



**Senti-pensar el género:
perspectivas desde
los pueblos originarios**







Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios



Georgina Méndez Torres
Juan López Intzín
Sylvia Marcos
Carmen Osorio Hernández
(coordinación)





Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios.

1a. edición: mayo de 2013.

ISBN: 978-607-9207-29-8

D. R. © Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México, Asociación Civil (Red-IINPIM, A.C.)



D. R. © Red de Feminismos Descoloniales.



D. R. © Hermenegildo Olgún Reza, director del Taller Editorial La Casa del Mago, por la edición.

Fotos portada y contraportada: Juan López Intzín.

Impreso en Guadalajara, Jalisco, México.





Índice

Introducción 11

Mujeres Mayas-*Kichwas*
en la apuesta por la
descolonización
de los pensamientos
y corazones
Georgina Méndez Torres 27

Comentarios a: "Mujeres Mayas-*Kichwas*
en la apuesta por la
descolonización de los pensamientos
y corazones"
Rosalva Aída Hernández Castillo 63

Ich'el ta muk': La trama en la construcción
del *Lekil kuxlejal* (vida plena-digna-justa)
Juan López Intzín 73

La razón cercenada. Comentarios a:
" *Ich'el ta muk'*: la trama en la construcción
del *Lekil kuxlejal* (vida plena-digna-justa)"
Mariana Favela 107





Espacios de lucha contra el racismo y sexismo. Mujeres y vida cotidiana Judith Bautista Pérez	111
¿Racismo y sexismo en México? Voces de mujeres indígenas desde su cotidianeidad Meztli Yoalli Rodríguez Aguilera	135
Descolonizando al feminismo: la insurrección epistemológica de la diferencia Sylvia Marcos	145
Comentarios a: "Descolonizando el feminismo: la insurrección epistemológica de la diferencia" Mariana Mora	173
La transmisión de la historia a través de la oralidad por mujeres p'urhepecha de Cherán Alicia Lemus Jiménez	185
Cosmogonía p'urhepecha y su reactualización en la comunidad michoacana de Cherán Óscar González Gómez	209





“Soy una mujer que habla”:
ensayistas indígenas
Mónica Elena Ríos 213

Comentarios a: “ ‘Soy una mujer que habla’.
Ensayistas indígenas”
Verónica Renata López Nájera
y Cynthia González Cárdenas 239

Desarrollo de capacidades femeninas.
El caso de las mujeres integrantes
de la Sociedad de Productores Indígenas
Ecológicos, Sierra Negra, S.C.
Carolina Muñoz Rodríguez 249

Pobreza real y desarrollo de capacidades
en mujeres indígenas de la Sierra Negra
de Puebla
Márgara Millán 275

Género y Medio Ambiente:
Entre el discurso y la práctica
Carmen Osorio Hernández 283

Diálogo entre género y ambiente:
miradas compartidas y aportes
desde los pueblos originarios
Adriana Estrada 315

Sobre las/los/ autoras/autores 327







Introducción

La Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México, Asociación Civil (Red-IINPIM, A.C.) y la Red de Feminismos Descoloniales somos dos organizaciones que nos encontramos en el camino de los movimientos de mujeres indígenas.

La Red-IINPIM, A.C., fue fundada el 18 de agosto de 2006. Esta organización es conformada por investigadores indígenas mexicanos con el fin de buscar alternativas para que los conocimientos que fueron aprendidos en la academia sean ahora, patrimonio de los pueblos; y que a su vez, sean aprovechados y puestos al servicio en nuestras comunidades. Pero también nos organizamos con el objeto de potenciar los conocimientos locales y generar condiciones de diálogo entre los saberes. Quienes integramos la Red somos académicas y académicos que hemos regresado a nuestras comunidades para fortalecer los procesos locales y comunitarios.

La Red de Feminismos Descoloniales, por su parte, nace en 2008 de un grupo principalmente de mujeres, la mayoría académicas que desarrollan un proyecto colectivo desde una pluralidad de visiones,





distintos puntos de partida que incluyen la antropología, los estudios de género y de las sexualidades, la sociología, la militancia y 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 denominamos la descolonización de nuestros feminismos.

Primera Asamblea Latinoamericana de las voces de los pueblos. “El otro Bicentenario: visiones indígenas de futuro”

En octubre de 2010, ante el escenario de celebraciones por el bicentenario de la independencia de México, como Red-IINPIM A.C. realizamos la Primera Asamblea Latinoamericana. Con esto se buscaba sentar un precedente de la necesidad de organizarnos como pueblos originarios, de analizar nuestro papel y el lugar que hemos ocupado en la historia. Con la realización de la Asamblea, más que festejar buscábamos en principio conjuntar e idear estrategias de lucha y reflexión de nuestras historias y destacar la memoria de nuestros pueblos en nuestro futuro andar. Que dialogáramos sobre los distintos caminos y miradas de estos pueblos, sus rutas, experiencias, luchas y visiones de futuro; sus aportes en la construcción de un proyecto de comunalidad política, en contraste con el pensamiento individualista construido a partir del capitalismo.

Dentro de este evento se organizó la mesa llamada *Equidad de género en el siglo XXI: Las luchas desde las*



miradas de las mujeres y los hombres indígenas, coordinada por Georgina Méndez Torres. Esta mesa buscó reflexionar y analizar el significado de la equidad entre hombres y mujeres indígenas en un contexto de luchas y resistencias como pueblos de cara a los doscientos años de la independencia y centenario de la revolución. Además, visibilizar la participación de las mujeres indígenas en los procesos de resistencia histórica de los pueblos, en sus propuestas, estrategias y formas de lucha junto a los hombres y a sus organizaciones para transformar la subordinación como mujeres y como pueblos.

Derivado de este primer encuentro en el que se conjuntaron experiencias de resistencia con mujeres de Ecuador, Guatemala, México y en el que participaron como ponentes dos de las integrantes de la Red de Feminismos Descoloniales: Meztli Rodríguez y Mariana Favela, se dio la posibilidad de impulsar el Seminario *“Repensando el género desde adentro. Diálogos y reflexiones desde y con los pensamientos de hombres y mujeres de los pueblos originarios”* que se realizó de manera mensual (febrero a junio de 2011) en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) de la UNAM con sede en la ciudad de Cuernavaca y cuyas ponencias, reflexiones y comentarios se reflejan en este libro.

Este seminario tenía como propósito dar a conocer los trabajos que como Red-IINPIM A.C. veníamos haciendo. El seminario en el CRIM era un espacio idóneo para que dos organizaciones conjuntaran esfuerzos con un doble propósito:



contar con un espacio para dialogar nuestras ideas como académicas indígenas y estrechar alianzas y diálogos entre las dos organizaciones con propósitos similares.

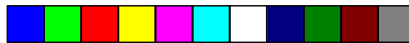
Importancia del seminario, diálogos y alianzas

“Aflora la fragilidad que su rigidez esconde y a la vez obliga. Un concreto que en el respirar de la tierra, con el caminar de los pasos, descubre con dificultades su ductilidad, la posibilidad de amasarlo y darle una forma donde nuestras experiencias de vida tengan cabida.

“En su ir y venir, la palabra fue dibujando paisajes que en principio parecían lejanos a la experiencia marcada por la urbanización voraz y sus saturaciones de concreto. Este amasar de la palabra nos recordó que es vital que las lágrimas de dolor den forma a un río de indignación con cauce. El espacio del CRIM representó tejer ideas, palabras, voces e historias”

El seminario *“Repensando el género desde adentro: Diálogos y Reflexiones desde y con los pensamientos de hombres y mujeres de los pueblos originarios”*, permitió un espacio al encuentro de diversas voces, al diálogo y posibles alianzas políticas entre intelectuales mestizo-ladinas e indígenas.

En este sentido, se inició un proceso hacia la transformación del *hacer* de la academia *desde adentro*, y hacia la apropiación de un espacio académico desde las experiencias de los/las participantes intelectuales de los pueblos originarios.



Así, dicho espacio permitió una posibilidad de diálogo, de reflexión, visión y análisis para la presentación de los trabajos de investigadores e investigadoras de la Red-IINPIM A.C. y de investigadoras de los pueblos que comparten el espíritu organizativo de la Red. Para la UNAM representó un desafío, trascender del encargo de “dar talleres” y diplomados de liderazgo para capacitar a mujeres indígenas, a escucharlas y a aprender de ellas.

Respecto al colectivo de Feminismos Descoloniales, el seminario significó un ejercicio saludable, probablemente “descolonizado”, invirtiendo el lugar de quien da la cátedra. Asimismo, brindó la posibilidad de armar comentarios a las ponencias con respeto y escucha atenta. De igual forma, nos permitió un acercamiento a un grupo de intelectuales indígenas, ya no como alumnos a quienes enseñar, sino como colegas de quienes aprender.

La discusión abierta al público académico propició las condiciones para que académicas feministas cuestionaran sus propias premisas teóricas a partir de las críticas epistemológicas, al ver a actores indígenas como intelectuales, doctores/as y maestras, que rompían con sus estereotipos del “ser indígena”. Entonces, más que un reto, fue una oportunidad para aprender de la experiencia, los saberes y la crítica, establecer los puentes donde transitan las distintas epistemologías dialógicamente. El diálogo y las alianzas que se establecieron como resultado de este encuentro, tienen desafíos de por medio.





Requiere un esfuerzo consciente para identificar aquellos mecanismos, incluidos los inconscientes – un tono de voz, una intensidad vocal, un lenguaje corporal que nos escapa a la consciencia y que puede traicionar todo el entrenamiento de “hábitos del cuerpo” como diría Bourdieu¹, y que pasan desapercibidos–. Los mecanismos de defensa, colonización/descolonización a los que Frantz Fanon² –el intelectual afro de Martinica– caracterizó como los que emergen desde lo más profundo de nuestra psique humana, y desde los sujetos subalternizados y colonizados, y se expresan como discriminación y racismo. El racismo, a veces velado y otras explícito, “el doxa”, lo no enunciado, lo naturalizado, se convirtió en discurso y nos forzó a todos a la auto-reflexión sobre nuestros propios racismos internalizados que ha permeado el *habitus* de muchos académicos.

Lograr el diálogo requiere una escucha atenta, dar tiempo y esperar aprendizajes mutuos, aprender a percibir de nuevo para establecer una relación de pares y de horizontalidad con personas de los pueblos originarios que han logrado posgrados en las instituciones de educación superior del país y del extranjero. Para ello, es necesario interrelacionarnos al borde y cruzar el límite de relaciones sociales que nos fueron inculcadas y reafirmadas desde siempre.

¹ Citado por H. Moore, *A Passion for Difference*, Indiana University Press, 1994, p. 155.

² Fanon Frantz, *Piel Negra, Máscaras Blancas*, CIDECI Universidad de la Tierra, San Cristóbal de las Casas Chiapas, 2011.



Durante el seminario, hubo un diálogo entre feminismos y pensamiento crítico, así como la reflexividad que está en construcción a partir de la investigación propuesta por la Red-IINPIM A.C. Se abrió la posibilidad de cuestionar un espacio feminista bastante hegemónico, llevando nuestros debates sobre la descolonización del conocimiento y de la práctica feminista a un espacio académico, en donde los “estudios de género” van por varios caminos. El diálogo con las integrantes de la Red de Feminismos Descoloniales se dio a través de las comentaristas, pero también en el debate posterior a las presentaciones. En este caso, se pusieron en evidencia nuestras coincidencias en las búsquedas epistemológicas y políticas, y en algunos casos también nuestras diferencias metodológicas con compañeras indígenas que han sido formadas en una “teoría de género y desarrollo” bastante más tradicional, con la que algunas de nosotras intentamos romper.

Fortalecer este tipo de iniciativas implica mantener y extender este ejercicio a otros temas, a otras problemáticas y perspectivas que es necesario entender y analizar colectivamente: la línea de la producción creativa a través de las narraciones, el ensayo, la poesía y de las modificaciones de la lengua española que esa incidencia marca y provoca. Repetir las experiencias cuantas veces sea posible. La descolonización debe darse en la práctica, y el seminario formó parte de este ejercicio cotidiano, que esperamos cada día tenga mayor impacto.





En ese sentido, es importante reforzar y diversificar la currícula de los programas de posgrado en los que la Red de Feminismos participa, abriéndose a la producción literaria, incluir no sólo a ensayistas teóricos indígenas, sino también a quienes desde la literatura, están teorizando sobre temas que nos preocupan.

De las ponencias y comentarios

Este libro está organizado con la presentación de las ponencias de las integrantes de la Red-IINPIM A.C. y de compañeras de otras organizaciones indígenas, acompañada de los comentarios de las integrantes de la Red de Feminismos Descoloniales.

Con el texto “Mujeres mayas-kichwas en la apuesta por la descolonización de los pensamientos y corazones” Georgina Méndez Torres abre la discusión en el libro recuperando y sistematizando la experiencia de mujeres a nivel continental, especialmente de tres organizaciones que han generado propuestas metodológicas que buscan transformar las relaciones asimétricas tanto al interior de las sociedades indígenas como con las mestizo-ladinas. Asimismo, nos muestra cómo la lucha de los pueblos indígenas va de la mano con las demandas de mujeres para construir una nueva realidad tanto para ellas como para sus pueblos, al mismo tiempo nos refleja la exigencia de ellas: realizar los cambios desde el senti-pensar de las mujeres.





Rosalva Aída Hernández en los comentarios al texto de Georgina menciona que este trabajo “nos recuerda que el colonialismo no es una etapa histórica superada para los pueblos indígenas de *Abya Yala*, después de los procesos independentistas, sino un proceso vigente que se ha actualizado y que se manifiesta no sólo en formas de subordinación política y económica hacia los pueblos indígenas, sino también en las jerarquizaciones del conocimiento y en la manera en que el eurocentrismo ha silenciado y marginado los saberes de los pueblos indígenas. En este sentido recuperar las estrategias de resistencia de las mujeres indígenas de Chiapas, Guatemala y Ecuador, es una forma de descolonizar nuestros feminismos y recordarnos que una agenda feminista que se centre sólo en confrontar las desigualdades de género y no desestabilice las jerarquías raciales y clasistas, está dejando intactas las bases del patriarcado”.

El punto de vista de los pueblos originarios acerca de los diferentes procesos de conocer, saber, ser y estar en el mundo ha sido una exigencia desde las comunidades. Es así como Juan López Intzín, en su texto “*Ich’el ta muk’: la trama en la construcción del Lekil kuxlejal (vida plena-digna-justa)*” reflexiona a partir de conceptos propios desde la lengua maya tselal para interpelar una “racionalidad indolente” corazonando posibles caminos para un vivir pleno, digno y justo a partir del reconocimiento de la grandeza de los seres vivientes.



En la razón cercenada, Mariana Favela Calvillo reflexiona desde los sentimientos más profundos en las historias cercenadas por la academia, en la soledad, de la indiferencia en que vivimos, de lo mucho que se dice en la academia pero poco de nosotras, de nuestro ser, por ello resalta que el texto de Juan López muestra ese sentí-pensar que reivindica un corazón pensante y un pensamiento latente, corazonado, que nos recuerda que vivimos y somos un todo con partes que tenemos que hilvanar.

Judith Bautista en su texto “Espacios de lucha contra el racismo y sexismo. Mujeres y vida cotidiana” reflexiona, a partir de historias de vida de mujeres, en la vivencia del racismo y el sexismo que actúan como mecanismos de dominación y control no sólo étnico sino también de los territorios y recursos naturales de los pueblos originarios. Bautista Pérez invita a mirar críticamente las relaciones entre hombres y mujeres al interior de los pueblos y con el resto de la sociedad para transformar las relaciones de poder existentes.

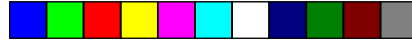
Bajo el título “¿Racismo y sexismo en México? Voces de mujeres indígenas desde su cotidianeidad” Meztli Yoalli Rodríguez Aguilera hace los comentarios al texto de Judith Bautista donde resalta las dimensiones en que se vive el racismo, por un lado en las muestras de afecto, de amor y de cuidado, además de mencionar las situaciones de las mujeres encarceladas en comparación a las experiencias de las mujeres que Judith entrevistó, que al decir



Rodríguez “son mujeres indígenas que no han sido encarceladas, pero que, sin embargo, han estado tras barrotes imaginarios y prisiones invisibles por ser mujeres y por ser indígenas”.

Sylvia Marcos reflexiona en su texto “Descolonizando el feminismo: la insurrección epistemológica de la diferencia” sobre la construcción del feminismo y la presencia de los movimientos de mujeres indígenas –con el ejemplo del movimiento zapatista–, a la vez que rescata los aportes de los movimientos mundiales de mujeres en la formación de posturas críticas frente al racismo, patriarcalismo y neoliberalismo. Plantea el feminismo como teoría social crítica para cuestionar las relaciones de poder y desigualdad entre los sexos, con una perspectiva descolonizada que destaca “la tradición intelectual feminista *desde abajo y a la izquierda*”.

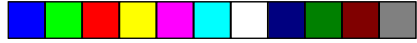
Mariana Mora en los comentarios al texto de Sylvia Marcos resalta la reconceptualización que hace la autora de lo que se entiende por propuestas políticas feministas: la teoría encarnada, que existe “en el cuerpo mismo, en las acciones en las que el pensamiento está inextricablemente implicado”. Una segunda aportación es la dualidad, que es la no jeraquización en la producción de relaciones de género que a su vez están inmersas por relaciones de poder que se mantienen en disputa y finalmente, la aportación de un feminismo indígena que es la conceptualización de una lucha a la par con el varón y con sus pueblos.



En el trabajo de Alicia Lemus “La transmisión de la historia a través de la oralidad por mujeres *p’urhepecha* de Cherán” parte desde una perspectiva occidental sobre la historia oral, que abona a la reflexión sobre la importancia de la transmisión de los conocimientos que guardan las mujeres ancianas a las generaciones actuales sobre el cuidado del bosque, devela la diferencia de perspectivas entre géneros e invita a debatir y analizar la importancia de la historia en sociedades donde la oralidad es parte fundamental de su cotidianidad.

Óscar González en “Cosmogonía *p’urhepecha* y su reactualización en la comunidad michoacana de Cherán” hace los comentarios al texto de Alicia Lemus y resalta la visión crítica de la autora respecto a la metodología que usan los historiadores para el registro de los testimonios. Lemus reflexiona en cómo la oralidad forma parte de la vida misma de las comunidades y “nos presenta que la transmisión actual de la cosmogonía purépecha, se ha convertido en el fundamento que ha dado nuevo rostro a las formas de organización social, es decir, la reactualización de los orígenes, su transmisión al interior de la comunidad, son el motor de la acción política para defender la cultura y el propio hábitat”.

La autorrepresentación de los pueblos mediante el ensayo es otro tema importante, especialmente desde el punto de vista femenino. Mónica Elena Ríos, en su trabajo llamado “ ‘Soy una mujer que habla’: ensayistas indígenas, además de abordar el trabajo de intelectuales indígenas del siglo XX, historiza la



presencia y participación de la mujer indígena en la literatura desde la época precolombina hasta nuestros días destacando la manera en que las mujeres comenzaron a pensar sobre ellas mismas ya sea de forma grupal o individual al escribir sus ensayos.

Verónica Renata López Nájera y Cynthia González Cárdenas, en los comentarios al trabajo de Mónica Elena Ríos resaltan que con el género de ensayo las mujeres indígenas se posicionan desde su propia identidad y se busca exponer su condición intentando, mediante la expresión escrita, rasgar el deber ser que se impone al género femenino.

La literatura se convierte entonces en una herramienta para expresarse y denunciar y en un medio para relacionarse y tejer cierta unidad entre pueblos indígenas del país y del mundo resaltando las similitudes en su condición subalterna como mujeres indígenas.

Por otro lado, Carolina Muñoz Rodríguez en su trabajo "Desarrollo de capacidades femeninas, el caso de las mujeres integrantes de la Sociedad de Productores Indígenas Ecológicos Sierra Negra S. C." devela, tanto la situación de las mujeres que integran la Sociedad Civil como el papel de diversas instituciones que han intervenido a lo largo de cuatro décadas. Aunque las mujeres reflexionan y valoran el desarrollo de capacidades desde su propio punto de vista, la marginación y exclusión son vigentes.

En el texto "Pobreza real y desarrollo de capacidades en mujeres indígenas de la Sierra Negra de Puebla", Mágina Millán hace sus comentarios al

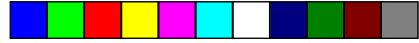




texto de Carolina Muñoz, y resalta que se encuentra la constatación que las políticas tanto de agencias en su mayoría como del gobierno no tienen por objetivo el desarrollo autónomo de las regiones y comunidades sino, por el contrario, los proyectos e intervenciones están más interesados en cumplir requisitos y metas globales de las cuales depende el financiamiento. El resultado no es la autosuficiencia de las comunidades sino la reproducción de su dependencia. La agencia de las mujeres es visibilizada por la autora, especialmente en relación a la regulación de la maternidad. Es en este ámbito que se entretajan los aspectos identitarios y comunitarios.

En el texto de Carmen Osorio, "Género y medio ambiente: entre el discurso y la práctica", se puede encontrar un análisis entre las corrientes teóricas de Género y Medio ambiente en donde se resalta el papel de las mujeres en el manejo de los recursos naturales. En este aporte, Carmen Osorio da cuenta de los vacíos que existen entre los avances teóricos y su praxis además de que no hay suficientes estudios sobre la percepción y significado que mujeres y hombres dan a estos temas desde su propia realidad social como pueblos originarios.

El trabajo de Adriana Estrada recoge algunos puntos centrales de la ponencia de Carmen Osorio, que fue una síntesis de su trabajo de tesis. Retoma la crítica al ecofeminismo que parecería indicar que las mujeres por naturaleza propia son las que conservan y protegen la naturaleza y pone el acento más bien



en los contextos socio-culturales que fortalecen o diluyen este vínculo.

Debido a la amalgama de tradiciones y modernidad en que viven hoy en día las comunidades, su posibilidad de brindar alternativas no radica en la pertenencia innata de lo indígena por su relación con la naturaleza sino en la experiencia histórica frente a una racionalidad económica y su crisis terminal como modelo civilizatorio patriarcal basado en el sometimiento de seres humanos y de la naturaleza.

Este libro refleja el esfuerzo que la Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México, A. C. y la Red de Feminismos Descoloniales han impulsado para contribuir al reto de pensar la academia desde otros parámetros que surgen en la interrelación entre organizaciones, en la creación de alianzas, en donde primen las estrategias de diálogo, para poner en cuestión la jerarquía y el racismo, pero sobre todo para analizar nuestras propias perspectivas de análisis, formación y compromisos político-académicos.

Finalmente, queremos agradecer al equipo del Programa de Estudios de Género del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) de la Universidad Nacional Autónoma de México, su colaboración como co-organizador con nosotras/os de este seminario semestral *“Repensando el género desde adentro. Diálogos y reflexiones desde y con los pensamientos de hombres y mujeres de los pueblos originarios”*.





Su colaboración entusiasta para suscribir y desarrollar la temática así como el apoyo infraestructural y financiero para viáticos de las y los ponentes dispersos por el territorio nacional, fue clave para el éxito de este seminario. Así han sido posibles la riqueza, diversidad y profundidad de análisis de estos diálogos inter e intra-culturales de los que dan testimonio los textos aquí reunidos.

San Cristóbal de Las Casas, enero de 2013
Red-IINPIM A.C.
Red de Feminismos Descoloniales





Mujeres *Mayas-Kichwas* en la apuesta por la descolonización de los pensamientos y corazones

Georgina Méndez Torres*

“Hay un fuerte dolor indígena en todo el
continente que tenemos que sanar”
(Grupo de mujeres mayas *KAQLA* 2004:
222).

Las reflexiones plasmadas en este texto nacen de la inquietud que he tenido en los 14 años que llevo en mi redescubrimiento como mujer, en repensar mi identidad y mi sentir como parte de un pueblo, de los pueblos del *Abya Yala*. En ese proceso, he puesto mis dudas y mis cuestionamientos desde mi ser mujer *ch'ol* ahora, en el presente. En mi historia y trayectoria he contado con muchas mujeres que me apoyaron y abonaron a la reflexión, así como también de organizaciones y movimientos de los que aprendí. Me considero un híbrido de múltiples experiencias y vivencias.

Durante mi formación profesional no sabíamos qué era esa *casa* llamada descolonización, no lo llamábamos así, pero justamente lo estábamos haciendo. Por ahí de 1997 reflexionábamos sobre nuestro lugar en el

* Antropóloga *maya-ch'ol*, Chiapas. Socia de la Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México, Asociación Civil (Red-IINPIM, A.C.) y cofundadora del Colectivo *Yip Sch'ulel Ko'tantik*, Chiapas. Correo electrónico: mendezgeorgina@gmail.com

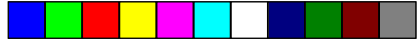


mundo y pensando qué papel queríamos jugar; qué estábamos haciendo para cambiar nuestras realidades cotidianas, cambiar nosotras, pensar en nuestro posicionamiento, algunos le llamaban conciencia o compromiso político. Es justamente por lo vivido que parte de mis inquietudes fue conocer los procesos de mujeres indígenas que han estado dando su lucha –nuestra lucha– por otras realidades para nosotras y de las organizaciones.

Existen cientos de mujeres indígenas que están discutiendo, analizando, proponiendo estrategias organizativas en donde el centro de lucha sea la vida, la vida no sólo humana, sino la vida del universo, además de discutir la situación de las mujeres en los movimientos.¹

Por ello, en este trabajo muestro las múltiples estrategias que las mujeres vienen haciendo para cambiar las realidades de opresión de las mujeres y

¹ Han sido en los encuentros internacionales tales como el Encuentro de Mujeres Indígenas de las Primeras Naciones del Continente celebrado en Ecuador en 1995; el II Encuentro Continental de las Mujeres Indígenas de *Abya Yala* (América), en México, en 1997; el III Encuentro Continental en Panamá; la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas realizada en diciembre de 2002 en el estado de Oaxaca; el IV Encuentro Continental realizado en Lima en abril de 2004 donde las mujeres indígenas se han encontrado para poner en común sus preocupaciones y sus demandas como mujeres y como pertenecientes a pueblos indígenas, han analizado temas como la violencia intrafamiliar, la discriminación y machismo que viven en las comunidades (ver “Recomendaciones generales del Foro Internacional de Mujeres Indígenas. Compartiendo avances para nuevos retos”, 14-16 de abril de 2008, Lima, Perú) pero también enfatizan en la deuda histórica con sus comunidades de origen.



de los pueblos. Estas reflexiones surgen de mis apuestas por los diálogos entre los conocimientos de los pueblos, porque más allá de las fronteras inventadas, compartimos realidades y luchas comunes, por ello me parece imprescindible conocer cómo están haciendo la lucha los otros pueblos, cómo lo estamos haciendo nosotras, cómo establecer diálogos y tender puentes entre mujeres; cuáles son las estrategias que las mujeres indígenas han impulsado para transformar las realidades de injusticia y desigualdad de los pueblos y de las mujeres y de qué elementos se nutren.

Conocimiento como poder-conocimiento con poder

En muchos de los encuentros de mujeres y de los pueblos hemos estado discutiendo la necesidad de conducir y asumir nuestro caminar, *desde nosotras*, desde nuestras miradas, que seamos nosotras como mujeres, como pueblos, quienes nos hagamos cargo de nuestro destino a partir de conocer a profundidad los conocimientos de nuestros pueblos²; ya sabemos que los conocimientos de los pueblos han sido desdeñados desde esta construcción de la geopolítica del conocimiento, en donde la matriz de poder legitima ciertos conocimientos en detrimento de

² Es preciso mencionar que las mujeres indígenas hemos comenzado a incursionar en la escritura de nuestras historias, a veces escribiendo con puño y letra y otras veces, necesitando de la “intermediación” de otras mujeres, no precisamente indígenas, quienes dan a conocer las memorias de lucha y de vida.





otros y por supuesto que los conocimientos indígenas han sido usados más bien estratégicamente por el poder del sistema, construyendo una inclusión de la diversidad neutralizándola y vaciándola de contenido (Viaña, *et. al.*: 2010), usados para reproducir el mismo esquema del poder pero con el *plus* de que ahora es diverso e incluyente. En las distintas organizaciones, los y las indígenas comienzan a generar contenidos “situados” acordes a sus realidades cotidianas, contenidos y formas de trabajo que contribuyan a la búsqueda del objetivo político que permita la continuidad de la memoria, de la historia cotidiana y política de los movimientos indígenas. Por lo tanto, las organizaciones indígenas colocan como apuesta política un cúmulo de conocimientos ancestrales (los valores espirituales que muchos pueblos luchan por transmitir), las historias de colonización, de lucha, que nutran los aprendizajes en sus organizaciones.

Las mujeres indígenas se han constituido como actoras fundamentales en la historia del movimiento indígena reciente. En distintas partes de Latinoamérica las mujeres indígenas se encuentran cuestionando y recreando sus identidades, sus diversas posiciones al interior de sus organizaciones, al mismo tiempo que cuestionan los estereotipos asignados a ellas desde sus culturas y desde la cultura no indígena, desde sus lealtades individuales y colectivas. Cuestionan un proyecto de nación que ha sido sustentado en la desigualdad y en la explotación, en la marginación y en el racismo. Ahora,



las mujeres indígenas comienzan a verse sujetas con derechos tanto frente a los integrantes de los movimientos indígenas como frente al Estado-Nación.

Descolonización

Qué significa la descolonización y cuáles son sus implicaciones, mejor dicho cómo podemos hacer eso en la práctica cotidiana. Muchas de las reflexiones que se dan desde la teoría o convertidas en teoría han venido de los pueblos, de los movimientos, quienes han resistido y apostado por acabar con la opresión y señalado las múltiples formas en que han tenido los pueblos que “acomodarse”, “acostumbrarse”, “simular” o revertir los patrones de colonización (Kaqla, 2004) para lograr sobrevivir.³

En los estudios e investigaciones por la descolonización se habla poco de las mujeres, de las discusiones que las mujeres desde distintos ámbitos de luchas vienen haciendo para discutir los enredos y los sobrecruces de opresiones, las cuales no serán



³ Patricio Guerrero (s/f) ha reflexionado en la insurgencia de los saberes otros y menciona “sigue siendo un límite que en el espacio académico, en donde se plantea reconocer a las “epistemologías otras”, sólo se estudie textos de la “inteligencia” occidental o de académicos comprometidos con el proceso de descolonización epistémica; pero las “epistemologías otras” siguen aún esperando, no sólo su reconocimiento discursivo, sino que se reconozca su potencial como fuente de conocimiento también para el saber académico; por ello creemos que ya es hora de que sean incorporadas como material de estudio, para que también podamos aprender de la sabiduría del viejo Antonio, de Taita Marcos, de José Gualinga, de Joselino Ante, de Condori



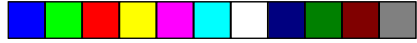


erradicadas sino las pensamos en la interrelación entre el sexo, la clase, el racismo y el sexismo, por mencionar algunas de las aristas del pensamiento decolonial (Curiel, 2009).

