía uniformes militares en un pequeño departamento casi sin luz del barrio Chino de Barcelona, hasta que se quedó ciega. Se casó con mi abuelo que era alcohólico y sufrió los golpes y la violencia. Mi madre era hija única. Y desde que tengo uso de razón me contó su dolor, un dolor que no cabía en su sola existencia y que tuvo que transmitir a mi hermana y a mí, un dolor mamado que se me ha clavado en el corazón como una espada de titanio helada que jamás podré arrancar. ¿Cómo cambiar la desgraciada infancia de mi madre? La posguerra, el hambre, los abusos sexuales, la miseria, la fuerza de voluntad de mi abuela para salir adelante. Mi madre aprendió a leer sola. Mi madre no fue a la escuela. Mi madre cantando en el balcón, mi madre quiso ser cantante de ópera. “Origen es destino”, repite hasta hoy. A Laura (mi hermana) y a mí nos dice que por fin nos toca, que somos el fruto de tantas generaciones de mujeres desgraciadas pero luchadoras, inteligentes y capaces, que han dejado la piel en la supervivencia; que es justo que por fin nosotras seamos felices.

Justicia. Qué es la justicia. ¿Quién puede pedirla y quién puede otorgarla?, pienso, parafraseando el comunicado zapatista sobre el perdón. Mamá, soy feliz. Soy feliz en México, muy lejos de ti, pero muy feliz. En mí, vive la iaia Pepita. En mí vive la abuela Casimira, en mí, mamá, vivimos nosotras, todas. Las mujeres, las madres, las abuelas, las tías. Nosotras.

Mi madre hizo nacer en mí la conciencia feminista. Yo me sentí siempre portadora del dolor de mis ancestros mujeres. Nunca conocí a mi abuela. Sólo supe de ella en las lágrimas de mi madre que jamás, jamás pudo superar su muerte. “Ojalá os hubiera conocido, niñas —nos decía a Laura y a mí—, se hubiera sentido tan orgullosa”. Qué mandato tan terrible el de una madre que encarga a sus hijas no vengar con odio sino con amor las vidas trucas de las abuelas y de ella misma. Mi madre que nunca pudo realizar su vocación. Mi madre salió a vender enciclopedias de puerta a puerta,

luego fue visitadora médica. Pero no pudo cantar. Mi madre, repetida en tantas y tantas mujeres que he conocido y que caminan las calles de mi barrio, de mis ciudades.

Como ella trabajaba, saliendo de la escuela a mi hermana y a mí venía a cuidarnos una mujer gallega, Elvira, emigrada de la dura vida campesina de Lugo, primero a Madrid y luego a Barcelona. Por Elvira supe del miedo a los lobos mientras pastan las ovejas, del susto, de la dureza terrible de vivir del campo, de sembrar y cosechar, de los animales y la matanza, de lo que no valen las mujeres ahí. Elvira nunca aceptó a un hombre a su lado, “los que me corresponden son unos bestias”, decía. No tuvo hijos, pero nos cuidó a nosotras con el amor más entregado que pueda haber. Jamás he mitificado la vida rural. Elvira siempre me dijo que por mal que le fuera en la ciudad, nunca volvería a vivir de la tierra, me lo explicó con ejemplos y razones. Lo entendí, como entendí a Dios cuando ella me llevó a la iglesia a escondidas de mis padres ateos.

Son muchas mujeres en mi vida. Mi tía abuela Nené se puso los primeros pantalones en Barcelona, y estrenó el bikini en pleno franquismo. Vivió 102 años y logró salvar a toda la familia de rojos gracias a que se casó con un falangista adinerado que le contagió la sífilis, enfermedad que le hizo perder a su hijita de meses y la capacidad de engendrar.

Tantas mujeres me interpelan...

Creo que en Chiapas por fin conocí a mi abuela, la que no tenía tierra ni hogar y recogía aceitunas en la madrugada metiendo los dedos en la escarcha, la que dormía con toda la familia en un galpón de la finca de los señoritos andaluces dueños de los olivos. Mi abuela tenía el rostro de algunas de las mujeres que me acogieron y me sirvieron lo mejor que tenían, un plato de frijoles, un blanquillo y unas tortillas con sal en la Selva Lacandona. Era doña Tere, con sus manos arrugadas y su capacidad para sonreír sin dientes y plantar un vergel de flores alrededor de su pobre jacal.

Descolonizarme supuso reconocer mis filiaciones, mi herencia, la deuda. Porque al nacer de mujer fundamos un compromiso con los demás que ya están en este planeta, con los que ya fueron y con los que están por venir. Dice Espósito que el vínculo de la *communitas* está fundado en esa deuda no dicha que se contrae cuando uno es acogido en el seno de un grupo humano, un universo de sentido que compromete y acoge. Y al pensar en lo que dice Espósito, yo siempre visualizo el regazo de las mujeres con los hijos a cuestas y nuestra deuda con ellas, con nosotras. Lo más escalofriante que decían los adultos que fueron niños españoles enviados a Moscú durante la Guerra Civil y que perdieron a sus padres: “Teníamos de todo, pero nos faltó lo más importante: la caricia de una madre”. La deuda es con la caricia.

Mi contrahistoria descolonizante

En la universidad, un profesor de historia nos hablaba sobre algo que en toda nuestra ya larga trayectoria escolarizada no habíamos oído mentar. Empezó por los pueblos sin Estado, por los feudos de la Edad Media y por la dispersión del poder tras

la caída del Imperio Romano. En su clase apareció por primera vez la fecha del 11 de septiembre de 1714, el día nacional de Catalunya, ese que celebré en su primera manifestación tras la muerte de Franco, con 9 años y con mi amiga Marta Mateu y mi hermana. Mi madre nos puso en la espalda a cada una de nosotras una *senyera* catalana: la bandera de las 4 barras de sangre, la bandera de la nación que perdió la guerra ante Castilla. Supe ahí que la represión de los conquistadores fue tan brutal que colgaron en la entrada de cada pueblo las cabezas de los hombres ensartadas en lanzas. Y que un ejército vencedor requisó de cada hogar los cuchillos, las hoces de segar el trigo y otros instrumentos de labranza. Porque el pueblo catalán no se quería dejar someter. Supe que yo escribía y leía en una lengua que no era mi lengua materna. Jamás me lo había preguntado: era “natural”, como si todo el mundo tuviera una lengua para andar en casa, jugar con los amigos, y otra para leer y estudiar.

Luego, nuestro profesor de la universidad, mientras mi primer amor Raúl y yo luchábamos contra el servicio militar obligatorio en las calles y nos hacíamos *punkys*, nos habló de la organización obrera en Catalunya, de la implantación del anarquismo en estas tierras del Mediterráneo. Descubrimos que Barcelona era la Rosa de Fuego. La más larga experiencia de una revolución anarquista en el mundo fue la que se produjo en nuestra tierra durante la Guerra Civil. Que la lucha contra el alzamiento militar de Franco provocó lo que ya estaba en el aire: la revolución detuvo la intontona golpista en Catalunya, la gente se echó a las calles, invadió los cuarteles y se repartió los fusiles y las municiones: “un pueblo en armas” detuvo a los militares fascistas. Supe de las fábricas ocupadas por los trabajadores en 1936, de la organización de los obreros, de las Mujeres Libres, de las colectivizaciones en el campo.

Descubrimos los rincones donde se alzaron las barricadas. Vimos las fotos del hotel Ritz colectivizado, lleno de obreros comiendo bajo lámparas de araña; supimos de la Confederación Nacional del Trabajo con dos ministros en el gobierno central; supimos de Federica Montseny, de la Federación Anarquista Ibérica, del POUM. Y del entierro multitudinario de Durruti, nuestro héroe y mártir de nombre Buenaventura, como Manuel.

Supimos que Ferrer i Guardia era un catalán que ideó la pedagogía moderna, las escuelas mixtas en las que las niñas hacían deporte y los niños cuidaban el espacio, sin religión alguna que estudiar. Descubrimos que Barcelona, durante siglos, ha estado sitiada por cuarteles militares, que una generación tras otra pagó con sangre su insurrección. Aprendimos que en el castillo de Montjuic, al que nuestros padres nos habían llevado alguna vez a ver los cañones que miran hacia la ciudad y el mar, ahí en el foso fue ejecutado Ferrer i Guardia en 1909. Ahí fueron ejecutados uno tras otro los masones, los catalanistas, los anarquistas, los republicanos. Nunca pudieron acabar con ellos. En 1974, fue ejecutado a garrote vil en la cárcel Modelo de Barcelona, Salvador Puig Antich, el último anarquista que asesinó Franco.

Mi padre me contó que su abuelo, l’avi Pep, no hablaba nunca de la guerra; había salvado la piel pero sufrió el destierro interior, cada día la guardia civil lo

llevaba escoltado a la estación de ferrocarril. Había sido el jefe de estación de Port Bou, catalanista y republicano, rojo, en la frontera con Francia. El silencio sobre la guerra y la derrota se impuso por dos generaciones. Mi abuelo, l'avi Pepito, estuvo en la Batalla del Ebro; como hijo de ferroviario sabía del telégrafo; en el frente se tenía que encaramar a los postes de la luz, el blanco perfecto al que no le atinaron. Supe quiénes éramos. Construí lo común con quienes me precedieron. Y desde ese lugar, pude traducirme.

Yo descubrí mi barrio de Gràcia, pueblo anexionado a Barcelona marcado por una tradición iluminista, libertaria, espiritista singular; los nombres de las calles son un regalo: la calle Fraternidad, nuestro local estaba en la calle Libertad, a un paso de la calle del Progreso y cerquita de la Plaza del Sol. A dos cuadras del Ateneo Libertario de la calle Peligro, contraesquina con la grandeza de la calle Venus... Colgué un póster con el mapa del barrio en el que decía: "Gràcia, Municipi Lliure". Contra la anexión a la gran ciudad, Gracia quiso mantener su autonomía. Entendí qué es la autonomía. Las campanas de Gràcia, desde la torre del reloj —que no de ninguna iglesia—, llamaron a la rebelión.

Este proceso de descolonización que supuso para mí conocer que había otra historia más allá de la de los reyes católicos, los Borbones y los Austrias, que existía la historia no dicha de mi barrio, de mi pueblo, de mi lengua, de mi cultura, me hizo elegir mi filiación. Yo soy parte de eso negado pero vivo como la grama, como el rizoma de la continuidad de la vida. En el *punk* y en el anarquismo encontré voz. Quizás descolonizarse es hallar sentido, poder expresarlo, aunque sea con un grito o renunciando a las ropas femeninas y calzando botas Dr Martens con puntera de hierro para no dejarme pisar. Y con *La Polla Records* canté: "Somos los hijos de los obreros que no pudisteis matar. Somos los hijos de los que perdieron la guerra civil. ¡No somos nada!" Esta última parte del estribillo me fascina: No somos nada. Contradicción performativa. Desordenada.

Mujeres y experiencias militantes

En Barcelona abrimos el Anti, local anarquista registrado bajo el nombre más elegante de Associació Cultural del Carrer Llibertat. Un día sentimos la necesidad de hablarnos entre nosotras, las mujeres del movimiento libertario y *punk* de la ciudad que merodeábamos por varios espacios: el Ateneu, el Lokal, el Anti, las casas ocupadas. Y decidimos hacer una cena de mujeres. Colgamos unos pocos cartelitos hechos a mano. El Anti permaneció esa noche con la puerta cerrada a cualquiera que representara el sexo masculino. La experiencia fue radical y divertidísima. Recuerdo que pusimos todas las mesas en una línea en el centro de la nave de 60 metros cuadrados, de suelo negro de mugre y paredes llenas de pósters y grafitis.

Llevábamos pan con tomate, tortillas de patatas, jamón, queso, aceitunas, vino, cervezas, y la música del bar, como siempre. Éramos muchas, más de 30, un

éxito de convocatoria dentro de la escena *punk* okupa de la ciudad. La gran diferencia es que estábamos solo mujeres. Y hablábamos de cualquier cosa, de lo que nos daba la gana. Quiero encontrar mis diarios y rescatar ese momento. Fue riquísimo. Nos escuchamos, abordamos desordenadamente el tema de nuestras emociones, de cómo nos sentíamos, qué pasaba en las luchas, en las casas ocupadas, en las asambleas, en las reuniones, en las acciones. Ellos siempre mandan. Ellos siempre hablan. Ellos siempre nos dejan en segundo lugar.

Lo más curioso del caso es que a dos cuadras de ahí, en el Ateneu Llibertari, estaban todos nuestros compañeros hombres sumamente inquietos, nerviosos, incluso muy molestos. Indignados. ¿Por qué ellos no podían estar ahí en nuestra reunión? De repente me puse a pensar, ¿pero qué les pasa? ¿Les preocupa lo que digamos? Pero si normalmente les tiene sin cuidado...

El revuelo que causó nuestra reunión duró meses. No se habló de otra cosa. ¡Se anunciaba la guerra de secesión! Fue mi primera experiencia de “postmachismo”, como lo llaman ahora: hombres que sienten que ya son tan igualitarios, que se enojan ante cualquier atisbo de reclamo de las mujeres. Yo creo que ellos sintieron que se tambaleaban los cimientos de sus certezas. ¿De qué hablaríamos nosotras? Por primera vez en su vida se lo preguntaban y les inquietaba.

¿Hablarán mal de nosotros? Ellos estaban convencidos de que esa era la intención de nuestra reunión. Yo les dije que no se dieran tanta importancia, que teníamos mil cosas más interesantes de qué hablar que de ellos. El tema dio para un debate en la revista *La Lletra A* y para entender que el acto tan insignificante de convocar una cena de mujeres tenía un carácter subversivo y por tanto necesario. Desnaturalizaba la supuesta igualdad de género entre los activistas anarquistas, que ya daban por superado el tema. No era tal. Nosotras nos dábamos cuenta. Ellos se aterraban.

Algo después vivía yo en Berlín. En Alemania, las mujeres tenían mucho terreno andado. Y para ellas, los espacios propiamente de mujeres eran imprescindibles e irrenunciables. Habían ya logrado que los compañeros de lucha entendieran la importancia de respetar, incluso de fomentar, esos espacios. Para los autónomos berlineses era “normal” que sus novias los dejaran para irse con otras mujeres a hablar o a tomar cerveza. “No, cariño, hoy no puedes venir, es *Frauenabend* (noche de mujeres)”. Estaba integrado al vocabulario de uso común. Lo tenían asumido, daba igual si les gustaba más o menos. Incluso florecían los grupos de hombres en los que se reflexionaba sobre la masculinidad y se exponían emocionalmente unos ante los otros. No hacían algo así como noche de solo hombres, porque los bares simplemente a partir de una determinada hora suelen ser espacios exclusivamente masculinos. En la mayoría de las casas ocupadas de Berlín, cuando se abría en la planta baja un bar o una cafetería, como ocurría en la mía en el barrio de Friedrichshein, se dedicaba alguna tarde de la semana a mujeres.

A mí me pareció un contraste muy prometedor. Mientras en Barcelona, el hecho de que una única noche decidiéramos hacer una cena de mujeres en no sé

cuántos años de movimiento ocupa, *punk* y libertario mixto, causaba escándalo, en Berlín la cosa era lo más natural del mundo. Si algo aprecié es que dentro del colectivo de los autónomos alemanes, la agenda de las mujeres no estaba subordinada a las otras luchas, sino que era prioritaria, incuestionable, y tenía que entenderse como un ejercicio de vigilancia y de exploración continua. Nadie ahí tenía necesidad de decirse feminista ni homosexual. Ya por participar en el movimiento autónomo se era feminista y bisexual de entrada. Había la batalla de las lesbianas por sus espacios libres de hombres. O las casas ocupadas donde vivían una veintena de mujeres, sólo mujeres, algunas de ellas con la regla estricta y acordada colectivamente de prohibir la entrada de cualquier hombre. Así ocurría en la escalera trasera del edificio ocupado donde yo vivía. *Vor der Haus*, es decir, en la escalera del frente del edificio, habitábamos 22 personas, hombres y mujeres, todos comprometidos políticamente, capaces de realizar una vez por semana una asamblea en la que se acordaban las reglas de la convivencia, el avituallamiento, la limpieza y la cocinada, así como las actividades políticas en las que teníamos que participar como colectivo. En el mismo bloque, al fondo del patio interior, había una casa de mujeres, donde 20 de ellas habían acordado que era espacio vedado a los hombres. Ellas entraban en nuestro espacio y convivían muchas veces con nosotros en nuestro hermoso y amplio comedor que daba al parque arbolado. Pero luego se iban a su casa donde sólo podíamos entrar las vecinas hembras. Recuerdo la indignación de Stephan cuando se le cayó un calcetín al patio interior (que pertenecía a ellas) y bajó a buscarlo, violó su espacio, por lo cual casi le hicieron un consejo de guerra. El pobre de Stephan no pudo más que sentirse muy agraviado por ser tratado así y buscó consuelo en algunos de sus amigos, pero no encontraron sus lágrimas mayor eco. Eso no debía hacerlo. Yo le dije que a la próxima me avisara e iba por sus calzones. ¿Merecía esto Stephan, que era un hombre joven sensible y dulce?