La apuesta por la descolonización, adquiere relevancia política para la transformación en la vida real de las mujeres indígenas y de los pueblos, significa analizar en todas sus dimensiones las implicaciones que ha tenido en nuestras vidas la opresión, la exclusión y el racismo, como lo menciona Juan López Intzín, tseltal de Tenejapa, Chiapas:

... insistimos en pensarnos como pueblos, sí como sujetos constructores de nuestra propia memoria e historia y que tenemos la posibilidad de transformar las relaciones asimétricas que vienen de fuera y que al mismo tiempo surgen desde dentro. Y no como meros individuos -individualistas- provenientes de pueblos originarios insertados en una sociedad global, en donde las aspiraciones individuales es escalar tomando como escalafón o plataforma la dignidad de la otra persona. Pensarnos como pueblos implica una inmersión profunda, que nos permita recorrer y andar de nueva cuenta nuestra memoria e historia

Mamani, de Mama Santos, de Juan García, y de muchos más, para que esas sabidurías dialoguen en equidad de condiciones con Foucault, Bourdieu, Deleuze, etc., y sobre todo con quienes están aportando al proceso (des)colonial del saber.



en nuestros territorios ancestrales. Pensarnos como pueblos, necesariamente tenemos que aprender a deconstruir no sólo el concepto de pueblos, también es un ejercicio y práctica reconstruir nuestro sentido de pertenencia como sujetos colectivos, aun más cuando el pensamiento hegemónico de la sociedad occidental nos tiene colonizados a su manera y modo, es decir a su imagen y semejanza suya reproduciendo patrones que oprimen, alienan, domestican, cercenan, vejan, y que ha “adiestrado” nuestros pensamientos y sentimientos al grado que por muy inconformes que estemos nos quedamos callados, en parte por la falta de argumentación pero sobre todo porque callarnos y mantenernos en silencio ha sido una estrategia de sometimiento que hemos terminado por creernos (López Intzín, 2010)



Hago una amplia citación de los pensamientos del compañero tseltal porque justamente, parte de las expresiones de lo que ahora llamamos descolonización, tiene que ver con pensarse desde el centro de nuestro ser, hacer la reflexión teórica-epistémica de la forma en que hemos asumido nuestro lugar en el mundo. Justamente en la reflexión de nuestro papel como profesionistas, ahora, como impulsores de apuestas organizativas es que la fuente





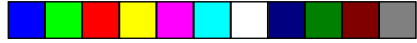
de pensamientos no tiene que ser ya de “fuera”, enténdase lo que la academia euro-etno-céntrica ha reproducido sino pensarse desde los conocimientos de los pueblos en diálogo-dialógico y en alianza con sectores, movimientos, academia pensada, sentida y comprometida.

En palabras de una mujer *kichwa*: “Queremos cambiar este sistema neoliberal injusto, dejando de ser espectadoras/es y convirtiéndonos en actoras/es de nuestra propia liberación y desarrollo; cambiemos esta historia excluyente, para lo cual debemos empoderarnos de los espacios que tenemos y que por derecho nos corresponden”.⁴

Por lo tanto, desde este reclamo, las mujeres indígenas comenzaron a preguntarse por la forma de impartir la capacitación según sus contextos, así como en la creación de metodologías impulsadas por las mujeres por la búsqueda de nuevas relaciones y cambiando las estructuras de participación impuestas en donde el silencio era la norma.

Como han mencionado las estudiosas y estudiosos de la perspectiva descolonial, la colonialidad se ha instalado y expresado en los saberes y en los conocimientos, ya mucho se ha discutido acerca de los patrones colonialistas y el lugar de los conocimientos de los pueblos en él.

⁴ Escuela de liderazgo Dolores Cacuango. Desarrollo de un nuevo pensum académico Quito, 21 septiembre de 2007 http://www.ecuarunari.org/es/dolores/no_20070901.html acceso 11 diciembre 2007.



Mucho ya se ha hablado también de la búsqueda del *sumak kawsay*⁵ o el *lekil kuxlejal*, como prácticas de vida surgidas desde los pueblos, una búsqueda permanente para cambiar los patrones de pensamiento; sin embargo, aún prima en nuestra vida cotidiana los conocimientos “científicos”, universales y homogéneos. Ligado a ésta, pero no sólo, está la colonialidad del ser, o lo que es lo mismo, aquella humillación, sentimiento que se ha instalado en los corazones, que lo hemos hecho carne, que circula en nuestro ser, y sobre las cuales los pueblos han reflexionado.

Cada vez más mujeres escriben sobre los problemas que enfrentan en el proceso organizativo (López, 2005), del análisis de la violencia institucional y de los contextos de guerra (Domingo, 2005) las voces de las mujeres se oyen poco a poco y hago énfasis en este proceso de escritura porque es desde el análisis del ser mujer que la lucha de los pueblos es renovada.

Entonces, ¿cómo idear estrategias en donde la reflexión de los derechos sea cada vez más impulsada desde las mismas mujeres indígenas? Antaño los derechos de las mujeres indígenas no eran parte de la agenda de las organizaciones indígenas, no era una prioridad porque se piensa y se pensaba que éstas formaban parte del conjunto de las demandas como pueblos. Las problemáticas de las mujeres en las organizaciones no fue una prioridad en contextos

⁵ Traducido como el buen vivir.





específicos como en Ecuador o México. No se pensaba en necesidades específicas, no fue sino en la formación política, en alianzas y en espacios de reflexión con otras mujeres que la lucha de los pueblos no podía darse si no se cambiaba o reflexionaba en la discriminación y violencia en casa y en los mismos pueblos, de eso podemos dar cuenta en las luchas y demandas de las mujeres en la Ley Revolucionaria de mujeres en Chiapas, en la movilización y participación activa de mujeres en los levantamientos en Ecuador, Colombia, Guatemala por mencionar algunos países con presencia indígena.

Es imprescindible conocer, analizar, reflexionar, discutir, aprender, cuestionar y visibilizar las estrategias que las mujeres han tenido para *despertar* del letargo colonial de opresión, sin que por ello niegue las múltiples aristas de la opresión y de la subalterización de los conocimientos. Hoy por hoy, las mujeres han creado espacios para el diálogo, para el aprendizaje de otros mundos, han creado metodologías⁶ desde el sentir, del despertar de la creatividad, de *sentir los sentidos*, del *corazonar* de las metodologías tales como el Grupo de Mujeres Mayas

⁶ Aún es común impulsar el trabajo con mujeres indígenas teniendo como base la concientización de sus derechos, es decir enseñar a las que no saben, las que no han aprendido, esta concepción del trabajo esconde el racismo tan sólo en pensar que se les dará la luz, se les dará a conocer sus derechos. Existen experiencias loables de generar este proceso, de mujeres de buenas iniciativas que buscan generar cambios pero que aún se niegan a reflexionar en los racismos, ya que tal proceso sigue



KAQLA en Guatemala, el grupo Fortaleza de la Mujer Maya en Chiapas y la Escuela de Liderazgo Dolores Cacuangó vienen haciéndolo. Resalto estas tres organizaciones no porque sean las únicas, sino porque me anima la voluntad de hacer mérito a los escritos que las mujeres vienen haciendo desde hace años y nos muestran algunos de los modos de hacer los procesos⁷.

Estrategias lúdico-políticas de mujeres indígenas

Fortaleza de la Mujer Maya (*FOMMA*)

Es el resultado de las historias organizativas de los pueblos indígenas en Chiapas. Este grupo es una asociación civil fundada en 1994 en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, por dos mujeres mayas: Petrona Cruz, mujer tsotsil e Isabel Juárez Espinosa, mujer tseltal.

Las socias de Fortaleza de la Mujer Maya han construido su organización social con base en siete objetivos, entre los que destacan⁸: El fortalecimiento de la mujer indígena y el respeto a sus derechos. El fortalecimiento de la cultura maya, pero

considerando a los y las indígenas como atrasados, como sujetos que necesitan salir de su “salvajismo” para integrarse a la sociedad occidental.

⁷ No voy a detenerme en el surgimiento de las organizaciones, sino en la manera en que ellas vienen generando estrategias de trabajo para impulsar la reflexión y la transformación de su situación como mujeres indígenas.

⁸ Contenido del folleto de la organización con el que se dan a conocer al público en general.



cuestionando severamente todos aquellos aspectos culturales que afectan la dignidad e integridad de la mujer. La promoción del teatro y literatura indígena que contribuyan a crear conciencia y permitan la expresión de sus problemas a las mujeres indígenas. Realizar actividades de capacitación orientadas a mujeres indígenas para que adquieran nuevas habilidades para su mejor inserción en el empleo y la vida urbana de San Cristóbal de Las Casas (Lecto-escritura y capacitación técnica).

Es en la dinámica de lo urbano donde su trabajo tiene asidero. Combinan el teatro con actividades como alfabetización a mujeres, clases de tsotsil y tseltal a niños, taller de corte y confección. El espacio que ahora tienen les permite posicionarse como un grupo de mujeres en el escenario urbano.

El teatro y las mujeres y la vida cotidiana

Los temas recurrentes en la escena teatral son historias, leyendas, cuentos y mitos de los pueblos indígenas. Sin embargo, el Grupo Fortaleza de la Mujer Maya coloca en la mesa de debate temas cotidianos que viven las mujeres indígenas tales como la violencia intrafamiliar, la falta de trabajo en las comunidades, el racismo en las ciudades, el desprecio por los valores y costumbres indígenas. Esta mirada es una de las características fundamentales de este grupo de mujeres mayas, es decir, colocan los derechos de las mujeres indígenas como uno de los temas principales en sus obras de teatro.



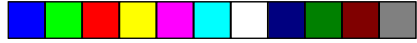
Integrantes del grupo Fortaleza de la Mujer Maya, San Cristóbal de las Casas, Chiapas. De izquierda a derecha: Petrona de la Cruz Cruz, Victoria Patishtan Gómez, María Francisca Oseguera Cruz, Isabel Juárez Espinosa y María Pérez Santis. Foto tomada de la página web http://www.fomma.org/index.php?option=com_content&view=article&id=53&Itemid=2

Algunas de las obras son *La tragedia de Juanita* (2005b) publicado por el Centro Estatal de Lenguas y Literatura Indígena (CELALI). Es un guión teatral de Petrona de la Cruz Cruz. Esta obra pone en escena la “compra” de una niña de 9 años por el cacique del pueblo y finalmente el asesinato de ella por no cumplir a su edad con las labores domésticas de una *mujer*. Otro guión se llama *La Madre olvidada* (2005b), narra la situación que vive una mujer frente al olvido de sus hijas e hijos. Una mujer viuda que queda bajo el “mando” de su hijo quien por “usos y costumbres” es considerado como el dueño de las tierras, dejando a sus hermanas fuera del reparto. Esta obra toca



temas sensibles para la vida de las mujeres tales como ser madre soltera; resalta además la solidaridad entre mujeres. *Las risas de Pascuala* publicada en 2005, es una obra de Isabel Juárez. Muestra las diversas formas en que las mujeres enfrentan las condiciones de pobreza así como los obstáculos que por su condición de indígenas y mujeres sufren en la ciudad. Esta obra narra las vicisitudes que enfrentan dos mujeres indígenas para la venta de sus artesanías.

Las mujeres de FOMMA articulan la satisfacción de las necesidades básicas como comer, vestir de las mujeres, junto al *despertar* de las capacidades artísticas, por ello idearon la estrategia de combinar la capacitación en proyectos que generen, a corto o largo plazo, la independencia de las mujeres como los cursos de panadería y corte y confección. Su trabajo consiste, entonces, en apoyar a mujeres de bajos recursos, a niños y jóvenes, con diversos talleres productivos, culturales y educativos. Esta estrategia permite a las mujeres que aprendan habilidades para su beneficio propio, ya que son conscientes que las mujeres que llegan a FOMMA no buscan precisamente incorporarse al trabajo en el teatro sino a capacitarse en algo más práctico y remunerativo. Si bien, los talleres en parte siguen vinculando a las mujeres en actividades que han sido consideradas del ámbito familiar, no por ello es menos importante ya que comienzan a generar sus propios ingresos y eso ha significado la posibilidad de sostenerse y tener márgenes de libertad en sus hogares.



El teatro ha cambiado la vida de estas mujeres. Ha sido un lugar de aprendizaje en el manejo del cuerpo, un espacio para perder el miedo a participar, hablar y actuar, formación difícil si pensamos que el miedo ha obligado a las mujeres a no participar y salir de sus comunidades.

El teatro ha sido un encuentro consigo mismas, que les da la oportunidad de decir su palabra, un espacio para visibilizar sus problemas como mujeres, además que les permite escribir sus obras desde sus propias experiencias. Al respecto Petrona de la Cruz Cruz nos dice:

...nacen los textos del coraje mío, de lo que conozco...yo tuve una experiencia de adolescente muy problemática y yo no encontraba a la persona de confianza que yo le pudiera contar mi dolor, lo que me pasaba, así que cuando llegué al teatro lo hice, me puse a escribir y a sacarlo todo (2005c: 33).

Las fundadoras del grupo reconocen que su vida ha cambiado, piensan que de no haber salido de la comunidad hubieran tenido muchos hijos y quizás dedicarse solamente al cuidado del marido y los hijos, sin poder experimentar y conocer cosas nuevas (Cfr. Albaladejo, 2005).

María Francisca Oseguera ilustra el significado del teatro para las mujeres ya que trastoca la concepción





del cuerpo, de la mente y los valores que han aprendido:

El teatro es la herramienta donde se levanta la cabeza y mirar de frente, hablar ante la sociedad, dejar atrás esa cabeza agachada y hablar despacio, con miedo, a escondidas, dejar atrás ese miedo a las burlas, a las críticas que lastiman nuestra alma⁹...

El teatro ha sido una ventana para vencer la timidez, muchas mujeres indígenas agachan la cabeza en las calles, donde han sido víctimas de racismo. No ha sido fácil llegar a ser una actriz donde se exige no sólo levantar la voz, mover el cuerpo sino que significa trastocar los modelos de género donde las mujeres indígenas son las encargadas de la reproducción cultural, entonces el teatro ha sido una forma de trastocar la vida misma de las mujeres indígenas de este grupo.

... a mí me ha servido mucho, ahora soy tímida pero antes era mucho más, sí nos ha ayudado porque expresas lo que sientes y lo que ves, lo que pasa en la familia... (María Pérez Santis, entrevista, octubre de 2008).

⁹ María Francisca Oseguera Cruz, mujer emprendedora de FOMMA (Fortaleza de la Mujer Maya), charla impartida en el Primer Coloquio sobre los diferentes Feminismos, “El movimiento de las mujeres y su aporte a la lucha social”, 22 y 23 de mayo de 2008, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.





Grupo de Mujeres Mayas KAQLA, Guatemala

KAQLA es una organización de mujeres indígenas nacida a finales de 1996 en Guatemala. El espacio que han construido las mujeres integrantes de esta organización es diverso. Ellas mencionan:

“Fue en este espacio en el que nos dimos cuenta que a pesar de nuestras diferencias a nivel de ideas, trabajo y de participación teníamos vivencias y experiencias comunes, en cuanto a situaciones vivenciales sobre las dimensiones de opresión de género, etnia y clase.”¹⁰

KAQLA, palabra *qeq'chi'* que significa arco iris, representa según sus integrantes la diversidad de mujeres, ideas, experiencias, aportes, espacios y trabajos en que están involucradas las mujeres mayas en Guatemala. Una característica de este grupo de

¹⁰ Plan estratégico de KAQLA, 1999. Periodo de enero de 2000 a diciembre de 2002



mujeres mayas es el compartir historias como mujeres indígenas que las han llevado a construir una metodología de trabajo para “sanar” las opresiones de género, clase y etnia partiendo de la filosofía de vida y búsqueda de la armonía y respeto por toda la vida en el universo¹¹.

Las palabras y el sentir de las mujeres mayas de KAQLA

Pocas veces podemos estudiarnos entre nosotras y el libro *Las palabras y el sentir de las mujeres mayas de KAQLA* (2004) nos habla de mujeres que han trasgredido los espacios adjudicados, temas como la identidad, el racismo, la sexualidad, la solidaridad son algunos de los ejes de discusión y análisis. Quiero detenerme en lo que ellas llaman la internalización del opresor y el síndrome de la víctima.

Internalización de la opresión

Las mujeres mayas de *KAQLA* reflexionan en cómo la historia de los pueblos indígenas fue marcada por ideologías racistas donde los diversos pueblos indígenas fueron sometidos a diversas instituciones coloniales como el repartimiento y la encomienda, bajo el argumento de su “civilización” y de la eliminación de prácticas consideradas paganas. La religión jugó un papel fundamental en la sujeción de los pueblos indígenas “estos pensamientos y discursos construidos sobre la supuesta inferioridad”

¹¹ Recientemente publicaron un documento donde dan cuenta de su larga trayectoria en la construcción metodológica de su hacer y quehacer político, social y filosófico (*Mujeres mayas KAQLA*, 2010).



de los indígenas, permitieron y facilitaron la dominación" (KAQLA, 2006:10)

Desde esta visión KAQLA propone descolonizar el pensamiento de las mujeres, ser más libres, ya que "lo ideológico tiene un peso muy fuerte en nuestras vida" nos mencionan. Esta ideología tiene que ver con los modelos de género, de clase y etnia que hemos aprendido. Proponen:

La internalización del opresor o internalización de la opresión, se refiere a la consecuencia de la dominación, por medio de la cual en una parte de la población oprimida se producen admiración e imitación de las y los opresores, hasta olvidar la identidad y el bienestar colectivos, convirtiéndose muchos en verdugos de su propia gente. Otra parte de la población, para sobrevivir, creó diferentes formas de resistencia y de astucia: hacerse cristianos, acercarse a la iglesia a su propia manera, presentarse siempre de manera sumisa, etc. Pero de tanto representar sumisión por tantos años y de tanto asumir las representaciones simbólicas de los invasores, la sumisión se metió en el corazón y dejó de ser disimulo, echó raíces, aprisionó los cuerpos, entorpeció los movimientos y los pensamientos, llevó a mucha gente a admirar a las y los opresores, a copiar sus





costumbres para tener trabajo, para evitar las humillaciones (KAQLA, 2009).

El síndrome de la víctima

Es sentirse culpable, es “pensar que los pueblos indígenas, los campesinos, las mujeres somos culpables de la problemática que nos afecta” (*Ibíd.*: 16). Es la sensación internalizada de que muchas de las cosas que nos pasan es nuestra culpa. Así mencionan que este sentimiento nos hace pensar en que no hay que cambiarlo porque genera impotencia. El ejemplo que mejor describe este síndrome es el siguiente:



...es frecuente encontrar a mujeres que son abusadas y golpeadas por el marido. Y si éste es llevado a juicio. Ellas lo defienden y se acusan a sí mismas por “portarse mal”, “por no cumplir con sus obligaciones”. Muchas mujeres se atreven a acusar al marido de malos tratos en los juzgados, pero al poco tiempo las golpean y piden los liberen, argumentando que se han dado cuenta que en realidad “ellas eran las culpables por no obedecer al marido”, por no atenderlo bien (*Ibíd.*: 16-17).



Estos dos temas son los más trabajados por el Grupo de Mujeres Mayas KAQLA y ponen el “dedo en la llaga” tanto en la revelación de las opresiones





de género como la de etnia. Ellas reflexionan desde lo que han sentido en su cuerpo de mujer.

El grupo de mujeres mayas de *KAQLA* han construido una metodología de trabajo a través de lo que ellas llaman la sanación de las opresiones. Esta metodología se nutre de la espiritualidad maya, de los conocimientos de las abuelas y abuelos mayas en torno al universo y equilibrio con la madre tierra, además han incorporado otros conocimientos que vienen a retroalimentar esos saberes, como el *Seemorg Matrix*¹² que son terapias de sanación energética que permiten tener conciencia del cuerpo y sus dolores. Esta metodología les ha permitido a las mujeres integrantes del grupo “soltar” sus miedos, recrearse en las experiencias de otras mujeres, hacer conciente que el cuerpo internaliza la subordinación.

Comentan que al discutir las soluciones a la opresión de género, etnia y clase que viven las mujeres indígenas, mencionan:

Nos dimos cuenta que la experiencia provocaba emociones y sentimientos de rabia, impotencia, tristeza, violencia. Ante esta situación, incorporamos terapias

¹² Una definición de esta terapia es la siguiente: “Esta terapia más que un método es un viaje profundo a las áreas olvidadas de nuestro subconsciente y literalmente retira los bloqueos relacionados con emociones traumáticas, creencias, patrones traumáticos y matrices que han quedado impregnados en nuestra energía. A través de este método se hace una valiente travesía a lo largo de nuestra vida presente y nuestras vidas pasadas y lo más importante es que se reincorporan nuevos patrones, nuevas



grupales para hablar sobre estas emociones, ya que no era suficiente realizar análisis teóricos y políticos para solucionar la situación de opresión (KAQLA, 2004: 07).

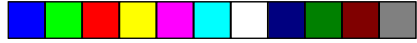
Uno de los temas que las mujeres mayas trabajan es la opresión, el racismo y la violencia que han sufrido las mujeres durante el periodo de la guerra y posguerra en Guatemala. Ellas parten de la base de repensarse como mujeres diversas y romper el silencio de “los grandes secretos de las mujeres mayas” (KAQLA, 2006). Secretos que tienen que ver con la opresión, con la sexualidad, con los amores, temas sin duda ausentes en el debate teórico-político. Han sido las mujeres mayas de KAQLA las que han llevado estos temas al espacio público-político costándoles la descalificación y el señalamiento por parte de otras mujeres y hombres mayas.

Las terapias de sanación, la formación y capacitación teórico-político-metodológico, humanístico y espiritual fortaleció el liderazgo de estas mujeres.

Un aporte fundamental, en el terreno de la investigación, es que estas mujeres han *echado a andar* en la práctica sus propias investigaciones, han roto con aquello de que otras escriban sobre ellas. La muestra de este rompimiento son los libros que han

creencias y nuevas maneras de vivir”. http://www.bioenergeticayradiestesia.com/bion/index.php?option=com_content&task=view&id=67&Itemid=78 visitado 20-03-2011





escrito, entre los que se encuentran: *Los colores del arco iris* (2003), *Las palabras y el sentir de las mujeres mayas de KAQLA* (2004) y, actualmente la investigación y publicación llamada *Tramas y trascendencias. Reconstruyendo historias de nuestras abuelas y madres* (2011). Su apuesta está en hacer el registro de sus procesos, de escribir con “puño y letra” sus historias, la de sus tías, hermanas, madres y abuelas. En su último libro mencionan:



Esta investigación nos permitirá saber qué hilos de la red y del tejido están rotos, para saber lo que tenemos que reconstruir, o remendar quizás, nos permitirá saber que es mejor comenzar a tejer nuestro propio tejido con nuestros propios hilos y colores. Es cierto que no podemos romper totalmente con este sistema porque ahora necesitamos gasolina, comida, medicinas, viajamos en los aviones y buses y algunos medios tecnológicos nos ayudan a acceder a conocimientos amplios. Pero es imprescindible saber cómo funciona el sistema y cómo estamos insertos en él, para saber cómo vamos a ir disminuyendo nuestra dependencia. E ir viendo qué cosas podemos sustituir por otras.





Escuela de Formación de Líderes Dolores Cacuango, Ecuador¹³



“Nosotros somos como el grano de quinua, si estamos solos, el viento nos lleva lejos pero si estamos unidos en un costal, nada hace el viento, bamboleará, pero no nos hará caer.

A natural solo, patrón patea y ultraja. Es como hebra de poncho que fácilmente se rompe. A natural unidos como poncho tejido, patrón no podrá doblegar”
Dolores Cacuango.

Las mujeres participan activamente en los pueblos, asambleas, en las movilizaciones pero tenían poca presencia en las dirigencias y los espacios políticos

¹³ Dolores Cacuango fue una mujer líder aguerrida que traspasó las barreras sociales de género para transformar las historias de explotación, racismo y esclavismo en que vivían los pueblos. Dolores Cacuango veía en el acceso a la educación la apuesta política. En las escuelas bilingües de Cayambe, provincia de Imbabura, Dolores Cacuango fue una fuerte impulsora, ya que creía que la educación era una de las herramientas



que el movimiento indígena iba logrando en su lucha y demanda con el Estado (Cfr. ECUARUNARI, 2005). Por ello en 1997 se crea la Escuela de Formación de Líderes Dolores Cacuango bajo la coordinación de la dirigencia de la mujer de la Confederación *Kichwa* del Ecuador-Ecuador *Runacunapak Rikcharimui*.¹⁴

Algunos de los objetivos (ECUARUNARI, 2008) de la escuela son:

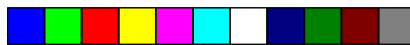
- La recuperación crítica y re-creadora de los conocimientos de los Pueblos Indígenas.
- La recuperación del sentido identitario de comunidad y de pertenencia a un pueblo indígena / organización popular.
- La revalorización de la identidad de mujeres indígenas y campesinas.
- La adquisición de conocimientos de manera recíproca entre los actores de la Escuela.

fundamentales para dotar a los indígenas de conocimientos que los hacendados consideraban de su privilegio.

Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña siguen siendo referentes de luchas, para no olvidar y recordar en la memoria colectiva que los logros del movimiento indígena ecuatoriano no fueron gratuitos. Desde el movimiento indígena, el silenciamiento de la memoria se resiste a quedar callada, por ello en proyectos políticos y sociales los pensamientos de estas mujeres son fuentes de inspiración para continuar con sus legados. Una de estas obras ha sido la Escuela de Liderazgo Dolores Cacuango y la Unidad Intercultural Bilingüe Tránsito Amaguaña.

¹⁴ El despertar del indio ecuatoriano.





- La capacitación en liderazgo político y organizativo.
- Capacitación en destrezas básicas de comunicación pública e interpersonal.
- Fortalecimiento de los procesos formativos de las organizaciones.

Funciona a nivel regional y cuentan con el programa de formación a nivel nacional. El nivel regional funciona por regiones: Sierra norte, Sierra centro, Sierra sur y Costa; el programa consta de tres años cada uno con tres ciclos con una duración de tres días. Y el nivel nacional funciona en Quito con una duración de tres años.

La escuela de líderes es un trabajo que ha permitido a las mujeres capacitarse y posicionarse como actoras en el movimiento indígena. Proceso que no ha sido fácil ya que muchas de ellas han tenido que sortear no sólo las dificultades que implica tener una familia y ser madre sino además en las negociaciones con los hombres para trabajar con las mujeres.

El trabajo de muchas mujeres, acompañadas y acompañando en este camino que el movimiento indígena ha ido construyendo durante años de resistencia, ha ido fructificando. Una necesidad apremiante para las mujeres era la de formarnos mejor, capacitarnos como líderes, tener elementos para poder aportar en mejor manera a la comunidad, la organización y la crianza de los hijos. Sin embargo, siempre nos íbamos quedando rezagadas de la

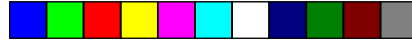


educación, de la participación más activa; cargando a los hijos íbamos a las acciones, a las mingas, a las reuniones; pero, éramos cada vez más conscientes de que nos faltaba una preparación. Estas consideraciones llevaron a que las mujeres quichuas, agrupadas en la Ecuarunari, empezásemos a experimentar propuestas de formación política, desde el año 1996 (Chuma y Lema, 2000).

Uno de los aportes fundamentales del trabajo que las mujeres han impulsado desde la escuela de liderazgo es posicionar a las mujeres indígenas con voces propias. La mayor parte de la presencia organizada de las mujeres ha sido impulsada por la escuela que les ha permitido estar en distintos eventos a nivel internacional como por ejemplo: movilización contra el ALCA en 2004 y hace dos años en la organización de la I Cumbre de mujeres indígenas celebrada en Puno, Perú en 2009. En la cual la dirigencia de la mujer y la escuela de formación fueron las organizaciones que impulsaron el encuentro con las mujeres indígenas de otras regiones del *Abya Yala*.

Otro de los frutos del trabajo de formación ha sido la presencia cada vez más visible de las mujeres en cargos de elección popular, tales como concejales, liderando organizaciones de mujeres en las distintas provincias. Estos logros han sido posibles por el protagonismo de esta escuela pero también por el acceso de las mujeres a la educación superior.

Los temas (ECUARUNARI, 2008) que se reflexionan en la escuela de liderazgo son:



Las raíces históricas: raíces de la época preinca, los principios políticos de los pueblos originarios, la invasión española y el sistema feudal; las luchas históricas de los pueblos; el proceso de constitución de las organizaciones; la imposición de los estados uninacionales y el proyecto de estado plurinacional.

La cosmovisión: La cosmovisión de la *pacha mama*, los orígenes de la *pacha mama*, la religiosidad de los pueblos originarios, la complementariedad (*kari-warmi*) y reciprocidad.

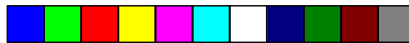
La tecnología: La tecnología de los pueblos originarios, la vida comunitaria, la sabiduría nutricional de los ancestros.

Los derechos: Los derechos de la *allpa mama*, los derechos de los pueblos, los derechos humanos y universales, y los derechos de la mujer indígena.

La historia actual: Se hace análisis de coyuntura y realidad actual.

Estos temas son analizados con el propósito de fortalecer los conocimientos de los pueblos con la retroalimentación de las experiencias de los hombres y mujeres. Se trata de desmenuzar la cotidianidad de los pueblos y hacerlos parte de los posicionamientos en el espacio público-político.

La escuela Dolores Cacuango ha sido un espacio que las mujeres han creado para ellas. En 2009 se decidió que del 100 por ciento de alumnas de la escuela el 30% sería con presencia de hombres, tal decisión se debe a que también a los hombres hay que capacitarlos en derechos y sepan cuáles son las luchas de las mujeres. Pero también, otro argumento



esgrimido, es que las mujeres una vez capacitadas postulan a cargos de elección popular pero fuera del movimiento indígena, lo cual puso en dificultades los espacios de formación para mujeres. La creación de espacios para mujeres sigue siendo una tensión, ya que la participación de las mujeres solamente es respaldada si pertenece a las estructuras de las organizaciones; sin embargo, a pesar de ello, no constituye una garantía de apoyo para el fortalecimiento ya que las mujeres no sólo tienen que estar negociando constantemente con los liderazgos de los hombres sino que el trabajo con las mujeres sigue estando en segundo orden, frente a los problemas supuestamente mayores que se enfrentan como pueblos.



A modo de conclusión: metodologías desde las mujeres mayas y *kichwas*. Construyendo los puentes de comunicación entre mujeres

Conocer las estrategias que las mujeres vienen impulsando desde sus territorios y organizaciones nos permite ver que han sido procesos colectivos, donde las situaciones de opresión como pueblos y mujeres son similares, por no decir iguales. Sus procesos e iniciativas responden a realidades concretas, sin embargo pueden ser retomadas y retroalimentadas en otros espacios para fortalecer a las mujeres. No se trata de traer recetas de cómo le vamos a hacer para repensarnos o impensarnos, muchos pueblos u organizaciones encontrarán sus caminos, sus modos de hacer y pensar los lenguajes





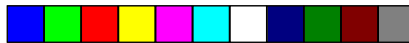
desde adentro con todas las aristas que puede tener la construcción colectiva de pensamientos e ideas, la *minga* o *tequio* de pensamiento, donde no sólo quepa la lucha de las mujeres indígenas. Las mujeres indígenas dejan en claro la lucha conjunta que realizan como pueblos, sin dejar de lado que es necesaria la lucha por los derechos como mujeres al interior de los grupos de origen. Éste es quizás uno de los mayores problemas a los que nos hemos enfrentado las mujeres indígenas, al sentir la necesidad de especificar que la lucha se da como pueblos y no tan sólo como mujeres, ya que se piensa que demandar derechos como mujeres pone en peligro la unidad del movimiento indígena o de las organizaciones. Por ello, la vulneración de los derechos de las mujeres rompe con el equilibrio en que se ha sustentado la cosmovisión indígena y que constituye uno de los principales argumentos de las mujeres que avala la necesidad de una mayor participación de ellas.



Las reflexiones han pasado por evidenciar la necesidad de tener mayor acceso a la información y a la posibilidad de decidir en las comunidades. Esto lo han logrado con mayor triunfo las mujeres que se han destacado por su militancia, su trayectoria en la organización y otras que han combinado esto con el acceso a la educación superior.

El respeto y el ejercicio de los derechos de las mujeres indígenas son necesarios y fundamentales para el equilibrio de la sociedad en general y de la cultura indígena en particular. Los derechos





específicos de las mujeres poco a poco se vuelven parte de la cotidianidad y de la lucha conjunta de hombres y mujeres; los aportes y la palabra de las mujeres indígenas poco a poco son escuchados con respeto, sin miedos y como lo recalcan continuamente las mujeres, estas soluciones “tienen que ser elementos que nos fortalezcan, pero tienen que nacer de nuestras necesidades, desde nuestro pensamiento, para que los cambios estén acordes a nuestros ritmos y sean parte activa de nuestras organizaciones en lo regional y en lo nacional” (ONIC, 2002: 16).

El conocimiento significa poder y el poder necesita del saber. Las mujeres indígenas proponen y trabajan en metodologías surgidas desde sus diálogos y experiencias, así pues revierten la ventriloquia colonial y ese distanciamiento de seguir estudiando al “otro”, pues “la ciencia moderna se ha asumido en un soliloquio en los cuales ella misma se daba los fundamentos de su verdad y sus categorías siempre eran autorreferenciales” (Dávalos, 2002: 97). En ese surgir de lenguajes y propuestas desde las mujeres hacen fisuras a esta ciencia autorreferencial.

Estas apuestas metodológicas de las mujeres indígenas buscan ubicar el saber, los conocimientos y formas de mirar el mundo de las mujeres indígenas sin la necesidad del ventriloquismo. Por lo tanto, no puede haber una liberación sólo del pensamiento y los corazones si no cambiamos la estructura económica de dependencia en que vivimos. Si a pesar





de las luchas de los pueblos continuamos con la sumisión a los poderes del Estado será difícil la construcción autonómica de los procesos organizativos. Sin embargo, un paso fundamental en el proceso del pensarse y hacerse cargo de las propias historias pasa por hacer el análisis teórico-político de las valoraciones que hemos asumido y que estas organizaciones de mujeres indígenas abonan para la transformación.

Bibliografía

Albaladejo, Anna, 2005. *La risa olvidada de la madre. 10 años de Fortaleza de la Mujer Maya*, España: Ediciones la Burbuja.

Chuma, Vicenta y Josefina Lema, 2000. "Construimos la vida, llamando a la paz", Boletín ICCI "Rimay", Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Populares, año 2, No. 14, mayo del 2000, <http://icci.nativeweb.org/boletin/mayo2000/chuma.html> Visitada 20-05-2007

Curiel, Ochy, 2009. Hacia la construcción de un Feminismo descolonizado. Primer Coloquio Latinoamericano: "Pensamiento y Praxis Feminista. Del 24 al 27 de junio de 2009, Buenos Aires, Argentina.

Dávalos, Pablo, 2002. "Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémico". Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder, pp. 89-98. Daniel Mato coordinador, Caracas: Consejo





Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela. Disponible <http://www.globalcult.org.ve/pdf/Davalos.pdf> Visitada 20-11-2010.

De la Cruz Cruz, Petrona, 2005a. *La tragedia de Juanita Li Svokol Xunka é*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Centro Estatal de Lenguas y Literatura Indígena, Gobierno del Estado de Chiapas.

“Madre olvidada”, en *La risa olvidada de la madre. 10 años de Fortaleza de la Mujer Maya*, pp. 68-89, Albaladejo, Anna, Editora. Valencia España: Ediciones la Burbuja, 2005b.

“Un teatro para la transformación: el encuentro con una misma y el público” en *La risa olvidada de la madre. 10 años de Fortaleza de la Mujer Maya*, pp. 32-34, Albaladejo, Anna, Editora. Valencia España: Ediciones la Burbuja. 2005 c.

Domingo, María, 2005. “Las luchas de las mujeres indígenas en Guatemala” en *Movimiento Indígena en América Latina: Resistencia y proyecto alternativo*, pp. 320-331, Fabiola Escárzaga, Raquel Gutiérrez, coordinadoras. México: Gobierno del Distrito Federal, Casa Juan Pablos, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

ECUARUNARI 2008. *Escuela de Formación Política de Líderes Dolores Cacuango. Organización, formación, producción y liberación*. Ecuador: ECUARUNARI.

ECUARUNARI 1998. *Testimonios de la mujer del Ecuarunari*. Ecuador: Ibis Dinamarca.



Guerrero Arias Patricio s/f. Corazonar sentidos "otros" de la existencia desde las sabidurías insurgentes, <http://populuspc.wikispaces.com/Investigaci%C3%B3n> visitada 18-04-2011.

Grupo de mujeres mayas KAQLA, 2011. *Tramas y trascendencias. Reconstruyendo historias con nuestras abuelas y madres*. Guatemala; Mujeres Mayas KAQLA.

Grupo de mujeres mayas KAQLA, 2009 « Un tejido que busca hacer honor a la Red de la Vida », Boletín AFEHC N°41, publicado el 4 junio de 2009, disponible en: http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=2189

Grupo de mujeres mayas KAQLA, 2006. *La internalización de la opresión. Una propuesta metodológica*. Guatemala: Cholsamaj.

Grupo de mujeres mayas KAQLA, 2004. *La palabra y el sentir de las mujeres mayas de Kaqla*. Guatemala: Cholsamaj.

Grupo de mujeres mayas KAQLA, 2003. *Los primeros colores del arco iris: Experiencia de formación 1998–2002*, KAQLA, Guatemala.

Juárez, Isabel, 2005. "Las risas de Pascuala" en *La risa olvidada de la madre. 10 años de Fortaleza de la Mujer Maya*, pp. 99-135, Albaladejo, Anna, Editora. Valencia España: Ediciones la Burbuja.

López, Domínguez Noemí, 2005. "Voces de mujeres organizadas merecen ser escuchadas sin manipulación y clientelismo" en *Movimiento Indígena en América Latina: Resistencia y proyecto alternativo*, pp. 332-343, Fabiola Escárzaga, Raquel Gutiérrez,



coordinadoras. México: Gobierno del Distrito Federal, Casa Juan Pablos, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

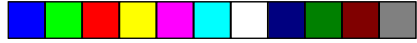
López Intzín, Juan, 2010, *Yip Xch'ulel Ko'tantik. La fuerza del espíritu-conciencia de nuestro corazón*, Valle de Jobel, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1 de septiembre de 2010. Documento Inédito.

Mujeres mayas *KAQLA*, 2010. Caminos para la plenitud de las mujeres mayas y nuestros pueblos. Propuesta metodológica a partir de la experiencia de las mujeres mayas *KAQLA*. (Rub'eyal Qak'aslemal). Guatemala: Mujeres mayas *KAQLA*. Disponible en http://www.cawn.org/assets/toolkit_Kaqla_ethnicityVAW_LibroRubeyal.pdf visitada 20-08-2011

ONIC. 1994. Tercer Encuentro *Nacional de Mujeres Indígenas*. Colombia: Asociación Alemana para la Cooperación en la Educación Superior.

Viaña Jorge, Luis Tapia y Catherine Walsh, 2010, *Construyendo Interculturalidad Crítica*, La Paz, Bolivia: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.





Comentarios al texto “Mujeres Mayas-Kichwas en la apuesta por la descolonización de los pensamientos y los corazones”

Rosalva Aída Hernández Castillo*

Para mí es un privilegio comentar la ponencia de Georgina Méndez, a quien he conocido por varios años y la he visto crecer intelectual y políticamente y convertirse en un puente entre las luchas de las mujeres indígenas de *Abya Yala* (término dado por el pueblo Kuna de Colombia y Panamá para lo que actualmente se conoce como continente americano). Su experiencia trabajando con mujeres indígenas en Colombia, Ecuador, Guatemala y Chiapas, le permite tener una perspectiva transcontinental que pocas intelectuales indígenas y no indígenas tienen. Su conocimiento es producto no sólo de una inquietud intelectual, sino de un compromiso político con las luchas de resistencia y descolonización de los pueblos indígenas a nivel más amplio y de las mujeres indígenas de manera más específica.

Su ponencia aborda de manera frontal el tema que le da título a nuestra Red: *La Descolonización*. Y creo que en este sentido abre el espacio para el debate,

* Profesora-Investigadora de CIESAS, integrante de la Red de Feminismos Descoloniales y co-coordinadora de la Colectiva Editorial de Mujeres en Prisión.





sobre la pertinencia o no de utilizar este concepto para las realidades latinoamericanas y de manera más específica para los feminismos latinoamericanos. Georgina nos recuerda que el colonialismo no es una etapa histórica superada para los pueblos indígenas de *Abya Yala*, después de los procesos independentistas, sino un proceso vigente que se ha actualizado y que se manifiesta no sólo en formas de subordinación política y económica hacia los pueblos indígenas, sino también en las jerarquizaciones del conocimiento y en la manera en que el eurocentrismo ha silenciado y marginado los saberes de los pueblos indígenas. En este sentido recuperar las estrategias de resistencia de las mujeres indígenas de Chiapas, Guatemala y Ecuador, es una forma de descolonizar nuestros feminismos y recordarnos que una agenda feminista que se centre sólo en confrontar las desigualdades de género y no desestabilice las jerarquías raciales y clasistas, está dejando intactas las bases del patriarcado.

Recientemente en Guatemala, en el *Congreso de Estudios de Género y Feministas en Mesoamérica*,¹ una académica mestiza señalaba que hablar de descolonización era una moda extranjerizante que no surgía de los debates políticos de América Latina y que desviaba la atención de los problemas contemporáneos al poner el énfasis en las raíces históricas de la opresión. Ante esta descalificación,

¹ Se trata del II Encuentro Mesoamericano de Estudios de Género y Feminismo Avances y retos de una década: 2001-2011 realizado en Ciudad de Guatemala el 4, 5 y 6 de mayo de 2011.



la feminista maya Aura Cumes, respondió diciendo que para los pueblos indígenas de Guatemala y de todo el continente la descolonización es una necesidad política que ha estado en la agenda de lucha mucho antes que Walter Mignolo y los teóricos de la colonialidad la describieran y que lo paradójico es que sus voces y teorizaciones no se escucharan hasta que reflexiones similares fueran popularizadas por una academia mestiza latinoamericana en diálogo con la academia angloparlante. El llamado a la descolonización, la crítica al colonialismo interno en su dimensión política y cultural, es profundamente latinoamericano en sus genealogías teóricas y políticas, y las mujeres indígenas han traído este debate al feminismo, con diferentes lenguajes, estrategias textuales y discursivas, pero siempre señalando que una agenda feminista que no sea antirracista está reproduciendo las jerarquías raciales excluyentes que silencian y excluyen a las mujeres indígenas y afrodescendientes.



El trabajo de Georgina nos acerca a estas prácticas y teorizaciones descoloniales a través de un acercamiento a tres experiencias organizativas de mujeres indígenas que se proponen desestabilizar las jerarquías de género en las comunidades indígenas y las jerarquías raciales en las sociedades mestizas y occidentalizantes.

Su ponencia nos habla de una doble hermenéutica, por un lado una reflexión en torno a su propia experiencia y posicionamiento como mujer indígena Maya-CH'ol que trabaja desde un proceso personal



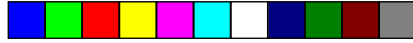


y colectivo en la descolonización de sus propias opresiones internalizadas, para quien los diálogos y metodologías de trabajo de las mujeres mayas de Guatemala y Chiapas y *Kichwas* de Ecuador, le permiten re-pensarse como mujer, como indígena y como académica. Pero paralelamente a ese proceso de auto-reflexión, Georgina se acerca a la reconstrucción de las experiencias y búsquedas de tres proyectos político-culturales de mujeres indígenas: un proyecto de mujeres escritoras-dramaturgas, FOMMA, para quienes el teatro es una forma de expresión y creación de conciencia; un proyecto terapéutico y de empoderamiento de las mujeres, para quienes la espiritualidad y la cosmovisión maya son una herramienta para sanar las heridas de la opresión; y una escuela de formación política, en donde los derechos de las mujeres son replanteados en el marco de los derechos colectivos de los pueblos.



Cada una de estas experiencias da cuenta de distintas maneras de ser mujer indígena y de imaginarse en el mundo y construir las estrategias de lucha. Las genealogías políticas y organizativas de las integrantes de cada proyecto influyeron en la manera en que han planteado sus agendas de lucha. Para las compañeras de FOMMA, los diálogos con los feminismos civiles o rurales, han sido fundamentales para poner los derechos de las mujeres y la violencia doméstica en el centro de su trabajo de educación y sensibilización. Yo tuve la suerte de poder trabajar con Petrona de la Cruz,





fundadora de FOMMA, a principio de los años noventas en la elaboración del video-taller *¡Ya No Mas! Siete Historias de Violencia Doméstica*, en donde ambas participamos como guionistas y actrices. Ya en aquel entonces las alianzas de FOMMA con las organizaciones feministas se materializaron en varias obras de teatro y videos. De estos diálogos surgió una crítica al racismo que marca la vida de las mujeres indígenas, que llevó a varias de nosotras a cuestionar nuestras visiones “universalistas” de la violencia hacia las mujeres.

Las mujeres de *KAQLA* por su parte iniciaron su trabajo con las mujeres indígenas desde una perspectiva bastante crítica a los esencialismos y exclusiones del movimiento maya de Guatemala, que en nombre de la cosmovisión y la complementariedad se negaba a ver la manera en que las desigualdades de género y la violencia doméstica seguía marcando las dinámicas sociales de los mayas contemporáneos. Desde un purismo cultural que acusaba de “aculturadas” a todas aquellas mujeres mayas que se atrevieran a denunciar la violencia patriarcal y el machismo de sus compañeros indígenas, un sector masculino influyente del movimiento maya mantuvo durante varios años el tema de las desigualdades entre hombres y mujeres fuera de su agenda política. Ante esta realidad, *KAQLA* se dio a la tarea de denunciar el machismo y los peligros de los purismos culturales. Con un afán transgresor que se proponía confrontar a los conservadurismos indígenas publicaron en su libro





La Palabra y el Sentir de las Mujeres Mayas de KAQLA citado por Georgina, unas fotografías de las integrantes de la organización con piernas y pechos desnudos. Esta audacia les trajo muchas críticas y descalificaciones de los líderes del movimiento maya, pero también la admiración de muchas mujeres indígenas jóvenes que vieron en ellas unas aliadas en sus críticas a las normas morales y sexuales de los sectores conservadores de sus comunidades, marcados por la moral judeocristiana colonial y neocolonial.

A esta etapa de transgresión, siguió una segunda etapa en la que las integrantes de *KAQLA* se acercaron a la espiritualidad y la cosmovisión, como una herramienta para la sanación de la violencia y el dolor que traía a sus vidas la opresión clasista, racista y de género. Rompiendo con los esencialismos, no planteaban el equilibrio y la complementariedad como una realidad dada en las comunidades indígenas, sino como un valor e ideal a construir a través de la práctica. Al respecto, Alma López, mujer Maya-Kiché, integrante de *KAQLA* y exconsejala del departamento guatemalteco de Quezaltenango nos hablaba de la necesidad de regresar a estos valores de la cosmovisión para construir un feminismo indígena que parta de la cultura propia: “El movimiento feminista que viene de la academia poco tienen que ver con nosotras, por qué aprender algo que no tiene nada que ver con tu realidad ni con tu cultura, pienso que es necesario reconstruir el feminismo de las mujeres indígenas. Entre todas



tenemos que construir esto sin apartarnos de los argumentos históricos y teóricos. Los principios filosóficos que yo recuperaría de mi cultura son la equidad, la complementariedad entre hombres y mujeres, entre mujeres y mujeres, y entre hombres y hombres. Actualmente esa famosa complementariedad de la cultura maya no existe, y afirmar lo contrario resulta una agresión. Sólo se quedó en la historia, ahora lo que hay es una total desigualdad, pero la complementariedad y la equidad se pueden construir.

“Recuperaría también la doble mirada, la idea del *cabawil*, el que al mismo tiempo puede ver adelante y puede ver atrás, puede ver hacia un lado y hacia el otro, mira negro y mira blanco. Recuperar este referente pensando en las mujeres implica reconocerse con todo lo triste y terrible que puede ser mi realidad de mujer y reconstruirme con todo lo bueno que tengo; reconocer que hay mujeres distintas a mí, que hay ladinas e indígenas, que hay negras, que hay urbanas y campesinas.”²

Georgina Méndez se acerca a *KAQLA* y nos trae sus propuestas teóricas y epistemológicas dándonos elementos para descolonizar nuestros propios feminismos y desestabilizar nuestras certezas en torno a las desigualdades de género. Lo que nos presentó hoy es sólo una parte de un trabajo más amplio en torno a sus propuestas metodológicas y

² Entrevista realizada por Ixkic Duarte, mayo 2001 a publicarse en la revista *Estudios Latinoamericanos* de la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM.

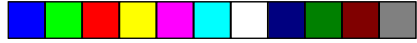




estrategias de lucha, que estoy segura nos aportará mucho para replantear nuestras agendas feministas.

En lo que respecta a la Escuela de Lideresas Dolores Cacuango, las genealogías políticas de sus integrantes están estrechamente vinculadas a la historia del movimiento indígena del Ecuador, y de manera más específica al ECUARUNARI, por lo que de las tres experiencias analizadas por Georgina, es la que más énfasis hace en las demandas colectivas de los pueblos indígenas y en la necesidad de formar cuadros políticos femeninos para estas luchas. Aunque las demandas específicas de las mujeres sí están en la curricula de la escuela de lideresas, estos derechos son siempre pensados y enseñados en el marco de los derechos indígenas, lo cual se ve muy claro en los objetivos de la escuela descritos por Georgina. La prioridad de la Escuela es formar a mujeres indígenas que puedan ejercer cargos políticos en el movimiento, no llevar la agenda de las mujeres a la agenda nacional de ECUARUNARI. Sin embargo, al crear un espacio para compartir experiencias entre mujeres indígenas de distintas regiones del Ecuador, la Escuela de Lideresas Dolores Cacuango ha contribuido a formar nuevas generaciones de mujeres indígenas que empiezan a cuestionar el machismo de sus compañeros y demandar derechos específicos como mujeres.

A pesar de las diferencias históricas, geográficas y políticas entre las tres experiencias que analiza Georgina Méndez, es evidente que estas mujeres diversas y transgresoras están desestabilizando tanto



el machismo de los movimientos indígenas de sus países como los etnocentrismos de los movimientos feministas. La investigación de Georgina Méndez, de la que esta ponencia es un avance, será fundamental para construir puentes transnacionales y visibilizar a estas actoras sociales, cuyos aportes no han sido lo suficientemente reconocidos por las historias académicas de los movimientos indígenas y de los movimientos feministas.

Georgina nos ha recordado una vez más que las mujeres indígenas del continente, de Abya Yala, junto con las integrantes de *KAQLA*, *FOMMA* y de la Escuela de Lideresas Dolores Cacuango están construyendo sus propias propuestas epistemológicas y proyectos políticos, de los que tendríamos mucho que aprender quienes desde la academia y el activismo estamos trabajando por un mundo más justo para hombres y mujeres. El cuestionamiento a nuestros propios etnocentrismos y racismos es un primer paso para establecer diálogos constructivos y alianzas políticas, a partir de lo que compartimos, pero reconociendo las diferencias y visiones del mundo.







Ich'el ta muk': la trama en la construcción del Lekil kuxlejal (vida plena-digna-justa)

Juan López Intzín*

El sujeto no se desdomestica si el conocimiento no se descoloniza y viceversa, mientras el sujeto está domesticado seguirá reproduciendo la colonialidad del ser y del saber, su propio yugo que lo oprime. Para ello hay que conocer la historia para mantener la memoria, aunque para algunos hermanos y hermanas esta postura es regresar al pasado, melancolía de lo que fue. La memoria y el pasado en donde muchos de nuestros hermanos ya no quieren volver la vista, porque sus aspiraciones es mirar hacia arriba, ser el otro que nunca han sido, y por la introyección de su dominador-colonizador quieren ser como él para dejar de ser dominados. A esto le llamo indolencia, desmemoria y olvido, suicidio cultural y negación de nuestras constelaciones antihegemónicas y arcoiris de saberes.

Xuno López

Slijkibal-yochibal k'op (Introducción)

A manera de introducción quiero decir que este escrito está sentido y pensado desde un mundo otro

* Maya-tseltal, cofundador e integrante del Colectivo *Yip Sch'ulel Ko'tantik*; Red de Comunicadores Comunitarios, Artistas y Antropólogos de Chiapas (RACCACH) y *Oxlajunti'*, S.C. Correo electrónico: juanlopez712@gmail.com

¹ Como se verá a lo largo del presente escrito, estaremos hablando desde el nosotros-*jo'otik* incluyente en tseltal, pues como ocurre normalmente en nuestra cultura y pensamiento, por lo menos desde la lengua existe una noción colectiva o *nosótrica* en el pensar y hablar. Por lo que he decidido retomar esta posición *nosótrica* en este ensayo y no de acuerdo a los usos y costumbres





que busca tender puentes y lazos de diálogo. No buscamos¹ ser pretenciosos al *yo'taninel snopel*, es decir corazonar su pensada o pensarlo desde el corazón.²

Asimismo, este *yo'taninel snopel* camina y emana desde lo multidimensional concebido a partir del *sit yelaw* (ojos-rostros), *ya'yel-snopel ya'yel-sna'el yu'un mach'atik alan ayik* (su sentir-pensar y sentir-saber de

de la academia en donde se sobrepone una voz omnisciente desdibujando aparentemente al sujeto o autor del texto.

² En nuestra lengua y cultura maya tseltal, en la actualidad el *O'tan*-corazón tiene una preeminencia en el lenguaje cotidiano. Incluso existe un saludo ceremonial que se encuentra presente en varios pueblos tseltales de Chiapas que se llama *Pat O'tan*. Este saludo ceremonial se empleaba en diversas circunstancias como: pedida de novia, saludo entre dos personas, saludo entre autoridades, etc. Hoy en día el uso del saludo ceremonial *Pat O'tan* en Tenejapa, Chiapas, se ha reducido su empleo entre las autoridades religiosas tradicionales y civiles. Por ejemplo, en este municipio, existe un ritual que se realiza durante los tres primeros jueves de enero y julio para pedir por la salud de la gente del pueblo; el “guía ritual” efectúa el *Pat O'tan* que tiene una duración de cinco horas. Hoy en día el *Pat O'tan*, también se le denomina al saludo en general.

La palabra *O'tan* está presente en el lenguaje cotidiano nuestro de diversos modos, por eso podemos encontrar frases y conceptos como: *p'ijil O'tan* (sabiduría del corazón), *smuk'ul O'tan* (grandeza del corazón), *stse'elil O'tan* (la risa del corazón, alegría), *slekil o yutsil O'tan* (la bondad del corazón), *mel O'tan* (surcar el corazón, preocupación o tristeza), *sujtesel O'tan* (hacer volver el corazón, volver al camino andado), *ich' O'tan* (recibir el corazón pero que se refiere en realidad a aprender o educarse mediante castigo como trabajo forzado, golpe y cárcel) *kux O'tan* (descansar el corazón, tomar un descanso, dormir), *ch'ay O'tan* (perder el corazón, olvido). Podríamos seguir enumerando más frases, expresiones y conceptos que aluden al *O'tan*-corazón que nos ha permitido pensar que éste es un concepto central en nuestro pensamiento y cultura como ejemplo de una racionalidad otra.



quienes están abajo), *mach'atik pek'el stalel skuxlejalik* (de quienes son humildes con el porvenir de su vida), *ma'ch'atik ayik ta ye'tal kuxlejal sok balumilal* (de quienes están de su debajo de los de abajo), *mach'atik k'ax pech'bilik ta tek'el* (de los más oprimidos y pisoteados), *mach'atik pat-xujketik* (de quienes están en su atrás y su lado del otro), *mach'atik neel-patil ayik* (de quienes adelante y atrás están de una-uno), *mach'atik ayik ta kolilaltik* (de los que están en nuestro en medio).

Estas palabras nuestras se sitúan y emanan desde el *ya'yel-snopel ya'yel-sna'el* (*sentir-pensar – sentir-saber*) del *Yip Sch'ulel yo'tan sk'op lum* (fuerza-espíritu del corazón de la palabra del pueblo), interpellando desde luego *te ka'teltik-jpasemaltik ta ayinel* (nuestro-actuar-ser en el estar) y *te ya'tel spasemalik ta ayinel mach'atik ayik ta kajal-ajk'ol* (su actuar-ser en el estar de los que penden arriba).

Otra base de lo que aquí presentamos es el *stalel jtaletik* (*devenir de nuestro ser-estar*) y *stalel jkuxlejaltik* (*advenir de nuestra vida*), es decir el modo de ser nuestros, de concebir el mundo, la vida, lo bueno de nuestras tradiciones y costumbres, ese legado de nuestras madres-padres y de la sociedad. Dicho de otro modo, el *stalel* como *continuum* del *jts'umbaltik*, nuestra raíz cultural como mayas y pueblos con nuestros propios modos de ser-estar o existir en el universo, nuestro *Stalel-Nuestra* existencia. El cuestionamiento del sistema construido desde arriba, desde los centros de poder hegemónicos, la incomodidad de ver y saber como gente de afuera y el Estado se aprovechan de la pobreza y opresión de



los de abajo. Y gente de adentro que también se vale de las circunstancias socioculturales de su propio pueblo (nuestro pueblo) porque está en una posición privilegiada dentro del sistema reproduciendo los esquemas de poder y dominación. También forma parte de nuestra motivación para in-pensar.

¿Queda algo por decir, hay algo por hacer para que hagamos nacer otro mundo y que ese *continuum* anhelo de la humanidad de tener un nuevo vivir pleno y digno se pueda alcanzar? Por la incomodidad de las incomodadas y los incomodados, la gente que busca la des-domesticación o des-acostumbramiento de los sujetos, la gente que aún sigue soñando, que aún tiene esperanzas que alimentar, que aún tiene una dosis de amor propio y al prójimo, respeto a la humanidad y a la naturaleza, al cosmos del que somos parte, decimos que sí. Toca entonces, como decimos en maya tseltal *xcha' sujtesel ko'tanik yu'un ya yich' yip sch'ulel ko'tantik*—hacer volver nuestro corazón para que se fortalezca su espíritu y *re-in-surgir* desde adentro con “rabia”. A medida que se cultive, se despierte o hagamos llegar el *ch'ulel*,³ se emancipen los sujetos (nosotras-nosotros) desde la colectividad, escuchen y respeten otras voces entonces despertaremos y *re-in-surgiremos* como mujeres verdaderas y hombres verdaderos. Sujetos nuevos

³ *Ch'ulel* en esta dimensión y acepción lo entendemos como el proceso de adquisición y desarrollo del lenguaje, del habla y la conciencia. Como normalmente decimos en maya tseltal: “*Ya xwijk' jsitik*”, despertarnos o abrir nuestro ojos a una realidad, de darnos cuenta de las cosas que nos gustan y de las que no, que las queremos cambiar.



para un mundo nuevo en donde no existe la amnesia sociocultural e histórica.

Con este espíritu nos presentamos para compartir la palabra cosechada y charlada en el camino, en la milpa, en la comunidad, en la ermita, en la fiesta *sok te jme'tik jtatik, me'el mamal, olil jch'iel jkolel, alnich'an* (con nuestro madre-padre, anciana-anciano, los que van creciendo, con las hijas-hijos). Con ello apostar a la *re-in-surgencia* intelectual pensado y reflexionado desde ese centro del pensamiento y saber del pueblo tseltal: el *O'tan*-corazón para corazonarnos como seres humanos.

Compartir y diseminar el pensamiento y saberes del corazón de la palabra del pueblo. Sacar a la luz la "explosión del pensamiento" que pueden ser muy otros ante los nuevos retos que nos plantean los momentos actuales de aparente luminosidad y un abanico de oportunidades que no hacen más que cegar a los sujetos, confunden el corazón y sofocan la mente. La humanidad, nosotras-nosotros, estamos en crisis gracias a la razón "irracional e indolente" del pensamiento depredador, extractivo, colonizador y hegemónico. Sin duda que de esta "racionalidad irracional e indolente" hay cosas y avances que están al "servicio de la humanidad".

Compartir las filosofías de vida, los saberes del corazón, las constelaciones del pensamiento de nuestras madres-padres, el arco iris de saberes son los principios de nuestro andar e incursionamiento en estos espacios. Tomamos en cuenta, también, los destellos de luz que iluminan nuestro veredear en





estos caminos, observando otras miradas, reconociendo otros pensamientos y sentires, y junto con esos resplandores construir otro mundo desde distintas lógicas y visiones. Un mundo que sea equitativo y justo en donde el reconocimiento de la grandeza de cada ser humano, es decir el *Ich'el ta muk'*, sea la base fundamental de las relaciones sociales y de mujeres entre mujeres, hombres entre hombres, mujer a hombre y hombre a mujer; permitiéndonos así construir el *lekilal*, el *lekil kuxlejal*, esa vida en donde los seres humanos vivamos de manera plena, digna y armoniosa, estado ideal de la humanidad. Otro mundo en donde no medie el poder o sí el poder ser o el poder sentisaber-sentipensar.