En Berlín entendí la paz que encontraban las mujeres que vivían en la casa de atrás de la mía y que me contaban cómo les daba estabilidad su comuna, llena de luz y de limpieza, algunas de ellas después de varios traumas por abusos sexuales.

Yo, desde mi extranjería, pensaba que eso era inimaginable en mi tierra. El consejo de guerra nos lo hubieran hecho a las mujeres por la pretensión de tener un espacio donde ellos no pudieran entrar. ¿Ellos, que son tan buena gente y tan comprometidos políticamente no poder entrar, no poder saber de qué hablamos o qué hacemos, no poder controlar? ¿Quizás el terror a que no los necesitáramos? Como mis vecinas berlinesas, que sabían ellas arreglar un enchufe, instalar una bomba de agua o componer las cañerías o arreglar el tejado e incluso tener sexo. ¡Válgame Dios! Imposible. En Barcelona, nos habrían quemado en la pira de las brujas. Pero mis compañeras siguieron dando la batalla, también ahí, muchas veces vestidas de brujas, como en la Valpurgisnacht, la más hermosa manifestación de Berlín, sólo de mujeres, todas disfrazadas de brujas, bailando y gritando como locas por las calles, en memoria, siempre en memoria de nuestras ancestras que ardieron en las piras de

la Inquisición. Reinventando esos saberes mudos que se llevaron a la tumba, jugándolos en un baile, en vestirse de locas, en descubrir nuestro poder oculto pero vivo: en lo común que brotaba ahí.

Como los autónomos alemanes no formulan sus causas en términos de derechos, la manifestación de las brujas, totalmente femenina, era una irrupción intempestiva en el espacio público, era un *performance*, la ocasión de ser todas putas brujas locas subversivas y desmadradas. No pedir derecho a ser lo que nos dé la gana, sino serlo aquí y ahora. Me sentí en mi salsa.

Un día llegó a la casa un kurdo del PKK que había huido de su pueblo tras el asesinato de su padre y de su tío. Escondido en un camión de fruta recorrió miles de kilómetros hasta llegar a Berlín. Nosotros, como casa comprometida, teníamos que apoyar a los refugiados políticos, sobre todo a aquellos que no tenían papeles. Hussein se sentó en el enorme comedor de nuestra comuna y nos miraba, no hablaba alemán, pero los compañeros se empeñaron en instruirlo, cada tarde uno de ellos se sentaba a enseñarle algunas palabras. Los hombres de la casa creían que lo que necesitaba nuestro kurdo era integración, adaptación a la nueva cultura. Pero Hussein no prestaba ninguna atención, había salvado el pellejo y en él bullían sus 25 años. Recuerdo cómo miraba a una pareja de mujeres enamoradas que se besaban con deleite ahí frente a todos. Hussein falló en su lectura de lo que ocurría. Se le iluminó el rostro. Pensó que había llegado a jauja, a una orgía donde las mujeres ardían y solo necesitaban un buen macho como él. Hussein se llevó terribles decepciones pues intentó acosar a cada una de las féminas de la casa. En una asamblea en la que el pobre estuvo cabizbajo y afligido, porque pese a no entender nada entendía demasiado, decidimos formar una comisión para llevarlo de putas. A mí, Hussein me explicaba con sus pocas palabras —él y yo nos entendíamos a la perfección, quizás porque éramos los únicos extranjeros ahí y las extranjerías por muy disímiles que sean hablan un lenguaje común— que después de correr riesgo de muerte lo último que piensa uno es en aprender alemán y lo primero que necesita es sexo. Gran esfuerzo de la asamblea: el deseo de Hussein rompía nuestras formas. Y era un deseo genuino, sincero. Hussein estaba triste y sin ganas de comer. O alguna de las mujeres de la casa se prestaba a su urgencia, cosa que no iba a ocurrir en ese momento, o se iba con una prostituta, como él sugería. La decisión fue contingente pero unánime.

Varias cosas quisiera resaltar de estas experiencias: lo que era posible en Berlín, no necesariamente era posible en Barcelona, incluso entre culturas políticas similares (anarquistas y autónomos). Lo que hace posible la traducción es la vida cotidiana, los casos particulares, las torpezas y las contradicciones. Los hombres alemanes no son los mejores del planeta, pero dentro de estos grupos políticos habían aceptado el reto de asumir la agenda de las mujeres y ponerse a un lado: no ser el centro. Los hombres catalanes todavía no habían experimentado eso, por tanto, su primera reacción al hacer el tema explícito fue de angustia, de miedo y de rechazo. Ya no digamos nuestro amigo kurdo, que hizo una lectura errónea de adónde había llegado.

Otro pequeño detalle, que no por nimio deja de ser iluminador: las extranjeras logran comunicarse entre ellas. La empatía entre quienes están fuera de lugar, en este caso un kurdo y una catalana en Alemania, supera las distancias culturales y geográficas, incluso los idiomas, y teje algo compartido y confortable. Quizás eso me ocurrió también en Chiapas, cuando yo era extranjera entre las más extranjeras que he conocido en la tierra: las mujeres indígenas rebeldes. Las más capaces de acoger en lo común a quien iba sin centro.

Y la sorpresa de algunas mexicanas estaba infundada. No era “raro” que yo tuviera rápidamente amigas y confianza entre las mujeres zapatistas. Pues ellas son extranjeras en la mexicanidad. Y yo era extranjera en México. Entre nosotras surgió ese espacio confortable y compartido.

Ser parte: participar de una lucha común

Como dice Raquel Gutiérrez, nosotras no somos. Siempre somos parte. Eso es así. Yo fui y me sentí parte como nunca en la vida en Chiapas. Fue entre las insurgentes que yo encontré a mis hermanas. Fue en las comunidades más remotas donde conocí a mi abuela, la iaia Pepita. Nunca he pertenecido tanto a nada como a nosotras, a ellas. Recuerdo a la mayor Ana María y la manera en que me jalaba la chamarra: éramos amigas desde la primera vez en que nos miramos a los ojos en la catedral de San Cristóbal de las Casas durante el primer diálogo de paz. Nos reímos: ¿Cuántos años tienes? 26. Las dos teníamos 26. Identificación generacional. Identificación de género. Identificación de extranjería. Identificación al fin en la política, eso lo miré en sus ojos y ella en los míos. Algo profundo, algo que hermana. Hermanas de lucha. Nos dio una enorme risa.

Y luego, como nunca surgió lo común. De lo común surgieron nuestras voces que se enredaron en el relato que escribimos juntas y que se publicó como *Mujeres de maíz*, que yo firmé. Y que no me arrepiento de haber firmado porque es lo único que yo podía aportar. Ellas aportaban todo: sus vidas. Por eso me dieron sus palabras, para incluirme, para ser ellas. En las noches y con una grabadora, en las tardes en el sopor canicular. Mirando las estrellas. Y lo más bonito que me ha pasado en la vida fue el regalo de acogerme y de hacerme sentir, quizás por primera vez en mi vida, en casa.

Mi lucha es su lucha. Y cada quien hace lo que puede en su trinchera, la que tiene a mano. Por eso mi compromiso me impidió irme. Por eso cuando en el periódico me decían que me regresara yo ya no me podía ir. Y ahí permanecí hasta muchos años después, el núcleo central de mi vida, ahí nací, de la misma manera que Raquel Gutiérrez cuenta que nació en la cárcel, en lo común con las presas, siendo con ellas.