La búsqueda del *Lekilal-Lekil kuxlejal*

Snopel stamel-stsobel. Aprendiendo a pepenar-recoger. En el caminar vamos aprendiendo a vivir, en él también a pepenar, algo similar a como hacen algunos de nuestros madres-padres o los niños y niñas cuando se tapisca el maíz o se recolecta el frijol o el café; mientras los adultos y jóvenes van recolectando, otras-otros vienen atrás levantando los granos caídos en la tierra. Es frecuente que la mamá o el papá vuelvan otra vez con calma y cautela para ver si no ha quedado ninguna semilla tirada.⁴ La

⁴ Este ejemplo, además de señalar un modo de aprehender, es vigente en muchas familias que aún trabajan la tierra; desde luego, la gente que ha migrado, que vive y trabaja en la ciudad o es asalariada, ha modificado su práctica en el mundo de su vida.



acción de recoger y juntar la semilla tiene que ver con dos aspectos: 1) El grano es vital para la subsistencia del ser humano, por lo tanto no hay que desperdigarlo ni desperdiciarlo. 2) Al igual que el ser humano, en la concepción del mundo maya tseltal, el grano es *ts'akal-kuxul sok ay sch'ulel*, es decir es un grano completo, pleno, tiene vida y espíritu. También es *jme'tik-jchu'tik*, madre y pecho o leche nuestros que nos alimenta.

El *snopeI stamel-stsobel* (aprender a pepenar-recoger) es un saber y enseñanza-aprendizaje de vida en el campo. Sea la semilla que fuere, hay que pepenarla y requiere del *kanantayel* (cuidados) porque de éstos depende gran parte de la subsistencia y continuidad de la vida familiar y comunitaria. Algo similar a un parto en donde la partera aplica sus conocimientos y experiencia de vida para recibir o recoger y cuidar el nuevo brote de la semilla: el bebé. El *snopeI stsobel*, aprender a juntar-recolectar, también tiene que ver con el *sna'el k'inal*- "saber el universo-conocer el mundo" concretado una parte en el *sna'el stsobel*, saber cosechar la semilla, la palabra, la información y los sentires para ponerlos en común.

Por ejemplo doña María Intzín,⁵ cuando comienza a seleccionar las mazorcas de maíz que le servirán de semilla para el año próximo, las observa y sabe

⁵ Anciana del municipio de Tenejapa, Chiapas, con la que dialogamos sobre ciertos saberes y creencias sobre el maíz en 2009. Su testimonio fue incluido en un video cultural para aprender tseltal publicado por el Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas en 2010.





que tal o cual mazorca sirve para dar continuidad a la vida del maíz y del ser humano. Llegado el momento para sembrar, toma las mazorcas que seleccionó un año atrás; a pesar de que es mazorca escogida, cuando desgrana el maíz, vuelve a escoger las mejores semillas. Una vez seleccionada la semilla y colocada en un canasto o costal, *ya spuj ja'ta*, le sopla agua, humedece la semilla. Simbólicamente le ha dado vida y aliento. Los granos están preparados para ser enterrados, el *ch'ulel-ch'ulelal* del maíz *re-insurgirá* desde la entraña oscura del *ch'ul lumk'inal*, sagrado cosmos-tierra.

Como comentamos al inicio, hoy algunas personas pepenamos las palabras desde nuestra lengua maya como las semillas del maíz, las colocamos en el semillero, las observamos y analizamos con cuidado, las frotamos y en el frotar surge su fuego, su *ch'ulel-ch'ulelal*, es decir su espíritu que nos anima y calienta el corazón y que hasta nos puede quemar. Si nos quema habrá que saber *re-insurgir* desde el mismo *fuego de la palabra* ya transformados ante una nueva realidad aparente o un sujeto nuevo en una misma realidad. Entonces, ¿la realidad cambia o los sujetos se transforman y hacen que la realidad sea otra? ¿O ambas cosas?

Las *palabras- semillas* quizá sean como el aire que allí está, no lo vemos pero lo inhalamos. Las palabras- semillas también allí están y de por sí han estado allí, las oímos pero no les prestamos atención a pesar de que permea nuestro ser, nuestro *ch'ulel-conciencia*, son parte de nuestra memoria y actualidad, las



escuchamos desde el vientre de nuestra madre. Nos sembramos y nacemos desde los susurros y gritos de la oralidad, aunque después hagamos de la cultura escrita parte de nuestro ser; de todos modos seguimos siendo personas y pueblos primordialmente orales. Desde la oralidad y vivencialidad de cada palabra escuchada, también le vamos dando significados y sentidos, además de los que ya ha adquirido de manera colectiva. Ahora, los significados y sentidos de dichas palabras son nutridos por nuestra propia vivencialidad.

Así pues, a partir del habla cotidiana de hombres y mujeres de mi pueblo natal, Tenejapa, y de otros pueblos maya tseltales y tsotsiles de Chiapas, a lo largo de algunos años hemos pepenado palabras de saberes y conocimientos, y actitudes de vida. Con ellas hemos caminado, hemos preguntado, las hemos reflexionado y analizado, y hemos intentado darles una "cepillada a contra pelo", confrontando con la vivencia diaria en la comunidad y pueblo, incluso con nuestros mundos de vida (maya-tseltal y cultura urbana *kaxlana, mestiza-ladina*). Dichas palabras están concatenadas entre sí, se entre-tejen como la urdimbre y la trama que forman un telar, pero como sabemos, para la formación de un telar es fundamental que los hilos que componen la urdimbre, desde un inicio estén entrecruzados. Este mecanismo de entrecruzamiento de la urdimbre, ese hilo que va hilvanando el tejido, no sólo ha requerido la habilidad manual y agudeza visual de nuestras abuelas-madres o abuelos-padres, sino un





conocimiento profundo, un saber agudo del *jol-o'tanil*, mente-corazón.

Los instrumentos o partes que forman un telar, sin duda son fundamentales, por lo que no basta con tener una gran cantidad de hilos formando la urdimbre y tener una trama. Si faltan algunos elementos que son indispensables para la elaboración de un telar de cintura, el trabajo será harto difícil o simplemente no se podrá llevar a cabo. Tanto los hilos, los palitos, como el *kuchupat* o mecapal, que le permitirán la tejedora o tejedor estar dentro del telar de cintura también forman una unidad, que entre sí comulgan para formar un cuerpo, una comunidad. El hilo se deja tejer, la trama no se enreda. - *Maba ya schuk sba yakan* (No se enredan los pies del telar), dicen las abuelas y abuelos, madres-padres. Las manos danzan y acarician cada parte del telar. Al final de la jornada, se presenta el trabajo concluido. Hay armonía porque el corazón se ríe, la comunidad se viste de flor en cada ocasión especial. Por ejemplo, solemos escuchar lo siguiente en tseltal:

Qué ropa florida lleva esa mujer, qué calzón florido lleva ese hombre. ¿A dónde vas con tan floreada ropa que llevas puesta? o ¿A dónde va con ropa bordada ostentosamente?

Estos comentarios se dan gracias al trabajo de las mujeres que tejen, urden e hilvanan formas y figuras



con su saber, inteligencia y amor, y que forman parte de la memoria y la historia de nuestros pueblos.

El tejido, entonces, como un trabajo concluido es la realización máxima de la tejedora, portado y presumido por los miembros de la comunidad. Embriaga su corazón de risa, *ya stse'en yo'tan, ak'ol k'inal ya ya'i*, siente que el medio ambiente, el universo se está dando para ella. Así nos compartió una tejedora⁶ de la comunidad de Majosik', municipio de Tenejapa, cuando concluyó el huipil que se le ofrendó a la Gran Madre de la laguna en 2008:

Se ha concluido mi bordadito hermanito mayor, se ve galante su ropa nuestra Madrecita. Ésta es una sagrada tela, sagrado bordado. Ha pasado el sufrimiento, ríe nuestro corazón porque se ha terminado, siento cómo se exagera y se me da la bondad del universo.

Éste es uno de tantos ejemplos que podemos encontrar del estado de vida armónica, un aspecto del *Lekil kuxlejal*. En este caso la tejedora se expresa según como siente su corazón y que por la felicidad que experimenta le permite percibir cómo el medio ambiente y el universo se entregan para ella.

⁶ Tejedora de la comunidad de Majosik', municipio de Tenejapa, Chiapas; elegida a los 18 años de edad para fungir como *Wixil ants*, cargo de por vida para tejer cada tres años la ofrenda que depositan ancianas y ancianos tseltales en una laguna, santuario de una deidad ancestral. Con ella dialogamos en el 2008 cuando elaboramos un videodocumental de la ceremonia.



Un caso contrario es lo que nos compartió la *jme'tik* Petrona López,⁷ de aproximadamente 77 años, que en el proceso de elaboración de su tejido avanzaba poco, nos dijo que su corazón se ponía triste:

No sé qué pasa conmigo o no sé qué hago, mi telar no quiere caminar, tal vez escucha que mi corazón no siente ni un poquito de la bondad abundante del universo-tierra, no está bien mi vivir, no está bien mi vida, no hay plenitud o bondad que yo sienta.

Con lo que ella dice, entendemos que su corazón y su vida no están en armonía, no está bien, no se siente bien y el tejido no quiere avanzar porque percibe que existe una anomalía, un descontento en la otra parte, en la *jme'tik* Petrona. ¿Pero por qué su corazón está en desarmonía, por qué no está bien su vivir, por qué no hay plenitud ni bondad que sienta, cuáles son las circunstancias por las que se siente de ese modo y quién o quienes no le permiten sentir bondad y estar con una vida plena? De estos cuestionamientos lo abordaremos más adelante.

El campo-espacio y el telar

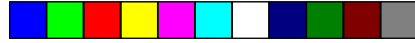
Compararemos el campo con el telar y viceversa, la comunidad, el pueblo y la sociedad en donde se

⁷ Anciana tejedora del municipio de Tenejapa, Chiapas. Dialogamos con ella el 12 de junio de 2010.



entretejen las relaciones socioculturales, políticas, económicas, ideológicas, religiosas y saberes. Y muchas veces en donde nos entretejen con la fuerza del poder, desde la asimetría, hegemonía del ser-actuar-saber-decir-tener. Es decir desde un *stalel* o modo de existencia dominante y hegemónica.

El campo como el telar es un lugar en donde se hilvana la memoria y la historia con los conocimientos ancestrales y actuales, otros saberes y conocimientos muy otros, algunos vigentes aunque trastocados y otros olvidados. Pero en el lenguaje cotidiano, el campo semántico en donde veredean (de hacer veredas y caminar en veredas), como dicen los *tokiol* o mam de Chiapas, las palabras originarias con su "humanismo olvidado" se encuentran presentes valores y sabidurías. Ese lenguaje en donde serpentea la trama de los significados primordiales del *Ich'el ta muk'* (la grandeza de lo existente o ser), el *bats'il k'op* (la palabra verdadera que transforma, la palabra verdadera de los de abajo). El *sk'op jol-o'tanil* (la palabra de la mente y del corazón, el *sentipensar*). El *sjultesel sch'ulel-ch'ulelal* (hacer llegar la conciencia, volver la memoria, revivir el espíritu). El *yip sch'ulel o'tanil* (la fuerza transformadora desde el espíritu del corazón fortalecido). El *utsilal-lekilal* (la bondad en abundancia,). El *lekil kuxlejal* (la buena vida, lo mero bueno, la vida digna-justa y plena) o el *lekil skuxintayel kuxinel* (vivir bienamente, adecuada y en armonía la vida). Éstas son algunas de las palabras-semillas, palabras-urdimbre-trama que nos encontramos repensando desde dentro, *re-in-pensado* para *in-surgir*



fortalecidos y transformados como mujeres verdaderas y hombres verdaderos que nos permita proclamar y anunciar el *p'ijil bats'il k'op*, el *sp'ijol sjol yo'tan* del *p'ijil bats'il ants-winik* (las palabras sabias de los corazones y mentes de hombres y mujeres sabios primigenios).

Veredear por estos campos, sin duda puede parecer absurdo, ilusorio y mera utopía ante las nuevas realidades de este mundo desbocado y caótico en donde todo lo injusto y lo indigno se ha vuelto casi "normal", pues *jichnanix, binti k'an kutik, ja' jich ay, stalel-*"no hay mucho que hacer, las cosas son así, caso hay otro modo", dicen algunos. O en el mundo en donde la razón de la sin razón y el consumismo vil que depreda nuestras conciencias se vuelve instrumento de alineación y opresión.

Quizá sea una utopía en donde cada día se fortalece un espíritu perverso que pisotea la dignidad de hombres y mujeres, que aliena su *ch'ulel*-conciencia-espíritu, domestica corazones, mentes y cuerpos que considera salvajes porque luchan contra los fines de "aquel" súper poderoso y omnipresente. O porque algunos siguen creyendo que los paradigmas hegemónicos (occidentales desde un punto de vista, orientales desde la óptica de las primeras nacionalidades del gran Abya Yala-América) son los únicos caminos para explicar, analizar, interpretar y transformar las realidades de nuestros pueblos.

Sin duda, algunos saberes occidentales sirven y otros habrá que cuestionarlos en el nuevo campo-





telar y entramado de saberes que de por sí han estado allí pero que *in-surgen* ahora, desde la voz de los y las sin voz con su filosofía y ética de vida, su memoria e historia. Es decir desde las otras lógicas, desde el *sentipensar* y *sentisaber* con el ser-sentir-actuar-saber-decir-tener-poder y fortaleza de los de abajo del abajo engendrando su propia emancipación.

***Monel-k'ajtesel, jelonel sok kolelal*
(acostumbramiento, domesticación,
entrenamiento, cambio y liberación)**

El *monel-k'ajtesel* tiene varias acepciones como muchas otras palabras. Va desde entretener para distraer la atención de alguien, hacer olvidar el corazón y hacer perder la conciencia. Por ejemplo cuando decimos: *Ch'ayem yo'tan sok baen sch'ulel ta monel-k'ajtesel alal ta nop jun* (Está perdido su corazón y está ida su conciencia en el entretenimiento para ser acostumbrado o entrenado la niña o el niño en aprender a leer). Esto se relaciona con una acción concreta con la niña o niño a la que están "instruyendo" y que está concentrado en la enseñanza o proceso de entrenamiento. Como sabemos, la acción de entrenar o educar implica un proceso paulatino de transformación o cambio en el sujeto. Así escuchamos el decir, por ejemplo, del Tatik Antonio Intzín⁸, para con los jóvenes escolares:

⁸ *Ts'unojel*-sembrador de vida y guía ritual de Tenejapa, dialogamos con él sobre cambios culturales y el consumo ritual del tabaco. 6 de marzo de 2009.



Estamos en agonía, estamos viendo que cambia el corazón de las hijas-hijos que crecen, que mutuamente no toman así mismo su grandeza (*ma xjech ich' sbaik ta muk'*), ya no saben recibir con grandeza a los demás porque dicen que ya tienen derechos. Pareciera como si ya no tuvieran *ch'ulel*-espíritu, se ha vuelto piedra su corazón. Está bien que salgan, les abriría la mente. Así nos estamos transformando, no vayas a pensar que está haciendo buena nuestra vida, no porque es muy otro lo que están estérilmente aprendiendo.

Tatik Antonio Intzín comenta lo anterior a partir de los cambios que observa en el corazón y espíritu de los jóvenes. Él no se opone a que los jóvenes salgan de su pueblo y estudien en otros lados, pues supone que salir abriría la mente de ellos conociendo otros mundos. Pero lo que aprenden y les enseñan es estéril porque no produce ni reproduce el *Stalel Jkuxlejaltik*, es decir, los hábitos o costumbres, pensamientos, filosofías de vida y del corazón de nuestros pueblos.

Detengamos un poquito en el *tonoben yo'tanik* o "se ha vuelto piedra su corazón" de los jóvenes. Cuando escuchamos al *Tatik Ts'unojel*-Padre Sembrador de vida, le preguntamos por qué considera que el corazón de los jóvenes se ha vuelto piedra. Nos respondió: "Pareciera que nada les



importa y nada les duele. Caminan sin rumbo como autómatas”.

En este mismo sentido nos comentó Rosa López,⁹ que vive en la cabecera municipal de Tenejapa, Chiapas, cuando le preguntamos qué “pensaba su corazón” respecto a que su hijo había dejado de estudiar, pues la esperanza de ella sobre el *Ich’el ta muk’ y lekilal*, la había fincado en su hijo pero también en el tipo de educación que llevaría:

No sabemos qué le pasa a mi hijo, cuando salió de su otra enseñanza [educación oficial] dijo que quería ir allá arriba [escuela autónoma], pero sólo quince días duró allá. Se salió, no le dio importancia de aprender a pensar y que le hagan llegar su *ch’ulel*-conciencia. Y ya le dije: ¿Por qué no quieres que te hagan llegar tu *ch’ulel* que no ves que vivimos momentos dolorosos? “Y cómo es que no siento ese dolor”, me respondió.

Ante esta aseveración sobre su hijo, nos comentó que

En realidad se están viviendo momentos de dolor y agonía que pocos jóvenes ven. Son pocos los que no están cegados por las cosas que llegan desde fuera... el reto sería

⁹ Dialogamos con ella el día 24 de julio de 2010, en Tenejapa, Chiapas.



combatir las cosas malas que llegan de fuera y transformar las que haya que realizar aquí adentro. Por eso en nuestra lucha, en nuestra organización tenemos que transformar cosas, si nuestro modo de vida o costumbre (*jtaletik*) es malo hay que hacerlo bueno, es necesario el cambio porque todas y todos tenemos *ch'ulel*-espíritu, la mujer, el hombre, las hijas-hijos y todo lo que existe. Sabiendo eso podemos vivir parejo y encontraremos la vida plena y digna-*Lekil kuxlejal*.



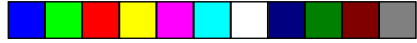
Ante la indolencia de la razón imperante que ha permeado el *ch'ulel*-conciencia, también dice la *jMe'tik* Rosa que hay que desacostumbrarse a lo que estamos de por sí acostumbrados a hacer, vivir y decir (*ya sk'an ya jel jk'aemaltik*). Que la tarea es transformarnos, que ése es nuestro destino.



Veredeando e hilvanando con la *Me'tik* Rosa, catequista en algún momento y en otro tiempo promotora de salud comunitaria, nos siguió hablando del *k'ajtesel-jelonel*, es decir, del acostumbramiento y cambio:

El acostumbramiento (*monel-k'ajtesel*) a que nos han tenido desde hace muchos años y ese cambio que hemos sufrido como mujeres-hombres porque por igual hemos sufrido, ha traspasado nuestros huesos, está muy metido hasta en nuestras médulas.





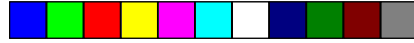
Incluso nuestro *ch'ulel* está agachado, así nos parieron también nuestros madres-padres, pero todo esto mucho tiene que ver desde que llegaron los españoles. Nos transformaron. Por eso creemos que los cambios son necesarios y eso se hace luchando. La lucha está en todas partes, la tenemos que hacer fuera y dentro de la casa, empezar con los hijos. Por ejemplo si dice el muchacho: "mamá quiero pozol" y nosotras como madres les decimos: "hijito allí está la masa, tienes tus manos y tus ojos, prepáralo". Así vamos cambiando poco a poco el mundo. La lucha por fuera es que tenemos que decirle al mal gobierno y los ricos que tienen que cambiar, que tiene que haber justicia y respeto-*ich'el ta muk'*. Que no escucha o no quiere cambiar, el pueblo sabe cómo. Cuesta trabajo pero se puede.



Al fin formada catequista, pero retirada, también cuestiona el quehacer de otros agentes sociales al decir que

[Lo que] predicán muchos catequistas y sacerdotes que sólo dicen misa y ya, pero si Dios dice: Ayúdate que yo te voy a ayudar, entonces si nos damos cuenta que nos están chingando, ni modos que nos vamos a dejar y seguir agachados, no. O creer que el *lekil kuxlejal* está en el cielo, no. Cómo vamos a





vivir con el corazón contento allá si vivimos aquí tristes y pobres o con injusticia. No se vale.

Del mismo modo nos comentó que no cree que la mujer provenga de la costilla del hombre, pues no puede haber hijos o hijas que estén arriba o abajo, pues tanto hombres como mujeres valemos iguales, pajal ay kich'eltik ta muk'-por igual tenemos nuestras propias grandezas y dignidad.

A mis hijos los quiero por igual. Nadie es menos o alguien es más. No como dicen que la mujer salinos de una costilla del hombre, eso es mentira o es verdad para que nos miren menos, nos traten como si valemos poco. Pero sabemos por la lucha que eso es mentira, no es verdad. Pero los hombres que han sido educados así, les cuesta trabajo cambiar, pero decimos que tiene que haber *Ich'el ta muk' yu'un pajalotik* (respeto porque somos iguales) y entonces tienen que cambiar, porque queremos pues que nuestros corazones se rían de alegría-ya *jk'antik ya ste'e ko'tantik*.

El *ichel ta muk'* desde la perspectiva de la *Me'tik Rosa*

La *Me'tik Rosa* lo mismo nos habló de historia de la religión y de la conquista. Para el primer caso nos comentó que un hombre enseñó amar al prójimo,





de no ver la paja en el ojo ajeno si no la viga que está en el propio. Que recomendó hacer la vida en común, formar comunidad y hermanarnos entre mujeres y hombres. Formar la red y el tejido de la comunidad. Que cambió las cosas, es decir que estableció un nuevo orden contradiciendo a su propio padre al instituir la equidad reconociendo la grandeza de cada ser humano (hombre-mujer): el *Ich'el ta muk'* cimiento de lo mero bueno o bondad máxima de la vida en vida, de la dignidad para estar en armonía, en el *lekilal* o *lekil kuxlejal*. Y que por eso también dijo: "Si alguien está libre de su culpa que tire la piedra a esa mujer". Con este pensamiento, dice que antes que la ley y las costumbres que oprimen, primero está el *Ich'el ta muk'* y el *Lekilal*, la dignidad humana, la vida. Cambió las leyes mostrando una transgresión generacional al contradecir los mandatos y leyes supuestamente instituidos por su madre-padre.

Entonces, el nuevo orden establecido por el *alnich'an* (hija-hijo) que opta por lo humano, por su existencia antes que las leyes, reinstituye las aspiraciones de la mujer primordial, *sba ants*, que despertó al hombre de un profundo sueño, incluso de su ignorancia. Como dice la jMe'tik Rosa que la mujer *La sjambe sit sok la sjultesbe sch'ulel te winike* – le abrió los ojos, le hizo llegar su espíritu-conciencia, le dio la libertad al hombre. Es decir le dio la vida y continuidad. Ella transgredió un orden primordial para construir su *lekil kuxlejal* a partir de que se da cuenta de su propia grandeza. Que debió haberse instituido como la *Jmuk'ul Me'tik*, Gran Madre.



La *jMe'tik* Rosa López después de la cátedra que nos dio sobre su punto de vista del *Ich'el ta muk'*, también nos habló de la invasión y exterminio que sufrieron las primeras nacionalidades, es decir nuestros pueblos. De esto sabemos que con el nuevo orden y expansión que vivía Europa (especialmente España, Portugal, Francia, Gran Bretaña y Holanda) conquistaron e invadieron territorios de las primeras nacionalidades. Expansión territorial, económica, política y religiosa fueron las características de las invasiones militares que sufrieron los pueblos. ¿Por qué acentuar en este ensayo la invasión de los europeos, es decir, del mundo viejo y no las guerras que se estaban librando entre los pueblos en el “nuevo mundo”?

Las guerras que se daban en este supuesto “nuevo mundo”, ancestral para nosotras-os –y no por justificar ni aceptar la dominación y el sistema tributario en que estaban sometidos varios pueblos–, en esencia la visión del mundo de los pueblos no cambiaba. Los sistemas de gobierno, religioso que existían y los intercambios de productos que se hacían, partían de otras lógicas, así como hoy continuamos con nuestras propias lógicas, sin negar los “injertos culturales” que ahora tenemos en nuestra matriz cultural. Pero el sometimiento al que estuvieron nuestros pueblos, como resultado de la expansión-invasión por parte de los españoles, trastocó una parte de nuestro sistema de pensamiento y visión del mundo. Trajo consigo la domesticación-colonización de las mentes, corazones



y *ch'ulel* de los pueblos desde diferentes esferas como son: la política, sistemas de organización, la educación, la religión entre otras, y pese a ello, subsisten valores y conocimientos que están encriptados en nuestro lenguaje cotidiano y que esperan ser redescubiertos.

El sojuzgamiento que hemos vivido, las políticas incorporacionistas y asimilacionistas que se han implementado para con nuestros pueblos, sin duda nos ha modificado un esquema de pensamiento, hemos asimilado modos de vida nacionales de corte occidental.¹⁰ A pesar de todo, el *ch'ulel* colonizado y domesticado suele ser la montaña donde yace el corazón del fuego y que en ciertos momentos de la historia, se deja saber y sentir con la lava de su fuerza, esa resistencia activa y acumulada a lo largo de 518 años como lo ocurrido en 1994 con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional por mencionar un ejemplo de impacto nacional e internacional.

¹⁰ Con esto no queremos decir que los mundos de vida indígenas sean el mejor, buenos o perfectos y el mundo mestizo-ladino, cruzado por la cultura occidental, sea el peor. Al contrario, reconocemos los aportes que hemos recibido del mundo occidental y también denunciamos que los modos de cómo se nos transmiten los conocimientos y cultura occidentales son altamente agresivos, porque de entrada el sistema no reconoce nuestra propia racionalidad. Aun no existe una formación académica que reconozca la racionalidad de los pueblos originarios, existen personas que intentan formar retomando las epistemologías propias de los pueblos pero finalmente recaen en



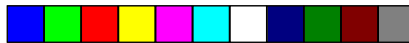
***Sujtesel O'tanil sok sjultesel ch'ulel-ch'ulelal*¹¹**
(Hacer volver-regresar el corazón y despertar la conciencia)

Uno de los elementos y fuentes de nuestro pensamiento como mayas tseltales es el corazón. Es

los formalismos tradicionales de la academia. Otro ejemplo es: con la aparente posibilidad que ahora se tiene en las comunidades, podemos encontrar un televisor en la mayoría de las casas. Este aparato hemos observado que ha desplazado el papel de los papás o abuelos en la transmisión de relatos propios de los pueblos; ahora los niños son atrapados por programas televisivos que nada tienen que ver con nuestra cultura, más bien interiorizan imágenes y modelos que nos blanquean. Dicho de otro modo, los jóvenes (mujeres y hombres) copian o imitan ideologías que interiorizan rompiendo con nuestro pensamiento y cultura porque hoy más que nunca, en la población indígena existe una actitud e ideología de blanqueamiento mental y físico por el alto impacto que tienen los programas de señal abierta. Así podemos ver a jovencitas comprando cremas para verse más blanquitas como las chicas de la televisión o los chavos con peinados o al estilo de artistas que han visto en sus programas favoritos.

Otro caso que conocemos es el mal entendido de los derechos. Tanto el Estado como diferentes organismos promotores de los derechos no suele ser bien entendidos por la población juvenil ya que son transmitidos desde los parámetros culturales y cosmovisionales del mundo occidental. La apropiación de tales derechos son interiorizados y ejercidos de maneras no adecuados. Así hemos escuchado jóvenes mujeres y hombres que tienen derecho a vivir como quieren y sobre todo en lo que atañen al ejercicio de su sexualidad. Como el resultado del ejercicio de sus derechos suele ser embarazos no deseados a temprana edad, infecciones de transmisión sexual, entre otros.

¹¹ Hasta ahora no he desmenuzado para complejizar el *ch'ulel-ch'ulelal*. El corazón o madre (raíz) de la palabra *ch'ulel*-al es *ch'ul*. *Ch'ul* es 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



un centro dinamizador de nuestro sentisaber, sentipensar y el *ch'ulel*. Todo emana de allí y todo tiene corazón y *ch'ulel*.

Así, para nosotros todo tiene corazón y *ch'ulelal*-alma-*ch'ulel*-espíritu-conciencia o *pixan*. El ser humano, las plantas, animales, minerales, cerros, ríos y 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 viviente y de lo sagrado.

De las enseñanzas, pensamientos y conocimientos de las abuelas-abuelos es la existencia del *ch'ulel* en todo lo que existe en el mundo y cosmos. El *ch'ulel* es lo que vertebra nuestras relaciones, nuestra existencia e intercomunicación con el cosmos. El *ch'ulel* es lo que nos hace ser con el cosmos y este con nosotros, somos entonces diminutas o macro constelaciones o polvos estelares en potencia intercomunicados mediante el *ch'ulel*. A partir de esta concepción del mundo de la vida se desprenden otros aspectos para ir construyendo las relaciones



ve, es el poder invisible, es el aire o viento que acaricia el cabello, se siente y sólo se ve el movimiento del cabello, el aliento del espíritu, es el espíritu mismo, pensamiento infinito y el brillo de una inteligencia primordial y el grado más alto que aspiramos como seres humanos. El *Ch'ul*, entonces es el primer aliento que los dioses o espíritus depositaron en las mujeres y hombres de maíz, nos hizo semejante a ellos, obtuvimos el grado máximo de inteligencia y visión de las cosas. Al ser depositarios del primer aliento, se convirtió en *Ch'ulel*, es decir el espíritu divino que poseemos, que nos da movilidad y cuando sale de su casa divina se convierte en *ch'ulelal* y hay personas que han desarrollado otros sentidos, alcanzan a verlo pero no lo pueden tocar.





interpersonales y el cosmos-tierra con armonía, respeto, dignidad, justicia y ejercicio de todos los derechos a plenitud como seres humanos, es decir un real y verdadero *Ich'el ta muk'*.

Las dimensiones del *ch'ulel*

El *ch'ulel* anímico o aliento primordial. Una primera acepción del *ch'ulel* es la parte anímica, en el entendido de que todo tiene algo que los mueve como la energía, el alma o espíritu que nos permite gobernarnos a nosotros mismos. Somos autónomos pues. "Haz lo que quiera y diga tu corazón, en eso no puedo intervenir, para eso está llegando tu *ch'ulel*", nos dicen.

Sobre la existencia del *ch'ulel* en todo, Don Alonso López de Tenejapa, Chiapas al respecto comenta:

Ah! todo tiene *ch'ulel*, no vayas a pensar que no sienten tu corazón, si tienes dos o dividido el corazón o tienes mucha histeria, coraje o envidia, también lo sienten. Se requiere estar en armonía con uno para estar en paz con todo y así buscar y lograr la buena vida.