Mucho más tarde, ya en mi vida universitaria, ya habiendo abandonado a aquellas mujeres que todo me dieron, descubrí que yo venía del Norte... Ja! ¿Dónde

queda eso? ¿Quién es mi madre? ¿En qué barrio crecí? ¿Qué lengua me habla y cuál oculto? ¿Con que ojos vemos y pre-juzgamos en el espacio universitario?

La universidad: tabla de salvación. El reto de pensar, de reflexionar sobre lo vivido, el único espacio donde despojada de toda certeza podía intentar seguir un hilo de luz y de cobijo. Porque salí de Chiapas desnuda y rota. No pude. No fue verdad lo que un día había pensado y sentido: que yo pertenecía. Que yo podía vivir como ellas, que yo podía luchar siempre y ser de las imprescindibles. Nunca he odiado tanto a Bertold Brecht y su frase de “hay quienes luchan un día...” Yo me creía de las imprescindibles. Lo que ocurrió es que constaté algo muy duro aunque favorable: la gran diferencia entre mis compañeras indígenas y yo, era que yo me podía ir. Yo sí podía elegir. Ahora puedo afirmar algo que quiero destacar: Ese es el Norte. Poder irse. Poder salir y entrar, pero sobre todo, no necesitar estar.

Ahí sí comprobé que yo era del Norte. Yo era el impulso de mi abuela, de mi bisabuela y de mi madre: “tienes que ser feliz, no te puede pasar como a nosotras, no te puedes sacrificar como nosotras”. Ellas fueron el sur. Yo fui el norte. Y las dejé. Y salí de Chiapas. Yo agotada, enferma, destruida. Pero libre. Yo sin nada ni nadie, sin comunidad. Con mi compañero dispuesto a todo por nosotros y un hijo que me exigía una vida “normal”. Porque yo había pensado que tener hijos era muy fácil, y no fue así.

Recuerdo la primera vez que fui a la selva ya con mi pichito. Era un bebé hermoso y las mujeres me lo arrebataron desde el instante en que llegué y me lo celebraron y sobre todo me celebraron a mí, como que de repente me tocaban y acariciaban, bienvenida a la nueva madre, bienvenida a la güera que sí es una mujer como nosotras, por fin es una mujer como nosotras, por fin tiene su hijo. Era como el momento del reconocimiento pleno; ahí me di cuenta de que hasta entonces quién sabe qué tipo de espécimen era yo para ellas. De repente, estaban llenas de gozo y de confianza ante mí recién parida. Qué momento tan bello, tan inolvidable. Y veía pasar de vez en cuando a alguna niña corriendo con mi bebé rebotando en su espalda y una recua de chiquitos detrás. Vuelvo a la idea de Norte. ¿Quién es el norte? ¿Dónde está? Recuerdo el documental *Promises*, de Carlos Bolado y B.Z. Goldberg (Bolado y Golsberg, 2001), que junta a un grupo de niños palestinos e israelíes que se hacen amigos. La película es tan desgarradora como real. Acaba con la visita del periodista dos años después, encuentra a los niños judíos ya adolescentes, amantes del boleibol y los deportes, que estudian, que se han olvidado de los niños palestinos. El testimonio de uno de los árabes, ya un joven, es estremecedor: él no se ha olvidado de sus amigos judíos, les ha hablado varias veces y no le han contestado, su tristeza es muy grande porque él sí necesitó creer en que eran amigos para siempre, y constata que no, que él no tiene futuro, no puede salir del campo, él va a la lucha armada, dice que no tiene otro camino. Y es cierto. Él es el sur. Él se tiene que quedar. Los niños israelíes, pueden ser jóvenes, divertirse, estudiar, elegir. Son el Norte. Él no.

Yo soy el Norte. Y nos fuimos a vivir a la ciudad de México. Ahí aprendí a valorar lo “normal”. La terrible dificultad de lo normal. Tener un departamento, un horario, una regularidad, no vivir con el corazón en la boca, sino en el sosiego de la repetición y la insignificancia, ser como todos los demás. Y ahí, mi universidad, la UAM Xochimilco, mis profesores Raymundo Mier, Carmen de la Peza, Mabel Piccini, radicales, brillantes, iconoclastas. Pensé que desde ahí podía seguir mi camino, desde ese nuevo reto que es pensar, sin traicionarme.

Otra academia posible

¿Somos capaces de despojarnos de nuestras certezas, de esas identidades defensivas que nos aseguran un lugar privilegiado en el mundo, y compartir simplemente nuestra humanidad e intentar pensar en común? ¿O sólo saben hacerlo aquellas personas que no tienen más remedio, aquellas personas que ya están excluidas de todo? Nos conocen mejor ellas a nosotras que nosotras a ellas...

Entonces, ¿cómo le podemos hacer para intentar escuchar a las mujeres que no pueden elegir? ¿Cómo recuperar textos no canónicos, producciones de otro tipo, no necesariamente académicas, sino expresiones artísticas, voces, sonidos que nos abran a nosotras mismas y nos acerquen a otras? Es un reto. Igual que es un reto leer lo que no llega a la cultura impresa, lo que no llega a la universidad o quizás lo que la universidad niega, silencia, invisibiliza...

Como dice Graeber, toda pretensión decolonial

[...] no encaja demasiado bien con trabajar en la universidad, quizás la única institución occidental, además de la iglesia católica y de la monarquía británica, que ha permanecido inalterable desde la Edad Media, promoviendo debates intelectuales en hoteles de lujo y pretendiendo incluso que todo ello fomenta la revolución. (Graeber, 2011:13)

Sin embargo, aún aceptando esto, se puede aprovechar la academia, volverla otra cosa, hacerla útil para lo común, un espacio de libertad. Y ahí surgen nuevas propuestas metodológicas, como lo que Sylvia Marcos llama “Saber *escuchar*”: implementar y buscar una *hermenéutica de la oralidad*, para lograr encontrar lo que los movimientos y los pueblos indígenas están diciendo detrás de sus palabras: sus “reconceptualizaciones epistémicas”, imprescindibles para fundar un nuevo horizonte de lo común y lo posible (Marcos, 2012). Porque, retomando a Bolívar Echeverría, del “esbozo de civilización que pervive en esas comunidades es que el ‘vivir bien’, el disfrute del mundo como naturaleza transformada, es perfectamente posible sin parecerse para nada con el confort de Beverly Hills” (en Aguirre Rojas, 2002).

Bolívar Echeverría tiene una propuesta fascinante: dice que la lucha por la autonomía de los pueblos indígenas sirve para paliar la destrucción a la que están sometidos, pero tiene que darse otro movimiento, ese no es hacia el interior sino de

contagio, de acercamiento, de mestizaje: “No en la medida en que se les deja existir a su manera (a los pueblos indios), sino en la medida en que se deje que su manera de ser influya la nuestra” (en Aguirre Rojas, 2002).

¿Seremos capaces de dejar que su manera influya, viva, se encarne, prevalezca y se funde en nosotras? Insisto en ello: dejarse contagiar. Dejarse ser por los otros. Hannah Arendt habla de nuestra capacidad de ‘mandar a la imaginación de visita’ a la cabeza de las otras personas (Arendt, 2003). Me encanta esta idea del pensamiento extensivo: la imaginación nos permite salir de nuestro mundo y ser la otra, habitar la contingente existencia otra, para luego regresar a la propia cabeza enriquecida y ventilada, como si abriéramos las ventanas de nuestra mente y el aire fresco de otros puntos de vista alimentara nuestro juicio. Siempre desde esta mágica capacidad de comunicar, sin referente único, sin valor universal ni esquema preconcebido. Sin *a priori*. Acercarse para ello a partir de una hermenéutica de la oralidad, la interacción en su máxima expresión, intentar escuchar no sólo las palabras, sino lo que evocan, lo que no dicen, lo que cargan de dolor y de pasado, pero también el mana del que vienen y la esperanza que invocan. Eso sería empezar a dejarse contagiar.