El *ch'ulel* como primer elemento en el pensamiento y creencia de nuestros pueblos, es fundamental para entender y comprender la existencia de todo lo demás. El *ch'ulel* es lo que hace posible para que podamos percibirnos y comunicarnos entre los humanos y los otros seres pero hay que estar en armonía con uno y sólo así poder estar en paz con



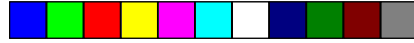
los demás y conseguir la buena vida—*Lekil Kuxlejal* con todo lo existente.

El *ch'ulel* como lenguaje y conciencia de lucha. En líneas anteriores hemos mencionado a grosso modo de la dimensión anímica del *ch'ulel*, como el primer aliento que tenemos los seres vivos y potencia de nuestra propia existencia. Pero por otro lado, el *ch'ulel* tienen una dimensión colectiva, comunitaria o social que tienen que ver con los procesos de aprendizaje y adquisición de habilidad en las personas. Aunque la llegada del *ch'ulel* o *sjulel ch'ulel*, no sólo atañe a las personas, sino también así decimos cuando los animales crecen y desarrollan habilidades o destrezas.

Lo que nos atañe en esta parte del ensayo es el *ch'ulel* en cuanto a proceso para darse cuenta de algo, es decir cuando la persona es consciente de sus hechos u otros sucesos. La llegada del *ch'ulel* o *sjulel ch'ulel* como decimos en maya tseltal, está íntimamente vinculado al *Ich'el ta muk'*, decir y escuchar la palabra, tomar en cuenta a los demás, respetar y darse a respetar. En este proceso pues, es un tránsito constante hacia el reconocimiento de la grandeza y dignidad de uno mismo y a las demás personas.

El *sjulel ch'ulel* e *Ich'el ta muk'* es entonces desde la mutualidad como refiere la Jme'tik Rosa en distintos ámbitos y niveles de la sociedad al decir que

Es necesario respetarnos, tomar en cuenta la grandeza de cada quien (*kich' bajtik ta muk'*), que se acabe la opresión, la



discriminación, el desprecio y que no nos estén probando el corazón para ver cuánta paciencia y resistencia hay. Pero todo esto debe comenzar a vivirse en casa, con los vecinos que están adelante, los que están atrás y con los de al lado. Hacernos llegar el *ch'ulel* entre todos es nuestra tarea para darnos cuenta de las cosas que no nos gustan y que hay que cambiarlas. Y a la medida que entre a su oído, a su corazón y entienda el mal gobierno y comience verdaderamente a respetarnos (*smelelil ich'el ta muk'*), tomarnos en cuenta y apreciar nuestras grandezas estaríamos caminando hacia la construcción de un vida digna y plena, la buena vida-*Lekil kuxejal*.



El no respeto, no reconocimiento a la grandeza del otro-otra en la sociedad y en el entorno familiar, la buena voluntad y actuar de quienes gobiernan obstaculizan el caminar hacia el *Lekil kuxejal*. Por eso, como dice *tatik* Alonso López, despertar el otro *ch'ulel* del sujeto para que se emancipe, es una necesidad

...es muy importante despertar nuestro *ch'ulel*-conciencia, porque en verdad la vida es dura, si no nos damos cuenta de que hay engaño y acostumbramiento entonces no se va volver bueno el vivir.





Por otro lado, la *jme'tik* María Intzín nos habla de la necesidad de trabajar de manera conjunta en el proceso de despertar la conciencia-*ch'ulel*, entre mujeres y hombres para construir el *Lekil kuxlejal*:

...es necesario que nos respetemos, que nos dolamos y nos traspasemos en el corazón,¹² si la mujer aun no le ha llegado su *ch'ulel*-conciencia, se requiere que el hombre le despierte a su esposa conciencia, si el hombre aun no le ha llegado, se requiere que la esposa lo haga, porque el trabajo que se necesita para hacer buena nuestra vida con nuestro pueblo, no es un trabajo individual, se hace de dos en dos, en colectivo, en grupos de tal modo que así está completo nuestro vivir, así hay fortaleza al caminar, porque si sólo una persona trabaja para buscar el *Lekil kuxlejal*, es como si estuviera cojo y manco.

Con lo que dice la *jme'tik* María, es responsabilidad tanto de la mujer y el hombre despertarse mutuamente la conciencia-*ch'ulel*. No basta entonces que el *ch'ulel-ch'ulelal*, la parte anímica que dinamiza e incluso gobierna la vida de todo lo que existe y que es parte de lo sagrado esté allí presente.

¹² Doler o traspasar en el corazón, se entiende así el amar a una persona.

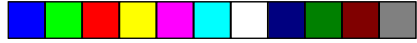




Es necesario que la memoria-*ch'ulel*-conciencia, ese constructo social en donde cada individuo mediante su interacción con el mundo que lo rodea, se despierte y se emancipe día a día a través de todos los sentidos. Esta es la otra dimensión del *ch'ulel* como conciencia de los sujetos colectivos que pueden hacer que la historia sea de otro modo.

Por otro lado, el *Lekil kuxlejal*, cuya base es el *Ich'el ta muk'*, como experiencia de lo sagrado y aspiración al grado excelso de la bondad en abundancia *Utsilal-Lekilal*, tiene una base material y espiritual desde nuestros pueblos. El reconocimiento y respeto a la grandeza entre los seres vivos y con los entes sobrenaturales nos traerá paz y armonía en el corazón y vida en plenitud (*Lekil kuxlejal*), pues a medida en que somos corresponsables y recíprocos, nuestro corazón se reirá de alegría como manifestación de lo pleno y digno.

La parte material en donde también se ancla el *Lekil Kuxlejal* e *Ich'el ta muk'* tiene que ver con la no exclusión, la erradicación de la pobreza, el reconocimiento real a las otras y otros, el diálogo sincero, el ejercicio a plenitud de todos los derechos, la justicia real, verdadera y no simulada, y la equidad para todas y todos. Por eso la *jme'tik* Petrona, la tejedora, que no quería avanzar su tejido, era porque no podía concentrar su corazón en ese trabajo, porque no estaba bien su vivir, no había plenitud o bondad que sintiera por el estado de pobreza y abandono en que se encuentra.



Palabras finales

A modo de conclusión, podemos decir que el *Lekil kuxlejaj* no sólo es producto de las relaciones armónicas con la naturaleza, no es un hecho dado, hay que colaborar de manera conjunta para su consecución. Si el *Lekilal-Utsilal*, como el grado sumo de la bondad humana-divina, su transitar, la trama que hilvana el tejido de la buena vida y del vivir bueno, pleno, digno y justo será posible mediante el ejercicio real del *Ich'el ta muk'*, el reconocimiento a la grandeza de cada ser humano que nos permitirá construir relaciones más justas y equitativas entre mujeres y hombres, entre los pueblos y el estado, y entre la humanidad y la naturaleza. Para ello tenemos que repensar nuestro actuar y nuestro *stalel jkuxlejaltik*, el modo de vida y las relaciones que construimos con las mujeres.

El desafío a la "razón indolente" es nuestro propio desafío, nuestra propia confrontación porque nos ha envuelto. La crisis que estamos sufriendo actualmente nos invita a buscar nuevos sentidos de la vida y de nuestra propia humanidad. El pensamiento y la palabra re-in-surgidos desde los pueblos, son sólo algunas posibilidades pero nos pueden invitar a realizar una inmersión profunda en las diversas constelaciones de nuestros *Stalel Kuxlejaj* para in-surgir con la palabra verdadera, el *bats'il k'op* que transformará este mundo. O por lo menos palabra verdadera otra, la encubierta, negada e invisibilizada que siempre ha estado allí.

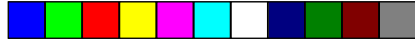




En este sentido, la inmersión profunda, requiere pues caminar hacia “las venas profundas”, hacia el *sk'ubilli o'tan*-infinitud e intimidad del corazón de nuestros pueblos, recorrer nuestra memoria, reconocer nuestro *ch'ulel* como potencia de nuestro ser-estar-actuar, estar allí en donde esta la insurgencia de las palabras semillas, es volver a ser lo que hemos sido sin olvidar nuestro presente.

Nuestra inmersión profunda es hacer volver el corazón al cosmos y universo olvidados, es pues, el acto de mirarse así mismo, realizar una inmersión al centro de nuestro corazón como un hecho necesario y consiente de sujetos-pueblos, sujetos-colectivos. Re-conocer y re-tomar los valores éticos y emancipatorios de nuestra cultura y hacer llegar o despertar nuestro *ch'ulel*, también es nuestro desafío. Es necesario re-in-pensarnos, sentipensarnos, sentisabernos sujetos históricos que nos permita re-insurgir como seres humanos y para ello, desaprehender lo aprehendido y despensar el sistema, fuera de él o de otro modo.

El *Lekil kuxlejal* no es un regalo que tan sólo desearlo llegará, no se impone a la fuerza, no es el *Lekil kuxlejal* de los de arriba, o de los centros bancarios o modelos económicos, no es un sueño imposible, es una constante edificación en donde participan mujeres y hombres reconociendo y tomando en cuenta sus grandezas, su *lche'l ta muk'*. Es un veredear y serpentear diario en el huerto de la semilla palabra, es limpiar a diario las malezas en donde la palabra semilla del *lch'el ta muk'* es encubierta



por aparentes bondades del sistema, un buen vivir hueco o alimentado por el consumismo o un tomar en cuenta a los/nuestros pueblos de forma simulada. Corazonémonos para hacer posible nuestras esperanzas, escuchemos las voces de nuestras abuelas, madres, hijas, hermanas, compañeras que nos están gritando cómo quieren vivir, cómo podemos vivir de manera justa y equitativa. Si somos pilares de la humanidad, complementarios, no sólo basta proclamar, actuemos golpeando las estructuras que hemos interiorizado, rompamos las cadenas de opresión tanto las de adentro como las de afuera.

Si los pueblos llevamos 518 años oprimidos, parte de nuestro corazón, de nuestra esencia, nuestro complemento, que como hombres nos hacen plenos, completos, LA MUJER (mi madre, mi hermana y mi compañera) que quizá está subyugada desde los orígenes de la humanidad, nosotros los hombres sumémonos a los actos de su/nuestra liberación para liberarnos mutuamente. Por lo que las luchas de los pueblos y nuestras reflexiones no deben estar pensados desde y sólo para hombres sino incluir los anhelos de las mujeres modificando el *stalel jkuxlejaltik* como hombres y el *stalel* de la estructura, del Estado y del sistema.

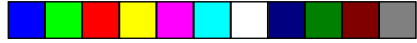
Busquemos y aportemos lo mejor de nosotras-nosotros, encontremos la bondad máxima de cada cultura y civilización, reconozcamos nuestras grandezas para transformar y reconfigurar el mundo. El grito de la madre tierra-gea-pachamama es nuestro dolor, la ceguera y el egoísmo de unos cuantos es





nuestra muerte. In-surgemos de nuestras constelaciones anti hegemónicas y emancipatorias para un *Ich'el ta muk'* real que nos permita construir el *Lekil kuxlejal* (vida plena-digna-justa).





La razón cercenada

Comentarios al texto "*Ich'el ta muk': la trama en la construcción del Lekil kuxlejal (vida plena-digna)*"

Mariana Favela Calvillo*

La palabra de Juan López da pretexto para pensar un sentimiento que tengo. El de sentirme cercenada. Cortada por esa "razón irracional e indolente".

Desde niña escucho decir que somos partes. Parte de la sociedad o parte del cuerpo, pero para serlo nos han partido. En la escuela y en la vida, que es la verdadera escuela, cortamos y recortamos todo el día. Cortamos para saber "mejor", cortamos para curar, cortamos lazos "para crecer", cortamos y recortamos sin saber sembrar. Creemos posible crecer sin raíz ni tierra. De uno en uno, cercenados hasta el límite quedamos encerrados en un silencio sordo, no escuchador sino frío e indiferente. Indiferente quizá porque no es capaz de mirar más allá, de una parte. Un silencio que más que silencio es un vacío solitario, un trozo que solo, carece de sentido.

Esa domesticación que calla al corazón, que lo petrifica, nos hace estériles, incapaces de vivir la vida.

* Maestra en Filosofía de la Ciencia por la Universidad Nacional Autónoma de México, estudia el doctorado en el mismo Posgrado y pertenece a la Red de Feminismos Descoloniales. Correo electrónico favela_mariana@yahoo.com.mx





Cercenados, escindidos por fronteras artificiales de nombres cada vez más largos y rebuscados. Palabras tan largas donde cabe tan poco; entre epistemologías, fenomenologías y filosofías, quitamos el *filo* que quiere, el que siente y ama, para quedarnos sólo con el *filo* que corta.

Un muro indigno es el que nos rebanó la mente y el cuerpo, negando que el *saber* son esas afecciones que se sienten profundas y vivas en la piel, en el corazón. Enajenadas en la objetividad y neutralidad del conocimiento nos perdemos sin darnos cuenta de su esterilidad. Cuando escucho a Juan, lo que más me gusta, es ese senti-pensar que reivindica un corazón pensante y un pensamiento latente, corazonado. La verdad es que el que piensa que pensar no es sentir, tampoco piensa, sólo habla y habla solo.

Y ya me había puesto a hacer una lista de malestares que sonaba a tarea de geología de tantas piedras y petrificaciones, aunque a mí las piedras me parecen más tibias, cuando me miro el corazón frío y solo, lo veo más como metal, pero bueno. Estaba ya encarrerada en la mineralogía del corazón y en la carnicería del pensamiento, nombrando cortes de saberes cuando me di cuenta de la felicidad que me despierta leer la esperanza. Creo que esa es la parte más rica de lo que acá se ha hablado. Porque podríamos hundirnos a hablar de la esterilidad de nuestras filosofías recortantes o atender la matriz creadora de la palabra.





La palabra de Juan es una savia porque viene de lejos, de lejos en el tiempo y en la memoria. De ahí, del tiempo hecho memoria se puede *in-surgir*. Porque no se puede insurgir de la nada, del vacío, de la soledad. Yo creo que acá se nos ha olvidado como tejer porque ya sólo nos vemos partes, nos vemos *unos*. No nos vemos pares ni paridos. Nos vemos muchos pero nos vemos solos. Sin percibir que el puente más firme, el hilo que nos teje es la palabra, que el futuro que crece es la *palabra-semilla*, no el de la esterilidad solitaria. Esa que puede ir y venir, no recto, sino *veredeando*. Esa palabra que hace y encuentra camino porque siente. Y no siente pena de ser también espíritu, porque la domesticación empezó cuando nos convencimos de que el espíritu es cosa privada, de cada quien. Nos pasamos la vida negando al espíritu y haciéndonos nudo el corazón.

Hemos de aprender a *pepenar* escuchando, darnos cuenta de que nada se adquiere sino que se siembra, pero lo haremos encontrando nuestro ritmo, como las manos que danzan acariciando el telar, como nos cuenta Juan. Ese ritmo cuando es prisa es que cercena, que se enreda en vez de tejer. Tejemos sueños porque los sueños también son posibles, no son lugares inalcanzables o fantasías irreales. Ojalá pensemos que todos tenemos costumbre y que ésta no siempre es buena. Yo quisiera hilvanar este cuerpo cercenado arbitraria y absurdamente, recortado en partes inconexas y autárquicas, funcionalizado hasta la demencia. Empezar en la academia, donde decimos mucho y nos complicamos más para ver



cómo decimos lo menos de nosotras. Reconocer la miopía de esta cultura incapaz de mirarse a sí misma como particular, como una entre otras. Empezar por mirarnos y recordarnos el corazón, empezar por sentir.





Espacios de lucha contra el racismo y sexismo Mujeres y vida cotidiana

Judith Bautista Pérez*

El sentido de presentar a continuación un esbozo de las historias de vida de Elia, Rosa y Rubí, es para realizar un ejercicio reflexivo en el que los testimonios son una herramienta para el análisis del racismo y el sexismo en México; en este caso concreto, el de mujeres indígenas desarrollándose en espacios laborales y familiares diferentes pero con historias de vida en las que el común denominador de este acercamiento, es la experiencia de cada una de ellas en torno a estos dos mecanismos de dominación.

Por tanto, la técnica de los testimonios orales a través de entrevistas no estructuradas como herramienta cualitativa, me permitió obtener el objetivo de construir la realidad social a partir de las voces de mujeres que al mismo tiempo, también están determinadas por las circunstancias de un sector de la sociedad, puesto que “el hecho es que

*Zapoteca de la Sierra Norte del Estado de Oaxaca. Integrante de la Mesa Directiva de la Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México, Asociación Civil (Red-IINPIM, A.C.) con el cargo de Presidenta. Correo electrónico: judith_bautista_perez@yahoo.com.mx



en las historias de vida siempre se proyectan las relaciones individuo-sociedad, pues las historias de vida no se dan en el vacío" (De Garay, 1997:6). Sin embargo, este escrito no pretende ser sólo un análisis con objetivos académicos sino una mirada y un testimonio en la vida y los espacios en los que las mujeres indígenas somos estructuralmente coercionadas para ser funcionales al sistema capitalista basado en mecanismos sexistas, racistas y clasistas; y las maneras en cómo desde la vida cotidiana, se aprende a vivir y a sortear los retos que estos mecanismos implican. Por medio de esos mecanismos, por siglos nuestras abuelas han sido forzadas a perder las estructuras familiares que tienen como pueblos originarios, a perder sus tierras y nuestras lenguas; y en los que los hombres concentran todos los miedos al genocidio histórico del que hemos sido objeto como pueblos y con ello se realiza una idealización cultural en el que las mujeres somos erotizadas o desexualizadas. Pero sobre todo, este escrito nos permite mirar cómo tejemos alianzas espirituales y físicas, cómo ejercemos nuestras prácticas políticas (ya sean públicas o no), cómo transmitimos nuestras tradiciones y formas de vida; y cómo rompemos con estereotipos que tienen que ver con mujeres abnegadas y "sujetas" a la historia escrita, que no hecha solo por hombres.

En este trabajo se observan mujeres que dan cuenta de la compleja relación en situaciones de dominación en los que la coerción y el consenso son



una constante entre ellas y los espacios en los que conviven de manera cotidiana. La narración de las experiencias cotidianas muestra experiencias veladas, ocultas pero determinantes al momento de situarse en las oportunidades de hacerse de herramientas para la vida. Lo anterior es importante señalarlo, pues estas tres mujeres, a través de su vida mantienen una constante lucha. Lo anterior visibiliza el poder de las poblaciones subalternas, lo cuál no significa que acaben con las desventajas sociales que les son impuestas para mantenerlas como poblaciones subordinadas.

Por lo tanto, a continuación se exponen pequeñas muestras de estas tres grandes historias de mujeres y los testimonios de ellas que de manera sutil, casi imperceptible, mantienen viva la lucha de sus pueblos y sus memorias; y que no es abiertamente activista pero que transforman día a día sus vidas para heredar a su descendencia, espacios cada vez menos agresivos. También ubicar estas percepciones y testimonio en un espacio temporal y espacial, son fundamentales para entender las ideas de tradición y cambio que nuestras mujeres representan en un grupo social determinado. Estos pequeños acercamientos a Elía, Rosa y Rubí como mujeres en distintos escenarios: trabajadoras, inmigrantes en la Ciudad de México y mujeres indígenas nos permite realizar “un recorrido de itinerarios complejos y de lecturas crípticas y múltiples, y obliga al investigador a apoyarse en enfoques interdisciplinarios y técnicas





modernas que le proporcionen indicios para el análisis y la construcción de sentidos”, (Ibíd., 1997:8).

Elia¹

Cuando Elia llegó a la Ciudad de México apenas podía articular algunas palabras en español, tenía en ese entonces 8 años y recuerda que señalaba su estómago y decía “duele cabeza”. Pasó muchas semanas llorando la ausencia de sus padres y sin entender lo que sus patrones le decían. Comenzó a trabajar² realizando actividades básicas de limpieza en casas en las que a cambio de sus labores, le daban comida y un lugar donde dormir: barría el patio, lavaba algunos trastes, su ropa, y le encargaban jugar con la niña de la casa, con la que por cierto, un día terminó peleándose y a la que mordió con todas sus fuerzas después de que se cansó de que ésta le jalara las trenzas. Cuando entendió lo que significaba “india mugrosa” junto con el jalón de trenzas, no pudo más y la agarró a golpes soltándole toda la letanía de groserías que se sabía en zapoteco, su lengua materna. Después de ese incidente, aprendió el significado de “india salvaje”.



¹ Los nombres de las mujeres entrevistadas fueron cambiados para proteger su privacidad.

² Aunque en el presente texto los tres testimonios hacen referencia a las actividades laborales que desempeñan las mujeres entrevistadas, este factor laboral no lo profundizo por cuestiones de espacio; sin embargo, las actividades que desempeña cada una –distintas entre sí-, dan cuenta del contexto en el que ellas se desenvuelven pero que de una u otra manera, el racismo y sexismo sigue estando presente en sus vidas.

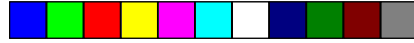




... a mí, me pegaron, porque no sabía hacer las cosas, porque no sabía hablar, no sabía... pero como yo sabía el zapoteco, pues los insultaba en zapoteco, a mi me valía. Si me entendieron o no me entendieron, pero yo insultaba. Pues ya poco a poco agarré valor, empecé a hablar y pues me defendí.³

Elia regresó a su pueblo *muchas casas* y años después, con una hija en brazos de la que el padre no se hizo responsable. De hecho, no sabía que estaba embarazada sino hasta que estaba en los últimos meses del embarazo y sus patrones lo dedujeron. Ya en su tierra, el estigma de haber tenido una hija “sin padre” la ha perseguido siempre, y el haber salido de casa tan pequeña la hizo cambiar muchos códigos de lenguaje y conducta con los que podía sobrevivir y desenvolverse tanto en la Cd. de México como en su pueblo. Ayudó a muchas mujeres de su comunidad a encontrar trabajos dignos como empleadas del hogar que en ese entonces recuerda ella: “no nos llamaban así, nos decían sirvientas, *gatas*, y yo decía, bueno, sí, soy *gata* pero de angora”. Elia fungió un papel primordial en la construcción de

³ En este primer testimonio oral, dado como un encuentro cara a cara, Elia bosqueja a grandes rasgos lo que posteriormente desarrollará como una historia de su vida. A lo largo de su testimonio Elia va detallando experiencias que especifican actitudes y comportamientos que reflejan una forma de percibir la realidad a partir de su quehacer laboral y su vida entre su pueblo y la Ciudad de México. Entrevista a Elia, Ciudad de México, 2006.



una red laboral para las mujeres y hombres de su pueblo. Las ayudaba a negociar su salario, si no le gustaba como les pagaban o si sufrían maltratos. Nunca le gustó trabajar en casas en las que por ejemplo, le apartaran los platos para comer.

También estuve en un trabajo en donde se apartaba el plato, los cubiertos, las tazas de la servidumbre. Y yo pienso que eso está mal, porque ¿cómo es? Que si se apartan las cosas ¿quiere decir que estamos enfermas o qué?, y estamos sirviendo allí, yo no entiendo por qué apartan los trastes a donde uno come.

¿Qué quiere decir, qué cosa? Para mí eso es una humillación, una ofensa. Porque si yo estoy allí vengo siendo parte de esa familia, porque estoy allí. Pero entonces porque me apartan los cubiertos, porque me partan el plato y la taza. Y si tengo una enfermedad entonces que me lo digan. – Tú estás enferma y no trabajes aquí.

Elia aprendió sobre la marcha el significado del racismo, comenzó a percibir un trato diferente hacia ella y hacia los que *lucían* como ella, también se dio cuenta a lo largo de su vida que las prestaciones laborales que otras tenían en trabajos formalmente establecidos y en sus propias palabras “trabajos de escuela”, haciendo referencia a aquellos empleos en los que era requisito tener un nivel mínimo de





escolaridad, estaban lejos de su alcance y que tendría que ver la forma de cubrir ella misma esas *ausencias laborales*. Actualmente, está por concluir la construcción de una casa en el lugar en el que está enterrado su ombligo. Quiere ir a cuidar a su mamá y vivir el resto de sus días allá. A sus hijos les tocará absorber lo que el sistema laboral no cubrirá. Elia no tiene seguro de vida, ni de salud, y por lo tanto no cuenta con pensión alguna. Después de 54 años de trabajo seguirá viviendo los mecanismos de un sistema en el que ser empleada del hogar y haber vivido fuera de su comunidad se mezclan para juntos endurecer las condiciones de vida de una mujer indígena.⁴ Sin embargo, Elia mantiene la esperanza de que su hijo en el “norte” y su hija quien estudió en la universidad, tengan mejores oportunidades de vida que ella. Se siente orgullosa de haber logrado muchas cosas en su vida, se siente pues dueña de su propia historia.



⁴ Dentro de los rubros en los que las mujeres se emplean en el trabajo informal en México, el del denominado Trabajo Doméstico Remunerado representa el 92.62% de ocupación sobre otras actividades informales. Lo que significa que según el concepto de Trabajo Informal de la OIT (<http://www.ilo.org/>) que “las personas que desde su condición actuante como generadores de bienes y servicios, no deriva la cobertura de la seguridad social ni emana la posibilidad de ejercer derechos”. Según estimaciones del Centro de Investigación en Economía y Negocios del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM), 12.7 millones de personas se emplean en el sector informal. (<http://www.eluniversal.com.mx/primera/36840.html>).





Rosa

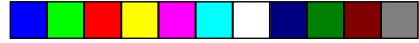
Rosa trabaja en uno de los institutos de investigaciones de la UNAM en el área administrativa como Profesionalista Titulada. Cuando ella llegó a la Ciudad de México trabajó como empleada del hogar y realizó aquí la secundaria y preparatoria. Ella trató de ingresar a las preparatorias de la UNAM pero fue rechazada, así que estudió en la Prepa popular. Entró como capturista de datos, fue ascendiendo como analista y actualmente está por tramitar una reubicación como profesionista con estudios de posgrado. Posee el título de licenciatura por la ENAH y una maestría por la UAM. Llegó a la Ciudad de México y su hermana la ayudó a colocarse como trabajadora del hogar; y sus empleadores le “permitieron” estudiar la secundaria.



Al preguntar cómo fue su experiencia en la escuela, Rosa manifiesta haberse percibido claramente diferente.

Pues es que, yo creo que quienes venimos de provincia se nos nota, es algo que no podemos negar, además tu bagaje cultural es diferente, siempre, y se nota”. “Digo, hoy lo sé, lo veo así, hoy a distancia lo veo así. Pues las actitudes, ¿no? No te decían, pero además también tiene que ver como te asumes tú ¿no? Mi actitud era como mas aislada... me cuesta relacionarme con la gente, sí sentía como ciertas diferenciaciones, sí lo percibía. Creo que...





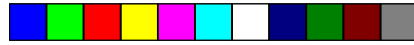
aparentemente no lo sufría, aparentemente. Pero sí sentía esas diferencias. Claro que yo también, estaba en una escuela que era para trabajadores... pues tal vez, sí había ciertas, así como muy tenue, la diferencia... Y lo he percibido siempre...⁵

Las personas con la que Rosa comienza a trabajar fueron “buenas” con ella, le “permitieron” ir a la escuela, y posteriormente (la empleadora de Rosa es investigadora en la UNAM) la invitaron a colaborar en la universidad. Sus condiciones laborales en la UNAM reflejaban el esfuerzo extra que Rosa hacía por sentirse una “buena” empleada. Su labor era recortar noticias de periódicos y el trabajo lo podía hacer en su casa; sin embargo, a diferencia de sus compañeros, Rosa realizaba su trabajo en el propio instituto con horarios fijos aunque le pagaban igual que a los que no iban. Cuando se le presentó la oportunidad de regularizarse como empleada administrativa por medio de uno de los compañeros que conoció en esa oficina, lo hizo, no sin haber tenido una ruptura con las personas que en primera instancia la habían llevado ahí.

Ella les expuso a sus antiguos “patrones” la posibilidad de ayudarla a obtener una plaza de trabajo fija en el Instituto, pero estos le respondieron que

⁵ Entrevista realizada a Rosa en la Ciudad de México, 2007. Esta y la entrevista a Rubí fueron hechas para la realización de mi tesis de maestría en Sociología en la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.





verían que podrían hacer, las semanas pasaban y Rosa no obtenía respuesta así que decidió responder a la invitación del otro compañero y tramitó su plaza en la UNAM. A este gesto, sus “protectores” lo vieron como una falta de respeto, ella ignoró su “protección” y decidió buscar otras posibilidades de mejorar sus condiciones de trabajo. Lo anterior significó una ruptura; y Rosa se sintió muy triste por el enojo de sus ex-patrones, sentía que les “debía” mucho de alguna manera; sin embargo, reconoce claramente que ella también correspondía con trabajo, era buena trabajadora; en sus palabras la relación era justa; ellos le brindaban apoyo y ciertas consideraciones y a cambio, Rosa se esmeraba en su trabajo y era frecuente realizar más trabajo del que le correspondía, por supuesto que sin recibir un pago económico extra a cambio. Rosa percibió haberse salido del “huacal” ella era la sirvienta de quien no esperaban más que ayudar a recortar noticias. Estos sucesos en palabras de Carmen Martínez demuestran una “construcción de los indígenas como inferiores, y contribuye a reproducir su dominación. Sin embargo, este racismo no se manifiesta en forma de odio u hostilidad, sino de amor” (Martínez, 1998:9). El ingreso como empleada administrativa a la universidad significó un panorama distinto para Rosa, sus ingresos eran mayores y dejó de realizar el trabajo doméstico que hasta el momento era parte de sus principales ingresos. Cuando entró a laborar en la UNAM ella ya tenía la preparatoria terminada pero esto no le significó quedar exenta de



discriminación por parte de sus compañeros, académicos y otros trabajadores del Instituto.

Un día que tomé un curso de inglés, ya había salido de la licenciatura y todo, me dice –Ay, es que cuando llegaste nosotros pensamos que tú eras una analfabeta-. “...pero tiene que ver con eso, ella se sentía diferente, ella si me ve dice, esta es una analfabeta. Porque tiene que ver con todo, yo no puedo negar la cruz de mi parroquia... tiene que ver con ser indígena o no ser indígena, porque tengo los rasgos y además me asumo; o sea en ese sentido no tengo problemas en asumirme, en decir que hablo una lengua [indígena].



La actitud de Rosa a estos comentarios era de aclaración e ironía, era buscar la manera de cómo defenderse cuando los comentarios venían de compañeras con un nivel académico más bajo que el de Rosa. No así, también de sus colegas investigadores recibe un trato diferenciado, unas veces reconocen su “avance” y otras, la mayoría, ella percibe ser tratada de manera paternalista.

Rosa está interesada en seguirse desarrollando en el ámbito profesional, tiene una perspectiva muy clara de sus recursos. Se siente discriminada por su condición de indígena y su condición de empleada administrativa. Tiene muy clara la manera en la que es apreciada o depreciada en sus capacidades





intelectuales, pues hay muchos académicos que no la toman en cuenta. Aunque en los hechos se dedica a labores académicas, ve difícil incursionar al medio de manera “formal”. Por otra parte, aunque su vida la realiza toda en la Ciudad de México, sigue considerándose de fuera, puede dejar de ir a su comunidad pero ella no se siente de aquí. Es decir, se ha sentido migrante toda su vida.

Rubí

Rubí actualmente es profesora-investigadora de una universidad en la Ciudad de México. Vive en una colonia de clase media y su compañero es también profesor-investigador, tienen dos hijos. Cuando ella llegó a la Cd. de México, día con día le pedía a su padre que regresaran a su pueblo. Vivían sus 7 hermanos, su madre y su padre, en una modesta colonia al sur de la ciudad al lado de una familia de pepenadores, de quienes eran agredidos por hablar “un dialecto”. Rubí llegó a la ciudad después de terminar su secundaria; y sabía muy claramente la diferencia entre la vida del pueblo y la que llevaba aquí en medio de tratos despectivos, como comer las sobras de las casas en donde trabajaban. Un día le pidió a su padre que retornaran a su pueblo pues unas vecinas le dijeron que en vez de hablar, ladraba. Su padre le respondió: “no te preocupes hija, tu horizonte es más amplio, yo te garantizo que ellas se van a quedar aquí y tú vas a volar”⁶. Sin embargo,



⁶ Entrevista realizada en la Ciudad de México, 2007.



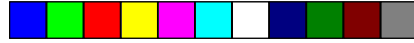


Rubí cuenta que poco a poco dejó de hablar su lengua. Ella narra que un día una de sus hermanas argumentaba que en realidad era “más blanquita” de lo que parecía, mostraba desesperada una parte de su brazo en la que el reloj ocultaba su piel o cuando una costra se le caía. Estas y otras referencias, explica Rubí por medio de la entrevista, una manera muy concreta y objetiva de mirar su vida en perspectiva; e identifica, las agresiones y alusiones racistas a sus rasgos físicos y manifestaciones culturales propias de su familia, como la lengua, el vestido y sus formas de convivencia.



...cuando yo tengo la edad de 9 años; y ser de alguna manera señalado como alguien que trae trenzas, habla diferente... a pesar de mi corta edad, a lo mejor no fue tan fuerte pero si era como sentirte ajeno a algo que no era tuyo. Eso es por un lado. La habilidad con la que tú te pudieras mover también te hacía como marcado, marginado, o señalado porque no tienes las destrezas de estar en lo que hoy se ha conocido o tantas veces se ha dicho como la gran civilización o la modernización o el término que se le quiera poner. Fue como el ejemplo que yo te ponía cuando los pepenadores vivían pues ahí, en condiciones infrahumanas al lado de donde yo vivía con mi familia; y sin embargo, o sea, nos señalaban como los que estaban morenos, como los que tenían una abuelita





con *naguas*, que traía veinte faldas, como esos que veníamos como indios.

Rubí expresa claramente como es percibida en estos espacios; sin embargo, de los tres testimonios expuestos en este escrito, es en este en el que el tema del cuerpo es tomado con un mayor detalle, lo que hace evidente, las maneras en las que la vida cotidiana de Rubí es claramente marcada por el racismo y el sexismo.

Rubí tocó el tema de su cuerpo y como era percibida; por ejemplo, en la escuela privada de sus hijos, o en el círculo familiar de su compañero. Expresó que era algo de lo que no había hablado nunca pero que ha tenido presente todos los días de su vida. Cuando se casó, Rubí narra que afrontó uno de los espacios más violentos de opresión por parte de la familia de su compañero pues él en sus palabras:

sí es más claro, sí es más blanco, su padre es de ojos azules y muchos de sus hermanos son morenos claros pero... sus rasgos no son tan toscos como nosotros, él es alto... y lo que me quedó marcado es que me invitan a una excursión y me presentan como la novia formal... y entonces pues sí se genera mucha expectativa porque sí esperan que la novia de alguien como mi compañero... era que tuviera una novia con unas características similares, obviamente es mucha la expectativa... no hay caras feas





pero irónicamente yo me entero... y sí es doloroso, sí es triste porque aunque dicen que se casa una con la pareja, lo cierto es que se convive con la familia, y alguien mencionó que ¡cómo mi marido se había casado con alguien con esas (haciendo alusión hacia sí misma) características!

Esa afirmación tan escuchada en México de que “no hay racismo porque todos tenemos algo de sangre india”, expone una de las dificultades para abordar este tema desde un análisis en la experiencia de vida de las personas. No obstante, en las entrevistas que realicé para abordar este tema en mujeres indígenas viviendo en la Ciudad de México, el tema del cuerpo y cómo son percibidas, es una constante aunque no de manera tan clara como el caso de Rubí. La entrevista se interrumpió en esta parte, puesto que el tema era tan fuerte para ella, que no pudo continuar hablando de ello.

Rubí no ha regresado a su pueblo a vivir pero se ha mantenido informada de lo que sucede allá, sobre todo en cuestiones políticas; incluso hace algunos años, fue integrante de un comité en defensa del territorio de su pueblo. Ella junto con otros paisanos, lograron echar atrás un proyecto de expropiación territorial. Sin embargo, después de tantos años de haber salido de su pueblo, tal vez no regrese nunca a radicar allá de nuevo. Actualmente, Rubí va esporádicamente a su pueblo pero mantiene ese lazo



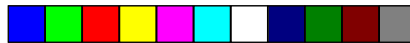
con lo que ella llama sus orígenes a través de su relación con su madre y hermanos.

El racismo en México

El racismo en México se le ha revestido de prácticas muy eficientes de dominación que en el fondo siguen manteniendo el poder de poblaciones humanas sobre otras. El caso de las poblaciones originarias es especialmente difícil de abordar, ya que a la "cuestión indígena" se le ha encerrado en una cuestión de tipo cultural; lo que en consecuencia trae ignorar el racismo del que esta población es objeto. De esta manera, características culturales (en el sentido más amplio de esta categoría) han sido asignadas como naturales de las poblaciones originarias. Y aunque las características físicas sigue siendo uno de los ejes condicionantes del racismo, la cultura es usada como un eje condicionante de este mecanismo de opresión.

El otro factor por el que es difícil hablar del racismo en México, es porque a pesar de que hay expresiones de violencia física y simbólica directamente relacionada con el racismo, estas expresiones son de menor intensidad que los comportamientos, expresiones e ideas internalizadas en la mayoría de las mujeres y hombres de este país. Lo anterior se debe básicamente a que en México el mito del mestizaje ha sido uno de los pilares de la construcción nacional; y por lo tanto, la idea de que "todos tenemos un poco de sangre india" (así como también española y faltaría considerar la sangre





“negra”) es generalizada, así que como ofenderse por esta “raíz” física y cultural. Aunque en la práctica, este afán de blanqueamiento no solo físico, sino social, cultural, político y económico sea un deseo aspiracional constante y nunca alcanzado a cabalidad.

Lo anterior no significa que el racismo no tenga aristas que demuestren la fuerza con las que es desplegado. Los insultos de los cuales los grupos racialmente subordinados son objeto se muestran claros y contundentes. Cuando la fuerza física, los insultos verbales, los ademanes o cualquier signo de agresión evidencian la fuerza del grupo dominante es más fácil hablar de racismo. Sin embargo, en palabras de Mary Jackman (1994) aunque las señales racistas “contundentes” son necesarias para mantener el dominio de un grupo sobre otro, los grupos dominantes necesitan mecanismos que se internen en las vidas de las poblaciones subordinadas y que mantengan de manera cotidiana el dominio. Bajo esta afirmación es que entonces podemos analizar como el racismo será revestido de amor para así no dar espacio al cuestionamiento y a la confrontación por parte de los grupos subordinados. Por lo tanto, en un país donde el racismo es negado, las expresiones de su práctica son vistas como e conductas sutiles expresadas a través de afecto, cuidado, conmiseración y amor; pero con las que no se deja de reafirmar, posicionar, catalogar y señalar a la mujer indígena (en este caso) como un ser inferior, incapaz; es decir se sigue manteniendo una





estructura de dominación en la que las indígenas siguen siendo el objeto de esta dominación.

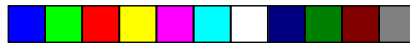
El sexismo

Mujeres y hombres viven a diario las consecuencias de una sociedad sexista. Hablo de sexismo, para referirme a las maneras en que en este sistema capitalista se les otorga roles a las mujeres y a los hombres en las que algún rasgo biológico es usado como pretexto para ser oprimidas. También uso el sexismo, para hablar en particular de la situación de las mujeres indígenas en el contexto de una sociedad basada en una idea de nación. De esta manera, ambas condicionantes (la "raza" y el "sexo"), concretan la existencia de mecanismos opresivos: racismo y sexismo resultan elementos determinantes y complementarios para mantener un sistema de dominación capitalista, patriarcal y blanco.

En el caso de México, la construcción del Estado-nación ha traído consigo distintos mecanismos para consolidar la "unificación" del perfil de las mujeres; sin embargo, estos mecanismos mantienen, contradictoriamente, diferencias entre los distintos sujetos colectivos en los espacios sociales y culturales. Ser mujer indígena en este contexto conlleva una serie de condicionamientos que determinan y delimitan los roles y campos en los que nosotras podemos relacionarnos.

En las comunidades indígenas, sobre todo en la mía, desde la que puedo hacer referencia, las mujeres hemos tenido un papel fundamental en la





transmisión de muchas expresiones culturales, sociales y políticas. Nuestro trabajo si bien no es “pagado” desde una manera occidental de ver las sociedades (sobre todo la basada en clases sociales), es altamente valorado. Las práctica políticas por ejemplo, se dan en los espacios privados o en espacios solo de mujeres, no es de asombrarse el saber que decisiones determinantes de un pueblo son tomadas en los lechos maritales o en los molinos de nixtamal (aún recuerdo a mi madre dándole consejos a mi padre sobre decisiones fundamentales que había que tomar en el cabildo, recuerdo también cómo se echó para atrás un proyecto carretero porque las mujeres no estaban de acuerdo).

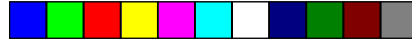


Sin embargo, estas expresiones y prácticas también se expresan por medio de otros mecanismos con los que a las mujeres se les oprime física y simbólicamente. Instituciones como la iglesia han jugado un papel primordial para atacar las expresiones cognitivas, “morales”, sexuales, políticas, económicas, sociales y culturales de muchas mujeres. De esta manera, la violencia física y simbólica, la invalidación de nuestro pensamiento, el control de nuestros cuerpos (como por ejemplo la virginidad o el acto de parir) y la descalificación mutua se han vuelto mecanismos de opresión por medio de los cuales las sociedades y el Estado, mantiene la capacidad de “gestionar la vida”.



“La sexualidad (y la “raza”) se sitúa exactamente en el entrecruzamiento del cuerpo y de la población” (Foucault, 1992:255, 261). Dicho proceso se concreta



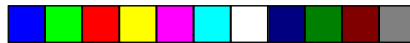


en políticas gubernamentales del control de la natalidad, en la creación y el fortalecimiento de mitos fundacionales como el de la Virgen de Guadalupe. Y entre otras acciones, en la definición del comportamiento y el ideal físico de la mujer como principal reproductora biológica y cultural de la nación mexicana.

Racismo y sexismo

Ahora, ¿por qué abordar las categorías de racismo y sexismo?, ¿y por qué acercarme a reflexionar sobre las vidas de mujeres indígenas? En palabras de Macleod (2011:229) “Un punto clave que emerge de la investigación es que las mujeres insisten en la importancia de articular todas las opresiones y las resistencias de las mujeres y que no se debe aislar ni priorizar la opresión de género por encima de otras, como el racismo, la pobreza material y la descalificación cultural”. Es decir, a lo largo de los tres testimonios aquí expuestos, esta dualidad raza-sexo es una constante en la temática a la que se hace referencia; por supuesto, cada una desde los espacios específicos en los que están situadas.

La atención está puesta porque a lo largo de sus vidas, Elia, Rosa y Rubí van mostrando las maneras en las que fueron moldeando, adaptando, confrontando, transformando o sencillamente adoptando las pautas de comportamiento, los estigmas y prejuicios que cada una de ellas tuvieron en su vida por ser mujeres indígenas. Quiero recalcar que la vida de las tres se encuentra inmersa en una



lucha constante de confrontación por algunas veces afirmar, otras negar, el papel que en el proceso de conformación y existencia del estado mexicano les ha concernido adoptar. Raza y sexo, son *ítems* inseparables al momento de comprender la constitución del estado mexicano y con ello, para entender el sistema capitalista. Estudios recientes sobre el racismo, el mestizaje y el género (Moreno, 2007; Castellanos, 2000; Gómez, 2005; Ruíz 2001; Saldívar, 2008; entre otros), han enriquecido este acercamiento desde la academia; y aunado a la lucha cotidiana de las mujeres y hombres indígenas como sujetos racializados, el panorama social de la población originaria se va matizando aunque cabe señalar que así mismo “el racismo se manifiesta en todas sus *formas elementales* y en distintos niveles, hasta alcanzar la violencia física y simbólica y la eliminación selectiva del Otro según el contexto regional, constituyendo un potencial de conflictividad social, con diversas estrategias de ocultamiento por el poder y las instituciones y mecanismos de reproducción que perpetúan la dominación” (Van Dijk, 2007:324).



La otra razón fundamental, es que las interacciones cotidianas entre los pueblos originarios y las sociedades no indígenas han sido una constante pero en los últimos años, la necesidad de control sobre nuestros territorios y nuestros recursos naturales se ha traducido en mecanismos opresivos y de control que mantienen el genocidio histórico hacia nuestros pueblos.





Por lo tanto, es importante reflexionar sobre las formas en las que como pueblos, podemos enfrentar y seguir luchando por nuestras vidas, lo que conlleva necesariamente mirar críticamente nuestras relaciones entre mujeres y hombres; y entre pueblos originarios y las instituciones o la población no indígena.

Bibliografía

Castellanos Guerrero, Alicia 2000. "Racismo". En *Léxico de la Política*, pp. 608-617, Laura Baca y Judit Bokser-Liwerant, compiladoras. México: Fondo de Cultura Económica/Flacso/SEP/Fundación Heinrich Böll.

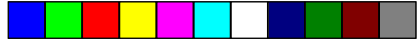
De Garay, Graciela (compiladora) 1997. *Cuéntame tu vida. Historia oral: Historia de vida*. México: Instituto Mora/CONACYT.

Foucault, Michel 1992. *Genealogía del Racismo*. Madrid: La Piqueta.

Gómez Izquierdo, José Jorge 2005. "Racismo y nacionalismo en el discurso de las élites mexicanas: historia, patria y antropología Indigenista". En *Los Caminos del racismo en México*, pp. 117-181. José Jorge Gómez Izquierdo, coordinador. México: Plaza y Valdés.

Jackman, Mary 1994. *The Velvet Glove. Paternalism and Conflict in Gender, Class, and Race Relations*. Berkeley: University of California Press.

Macleod, Morna 2011. *Nietas del fuego, creadoras del alba: Luchas político-culturales de mujeres mayas*. Guatemala: FLACSO.



Martínez, Carmen 1998. "Racismo, amor y desarrollo comunitario". En *Íconos*, No. 4, Diciembre-Marzo, pp. 98-110.

Moreno Figueroa, Mónica 2007. 'En México no hablamos de racismo': Mujeres, Mestizaje y las Prácticas Contemporáneas del Racismo. Disponible en <http://piem.colmex.mx/eventos-2007.htm>, visitado 07-05-2010.

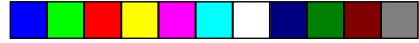
Ruíz Martínez, Apen 2001. "Nación y género en el México revolucionario: La India Bonita y Manuel Gamio". En *Signos Históricas*, No. 5, enero-junio, pp. 55-86.

Saldivar Tanaka, Emiko 2008. *Prácticas cotidianas del estado. Una etnografía del indigenismo*. México: UIA/Plaza y Valdés.

Van Dijk, Teun A. 2007. "Racismo y discurso en América Latina: una introducción". En *Racismo y discurso en América Latina*, pp. 21-34, Teun a. Van Dijk, coordinador. España: Gedisa.







¿Racismo y sexismo en México? Voces de mujeres indígenas desde su cotidianidad

Meztli Yoalli Rodríguez Aguilera*

Una noche anterior a que Judith presentara su ponencia en el CRIM de Cuernavaca, Morelos, Sylvia Marcos me prestó un texto de Judith donde venía parte de su biografía. Comencé a leerlo y me atrapó desde el principio. Fue sorprendente leer cómo Judith ha vivido el racismo y el sexismo a lo largo de su vida, no sólo en el trajín de la vida cotidiana, sino incluso en la propia Academia, dentro del salón de clases. Las mismas compañeras universitarias, estudiantes la mayoría de ciencias sociales, lanzaban comentarios racistas hacia ella.

Y es que Judith no sólo teoriza y analiza en voces de otras mujeres el racismo de México, ella lo ha sufrido en carne propia; en ese sentido es una observadora privilegiada que comprende y analiza desde una posición testimonial; es decir, de quien ha vivido el sexismo y racismo desde adentro.

Elia, Rosa y Rubí son tres mujeres que alzaron la voz y caminaron a través de las palabras de Judith. Mujeres indígenas que han recorrido distintos caminos pero que, a la vez, están unidas por ejes

* Estudiante de maestría en Antropología Social y Miembro de la Red de Feminismos Descoloniales.





comunes. Son historias de mujeres indígenas que narran cómo llegaron a la Ciudad de México en búsqueda de mejores oportunidades de vida. Las tres mujeres que Judith entrevistó llegaron a la Ciudad de México para convertirse en trabajadoras del hogar. Es necesario subrayar que muchas empleadas domésticas sufren maltrato físico, sexual y/o explotación laboral dentro de los hogares donde laboran, pues hasta la fecha esa actividad no está reconocida como empleo formal y, en la inmensa mayoría de los casos, carecen de leyes y derechos que las protejan.

Como es sabido, el trabajo del hogar está históricamente ligado a las mujeres y es enmarcado dentro de las ideologías sexo-genéricas de la sociedad que asignan a la mujer el papel de “responsables” del arreglo y cuidado de la casa.

Las historias orales de Elia, Rosa y Rubí, mujeres indígenas que viven en la capital de México, nos dan una muestra de cómo las categorías socialmente construidas de “clase”, “raza” y “género”, respectivamente, se interrelacionan para crear lo que bell hooks llamó un “sobrecruzamiento de opresiones” (2004:60).

Es importante recalcar que el racismo ha sido considerado un tema “tabú” no sólo en la estructura social, sino incluso dentro de la Academia.

En este marco, la Academia cambió el concepto de raza y lo sustituyó por el de cultura, pero el racismo nunca desapareció y vive disfrazado de muy variadas formas en el contexto actual neoliberal. En el caso



específico de México, durante la configuración histórica del Estado-nación, éste adoptó la creencia y el discurso de que “el mestizo”, entendida como la fusión de lo indígena y lo español (en términos simplistas), era la base del país y lo que nos unía a todos. Sin embargo, no hay que olvidar que el proyecto del Estado de hecho era el mestizaje o blanqueamiento, pues se creía que los indígenas sólo traían atraso y no permitían el “avance civilizatorio” de la nación en su conjunto.

En la época contemporánea, la relación del Estado con los pueblos indígenas se ha modificado al declararse al país como multicultural. Sin embargo, habría que reflexionar qué es el multiculturalismo y de qué forma se lleva a cabo este reconocimiento de la diversidad. México introdujo, a partir del año 2001 una serie de reformas constitucionales en las que se reconocían formalmente los derechos de los pueblos indígenas, se creía que a partir de la modificación a las leyes desaparecerían las diferentes formas de exclusión. No obstante, dichas reformas jurídicas se reducen a políticas culturales. No implican derechos políticos (como ejemplo serían los procesos autonómicos) y económicos (acceso a recursos naturales, propiedad de la tierra, entre otros). Dicho de otro modo, estas reformas son una “culturalización de la diferencia”, que reproduce puntualmente el sistema de desigualdad y es incapaz de eliminar las estructuras históricamente opresivas.

En otras palabras, estamos frente a un “multiculturalismo neoliberal” (Charles Hale: 2002).



Lo perverso de este sistema es que por una parte presume a nivel internacional el discurso del reconocimiento de la diferencia y, por otro lado, responde a políticas neoliberales de construcción de identidades culturales, legitimando y naturalizando así el uso de la violencia, el miedo y la explotación. Además, el concepto de multiculturalismo, en el proceso de defensa de la diversidad, puede tender a crear un concepto estático y esencialista de "cultura".

En este sentido, creo que el concepto de cultura debe de ser cuestionado y reconstruido. Responde también a una construcción socio-histórica que puede resultar confusa al presentarse como homogénea y monolítica. De esta forma, bajo el discurso público de reconocimiento de la diversidad cultural, pero, por otro lado, con una jerarquía etno-racial establecida en México, el Estado naturaliza e invisibiliza el racismo cotidiano.

"Espacios de lucha contra el racismo y el sexismo. Mujeres y vida cotidiana", la ponencia de Judith, le pone nombre y cara a lo que ocurre en el país, denunciando así lo que se ha invisibilizado y naturalizado. Hay que subrayar que Judith introduce una nueva forma de mirar el racismo que pocas veces se considera como dimensión de observación: ella registra las muestras de amor, de afecto y de cuidado. Lo interesante del caso es que a pesar de que estas muestras, que a simple vista parecerían "positivas", la posición subordinada no sale del imaginario social.

Para Albert Memmi existe una relación intrínseca entre racismo y dominación, no existe el uno sin el





otro. El racismo se genera en un contexto colonizador donde la diferencia del Otro es usado en su contra por parte del dominador para subordinarlo. En este sentido: "No es siempre la diferencia la que crea el racismo, sino que es el racismo quien utiliza la diferencia" (Memmi, 1972). Es importante señalar que el racismo que fluye y se huele en el aire es reproducido por el sistema estatal. Se trata del racismo de Estado; es decir, un racismo institucionalizado y legitimado por el sistema.

En el caso de las mujeres indígenas la categoría de género aumenta las diferencias acumuladas para ser aún más violentadas y discriminadas por el sistema hegemónico.

Personalmente observé el racismo de Estado durante la realización de mi trabajo de campo en una prisión del país. Tuve la oportunidad de trabajar con mujeres indígenas encarceladas. Los resultados están en mi tesis de licenciatura. Eran mujeres indígenas que no sabían ni de qué se les acusaba, pues no contaron con un traductor que hablara su lengua y les explicara lo que ocurría; otras fueron violentadas por los cuerpos policiacos y obligadas a firmar documentos que ignoraban, pues muchas de ellas no cuentan con el privilegio de la lectura y la escritura. Además, los policías, custodios, y hasta las propias compañeras no-indígenas de la cárcel les decían "india cochina pata-rajada", "floja, huevona" "sirvienta, para eso sirves" entre muchas otras frases.

Me parece que las mujeres indígenas encarceladas son un ejemplo de cómo las condicionantes de etnia,



clase y género se interseccionan para generar un modelo represivo. Elvia, Rosa y Rubí son mujeres indígenas que no han sido encarceladas, pero que, sin embargo, han estado tras barrotes imaginarios y prisiones invisibles por ser mujeres y por ser indígenas.

No hay que olvidar tampoco las otras formas de racismo y sexismo de Estado, como las masacres y violaciones sexuales por parte de militares a mujeres indígenas en sus comunidades. Dos casos significativos de lo que se reproduce en ese aspecto a lo largo del territorio del país son el de Inés Fernández, mujer mee'pha de Guerrero, que el 22 de marzo de 2002 fue violada por militares en su propia casa; y el de Valentina Rosendo, mujer mee'pha, que también fue violada por dos militares en el arroyo de su comunidad en febrero de 2002. Ambos casos fueron llevados a la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). En ambos la CIDH emitió una condena en la que encontró al Estado mexicano como culpable de violaciones a la integridad personal, la dignidad, la vida privada, los derechos del niño, las garantías de acceso a la justicia y a la protección judicial (Coordinación General del Programa para Equidad de Género del Poder Judicial de la Federación, 2010).

Lo cierto es que a pesar de que se ganó el juicio contra el Estado mexicano, la violencia continúa y se va disfrazando en nombre de la seguridad nacional. Queda claro que la participación activa de las mujeres indígenas en su comunidad se ha convertido en un



símbolo de amenazas a las estructuras tradicionales de poder y, por ello, han sufrido directamente el hostigamiento por parte de grupos paramilitares y militares (Hernández, 1998).

El racismo, entonces, tiene una relación orgánica con el sexismo que facilita y promueve el orden hegemónico del poder. Judith Bautista analiza el sexismo que se vive cotidianamente. La autora contextualiza las relaciones de poder y dominación que se le adjudican a los roles de géneros dentro de un sistema patriarcal, neoliberal, de clase alta y blanco. Los rasgos fenotípicos son usados como referencia para justificar o no la opresión de la otredad. En el caso de las mujeres indígenas, se les otorgan roles y características esencializadas, que se les adjudica naturalmente a ellas, homogéneamente, sin tomar en cuenta las diferencias que existen dentro de ellas.

Los testimonios que recoge la autora constituyen una forma de descolonizar la vida cotidiana, si nos referimos al término de Mohanty (2008) de “colonialismo discursivo”, donde se borran voces e historias particulares del lenguaje coloquial y, más allá, a la Academia.

Judith nos muestra en su artículo cómo el racismo y el sexismo, unidos como sistema opresivo, se naturalizan día a día a través de palabras, gestos, o actitudes paternalistas para así intentar tener a las mujeres indígenas en una posición subordinada.

A través de las voces de Elia, Rosa y Rubí visualizamos y le ponemos rostro e historia, en lugar de sólo números, al racismo y al sexismo estructural





que se vive cotidianamente en la sociedad mexicana. La violencia ejercida contra las mujeres y, en específico, contra las mujeres indígenas, está legitimada como una forma de colonialismo.

En los testimonios que nos presenta Judith sobresalen ejes comunes como la violencia física y verbal. En este sentido, es en el cuerpo donde se oprime, se violenta, se sanciona y se controla no sólo cotidianamente por la pareja o la familia sino también por instituciones como la Iglesia y el Estado. En el caso de Elia, Rosa y Rubí cuestionan incluso a instituciones académicas que, supuesta y normalmente, son instituciones de pensamiento crítico; no obstante, en los hechos reproducen el racismo dentro de los salones de clase.

Elia, Rosa y Rubí hablan y expresan su sentir y sus pensamientos. Ellas construyen sus identidades narrativas, es decir, es a través del discurso que ellas se identifican, se piensan, se definen en la semejanza y en la diferencia con las otras y los otros. Pero también, son sus palabras las que desafían y denuncian la violencia y la discriminación que han experimentado a lo largo de sus vidas.

El artículo de Judith pretende descolonizar al romper con el esencialismo que se ha construido en torno a las mujeres indígenas como sumisas y pasivas. Todo lo contrario. A través de las voces que Judith relata y de sus propios análisis, escuchamos y leemos a mujeres que han sido protagonistas de su propia historia. Ellas luchan por la reivindicación de sus derechos y denuncian abiertamente el racismo y



sexismo que han experimentado. Además, buscan una reinterpretación de una historia que las invisibiliza y de una tradición que les impone un sistema racista.

Son tres mujeres que salieron de su comunidad y que ahora tienen una vida académica. Si tomamos en cuenta que sólo el 20% de los jóvenes provenientes de los hogares con menores ingresos en México tiene acceso a la educación superior (La Jornada, 2011) y que, de este porcentaje, la mayoría es perteneciente a algún pueblo indígena, debido a las estructuras de pobreza, marginación y exclusión que viven en sus comunidades, sabemos que Elia, Rosa y Rubí han luchado contra estereotipos culturales, genéricos y clasistas para ir trazando sus propios caminos.

Queda claro que ahora, más que nunca, debemos cuestionar los sistemas opresores y enfrentarlos unidas y unidos, siempre y cuando se tengan presentes las relaciones de poder y dominación que existen entre los sujetos. Así, pienso en la urgencia de crear más espacios de diálogo y alianza entre mujeres y hombres, entre mujeres indígenas y no indígenas, entre jóvenes y adultos, donde se cuestionen, se debatan y se desaprendan conceptos, historias, estereotipos y esencialismos.

Este seminario permitió el intercambio de palabras, caminos, conocimientos, entre mujeres y hombres diversos. Ojalá que esta iniciativa sea sólo la semilla de la cual germinen nuevos y mejores frutos.





Bibliografía

Coordinación General del Programa para Equidad de Género del Poder Judicial de la Federación (2010). "Casos paradigmáticos". Disponible en: http://www.equidad.scjn.gob.mx/spip.php?page=biblioteca_listado&id_rubrique=48, visitado 28/julio/2011.

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

Hernández, Aída 1998. *La otra palabra: Mujeres y violencia en Chiapas: Antes y después de Acteal*. México, D.F: CIESAS, COLEM.

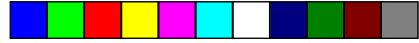
hooks, Bell 2004. Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. En *Otras inapropiables, feminismos desde las fronteras*. Varias autoras, 33-61. Madrid, España: Traficante de sueños, Mapas.

La Jornada, 2011. "Sólo 20% de jóvenes pobres acceden a enseñanza superior". Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2011/01/03/sociedad/029n1soc> visitado 3, agosto, 2011.

Memmi, Albert 1972. *El hombre dominado. Un estudio sobre la opresión*. Madrid, España: Cuadernos para el diálogo.

Mohanty, Chandra 2003. *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Estados Unidos: Duke University Press, Durham London.





Descolonizando el feminismo: la insurrección epistemológica de la diferencia

Sylvia Marcos*

... Ese carácter esencialmente local supone, de hecho, hablar de algo que sería suerte de producción teórica autónoma, no centralizada, es decir, no necesitada de una aceptación desde el régimen común para establecer su validez.

Sub Comandante Insurgente Marcos,
Coloquio Homenaje a Andrés Aubry, 2007



Introducción

Los discursos y propuestas feministas de los últimos años empiezan a incorporar perspectivas provenientes desde los emergentes movimientos indígenas en las Américas. Nos enriquecen con sus propuestas y reflexiones, pero, no son fácilmente comprensibles a profundidad. Esas posiciones feministas e "Indígenas" están frecuentemente marcadas por influencias filosóficas mesoamericanas, andinas u originarias del cono sur o las riberas del Amazonas.

Existe una profusión de visiones, creencias y prácticas que desestabilizan las certezas de una



* Fundadora e integrante del seminario permanente Género y Antropología, IIA UNAM, y Red de feminismos descoloniales, www.sylviamarcos.wordpress.com, smarcost@gmail.com.



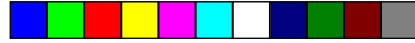


emancipación femenina de corte individualista y liberal. Esa profusión es un reto a algunos de los propósitos feministas clásicos de estos años. Estos han sido forjados por influencias filosóficas del Norte geopolítico que tienden a definir la lucha feminista como una exigencia de igualdad de género universal.