A la vez, considero imprescindible generar espacios donde impere la confianza, pues es la base para poder hablar, mostrar, disentir, compartir esos “otros saberes” que tenemos todas, pero que nos da miedo nombrar. Esa confianza no la puede generar un acercamiento de “investigadora” sino de compañera, de extranjera, de búsqueda de lo común. Pero lo común no es lo reconciliado o lo homogéneo. Hay que perderle el miedo al disenso, a decir ‘tonterías’ (esa gran espada de Damocles que pende sobre la voz de las mujeres) y a expresar la diferencia. Nunca mitifiquemos el consenso ni el espacio perdido de la comunidad. Todo consenso es producto de negociaciones en torno a una situación y la necesidad de intervenir en ella; nunca es un fin en sí, es una forma de tomar decisiones situadas, muchas veces encomiables y otras, fruto de complejas relaciones de poder... Como dice Gisela Espinosa, nosotras no debemos definirnos en torno al “consenso” sino en torno a la pluralidad, y mientras más heterogéneas seamos, más emocionante será el reto de estar juntas.

Para concluir, creo que es un deber no rechazar lo que no encaja, no aplicar la lógica del tercer excluido propia del pensamiento occidental numérico. Hay que poder decir lo que duele, lo que rompe lo común. Sin ocultarlo, sino expresando la contradicción de lo desagradable, de lo inquietante.

Inquietantes interpelaciones: los recuerdos

Cuento un momento de mi vida en las comunidades de Chiapas, donde aparecieron esos rastros que me indicaban que yo era el norte. Mientras preparo un poco de comida que hemos traído de la ciudad en la cocina comunitaria, una señora me observa. No es una señora bonita, ni siquiera posee esa aura de dignidad que confiere el zapatismo. Es una señora de cuello agachado y mirada huidiza, de cuerpo

maltratado y enfermizo, todo su cuerpo un recelo y un olvido. Dice que nosotros comemos variado, que ellos apenas pozolito. Luego cuenta de un hijo enfermo, que no tiene remedio, que así de alto estaba ya mi varoncito y ahora se enfermó. Estaba gordito, estaba bien, tenía 8 años, ya estaba logrado. Ahora ha enflacado, casi ni sangre le encontró el médico. La señora explica su dolor como un reclamo. Se me agría el humor y con él la comida. No se va, se queda en la banca de madera dentro de la cocina mirándonos comer. Una quesadilla. La toma con una mano, la agradece apenas, pero no la come. Quizás la guarda para su hijito enfermo.

Otra escena. Vamos de nuevo a ver a nuestras amigas. Mari está enferma: tenía tos y fue a ver si su comadre tenía algún remedio. Allí, ni más ni menos que le dieron violeta de genciana. Era la única medicina y, con esa fe ciega en los medicamentos que caracteriza a los acostumbrados a la mucha muerte, le dieron a Mari para su tos un buen trago de ese líquido violeta que por supuesto le hirvió las tripas y le empeoró la comezón en la garganta. Mari se desmayó del dolor. Luego, con toda la lengua teñida, no paró de quejarse de que le ardía el esófago. Es un gran triunfo del abandono y de la desnutrición que esta gente ya no crea en el poder curativo de las hierbas y en cambio le atribuyan propiedades casi mágicas a cualquier producto comprado en una farmacia.

Entro en la estancia dormitorio donde Mari yace, ahora sí, enferma, porque resultó peor el remedio que la enfermedad. En esos pocos metros cuadrados de choza duermen cinco adultos y tres niños, Rosa y su marido.

Lo que más sorprende es ver como ellas, estas mujeres tojolabales, dignifican la vida cotidiana. Se levantan antes del alba, cortan leña, la acarrear, tortean, cocinan, lavan la ropa, barren el suelo de tierra de su cocina, lo mantienen todo ordenado, todas las cosas tienen asignado un rinconcito, colgado del techo, en las paredes, en una bolsita aquí, una cajita allá. Trabajan con tanta diligencia que parece disciplina, dignifican su vida a pesar de la leña que han de cortar y cargar al lomo, a pesar del agua que han de hervir, a pesar del piso de tierra, a pesar del humo, a pesar de la falta de variedad absoluta de alimentos y de instrumental de cocina, a pesar de la poca ropa... A pesar de la poca ropa van más limpias que yo. A pesar del entorno, cada día se mudan, se arreglan y se adornan con collares, con pulseras, con aretes de baratija.

Doña Teresa, la partera del pueblo, es una mujer extremadamente delicada y sensible. Por las tardes, acabada la tarea diaria, agarra el machete y roza la hierba que crece alrededor de la casa, cuida unos arbolitos que delimitan el patio y que ella misma plantó.

Los niños descalzos, panzones, morenitos, se miran alucinados en el *parafang* del coche que hace como de espejo deformante. Ellos hacen muecas, se acercan y se alejan, se divierten horas así, solos, mirándose, gritando y jugando con su imagen.

Estas son las palabras que escribí de esos meses de 1996, cuando nos la pasábamos allá y tantas cosas sentía en las largas esperas, bajo el calor sofocante de

una casita de lámina. En aquellos meses fue cuando decidí mi maternidad. Magali, una niña de 11 años, no paraba de insistir:

—¿Y usted? ¿Cuánto tiempo tienen de casados?

—Casi 3 años.

—¿Y no hay pichito?

—No, pues todavía no...

Magali se acercó a Jesús, le tocó con el dedo, me señaló y le preguntó:

—¿Ya lo cogió?

Su inquisición estaba clara. Si no había pichito tras tanto tiempo de casados era que no habíamos hecho el amor... Esta anécdota forma parte de otras muchas insinuaciones y preguntas. Las mujeres me veían con marido y sin hijos, me compadecían, me miraban con lástima. Me querían.

Yo veía una tarde cómo una mamá bañaba a su bebé bajo el chorro de una llave. No pude contenerme, me acerqué y ayudé a bañar a aquella preciosa criatura de piel morena. Era un niño. Ahí me di cuenta de cuánto deseaba a mi hijo, de la ilusión de tener entre mis manos su cuerpecito. Allí, entre estas mujeres empecé a llamarte, Manuel Buenaventura. Ahí inicia tu historia.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Rojas, Carlos (2002). *Entrevista con Bolívar Echeverría: “Chiapas o la conquista inconclusa”*. <http://www.bolivare.unam.mx/entrevistas/Chiapas%20y%20la%20conquista%20inconclusa.pdf>
- Arendt Hannah (2003). *Conferencias sobre filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- De Sousa Santos, Boaventura (2009). *Una epistemología del sur*. México: Clacso-Siglo XXI.
- Graeber, David (2011). *Fragmentos de antropología anarquista*, Barcelona: Virus.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2006). *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*. México: Casa Juan Pablos-CEAM.
- (2010). *Desandar el laberinto*. México: Pez en el árbol.
- (2012). “Política en femenino. Reflexiones acerca de ‘lo femenino’ moderno y del significado de su política”, artículo inédito presentado a la sesión de la Red de Feminismos Descoloniales, mayo.
- Marcos, Sylvia (2012) “Feminismos en camino descolonial”, artículo inédito presentado a la sesión de la Red de Feminismos Descoloniales, mayo.
- Schutz, Alfred (2003). *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, Buenos Aires: Amorrortu.

Descolonizando nuestros feminismos, abriendo la mirada.

Presentación de la red de feminismos descoloniales¹

Las integrantes de la red de feminismos descoloniales queremos manifestar con este texto colectivo nuestro interés por aportar al debate teórico y político en torno a los proyectos emancipatorios actuales que se están gestando tanto en nuestro país como en América latina y otras partes del mundo.

Nos proponemos presentarles la genealogía de un proyecto colectivo que contiene una pluralidad de visiones, desde distintos puntos de partida: la antropología, los estudios de género y de las sexualidades, la sociología, la militancia y el activismo feminista, el activismo de las diversidades sexuales, la participación en diversos colectivos y movimientos sociales. Experiencias todas que se “enredan” para emprender lo que hemos denominado *la descolonización* de nuestros feminismos.

Si bien la mayoría de nosotras conformamos una red desde nuestra experiencia académica, consideramos que ninguna tarea académica tiene sentido si se la entiende y practica encerrada en sí misma. Una academia y una ciencia ensimismadas y monológicas, son meros instrumentos de la lógica aún dominante, que privilegia un sentido común orientado al mercado y dominado por una racionalidad productivista. Sólo lo que se puede convertir en mercancía tiene valor desde esa perspectiva. Por el contrario, le apostamos a una academia comprometida con la transformación de la realidad, desde un posicionamiento que quiera re-ordenar las prioridades desde el punto de vista del mundo concreto de la vida, que le haga sentido a las comunidades y a los colectivos sociales.