Una revisión panorámica de algunas de las etapas del feminismo de izquierda en México nos induce a identificar resignificaciones subversivas de los feminismos indígenas emergentes. Estos pueden ofrecernos otras modalidades de teorización feminista descolonizada y anclada en mundos de colectividad, del nosotros, y de la defensa del sujeto “madre tierra”.

El feminismo como teoría social crítica

El concepto de género, que aparece sustituyendo y ampliando el de la “situación de las mujeres” o 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 desigualdad estructural entre los sexos, cuyas manifestaciones alcanzan 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, 2007)

En este nuevo dominio, se empezó a teorizar sobre las “relaciones de género” en sociedades patriarcales. Estas son también relaciones de poder y se refieren a sometimientos, subordinaciones, 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, 2000). 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 volver ésta extensiva a la comprensión de otras categorías sociales que marcan diferencias y jerarquizan las relaciones de 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* (Hill, 1998; Lugones, 2008). Se habla así de una “matriz de dominación” en la cual se encuentran interconectadas todas esas otras formas de exclusión y despojo. Se requiere una configuración feminista en la cual el género sea una variable teórica más, pero que no debe ser separada de otros ejes de opresión. Los esfuerzos teóricos y las propuestas





prácticas y organizativas en torno las *intersecciones* complican, pluralizan y particularizan el significado del concepto “mujer”. Este es el desafío que enfrentan hoy en día las investigadoras y activistas de izquierda que quieren forjar, proponer y construir articulaciones estratégicas por encima de las diferencias teóricas y políticas fundadas en diferencias de raza, etnia, clase y preferencia sexual, para desafiar las definiciones mismas del discurso intelectual, académico y hegemónico sobre el género.

Este “quiebre epistémico” (Lamus, 2009:114), que abre a 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 setentas al que considera monolítico, elitista y poco abierto a la pluralidad racial y económica. Las analistas y 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, 1989).

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 criterios epistemológicos establecidos.



Se requiere de una epistemología feminista descolonizada.

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

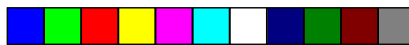
Conjuntamente a la redacción de los documentos de la *Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América (Memoria, 2003)*, las mujeres indígenas organizadas, produjeron colectivamente un documento intitulado "Género desde la visión de las mujeres indígenas". El análisis de este documento -como de otro intitulado "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 re-conceptualizaciones y 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 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 autogobierno, sus objetivos de lucha sobre una re-creación de saberes ancestrales mesoamericanos. Como lo reconociera José Saramago en el acto final de una reunión con la comandancia del EZLN, “su propuesta política es otra”.

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* con 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” como lo señalara el Subcomandante Marcos (Marcos Subcomandante, 2009:230).

Desde una perspectiva social crítica, lo que emerge del zapatismo en sus prácticas políticas es un



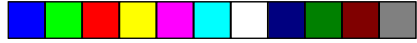
principio según el cual todos los énfasis son necesarios y están imbricados unos en otros, se interconectan y se yuxtaponen. No se organizan en pirámides jerárquicas ni tampoco en esquemas binarios, así se logran evadir los esquemas teóricos basados en las oposiciones centro y periferia o superior e inferior y otras clases de categorías polarizadas que subrepticamente se reproducen influidas por tradiciones filosóficas occidentales dominantes. “Habría que desalambrar la teoría y hacerlo con la práctica” (Subcomandante Marcos, 2009:33). “Las grandes transformaciones no empiezan arriba ni con hechos monumentales y épicos, sino con movimientos pequeños en su forma y que aparecen como irrelevantes para el político y analista de arriba...” (Ídem: 33).

Esta es la propuesta política que le da al zapatismo su color y su sabor y se manifiesta como el meollo de una postura que caracteriza los “nuevos” movimientos sociales. Al irrumpir, en la sociedad y en los imaginarios políticos de entonces, a fines de 1993, el zapatismo incluía en su primer boletín, 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 finales del 2007, 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 el inicio con la Ley Revolucionaria de mujeres.

Pero tampoco es la propuesta zapatista una propuesta estrictamente feminista. Es, sobre todo, una propuesta política. Las mujeres de "color" en los Estados Unidos 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 los Estados Unidos. En los movimientos de mujeres indígenas en México y 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 -mexicano o internacional- ni tampoco restauraciones estrictas de raigambres de cosmo-visión ancestrales fundamentados en 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 adentro 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 y los términos con los que se habla de ellos. Están, además, en diálogo permanente con la comunidad internacional y 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, 1984). Las referencias “teóricas” posibles del movimiento de mujeres indígenas en México y en América latina se nutren de raíces milenarias. Están a la vez en un encuentro con los reclamos feministas, en un flujo y reflujo de discursos, prácticas, uso de términos y de conceptos (Mahmood, 2008; Butler, 2001) que se entretajan, se cruzan, se confrontan, se separan y se re-significan mutuamente, siempre imbricados unos con otros. Esto ocurre tanto en el campo discursivo propio cuanto 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, entretajadas 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. Estas son formas de concebir un feminismo “indígena” que, por extensión, revitalizan aquellas expresiones del feminismo, urbano, teórico, complejo pero desterritorializado y pobre en raigambres culturales.

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 todos los seres que la integran. No es “teoría” de ideas y conceptos abstractos, de lenguaje simbólico y 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 mujer autoridad de la Junta de Buen Gobierno del Caracol de Morelia Chiapas, en junio de 2009. Estas formas de expresión encarnadas, “corporizadas”, son características de los discursos y prácticas de los movimientos de mujeres indígenas. (Marcos, 1995).

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. 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, 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 todos tipos. Todo 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 a cada rumbo o dirección del cosmos. No es un folklore, no se trata de un simple formalismo litúrgico que deberíamos respetar por cortesía. Expresa conceptos profundos de interconexión de los cuerpos y del 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 toma otra dimensión moral y ética que la vida que puede ser objeto de servicios por el 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, 2008; Castro y 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 y sin acción y prácticas. Es en el *ejercicio* de los derechos que estos se actualizan y existen y, constituidos, son un reto a 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 cómo hacer’ y no ‘saber sobre’, dos formas de construcción de conocimiento, dos *epistemès* antitéticas (Marcos, 2010).

La dualidad como dispositivo perceptual

Otro referente filosófico para explicar ésta conjunción de pares aparentemente opuestos y excluyentes uno del otro, lleva a reconocer y re-descubrir la serie de dualidades que estructuran el cosmos mesoamericano/maya. No existe sólo *una* dualidad de opuestos complementarios (López



Austin, 1984). Más bien coexisten múltiples dualidades que se desdoblán, empalman y retroalimentan sin cesar. La dualidad, se podría afirmar, es un *dispositivo perceptual mesoamericano*.

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, declaraciones y 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. Ellas están proponiendo la independencia del sujeto “mujer” como ideal de realización personal al margen de su pertenencia colectiva. 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, no es contradictorio, en esos entornos, 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 que las mujeres también reclamen sus derechos, al 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, Shannon Speed, entrevistando mujeres de una comunidad de apoyo zapatista, 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 un frente común. Obtuvo esta respuesta, después de un largo silencio reflexivo: “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, la omnipresencia de éste es tan incluyente que abarca mucho más que el género en el sentido restringido que le dan las académicas y feministas urbanas. Hay que ver más bien el género mesoamericano como la metáfora raíz del universo cosmológico, pero aún así, sólo es uno de los posibles arreglos duales y fluidos en este universo.

Volvamos ahora al concepto de *intersecciones* definido 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 y en el cual se concretiza esta propuesta teórica no sólo discursiva sino práctica. Se habla al respecto de una *conjunción* entre derechos de las mujeres y derechos de los pueblos, 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” estaría identificada 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 adentro de las luchas zapatistas, en los Caracoles y en sus comunidades de apoyo, esta fusión entre derechos colectivos y derechos individuales.



Y la paridad con el varón

Es importante revisar el impacto del concepto de dualidades fluidas sobre la “lucha de género”. 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 sujeción de las mujeres, esa lucha existe *a la par*, es decir, que está subsumida *en*, y encapsulada *por*, la certeza cosmológica y filosófica de la complementariedad y conjunción con el varón, con la familia, con la comunidad, con el pueblo. Estas





características relacionales formadas a través de interacciones sociales exigen que los varones participen también en la “liberación” de las mujeres. Así, como ellas participan en la liberación de ellos en el colectivo. 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.

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” (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, esta “complementariedad”, 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?

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, si debían de 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 "homeoreico", fluido, concebido en desplazamiento continuo y 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” social económica y política entre varones y mujeres.

Los movimientos mundiales de mujeres

El movimiento de mujeres del siglo XXI parece haber tomado la ruta de la apropiación de la ciudadanía plena, colocándose como sujeto del porvenir. Experiencias, visiones y propuestas de quienes tienen en común su decisión de luchar contra el neoliberalismo y fraguar la *eu-topía* de un mundo diferente. Es un proceso de ruptura con la autorreferencia académica y un procurar confluencias y articulaciones innovadoras. En este sentido, el enfoque de diversidad y pluralismo expresado tan reiteradamente por las mujeres en las reuniones del *Foro Social Mundial* son una contribución a la diversificación de las perspectivas y, con ello, a la viabilidad de la agenda común.

Las mujeres de las bases de los pueblos del mundo han hecho aportaciones muy significativas a las luchas anti-sistémicas. Baste recordar a los colectivos de mujeres en países como la India, con centenas de grupos organizados, Bangladesh, Turquía, Irán, las Filipinas, Brasil, Ecuador y muchos más. Esos movimientos se desdoblaron y multiplicaron cambiando la faz de los movimientos sociales. Abonan desde sus localidades a la construcción de un nuevo mundo. Están generando un proceso de reconceptualizaciones en las que su participación ya no es considerada marginal sino básica. Además, estas conceptualizaciones y prácticas tienen que ver con





la definición de un nuevo enfoque a las problemáticas que aquejan a las colectividades humanas, como la militarización, el tráfico de personas, el mercantilismo, las migraciones forzadas y elegidas y las discriminaciones de diverso orden. Están a la orden las conjunciones entre la crítica al neoliberalismo y al patriarcado.

A partir de este entendimiento, se han propuesto nuevas prácticas y estrategias tales como la de procurar alianzas con otros movimientos y de ampliar y abrazar otras problemáticas. Son una contribución para expandir las perspectivas -y no para sustituir otras- y lograr que una agenda común sea viable.



Como en todos los cambios, los contenidos de estas reflexiones desde las mujeres, reflejan también una visión crítica de ciertas contradicciones y prácticas patriarcales que se resisten a desaparecer. Especialmente, aquélla que pretende relegar las cuestiones de género como un asunto sólo de mujeres, considerándolo, muchas veces, secundario, mientras el movimiento de mujeres está afanándose en pensar y proponer alternativas que atañen a todos y todas. Se han producido análisis y propuestas de orden integral.



Múltiples movimientos, redes, organizaciones han fortalecido espacios de debate e intercambio con propuestas prácticas y estratégicas. Son las energías del cambio que caracterizan las luchas sociales contemporáneas. Baste referirse aquí solamente a algunos movimientos y redes internacionales -abajo





y a la izquierda- como la Marcha Mundial de Mujeres, La Red de Mujeres Transformando la Economía, el Enlace Continental de Mujeres Indígenas, movimientos todos que buscan establecer ejes transversales.

Reconocemos que la presencia de mujeres indígenas en las filas del EZLN contribuyó a legitimar la participación política e insurgente 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 reafirmar el sentido político amplio de las luchas feministas. Hizo dar un salto a muchas organizaciones hacia los esfuerzos en contra del sistema capitalista. Ayudó –como colectivo de mujeres- a deslindarse del feminismo que sólo ve la subordinación a los varones y deja de lado las múltiples subordinaciones cotidianas y rastreras que nos impone el capitalismo bárbaro y salvaje que destruye no sólo al planeta, sino toda posibilidad de supervivencia humana en armonía y justicia. Es toda una crítica radical al racismo, al patriarcalismo y al capitalismo.

Nota 1

Varias pensadoras feministas mexicanas han hecho aportes invaluable 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

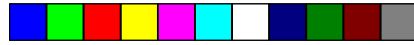


lector a obras sobre el pensamiento feminista. Entre otras: *Las ideas feministas latinoamericanas*, por Francesca Gargallo, Ediciones desde Abajo, 2004.

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, (Ya en Iza bibliografía) 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. (Gómez Campos, R. 2000) 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.

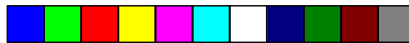
Nota 2

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 ambas que ver con la diferencias entre hombres y mujeres, pero insistiendo en los sentidos radicalmente opuestos de ellas. La primera, el género, *vernáculo* porque 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 los hombres, sino también a los tiempos y los espacios, las herramientas y los modos de hablar. 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 un 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 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 aun 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.

Joan Scott (1990), 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).

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, a finales de los años 1980 e inicios de los 90, época en que llega con fuerza a América Latina, por ejemplo, encapsulado en los slogans “género y desarrollo”, “mujer y desarrollo”, rápidamente apropiados por el aparato discursivo de los organismos internacionales económicos y políticos del *establishment* del desarrollo y sus contrapartes del sur.





Bibliografía

Alarcón, Norma 1990. "The Theoretical Subjects of this Bridge Called y Back and Anglo-american feminism", en *Making Faces Making Soul: Haciendo Caras*, Gloria Anzaldua editora, 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 Mexico*, 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 Grosfoguel, Ramón 2007. *El Giro decolonial*, Bogotá: Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Universidad Centro – IESCO.

De Lauretis, Teresa, 1990, *Sexual Difference, A Theory of Social Symbolic Practice*, Milan Women's Bookstore Collective, Bloomington, Indiana University Press.

Gargallo, Francesca 2004. *Las ideas feministas latinoamericanas*, Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

Gómez Campos Rubi, 2000. *El sentido de si. Feminismo y filosofía de la cultura en México: Siglo XXI*.

Hill Patricia 1998. "La política del pensamiento feminista negro" en *¿Qué son los estudios de mujeres?* Marysa Navarro y Catherine Stimpson,



compiladoras, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Hooks, bell 1984. *Feminist Theory: from Margin to Center*, Boston: South End Press.

Klein, Cecilia (Ed.) 2001. *Gender in Pre-Hispanic America*, Washington D.C: Dumbarton Oaks.

Illich, Iván 2008. "El género vernáculo", en *Obras Reunidas*, México, Fondo de Cultura Económica, vol. II.

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.

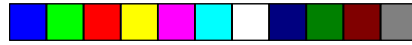
Lamus, Doris 2008. "El lugar político de las mujeres en el movimiento negro/afrocolombiano", en *Reflexión política*, No 20, IEP-UNAB, Colombia.

Lamus, Doris, 2009. "Mujeres negras/afrocolombiana en los procesos organizativos en Colombia: Un aporte al estado del debate", en *Reflexión política*, No 21, IEP-UNAB, Colombia.

Lauretis de, Teresa 1990. "The Practice of Sexual Difference and Feminist thought in Italy: An Introduction Essay", en *Sexual Difference: A Theory of Social Symbolic Practice*, Indiana University Press, Pp.: 1-21.

Leblon, N., Maier, E. (Compiladoras) 2006, *De lo privado a lo público, Treinta años de lucha ciudadana*, México, Siglo XXI UNIFEM LASA.

Lenkersdorf, Carlos 2005. *Filosofar en clave tojolabal*, México: Porrúa.



León Portilla, Miguel 1983. *La filosofía náhuatl, 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.

Lugones, María 2008. "Colonialidad y género: hacia un feminismo decolonial"

Binghampton, Ms de trabajo.

Mahmood, Saba 2008. "Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto", en *Descolonizando el feminismo*, Pp.:165-221, L. Suárez y A. Hernández, editoras, Madrid: Cátedra.

Marcos, Sub-comandante 2009. "Ni el centro ni la periferia, parte V, oler el negro, El calendario y la geografía del miedo" en *Planeta tierra y movimientos antisistémicos*, Pp.: San Cristóbal de las Casas, CIDECI/ Unitierra, Ediciones.

Marcos, Sub-comandante, 2009. "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 Ediciones.

Marcos, Sylvia 2010a. *Cruzando fronteras: mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas: CIDECI/ Unitierra Ediciones.



Marcos, Sylvia 2010b. "La insurgencia de los saberes avasallados" Ponencia, Seminario Internacional, San Cristóbal de las Casas, CIDECI. Enero 2.

Marcos, Sylvia 2009a. "Otro mundo, otro camino, feminista" Ponencia EZLN, Primer festival de la digna rabia, San Cristóbal de las Casas/ CIDECI.

Marcos, Sylvia 2009b. "Mesoamerican Women Indigenous Spirituality" en *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 25, No 2, Indiana, Indiana University Press.

Marcos, Sylvia 2000a. "Género, clase y etnicidad" en *Equis*. No 23 Marzo, México.

Marcos, Sylvia 2000b. Ms. "Comprendiendo el género en su contexto cultural" Conferencia magistral, Seminario Género e Interculturalidad, CREFAL, Pátzcuaro, Junio.

Marcos, Sylvia, "Género y reivindicaciones indígenas" *La Doble Jornada*, no.5, Diciembre 1994.

Marcos, Sylvia 1995. "Pensamiento mesoamericano y categorías de género: un reto epistemológico", en *La palabra y el hombre*, Xalapa, Universidad Veracruzana, no. 6.

Marcos, Sylvia 1977. "Rituales de interacción femenino-masculino en México", en *Mujer Viento y Ventura*, Juana A. Alegría, editora, México: Diana.

Mignolo, Walter 2003. *Historias locales/Diseños globales, colonialidad, conocimiento subalterno y pensamiento fronterizo*, Madrid: Akal.





Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América 2003. *Memoria* México: Fundación Rigoberta Menchú.

Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América, Doc. 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.

Rubin, Gayle 1975. "The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex" en *Towards an Anthropology of Women*, Rayna R. Reiter, editoras, New York and London, Monthly Review.

Scott, Joan 1990. "El género una categoría útil para el análisis histórico", en *Historia y género*, James Amelang y Mary Nash, editores, Valencia, Alfons el Magnanim, España.

Trinh, Min-ha 1989. *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Indiana, Indiana University Press.

Speed, Shannon 2008. *Rights in Rebellion. Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*. Stanford, Stanford University Press.

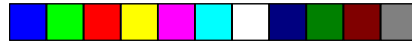


Comentarios al texto “Descolonizando el feminismo: la insurrección epistemológica de la diferencia”

Mariana Mora*

El texto de Sylvia Marcos, “Descolonizando al feminismo: la insurrección epistemológica de la diferencia”, ubica lo que algunas definen como feminismos indígenas de Mesoamérica en relación a una genealogía de feminismos hegemónicos en México que inicia en la década de los 1960. A su vez, deja abierto el interrogante si las mismas mujeres se auto-nombran como tal, ya que no todas se sienten interpeladas por la etiqueta “feminista” y han optado por categorías propias, de la misma manera que la autora afro-americana Alice Walker adopta el término *womanism* (mujerismo) para distanciarse de las prácticas racistas y excluyentes asociadas a la categoría feminista que fue apropiada por las mujeres blancas en Estado Unidos (Walker 1983). La tarea de centrarse en y visibilizar las aportaciones teóricas políticas de mujeres indígenas en México requiere una reinterpretación y reconfiguración de las acciones del feminismo hegemónico junto con la descentralización de sus marcos epistémicos. La combinación abre la posibilidad de impulsar la

*Investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) - México



descolonización del feminismo, desafío que la autora señala como prioritaria para las luchas de las mujeres.

La tarea requiere desechar la imposición de una forma universal de ser mujer para iniciar un acercamiento entre los distintos feminismos mediante la construcción de lazos de solidaridad y de alianzas entre las diferencias. Es desde la producción de esta posible ecología de saberes (De Sousa 2009) que emerge la posibilidad de trascender el legado excluyente y discriminatorio del feminismo dominante. El texto mantiene en el horizonte dicha propuesta política y traza una ruta descolonizante basada en cuatro elementos que tienen como primer punto una reflexión crítica de la trayectoria del feminismo hegemónico en México.

El texto señala que el feminismo mexicano se anuncia hace medio siglo, principalmente en los centros urbanos, desde un sector predominantemente de clase media que exige como reclamos principales los derechos sexuales y reproductivos y los derechos laborales. Si entendemos el conocimiento como situado y ligado a lo político, esta visión específica de las problemáticas sociales de las mujeres, se auto-define como universal y relega a un segundo plano las diversas experiencias de opresión y explotación de otras mujeres, principalmente indígenas y campesinas, cuyas experiencias de vida no se ven interpeladas por este sector dominante.

A pesar de que durante el mismo periodo histórico en que surge el feminismo, mujeres indígenas



emprendieron actos de resistencia contra el racismo y la explotación económica de sus pueblos, sus actos no fueron reconocidos, e incluso fueron sistemáticamente ignorados por movimientos predominantemente mestizo, que priorizaron la condición de opresión de la mujer en un sistema patriarcal, sin identificar cómo estas se articula desde lo étnico. La autora señala que incluso espacios críticos como el *Frente Nacional por la Liberación y los Derechos de las mujeres* fundado en 1979, que cuestionaban las propuestas del movimiento inicial de grupos de mujeres desde un reconocimiento de la lucha por la supervivencia de distintos sectores femeninos, no incorporaron en su análisis político las desigualdades político-económicas ni como estas se articulan a las diferencias culturales.

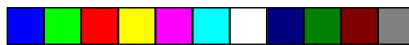
Sylvia Marcos señala que la constitución de un feminismo dominante se sustenta en una definición universalista de ser mujer, emerge desde la colonialidad del poder (Quijano 2000) y refuerza la jerarquización de procesos raciales y de género. Enfatiza, por lo tanto, que resulta imposible entender la lucha de las mujeres en México sin los efectos de este legado colonial, específicamente en la continúa subordinación de la mujer indígena, en términos simbólicos y materiales. En ese sentido, la lucha por la liberación de un sector de mujeres, se ha logrado en parte a costa de las demás.

Como segunda tarea en la ruta hacia la descolonización de los feminismos, el texto nos invita a pensar y repensar una genealogía del feminismo



mexicano desde sus márgenes, desde las propuestas, acciones y pensar de mujeres que pertenecen a los pueblos indígenas del país, particularmente los que han sostenido largos procesos de lucha política. Desde esta genealogía, los derechos sexuales y reproductivos, no se concentran en el derecho a decidir si interrumpir o no un embarazo, sino en luchas contra las condiciones sociales y económicas, contra la falta de atención médica en el medio rural, que vulneran sus cuerpos y las hace más propicias a sufrir enfermedades y a la muerte materna. A su vez, problematiza el reclamo del derecho a salir de sus hogares para dedicarse a tareas de producción económica y no solo a la reproducción social, ya que reconoce que muchas mujeres indígenas nunca han sido “amas de casa”, sino se han dedicado a trabajar en los hogares de otras mujeres y en las tierras de finqueros. Y la lucha contra la violencia hacia las mujeres, sobre todo la violencia sexual, se entiende desde esta genealogía alternativa como una violencia de género racializada, ya que una agresión hacia el cuerpo de una mujer indígena también representa la reconquista de su pueblo (Smith 2005). Desde este pensar, la lucha de las mujeres indígenas es inseparable de la lucha contra la explotación y dominación de sus pueblos; la lucha por la liberación de la mujer se encuentra íntimamente ligada a la autodeterminación indígena y a procesos de descolonización de sus conocimientos.

El texto señala que la producción de una genealogía de los llamados feminismos indígenas se



facilita al encontrar puntos de coincidencia entre sus planteamientos y los de otras mujeres de pueblos colonizados, ya que establecer un dialogo visibiliza ciertas aportaciones fundamentales y permite vislumbrar los pasos necesarios para la construcción de alianzas entre mujeres, no desde una posición centro-periferia, sino dentro de una red de saberes que se entrelazan, que se constituyen mutuamente y se transforman. Sylvia Marcos señala que las aportaciones teóricas-políticas de mujeres indígenas en Mesoamérica encuentran eco en la producción del conocimiento de los feminismos del llamado tercer mundo, sobre todo desde la academia Estadounidense. Estas mujeres feministas “de color”, sobre todo afro-americanas, chicanas, hindús y nativo americanas, enfatizan la imposibilidad de separar las condiciones de opresión de género del legado colonial, de su violencia epistémica y económica y del racismo que de ello emana; frente a ello elaboran un marco analítico desde la interseccionalidad.

En México reclamos paralelos surgen en la década de los 80, cuando se dan los primeros debates sobre las diversas formas de vivir las condiciones de ser mujeres, principalmente desde las diferencias culturales y de clase. Fue ahí cuando mujeres de sectores urbano-populares, las obreras y sindicalistas, las campesinas e indígenas y las migrantes rurales comienzan a elaborar demandas específicas junto con otras mujeres del movimiento feminista, académicas y políticas. Aunque el texto no se detiene en ello,



surge el interés de indagar y profundizar acerca de los que fueron las principales tensiones, fricciones, exigencias, reclamos y críticas de grupos de mujeres excluidas frente a lo que se podría llamar un feminismo dominante. ¿Cómo se gestaron las pequeñas fisuras y resignificaciones? ¿Cómo se tradujo este descontento en la elaboración de nuevos discursos y acciones desde estos grupos de mujeres marginadas por el movimiento más amplio de mujeres y cómo se posicionaron desde los distintos puntos de coincidencia y disidencia? ¿Y por último, cuáles son las continuidades de este momento inicial de posicionamiento político con la praxis feminista indígena en la actualidad?

Son preguntas que sirven para contextualizar la cuarta tarea al que nos invita el texto de Sylvia Marcos ya que la descentralización del feminismo dominante permite una nueva aproximación a las aportaciones de mujeres indígenas zapatistas. Es desde el quiebre producido por las propias mujeres indígenas, mediante sus acciones políticas y sus planteamientos, donde se insertan las propuestas de mujeres indígenas mesoamericanas. Aquí el texto se centra en las siguientes preguntas: “¿Qué puede aportar el saber producido por un movimiento indígena al feminismo en tanto que teoría social crítica? ¿De qué manera el vínculo entre identidad/fusión comunitaria e identidad de género marca derroteros sobre un movimiento indígena?”

A esta lista invitaría al lector a agregar unas adicionales y a modificar ligeramente el punto de



enunciación, ya que enfatizar qué aportan las mujeres indígenas al feminismo mantiene el feminismo dominante en una ubicación central, en contradicción al planteamiento del texto que pretende justo descentralizar lo mismo para así generar políticas que nos conduzcan a feminismos desde la “pluriversalidad”. Desde este enfoque, ofrezco las siguientes preguntas adicionales para la reflexión: ¿Cuáles son las propuestas políticas que surgen desde los espacios organizativos de las mujeres indígenas y cómo le exigen al feminismo dominante replantear sus prácticas y repensarse? ¿De qué forma ellas presentan propuestas de traducción y de interpretación como una praxis necesaria para crear puentes solidarios y de alianzas desde las diferencias?



Tales interrogantes aterrizan en la teorización desde el actuar cotidiano de las bases de apoyo zapatistas y de sus propuestas, señaladas por Sylvia Marcos como políticas y a su vez feministas ya que no relegan la lucha de las mujeres a un segundo plano, sino que las considera parte integral de la lucha revolucionaria. Según el texto, esto es reflejado por la Ley Revolucionaria de las Mujeres que circuló entre las comunidades zapatistas aún antes del levantamiento armado de 1994 y en los testimonios presentados en el Encuentro de Mujeres Zapatistas en 2007.



En concreto, el texto identifica tres propuestas políticas-teóricas que obligan una reconceptualización de lo que se entiende por propuestas políticas feministas, propuestas que se

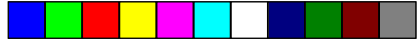




desprenden de las tareas del día con día y que consisten en nombrar, denunciar los efectos de las micro-dinámicas del poder, y simultáneamente reivindicar e inyectar de nuevos significados un legado propio. Una praxis ejemplificada en el texto desde el zapatismo que encuentra eco en el pensamiento de otras mujeres de los pueblos mayas en Mesoamérica.

Sylvia Marcos señala como una aportación fundamental la teoría encarnada. En contraste a la filosofía clásica de occidente, la teoría en el pensamiento feminista mesoamericano no existe en el plano de las ideas, sino en lo material, en el cuerpo mismo, en las acciones en las que el pensamiento está inextricablemente implicado. Ello se debe a que en las culturas mesoamericanas el cuerpo no existe en oposición o desarticulado de la mente, sino que el conocimiento está imbricado en la piel, en las manos y en sus acciones. El cuerpo y la mente existen como parte de un continuum de flujos de ideas y de acciones. Es desde el constante pensar desde las acciones del cuerpo en la que se vislumbra la construcción de una transformación social, de una nueva vida. Tal como señala el texto, "Es 'saber hacer' y no 'saber sobre'", dos formas de construcción de conocimiento, dos *epistemès* antitéticas."

Una segunda aportación es la dualidad como dispositivo perceptual, que se tiene que entender como un entrelazo de múltiples dualidades que estructuran la lógica del pensamiento mesoamericano. La autora señala que esta forma de



entender y vivir en el mundo ha sido severamente cuestionado por el feminismo dominante ya que supone que las mujeres indígenas están aceptando las binarias que se entienden desde sociedades liberales – dualismo tal como lo público y lo privado; las tareas de producción y las de reproducción; lo pasivo femenino y lo activo masculino; la cultura y la naturaleza, por nombrar solo algunos. Sin embargo, lo que enfatiza Sylvia Marcos es que no se trata de estas binarias de occidente, sino de la no jeraquización en la producción de relaciones de género que a su vez están inmersas por relaciones de poder que se mantienen en disputa. Es una dualidad de opuestos que no privilegia uno por encima de los otros. Desde ahí la autora argumenta que “Hay que ver más bien el género mesoamericano como la metáfora raíz del universo cosmológico, pero aún así, sólo es uno de los posibles arreglos duales y fluidos en este universo”.



La tercera aportación de un feminismo indígena es la conceptualización de una lucha a la par con el varón, que no significa descartar la presencia de tensiones y relaciones desiguales entre hombres y mujeres. Sin embargo, mujeres indígenas afirman que su lucha es inseparable de la de los hombres, su “lucha existe *a la par*, es decir, que está subsumida *en*, y encapsulada *por*, la certeza cosmológica y filosófica de la complementariedad y conjunción con el varón, con la familia, con la comunidad, con el pueblo”. Como parte de lo mismo, la autora señala una última contribución del pensamiento feminista

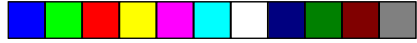




indígena mesoamericano – el equilibrio como igualdad. La idea de que la armonía entre hombres y mujeres es un reflejo de la igualdad, una forma de pensar que de nuevo encuentra un rechazo en sectores del feminismo dominante ya que la interpretan como una ausencia de las relaciones de poder y una negación de la presencia universal de sistemas patriarcales.