Su contrario es una academia dialogante con otras muchas perspectivas de saberes y conocimientos situados en los márgenes y en las fronteras de la modernidad realmente existente. Una que quiera comprender y participar de la “ecología de saberes”, entendida ésta como el reconocimiento de que todas las prácticas sociales producen conocimientos, así como de que hay saberes culturales que han quedado

¹ Red y presentación compuesta por Rosalva Aída Hernández, Sylvia Marcos, Mágina Millán, Mariana Favela, Verónica Renata López Nájera, Aura Cumes, Mariana Mora, Meztli Yoalli Rodríguez, Óscar González, Ana Valadez.

excluidos del conocimiento científico moderno que se instituye como monopolio de la verdad. El reconocimiento y el diálogo con un mundo plural, debe entonces iniciar en la forma misma en la que entendemos y construimos el conocimiento.

Para una *ecología de saberes feministas* son fundamentales los aportes de las denominadas “mujeres de color”, y en nuestro contexto, con un peso particular, de las mujeres “indígenas” y las afrodescendientes,² que desde la academia, el activismo político, o su participación cotidiana y de base, están desarrollando sus propias teorizaciones en torno a los derechos colectivos de sus pueblos y a los derechos de las mujeres, así como la construcción de nuevos imaginarios en torno a formas de expresar lo que es la justicia social, de comunicar y de visualizar las eutopías que nos sirven como horizontes para trazar nuevos caminos de resistencias y de rebeldías.

Afirmamos la eutopía³ en el sentido de prefiguraciones o apariciones que ocurren en el tiempo presente, que ya dejan ver la emergencia del sentido “alter”, es decir, de ruptura con la modernidad capitalista, enunciando y practicando un compromiso radical con la vida, dejando ver a través de diversas prácticas a pequeña escala, en el ámbito de la producción-en-reciprocidad, de la toma de decisiones consensuada, de la impartición de justicia, del ordenamiento de género, de la inclusión de las diferencias, derivas de un mundo ya posible, recuperándose de la expropiación de su propia soberanía comunitaria.

Ejercemos, desde la investigación y la docencia, así como desde el activismo o el ejercicio de nuestra vida cotidiana, el reto de pensar desde la diversidad y el pensamiento crítico. Para ello, pensamos y relevamos la reflexión, la filosofía y la epistemología que se producen en y desde las prácticas cotidianas. Así, extendemos la idea de que “lo personal es político” en un reconocimiento y acercamiento a las experiencias de la diversidad del “sujeto-mujeres”.

Obsolescencia y presencia de la Nación:

Los feminismos están contenidos en lo nacional como primera tierra nutriente de sus significados. Frente a una universalización que hace perder tierra, nuestra in-

² Pensemos en el Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, y la población afro-descendiente de Guerrero y de Veracruz, que si bien no han tenido fuertes movilizaciones desde una identidad política como pueblos afro-mexicanos, se encuentran participando desde ahí en el proyecto de Unisur y en años recientes han tenido una presencia política local cada vez más fuerte. La invisibilización de la presencia afro en México juega un papel importante en la construcción ideológica del mestizaje y forma parte de la producción de la colonialidad del saber; es importante reconocer que parte de “nuestro contexto” incluye a las poblaciones afro-descendientes.

³ Eutopía versus Utopía, retomamos esta dis-tensión de Jean Robert, para remarcar que lo que queremos indicar y profundizar son las prefiguraciones ya presentes en nuestra contemporaneidad, coetáneas, y en ese sentido ya presentes y no en un lugar en el futuro. La utopía se refiere a un “no lugar” algo que no existe aún, mientras que eutopía (eu o ev, cosa buena) nos refiere más al lugar bueno, que ya existe.

tencionalidad política es regresar y revisar el sustrato local-nacional y global que contiene a los feminismos mexicanos, para desde ahí comprender e impulsar sus procesos de descolonización.

Pensamos la nación entendida desde la construcción colectiva del nosotros, del encuentro cotidiano de la diversidad en torno a símbolos, ideales y materializaciones que, en nuestros tiempos, se encuentran oscurecidas o invisibilizadas por la dinámica del mundo global. Pensamos que *la Nación*, al menos la que queremos visibilizar, no es la representada por la nación-de-Estado. La nación-de-Estado es la forma de imposición de la modernidad capitalista con múltiples expresiones de violencia en nuestros países, por sobre y en contra de las “comunidades locales”.

Cabe mencionar que la experiencia de movilización en otros países de nuestra región como Ecuador o Bolivia, nos hacen pensar positivamente en las emergencias de diversos grupos indígenas de nuestros países, comenzando por el EZLN. Pero, al mismo tiempo nos llevan a cuestionarnos las razones del porqué en la mayor parte de América Latina no hemos logrado elaborar estrategias de resistencia y de movilización a pesar de contar con una larga trayectoria de resistencia y de organización comunal.

Así como nos adherimos a las comunidades concretas, a ras de tierra, abajo y a la izquierda, pensamos también en una comunidad pariversal y pluriversal,⁴ afincada en la pre-eminencia de las diversidades del *buen vivir*,⁵ que se asientan en la riqueza de la vida concreta en contraposición a la expansión sin límite de la mercantilización de la vida.

Las maneras indígenas de ubicarse en el mundo y de proponer la convivencia como se trasluce en el actuar cotidiano son un referente imprescindible, junto a otros procedimientos de interpelación crítica del orden hegemónico, porque nos ayudan a descentrar nuestra propia mirada.

Consideramos fundamentales los aportes de las perspectivas y luchas feministas, pero no de un feminismo convencido de sí mismo, cuya pretensión de universalidad lo vuelve excluyente, etnocéntrico y racista.

Ese ánimo rebelde y transgresor que compartimos ubica no sólo las identidades construidas por el nacionalismo oficial como objetivos a *descolonizar y deconstruir* sino también otras identidades, como las de género y aquellas que se imponen a través de la especialización del quehacer humano, dicotomías entre hombres-mujeres, letrados-legos, académicas-activistas: deseamos desalambrar nuestras pertenencias, desestabilizar nuestras certezas y afirmaciones.

⁴ Es decir, contraria a la idea de universalidad como la expansión de una experiencia cultural local e histórica –la de la modernidad capitalista– que instrumentaliza de manera absoluta la relación con la naturaleza humana y no humana, y que opera a partir del borramiento de la diversidad cultural como diversidad de sentido (de la vida y de la vida en sociedad).

⁵ Retomamos la idea del “buen vivir” o “la vida buena” de expresiones que se repiten en una gran diversidad de lenguas indígenas, como por ejemplo el *Suma Qamaña* del Aymara, *Su-mak kawsay* en kichwa, el *lekil kuxlejal* en maya tseltal, que reconocen la vida plena y digna como algo sustancialmente distinto y quizá contrario a la noción de “riqueza” capitalista.

El proyecto que nos vincula es el de ir desmontando prácticas y discursos que contribuyen y conforman *la colonialidad del saber*, desde donde se constituyen los poderes y las subordinaciones legitimadas por los saberes académicos convencionales, que delimitan mundos establecidos, rígidos y homogéneos desde donde no existe la diversidad, la multi-temporalidad ni la pluriversidad-como formas de experiencias del mundo.

Entendemos por descolonización de los saberes un complejo proceso que inicia con el cuestionamiento de los fundamentos del conocimiento moderno-occidental-hegemónico. Coincidimos con las corrientes que plantean que la dimensión del conocimiento ha sido esencial en la construcción de los sistemas de dominación y de subalternización de la diversidad. Por ello, es en la construcción de una episteme desde otras subjetividades y colectividades, que podemos generar nuevas formas de la política convivencial.

La *colonialidad* se distingue del *colonialismo* porque se remite a un ambiente, a un estado de cosas que no es fácilmente visible, en rigor, se constituye como una ceguera, ya que se invisibiliza por naturalizada. El colonialismo es parte constitutiva del capitalismo en su globalización. El colonialismo produce la colonialidad, pero la colonialidad perdura aún cuando las llamadas “independencias” han ocurrido. En el advenimiento de las distintas “naciones soberanas” se reivindican las identidades frente a la metrópoli, pero se reproduce la relación de “colonialismo interno”⁶ frente a las clases subalternas; es decir, las clases populares, los y las indígenas y afrodescendientes, todos los que no pertenecen a las élites.

El cuestionamiento de la colonialidad implica, en primera instancia, poner en evidencia la violencia epistémica que se genera desde el momento de la Conquista y de la colonización. La subalternización de tradiciones de pensamiento distintas, que paulatinamente fueron incorporadas en las formas en que el colonizador generó conocimiento sobre los colonizados y que llevó a una desarticulación, a la disociación entre saberes y conocimientos, conformó, así, una estructura jerárquica atravesada por relaciones de poder desde donde se legitima qué es conocimiento y qué no lo es.

Sin embargo, los saberes contenidos en las prácticas de sociabilidad diversas que caracterizan las formas de organización comunal, dan cuenta de la pervivencia de esos saberes no hegemónicos, dispersos y en muchos casos desarticulados y cercados, pero que mantienen vínculos, forman visiones de mundo, delimitan proyectos de futuro y mantienen abierta la posibilidad de rearticular las formas de sociabilidad desde otros espacios distintos a la dinámica capitalista.⁷

⁶ Concepto desarrollado por Pablo González Casanova en los años setenta.

⁷ Las luchas anticolonialistas y los procesos independentistas, representan, no obstante, un primer des-centramiento de la colonialidad, sobre todo con Fanon y Aimé Césaire, que dejan ver ya andamiajes más profundos de la autoconstitución del colonizado y que plantean la gran empresa de la descolonización como des-alienación de los negros, en los años cincuenta y sesenta.

La crítica descolonial historiza la mutua constitución de modernidad capitalista y colonialismo, e incluye como parte de éste la construcción obligatoria de la heteronormatividad sexual, enfatizando los vínculos entre el ámbito de lo personal y subjetivo, de lo social y cultural normativo. Tratamos entonces de vincular esferas que normalmente se analizan de manera separada: economía, formas de acumulación y sexualidades, orden de género, constitución de la nación, experiencia corporal.

La idea de lo des-colonial que proponemos nosotras, también abreva en otros enfoques de la crítica: en la propia crítica de la economía política, en el dialogismo como marco contingente de las identidades, en la persistencia de las resistencias múltiples del sujeto subordinado, en la necesidad del conocimiento situado.

Todo ello estructura, contiene y soporta la diversidad desde donde hoy se construye y se opone una globalización desde abajo a la globalización corporativizada que ocurre en las esferas dominantes. Reivindicamos la capacidad creativa —que tienen los pueblos y los sujetos— para interpretar, apropiarse y reinventar identidades, conocimientos y formas de ser. Es en ese contexto que entendemos y proponemos la pluri-culturalidad como un ejercicio de traducción radical, en el que la propia cultura se pone en cuestión al ser interpelada por otras, como proceso tendiente a configurar otra epistemología y otro sentido de reproducción social, dirigido no sólo a preservar el valor de uso y el mundo de la vida, sino tendiente a convertirlo en el centro de la reproducción social.⁸

Creemos que el camino que tomamos, el método y la forma, delimitan lo que podemos descubrir. Así, buscamos caminos y maneras de hacer investigación tanto documental cuanto de campo diferentes, para llegar a resultados otros. Rompiendo las reglas de la academia convencional, inauguramos un colectivo de pensamiento, una red de feminismos descoloniales, en donde nos esforzamos por escapar a las jerarquías implícitas y explícitas de las instituciones educativas.

No sólo nos abocamos a rastrear raíces epistemológicas de inspiración “indígena” o mesoamericana y de otras pertenencias comunitarias, antiguas o emergentes. También queremos que la forma de congregarnos y articularnos exprese esa búsqueda de *otra teoría*,⁹ que por fuerza inicia en otras prácticas de relacionamiento.

En los años setenta, desde América Latina, habría otro movimiento hacia la descolonialidad, que se compone de la crítica al capitalismo desde las teorías de la dependencia y del subdesarrollo, así como desde la filosofía, con autores como González Casanova y Rodolfo Stavenhagen. Otra “ola” se aglutina en torno al proyecto modernidad/colonialidad/descolonialidad desde 1996 (para una historia breve, ver <http://www.decoloniality.net/>) a partir de los trabajos de Quijano, Mignolo y Dussel, y es en este grupo donde la intervención de María Lugones aparece como relevando la problemática de género.

⁸ En esta dirección es que recuperamos propuestas como las de una “modernidad india”, de Silvia Rivera Cusicanqui, y la idea de modernidades alternativas, como las propone Bolívar Echeverría.

⁹ Teoría otra, justamente por no ser reducida a su estructuración científica occidental. Lo que queremos indicar es la existencia de teoría ahí donde generalmente no se la reconoce.

En las comunidades se busca siempre el “acuerdo” con sus reglas propias, y se funciona por consenso.

La forma en que estamos constituidas entreteje una red multi-generacional, de indígenas y no indígenas, de jóvenes con no tan jóvenes y de feministas aún siendo varones.

Una de las críticas constantes hacia los feminismos hegemónicos es que muy pocos problematizan las relaciones de poder y de dominación entre mujeres diversas. Estos poderes se pueden manifestar no necesariamente en formas abiertas de autoritarismo y de violencia, pueden traducirse como afectos maternales o posturas tutelares que dan como resultado la minorización de las mujeres subalternizadas por las condiciones sociales. Por ello, esta red tiene también como reto ser un espacio en que se puedan practicar y construir nuevas relaciones sociales entre mujeres muy diversas, problematizando —a partir de las distintas voces— los dispositivos de la subalternización: los aprendizajes y las prácticas jerarquizantes, las subjetividades autoritarias, las formas de “victimización”, que limitan un crecimiento sano de los colectivos porque vedan la posibilidad de hablar con franqueza y de construir a partir de ello. Sin duda, en un proceso como este no se pueden negar ni desechar las posibilidades de tensión, sino que deben buscarse constantemente mecanismos para trabajar con ellas.

Lo que nos ha convocado a reunirnos en torno a feminismos descoloniales es la necesidad de deslindarnos de aquellos feminismos que reproducen las matrices colonizadoras que se importan desde los centros de poder y nos han llegado desde las activistas y teóricas del Norte. Imperceptibles algunas veces, estos andamiajes colonizantes se encuentran esparcidos por doquier: en las referencias, las lecturas y los métodos para licenciaturas, maestrías y doctorados “con perspectiva de género”, de “investigación feminista” o de “estudios de las mujeres”, orientando las preguntas de investigación, fijando las metodologías y demarcando los criterios de validación del conocimiento. Por lo tanto, reforzamos cuanto es posible el análisis histórico, social y político y las prácticas activistas que pueden permitirnos desmontar y descubrir estas influencias, para darnos cuenta de cómo usamos herramientas teóricas de la dominación de manera muchas veces acrítica, al no percibir sus genealogías. Esto ocurre, por ejemplo, en la misma manera en la que entendemos el concepto de género.

Buscamos al mismo tiempo raíces epistémicas y filosóficas que nos permitan no sólo descubrir estos coloniajes sino también recrear y repensar nuevas formas en el ámbito del pensamiento descolonial feminista, que inspiren nuestras prácticas analíticas y aquellos compromisos de acción a las que nos convocan.

Rescatar la tradición intelectual feminista, desde “abajo y a la izquierda”, implica mucho más que elaborar un análisis feminista utilizando las referencias y criterios epistemológicos establecidos. Se requiere de una epistemología feminista descolonizante, que no reproduzca las dicotomías y binarismos que se encuentran

en la base de la lógica epistémica denominada occidental.¹⁰ Ese es otro de nuestros retos.

La afirmación arrogante de la superioridad de unas formas de conocer sobre otras —y ya no sólo de una “raza”¹¹ sobre otra, prevaleciente desde la Conquista y la colonización de las Américas— está implícita en el “borramiento epistémico y político”¹² de las formas locales de aprehender el mundo, que perviven en las cosmovisiones maya en particular y de las Américas en general.

En los movimientos de mujeres indígenas y afrodescendientes en América Latina y, específicamente en el zapatismo, emergieron demandas y prácticas en parte convergentes, pero desde otras coordenadas, que no son importaciones ni imitaciones del feminismo urbano del Norte geopolítico donde quiera que éste se articule, ni tampoco restauraciones estrictas de raigambres de cosmovisión ancestral.

Algunas de sus coordenadas epistémicas son notables por sus particularidades forjadas desde los movimientos de mujeres indígenas. Son producto de una interacción dialógica y creativa entre múltiples influencias, herencias, diferencias, contenidos y reclamos.

En el horizonte de un feminismo descolonizante, consideramos imprescindible aprender de la insurgencia epistémica que realizan las mujeres indígenas y afrodescendientes, tanto afrolatinoamericanas como afroamericanas.¹³

Las aportaciones de intelectuales “indígenas” nos permiten acercarnos a la actualización de la intencionalidad política que está contenida en la frase “pensar

¹⁰ En el mundo mesoamericano en general y maya en particular, el cuerpo no se opone a la mente. No se define como el lugar de los datos biológicos, es decir, de lo material e inmanente, y tampoco es el límite que marca la frontera entre el ser interno y el mundo exterior (Ver los trabajos de Sylvia Marcos y de Alfredo López Austin). Todo apunta hacia un concepto de corporalidad abierta a los grandes rumbos del cosmos, apuntalando la noción de una comunidad bio-socio-cósmica (Lenkersdorf, 2005). Esta experiencia es nuevamente puesta en juego en los posicionamientos de la ecología política y en la crisis del paradigma positivista.

¹¹ Consideramos que la “raza” es una construcción social destinada a crear y a operativizar una jerarquización de la sociedad; de hecho, una de las jerarquizaciones y diferencias más peligrosas, por su tendencia violenta a deshumanizar lo no blanco, y a propiciar políticas de blanqueamiento como estrategias de asimilación y de sobrevivencia.

¹² Como lo plantea Walter Mignolo.

¹³ Trabajos como los de Sylvia Marcos son un referente para nuestras reflexiones, porque nos acercan a los puntos nodales que surgen de las cosmovivencias de los pueblos originarios desde una perspectiva interesada en las mujeres y en sus procesos de cambio y actualización, sobre todo en el contexto del zapatismo indígena. También lo son los trabajos de Chandra T. Mohanty, Amina Mama, Saba Mahmood, y otras más, para la historización y contextualización de la “agencia” feminista no occidental, así como los trabajos de bell hooks y Jaquie Alexander, por nombrar sólo una parte del legado crítico de los feminismos. Nos ayudan a escuchar las voces en sus significados otros y a observar las prácticas sin reducir sus densidades.

con el corazón”. Nos acerca también a las tensiones y contradicciones de pensarse en comunidad al tiempo que se afirma la diferencia al interior de las comunidades; a la dificultad de cambiar las estructuras jerárquicas y racializadas de la academia; al doble movimiento crítico que nuestras colegas “indígenas” deben realizar para descolonizar las teorías dominantes al tiempo que apropiarse y resignificar las teorías críticas, incluidas las feministas.

Para una descolonización del concepto de género, pensamos como uno de los referentes el *dispositivo perceptual mesoamericano*, donde la omnipresencia de éste es tan incluyente que abarca mucho más que el género vuelto cuerpo de hombre y de mujer en el sentido restringido que le dan las académicas y las feministas urbanas. Los géneros son así la metáfora raíz del universo cosmológico, y sin embargo, sólo uno de los posibles arreglos duales y fluidos en este pluriverso.

En términos metodológicos, epistémicos e incluso identitarios, se trata del tercero excluido como base de estas filosofías y cosmovisiones “indígenas” y afro-descendientes, que son al tiempo cosmovivencias fincadas en la fluidez de los contrarios. Con ello logramos un desplazamiento del binarismo de la lógica positivista y racional. Corresponde a esto una investigación aún por hacer acerca de los significados de la complementariedad y por tanto, la redefinición de la “igualdad” social, económica y política entre varones y mujeres.

Concebimos entonces a los feminismos “indígenas” y afrodescendientes como maneras diversas de poner en acción en la contemporaneidad esos dispositivos perceptuales, interesados en una individualidad donde la comunidad se aparece. Estos “otros” feminismos, entendidos así, son también diversos y contienen tensiones. Son también feminismos que, por extensión, revitalizan aquellas expresiones del feminismo urbano, teórico, *complejo pero desterritorializado y pobre en raigambres culturales*.

Nuestra investigación se fundamenta en el dispositivo de percepción mesoamericano, pero no se limita a él. Más bien, quiere entretejer las resonancias que ese saber mantiene con otros abordajes críticos y emancipatorios provenientes de registros diversos, tanto teóricos como vivenciales.¹⁴

Rescatamos y queremos profundizar en propuestas metodológicas para abrir el pensamiento y la mirada. Señalamos algunos de los conceptos clave que trabajan también en la deconstrucción de los binarismos y en la descolonización de la propia teoría crítica, fundando una episteme propia de una modernidad alter: la hermenéutica diatópica,¹⁵ que significa el distanciamiento de la propia cultura para acceder a la perspectiva de la cultura otra. Esta hermenéutica dialoga con la idea de

¹⁴ Abrimos aquí nuestro horizonte crítico a los aportes de la crítica de la economía política, del postestructuralismo, del pensamiento de la complejidad, del psicoanálisis político, así como a las derivas de la ecología política, de los estudios poscoloniales, también de los feminismos descentrados, es decir, proponemos una crítica heterodoxa y políglota, porque no deseamos re-editar esencialismos de ninguna especie.

¹⁵ Desarrollado en la obra de Boaventura de Sousa, con otros conceptos fuertes como el de localismo globalizado, aplicado incluso al feminismo hegemónico.

la doble mirada de la que hablan Martha Sánchez y Alma López, la mirada crítica sobre su propia cultura a la vez que sobre la cultura hegemónica.¹⁶

Consideramos el tiempo presente uno particularmente difícil, donde el horizonte de la barbarie se vislumbra. Para referirnos a México, la violencia extrema y la impunidad son una manifestación más de un modelo social global que está en crisis. Pensar y actuar sobre nuestro tiempo presente requiere de un gran esfuerzo imaginativo, que al tiempo que recupere la vigencia crítica del pasado, abra lugar a lo nuevo —reconozca la eutopía y de la bienvenida a lo desconocido. Esfuerzo subjetivo y colectivo, teórico y práctico, descolonizante y desmercantilizante, libertario y emancipatorio en la pluriversidad.

Los hilos que tejen esta red se extienden por todo el Continente. Dúctiles, son a la vez camino y palabra que escucha en los peregrinajes de cada una, descomponiendo las geografías que segregan y construyendo una propia, aquella en que la solidaridad cruce fronteras. Sobreponiendo la voluntad de diálogo y el encuentro entre las voces, proponemos *una palabra itinerante*.

¹⁶ Podemos reconocer este mismo proceder en los conceptos de “transcrítica”, y de “visión de paralelaje”. Se trata de procedimientos que descentran la certeza cultural, producen el distanciamiento de la propia cultura a partir de la “inculturación” en otras formas y sentidos culturales. La “objetividad parcial” y el “conocimiento situado” que Donna Haraway coloca en el centro de la epistemología feminista, aunada con la “heterogloxia” versus la dominancia del inglés como lengua franca, nos parecen indicaciones que seguir en nuestra investigación.

Este libro reúne una serie de ensayos de la Red de Feminismos Descoloniales, grupo plural y autoconvocado, cuyo objetivo es contribuir a la tradición intelectual feminista, desde “abajo y a la izquierda”. Ello implica mucho más que elaborar un análisis utilizando las referencias y criterios establecidos. Se requiere de una epistemología feminista descolonizante, que no reproduzca las dicotomías y binarismos que se encuentran en la base de la lógica hegemónica.

La impronta política y epistémica del zapatismo mexicano interpela al proyecto feminista, y obliga a una reflexión crítica, así como a un proceso de descolonización interna que quisimos iniciar con nosotras mismas. La afirmación arrogante de la superioridad de unas formas de conocer sobre otras está implícita en la invisibilización de las formas locales de aprehender el mundo, formas que perviven en las cosmovisiones de nuestro continente.



descoloniales

feminismo