Desde estas aportaciones que se visibilizan al descentralizar los marcos epistémicos del feminismo dominante, Sylvia Marcos identifica las especificidades de una filosofía maya y su conceptualización de las relaciones de género. Al deconstruir la suposición universal que sustenta un sector feminista frente a otros pensamientos, se vislumbran diversos conocimientos y se crea la posibilidad de entablar diálogos entre los feminismos que conduzcan hacia una praxis descolonial basada en propuestas radicales contra el racismo, el capitalismo y el patriarcado, tal como señala la autora.





Bibliografía

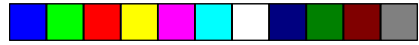
De Sousa, Boaventura. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI.

Quijano, Aníbal. (2000). "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina". En Edgardo Lander, comp. *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. CLACSO-UNESCO.

Smith, Andrea. (2005). *Conquest: Sexual violence and Native American Genocide*. Cambridge, MA: South End Press.

Walker, Alice. (1983). *In search of our mother's gardens: Feminist prose*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.







La transmisión de la historia a través de la oralidad por mujeres p'urhepecha de Cherán

Alicia Lemus Jiménez*

En el presente texto analizo una perspectiva de ver la historia oral desde la óptica de las mujeres indígenas. Trabajo tres puntos: comenzaré haciendo un debate teórico de la historia oral (de lo que yo llamo occidente¹) e historia a través de la oralidad; y analizaré la experiencia de las abuelas p'urhepecha contando a sus nietos sobre la defensa de los bosques comunales. Para concluir con una reflexión acerca de la importancia de la trasmisión oral por mujeres indígenas.

La historia oral e historia a través de la oralidad

A lo largo de más de quinientos años del encuentro de dos mundos, occidente y lo que hoy se

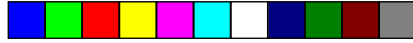
* Instituto Tecnológico Superior P'urhépecha, Socia de la Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México, Asociación Civil (Red-IINPIM, A.C.) Correo electrónico: alylem_78@yahoo.com.mx

¹ Utilizo el término occidente para referirme a la forma de investigar, estudiar y difundir la historia que se realiza en el ámbito académico. El objetivo es hacer una diferenciación, comparación y reflexión con la historia oral utilizada como herramienta de investigación por científicos sociales y la historia transmitida a través de la oralidad manejada al interior de los pueblos indígenas.



conoce como América, ¿cómo se ha escrito la historia de los pueblos indígenas? ¿Desde qué perspectiva y con qué herramientas teórico metodológicas se ha escrito? Las diferentes corrientes de pensamiento han abordado el tema desde una visión occidentalizada, en donde la historia debe ser escrita, plasmada en un documento con ciertas características que la definan como tal. Para eso, se han creado una serie de teorías de la historia, filosofías y herramientas de investigación, que responden a la escritura de la historia económica, política, cultural, etc., y actualmente se ha pugnado por hacer la historia de los “otros”, de los vencidos, o de la subalternidad, “la historia desde abajo”. La historiografía de la subalternidad es darle a los grupos subordinados (mujeres, grupos étnicos, trabajadores, niños etc.) una visión y un lugar dentro de la historia. Dicha corriente considera a estos grupos como “agentes conscientes de la historia, que moldearon y fueron moldeados por los procesos sociales, que vivieron e hicieron el pasado” (Zermeño, 1999: 21-24). Esto quiere decir que los procesos históricos no hubieran sido posible sin la participación del conglomerado de grupos sociales que vivieron, sintieron y participaron en los acontecimientos históricos. Y en la actualidad, estos “otros” grupos están siendo objeto de estudio para entender un proceso más global e incluyente de la escritura de la historia y contrarrestar la historiografía positivista.

Aun y con todas estas corrientes historiográficas y de pensamiento, se deben seguir ciertas reglas

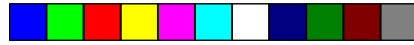


teórico metodológicas para que la historia sea un aporte académico a la ciencias sociales, de lo contrario son consideradas narración, cuentos, leyendas, mitos; todo, menos historia. En la actualidad los estudios multidisciplinarios están de moda. Hay que echar mano de herramientas teórico-metodológicas de la antropología, sociología, derecho, lingüística, arqueología, economía y tantas otras ciencias. Así también, las fuentes de investigación se han diversificado: las bibliográficas, las hemerográficas, las arqueológicas, los acervos documentales, pero sobre todo, la historia oral es una de las fuentes más recurridas en la actualidad.

En la historia escrita la metodología exige un número de consulta de fuentes. Entre más libros, periódicos, archivos se revisen y más entrevistas se hagan es mejor, porque enriquece la investigación. De esta forma los estudios tienen validez, confiabilidad sobre el tema estudiado. Es ahí en donde se refleja realmente la ardua labor de investigación, de lo contrario no tendría caso, todos podríamos ser historiadores. Y como no todos tenemos una preparación, formación en el área de historia, seremos cronistas, antropólogos, menos profesionales dedicados a la investigación histórica. Ya que cada disciplina tiene sus propios parámetros y metodologías para la investigación, la historia no es la excepción.

Ante esa especialización del quehacer del historiador ¿Los pueblos indígenas cómo percibimos o qué significado le damos la historia? ¿Cómo se ha

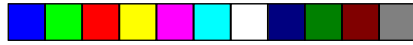




escrito la historia de los pueblos indígenas? ¿Quién la transmite, para qué? ¿Cuál es la función social de la historia dentro de las comunidades indígenas? Estas preguntas las iremos resolviendo a lo largo del texto, con el único fin de hacer una reflexión acerca de cómo se ve e interpreta la historia desde las comunidades indígenas.

Para no entrar en un debate teórico acerca de si los pueblos indígenas tenemos historia y de cómo se escribe, si utilizamos o no herramientas teórico-metodológicas, este texto pretende hacer una reflexión de una forma diferente de interpretar y percibir la historia. Es un hecho que la forma de entender el mismo concepto de historia y de transmitirla es diferente al interior de los pueblos indígenas. No es una historia de acontecimientos políticos, económicos o culturales, no se les da esos nombres o conceptos como lo analiza y estudia la historia escrita. Es un todo y se ve e interpreta como tal. No se resaltan los hechos desde una óptica historiográfica. Es decir, no se toma como historia lo único que ya está escrito, es parte de la historia de los pueblos indígenas, pero siguen siendo obras en donde se estudia y analiza a los indígenas desde "afuera".

Antiguamente en los pueblos indígenas la historia no se registraba por escrito, sino permanecía en la memoria. Sin embargo, los pueblos indígenas ven y entienden la historia de una manera que engloba todo. Tiene que ver con los acontecimientos sociales, naturales, de conquista, de guerras, de conflictos



entre comunidades, y por qué no decirlo también, de acontecimientos nacionales que han impactado a las comunidades de manera directa. Acontecimientos o políticas de Estado que han tenido distintos impactos, y lejos de pugnar por la libertad, “modernidad”, abolición de la esclavitud, y de soberanía como pueblos indígenas son historias de despojo de tierras, muerte y destrucción de poblaciones enteras y de campos en donde fueron arrasadas las cosechas; sin importar si ellos estaban de acuerdo o no en que se les hiciera partícipe del acontecimiento, la devastación económica, política, social y cultural era la misma, se percibía un cambio².

La oralidad ha jugado un papel muy importante en la difusión, permanencia y vigencia de la historia al interior de los pueblos indígenas. La transmisión

² Ejemplos de esto podemos encontrar en el estado de Michoacán con el Proyecto de la Cuenca del Tepalcatepec que se hecho andar a finales de los años cincuenta y principios de los sesenta. Proyecto que encajonaba en la política de estado llamada “Revolución verde”, el objetivo del proyecto era crear un sistema de riego en la Cuenca del río Tepalcatepec, cuenca que contempló la región p’urhepecha. Incluir a los indígenas a la “modernización” del país tuvo consecuencias de dos tipos. Primera: en la zona se extendió un sistema hidráulico que propició el desarrollo agrícola, se creó una presa y sistema de irrigación; se crearon centros escolares; apertura de caminos, clínicas de salud, etc., con un alto beneficio para la población de la región. Segundo: los campesinos e indígenas les fueron arrebatadas sus tierras para hacer la presa y abrir caminos. Una vez abiertas las carreteras hubo una fuerte movilidad de población, que no sólo iba a buscar trabajo a la zona de la Tierra Caliente michoacana, sino que se llevaba consigo un equipaje cultural que a largo plazo les trajo un cambio en su identidad como indígenas.



de la historia de manera oral no es la misma que la historia oral manejada desde el punto de vista occidental. La oralidad se da a través de narraciones que los abuelos cuentan a las generaciones jóvenes lo que sus abuelos³ les contaron. Los relatos históricos se cuentan de generación en generación.

Si la historia oral es considerada como fuente histórica para occidente, como diría el inglés Paul Thompson “es darles voz a los no escuchados”, la historia oral como fuente de investigación pretende hacer estudios de la historia de manera más democrática y social. Lo que pretende es crear una imagen más real del pasado a través de hacer hablar a los personajes, no solamente a los líderes, sino también a la gente desconocida que participó en los acontecimientos históricos” (Thompson, 1988: 10-11).⁴ Esta corriente historiográfica que toma la

³ Qué estamos pensando cuando escuchamos la palabra “abuelos”. Socialmente imaginamos a los abuelos consanguíneos, nuestros parientes mayores son nuestros abuelos, en mayor o menor grado de parentesco. Sin embargo, al interior de los pueblos indígenas no solamente los abuelos consanguíneos son nuestros “abuelos”. Tal categoría engloba a todos los adultos mayores de la población, sean o no nuestros parientes, son nuestros abuelos, gente mayor que merece respeto por lo que significa llegar a ser viejo. Ellos tienen un lugar en la sociedad, son los que aconsejan, orientan, opinan, narran lo que las generaciones anteriores a ellos les enseñaron. Cuando se es abuelo la función social es la transmisión de esos saberes y costumbres a los más jóvenes para que cuando a ellos les toque, transmitan lo mismo a las nuevas generaciones. Guardan y transmiten celosamente nuestra historia.

⁴ Menciona Thompson (1988) que en cualquier lado abundan los temas susceptibles de ser estudiados localmente: la historia



oralidad como fuente pretende hacer una historia desde abajo con personas que han vivido la historia. Una vez más el historiador, independientemente de su corriente historiográfica, le marca al "otro" lo que quiere que le narre a través de una entrevista. Hay una selección de acontecimientos históricos según el interés del historiador. En pocas palabras, es hacer hablar a las personas de un acontecimiento que se desea investigar. Un ejemplo puede ser la Revolución Mexicana en nuestro país. El historiador busca a sus informantes, diseña y aplica herramientas que van conduciendo al informante a responder hechos específicos que le interesan al historiador, más no contempla que su forma de escribir e interpretar la historia es diferente. El informante sólo platica de lo que le preguntan. No transmite al historiador del "cómo" el informante percibe el hecho histórico a su familia y a su comunidad.



de una industria de artesanía local, las relaciones sociales de una sociedad determinada, la cultura y el dialecto, los cambios en la familia, el impacto de las guerras o las huelgas, etc. Un proyecto de historia oral será perfectamente factible; y demostrará además, sobre todo si se centra en las raíces históricas de algún tema contemporáneo, la relevancia del estudio histórico para el entorno inmediato. Esto quiere decir que la metodología de la historia oral solo alcanza acontecimientos a corto plazo, por la edad de los informantes. En la trasmisión de la historia de manera oral, no sucede lo mismo. No se cuenta el hecho histórico que vivió el abuelo, sino lo que los mayores vivieron y le contaron, y los vuelve a transmitir, por eso es que las narraciones no son a corto plazo, son historias que tienen sus orígenes desde cientos de años, cómo las historias de fundación de un pueblo, de la filosofía y cosmovisión de toda una comunidad.

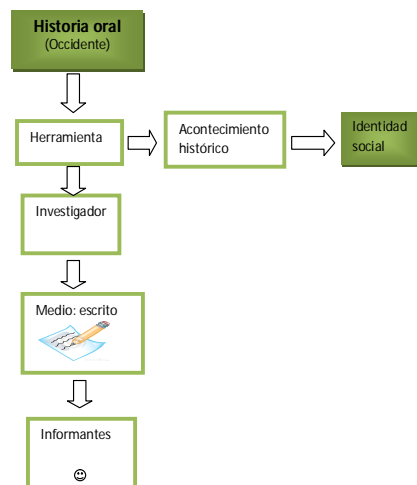




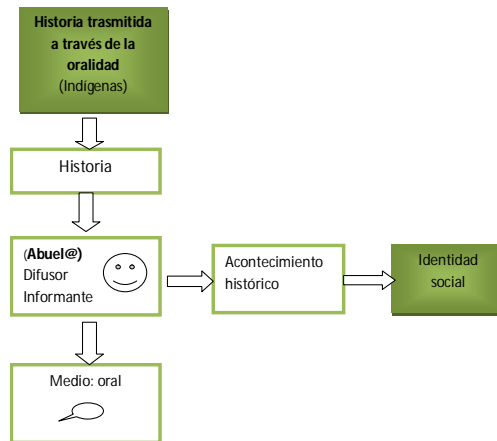
A través de la historia oral el investigador es quien selecciona el acontecimiento histórico para obtener información, estudiarla, pulirla y convertirla en historia para resguardarla y darle identidad a la sociedad estudiada. En la historia transmitida a través de la oralidad el papel se invierte. El/la que resguarda la información (abuelo, abuela), es el/la que decide qué acontecimiento de su comunidad o familia va a narrar. De esta manera, los relatos tienen una función social y es darle identidad a un grupo pequeño, a su familia, la asamblea comunal etc. Son dos estrategias diferentes de transmitir la historia, sin que una sea mejor que la otra, tienen metodologías distintas pero el objetivo es el mismo: la transmisión de acontecimientos.



Esquema de transmisión de la historia



Esquema de transmisión de la historia



Si el estudio de la historia en occidente es para dejar memoria escrita a las futuras generaciones, a través de investigaciones “para estudiar el pasado, comprender el presente y predecir el futuro”; la historia en los pueblos indígenas es una *historia viva* que está en la vida cotidiana de la gente, porque se transmite constantemente en cualquier evento familiar y social, se rememora la historia de las familias, de fundación y origen de los pueblos, de las costumbres etc. Aquí juegan un papel importante las personas mayores, hombres y mujeres. Cada cual en contextos diferentes transmite saberes propios de su género y por lo tanto busca los espacios para narrar y que éstos sigan vigentes en la vida diaria.

La temporalidad de la historia oral no es mayor de cien años, porque no hay informantes de ciento veinte años con memoria lúcida o coherente, por lo



tanto, es una fuente de información con una temporalidad definida. En la transmisión de la historia a través de la oralidad, la vigencia de las narraciones es de “larga duración” (diría Fernando Braudel). En las narraciones de fundación de los pueblos, la filosofía y su cosmovisión datan de siglos y hasta la actualidad siguen vigentes. Lo cual quiere decir que la temporalidad y vigencia de los relatos históricos al interior de los pueblos indígenas, no se pueden medir y encajonar con los parámetros temporales y teóricos de occidente. De ser posible, tendremos que realizar estudios que nos lleven a definir las temporalidades de las narraciones que cuentan nuestros abuelos.



El hecho de que se realice investigación con herramientas teórico metodológicas occidentales, es para que los acontecimientos históricos que están dispersos en las fuentes (documentales, arqueológicas, historia oral, etc.), el historiador les de forma y una corriente de pensamiento para narrar una visión más de lo que sucedió. En la historia de los pueblos indígenas, lo rico de transmitir la historia a través de la oralidad es que esta nunca muere, porque es una historia viva, no es una historia muerta plasmada en papel. Además, constantemente se transmite a través de la palabra y las narraciones, lo que en otras sociedades se llaman mitos, leyendas, y éstos no son fuente para estudiar la historia, son la historia misma. Una historia diferente, en donde por una u otra razón no hay vestigios de cómo eran nuestros antepasados, pero lo que quedó en la





memoria de los abuelos se ha transmitido a las nuevas generaciones y ha sido una forma de no olvidar nuestro pasado. Y si bien es cierto que las narraciones se modifican, y hay periodos dentro de la vida de las comunidades indígenas en donde ciertos acontecimientos no se transmiten y quedan silenciados por generaciones, renacen una y otra vez y vuelven a la memoria de la gente, quizás con cambios, pero hay una esencia que se mantiene viva dentro del discurso.

En la actualidad algunos historiadores indígenas han intentado adaptar las corrientes históricas a acontecimientos o hechos históricos de los pueblos indígenas. Estos intentos se han quedado en el camino porque siguen estudiándose a los pueblos indígenas desde una visión de "afuera" (occidental). Sin embargo, hay otra historia de la cual no se ha escrito porque no es compatible con esa otra visión, porque es oral y no escrita. Y desde esta parte no quiere decir que los pueblos indígenas sean pueblos sin historia, sin memoria, la tienen pero no se estudia ni se ve con el mismo fin. La historia transmitida a través de la oralidad no es una historia de héroes y batallas, no es una historia que se escribe desde las élites. Es una historia que se transmite a todos los estratos internos de la sociedad indígena, que refuerza la identidad y les recuerda constantemente de dónde vienen, qué hicieron los antepasados, pero sobre todo, les recalca que deben continuar con la responsabilidad de transmitir a sus nietos la historia de su pueblo.





La función de la historia no es para recordar la participación de los indígenas en acontecimientos históricos, ni para hacer y replantear héroes, o ensalzar gente en el poder. La función social de la historia es para que no se olviden las tradiciones, ritos, adaptaciones culturales de otros grupos, guerras, epidemias, desastres naturales, saqueos, momentos de auge y decadencia de los pueblos, acontecimientos que quedan en la memoria de la gente y tienen vigencia en la actualidad y no por el hecho de no estar escritos se olvidan y no son historias, para los pueblos indígenas sí lo son.

La historia oral para los historiadores indígenas no es una fuente o herramienta de investigación, es una forma de percibir la historia. Si bien es cierto que esto contrasta con la forma de escribir la historia en occidente, es tarea de los historiadores indígenas defender, debatir y pugnar por el reconocimiento de una historia oral, no como herramienta, sino como historia misma. Sin embargo, en estudios de carácter académico no es válido argumentar la historia transmitida a través de la oralidad, se tiene que utilizar la historia oral como fuente y herramienta de investigación, la historia oral por si misma no es Historia. No podemos confundir o utilizar indistintamente los conceptos, la *historia oral* y la *historia transmitida a través de la oralidad* son dos cosas completamente distintas para el caso de los pueblos indígenas.

Es importante recalcar que muchas veces cuando los investigadores llegan con una grabadora, libreta



para notas, etc., el entrevistado suele no contestar las preguntas o tiende a ponerse nervioso. Contesta sólo lo que se le pregunta. Por este motivo, la historia oral no es “completa” porque hay mucha información que no es verídica, sobre todo, al momento de la entrevista se obtiene la información que el investigador necesita. Mientras que en la historia transmitida a través de la oralidad, los receptores no conllevan al narrador a responder cierta información, al contrario, el narrador es el que tiene el control de la información y es quién va seleccionando los relatos más importantes según el momento y contexto que se quiera resaltar.⁵

Los textos que han recopilado narraciones con historia oral no son considerados como textos históricos, son antropológicos que relatan mitos, leyendas de los pueblos indígenas. Textos como el de *Les oímos contar a nuestros abuelos*,⁶ es un intento de plasmar en escrito lo que está en la memoria de los ancianos de la región de Cuetzala, Puebla. El objetivo

⁵ Ejemplo de esto podemos observar en las asambleas comunales, cuando hay participación de jóvenes y las cosas no salen como la asamblea lo desea. Los adultos mayores empiezan a narrar las experiencias del pasado, de cómo le hicieron y la forma en cómo solucionaron el problema.

⁶ Que se entiende cuando nos referimos a títulos como “Les oímos contar a nuestros abuelos”. No es el relato solamente de nuestros abuelos consanguíneos, a los que conocemos, sino que se refiere a nuestra gente mayor, los “grandes”, los que vivieron mucho tiempo antes que nosotros, los que no conocimos. A eso se refiere con “les oímos contar a nuestros abuelos”. Desde esta otra visión podemos observar que por tradición las personas mayores de las comunidades se encargaban de transmitir los acontecimientos diarios o de impacto a la sociedad de su momento.



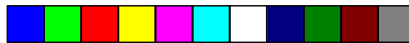


del texto es escribir la memoria “para que no se pierdan las costumbres de nuestro abuelos”.⁷ ¿El hecho de que los relatos estén plasmados en papel es garantía de que no se olvide lo que vivieron nuestros ancestros? ¿O es acaso una forma más de adoptar una visión del resguardo y escritura de la historia? Porque escritas o no, los pueblos indígenas siguen rememorando sus acontecimientos.

En este texto que nace de un taller de historia oral, hay leyendas y cuentos que tienen que ver con la naturaleza, los alimentos, medicina tradicional, fenómenos naturales, sobrenaturales, etcétera; en donde son tomados en cuenta hombres y mujeres que saben leer y escribir, algunos textos fueron narrados por los abuelos y transcritos por los talleristas. El hilo conductor siempre estuvo marcado por éstos. Y si bien, funcionó para “concientizar” a los habitantes de este lugar para que no perdieran la memoria de los abuelos y continuaran con la trasmisión de los acontecimientos a los más jóvenes. En la vida diaria, los indígenas transmiten constantemente este tipo de práctica, al grado tal que los más jóvenes saben de medicina tradicional,

Tradición que venían sosteniendo desde tiempos prehispánicos con sacerdotes y gobernantes, que eran los encargados de transmitir a través de la oralidad la historia de los pueblos. Tradición que no se ha perdido hasta la actualidad.

⁷ *Tejuan tukintenkakiliayaj in toueyitatajuan. Les oímos contar a nuestros abuelos.* México, Taller de tradición oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1994, 571 pp.



de la conformación familiar, de los linajes dentro del pueblo, y de los orígenes del mismo.

Actualmente, en los pueblos indígenas no existen repositorios documentales en donde se resguarde, concentre, custodie la historia escrita. Primero, porque al parecer no es una necesidad, como en otro tipo de sociedad, porque los repositorios no son documentales, son arqueológicos, geográficos, etc., de donde provienen los relatos que cuentan los abuelos. Aun sin que ellos conozcan los códigos antiguos o los textos que los estudiosos generan sobre las comunidades indígenas, saben los límites de sus territorios, los nombres de los lugares: como los cerros, planes, etcétera. Saben también de los títulos de propiedad con los que cuentan las comunidades y que en su mayoría fueron expedidos desde el siglo XVI. Conocimientos que han pasado de generación en generación y que en la actualidad siguen vigentes.



Por la defensa de nuestros bosques

Para enfatizar la existencia de este otro tipo de Historia ejemplifico con una serie de narraciones transmitidas por las mujeres en la comunidad de Cherán, pueblo perteneciente a la cultura p'urhepecha en el estado de Michoacán.

En días pasados (15 de abril de 2011), la comunidad vivió uno de los acontecimientos más tristes de su historia: el saqueo y destrucción de sus bosques. Son varios los actores, las causas y consecuencias son muchas. No es mi objetivo





plantearlas aquí, lo que sí quiero recalcar es la importancia de la oralidad para defender el territorio. Oralidad que ha sido muy bien manejada por los abuelos y las abuelas. Cada uno la ha sabido manejar y han incitado a los más jóvenes a defender lo que es suyo, lo que legaron los antepasados: las tierras. Una vez gestado el movimiento se instalaron barricadas cuadra por cuadra, para defenderse de los invasores, ahí almorzaban, comían y cenaban. Por las noches se realizaban guardias de hombres y mujeres. En la comunidad, la convivencia es grata, por esquina y barricada había dos fogatas: una para hombres y otra para mujeres. En la primera se reunían varones, desde niños hasta adultos. En la de mujeres sucedía lo mismo. La primera era para vigilar, proteger y enfrentarse al enemigo; en la segunda era para preparar alimentos, vigilar y cuidar a los niños.

En cada una de ellas las pláticas y quehaceres son diferentes. En la de las mujeres, las abuelas han contado de lo importante que es defender el bosque y del hecho que no se debe temer a morir, porque es por una causa de beneficio para todos los de Cherán. Ellas relatan cómo desde que eran niñas la vida del pueblo giraba en torno al bosque: da alimento, agua, aire, pinos, cura cuando se está enfermo, proporciona calor a través de la leña, consuela cuando se está triste. Por eso, deben defenderlos, porque la vida depende de él.

Cuentan las abuelas que desde que ellas se acuerdan, nadie había destruido tanto, todos tomaban de él lo que necesitaban, lo cuidaban para



dejarles algo a los niños para cuando ellos fueran mayores y tuvieran que heredarles a sus nietos. Ahora, la gente de afuera ve sólo dinero en los cerros y los habitantes de Cherán ven más que eso: la vida.

Una de las vecinas mayores de aproximadamente ochenta y cinco años, contó acerca de los arboles, dijo que ellos también tienen vida; sienten, al igual que los seres humanos, sólo que ellos no pueden hablar pero sí se comunican. Doña Manuela contó que “cuando el bosque está quieto y tu andas por allá haciendo tus quehaceres, los árboles entre ellos se avisan que anda gente en los cerros, el viento se encarga de llevar la noticia y se produce un ruido, de tal manera que árbol con árbol se va pasando la noticia de que alguien viene”.



También hizo mención de que cuando se corta un árbol sufre y siente dolor. Por eso hay que pedirle permiso a un árbol para poderlo cortar y explicarle para que lo quieres y no cualquier árbol se corta. Cuando un árbol es cortado da un último grito, es un estruendo ensordecedor al momento de caer, inmediatamente destila lo más preciado que tiene: su sabia, su resina. Dice doña Manuela que llora, que es el último aliento de vida que dio el árbol. Que por eso debemos ser conscientes y no olvidar que los árboles son nuestros hermanos, que sin ellos nada somos. Que ellos necesitan ayuda ahora, porque nos dan muchas cosas ¿y nosotros que les estamos dando?



Ahora que el pueblo decidió levantarse y defender las tierras comunales que incluyen terrenos



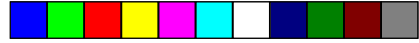


cultivables, bancos de piedra, arena, manantiales, etc., “los bosques ahora están muy contentos porque sus hermanos por fin decidieron hacer algo por ellos. Los montes algún día volverán a ser generosos con la gente y estarán poblados de pinos otra vez, pero debemos ser conscientes de que no podemos vivir sin ellos y ello no vivirán mas sin nosotros”⁸.

Cierto o no, los relatos de doña Manuela están cargados de nostalgia, de un misticismo que sólo los que viven y han crecido en Cherán tienen el valor y el respeto a la naturaleza. El mensaje de las abuelas en las interminables pláticas ha sido claro: “si no cuidamos lo que tenemos, muy pronto no tendremos nada que comer, que beber, no habrá mas trabajo, la lección es para todos, porque todos estamos sufriendo ahora, no podemos salir, no tenemos dinero, el agua empieza a escasear, y no solamente van a sufrir los que viven de cortar madera, todos sufriremos porque todos necesitamos del bosque”.

La forma de entender la palabra *justicia y seguridad* también es diferente. Las mujeres mayores han platicado que el gobierno [se refiere a las instituciones de gobierno estatal y federal] no nos va a ser justicia para nuestros arboles, ni habrá justicia para los que han muerto en defensa del territorio. El mensaje ya se mandó “que nos roben, se metan [invadan], destruyan nuestra tierra, y la defenderemos hasta con nuestra vida, yo ya viví, conocí lo que es bueno y

⁸Plática de doña Manuela Juárez, Cherán, Michoacán, abril de 2011.



malo, pero no permitiremos que destruyan lo que es de nuestros nietos”.⁹ De esta manera, en un conflicto social como el que estamos viviendo son los abuelos y las abuelas quienes dan seguridad a la comunidad, con sus palabras han encaminado a organizar, defender las calles, las entradas al pueblo, las esquinas, la casa que se llama Cherán.

Por las noches y durante el día cuando se están preparando los alimentos, las señoras mayores cuentan de cómo hace muchos años atrás el pueblo se defendía de otros pueblos cuando intentaban invadir tierras y robar ganado.

Ellos así aprendieron a organizarse, y ahora las generaciones más jóvenes tienen que aprender de ellos y participar para que los más pequeños vean y si algún día a ellos les toca vivir una situación igual sabrán como defenderse.

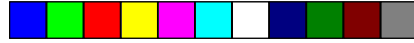
Han estado mencionando que la gente de Cherán “no tenemos para donde irnos, no podremos vivir en la ciudad, o ir a Estados Unidos; si nos hacemos como que no pasa nada y nos dejamos asustar como la gente de Paracho o Nahuatzen, vamos a vivir como ellos, sin dignidad y arrodillados a unos *turisi*¹⁰, es mejor defenderse y ser dignos y morir por el pueblo. Todos los hijos de este pueblo algún día tendrán que regresar, aun que sea muertos, pero aquí nacimos y



⁹ Plática de doña Delia Uribe, Cherán, Michoacán, 16 de mayo de 2011.

¹⁰ Nombre dado a la gente que no es p’urhépecha. Se usa para designar al “otro” al que es diferente a ti.





aquí enterraron nuestro ombligo y aquí algún día vamos a volver..."¹¹

La importancia de escuchar el consejo de las personas mayores es lo que ha dado el rumbo al movimiento en Cherán.

Son los abuelos y las abuelas quienes constantemente están opinando y visitando las fogatas para que la gente no se desmaje. Cuentan de cómo el pueblo enfrentó otras situaciones similares.

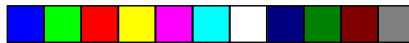
En los periodos revolucionarios cuando quemaron y saquearon el pueblo la gente huyó al cerro a esconder a las mujeres y niños, y los hombres se quedaron a cuidar lo poco que había quedado.

Son las abuelas las que en las fogatas constantemente están diciendo de la importancia de las mujeres para administrar el poco alimento y cuidar a los niños. Las mujeres mayores invitan a las más jóvenes a que alienten a los maridos e hijos para que no tengan miedo, porque los hombres del pueblo se han caracterizado por ser valientes y con dignidad. Han mencionado que la comunidad es "grande", le respetan otros pueblos porque su gente es muy unida, pero sobre todo, recuerdan que en el pueblo todos son una familia. Y como tal tienen que cuidarse y defenderse, nadie traerá la solución al problema mas que la gente de Cherán y marcarán para dónde se quiere ir.



¹¹ Plática de Doña Alicia Sánchez, Sánchez, Cherán, Michoacán, 8 de mayo de 2011.





El escuchar las narraciones de las personas mayores una y otra vez, es parte de aprender de la experiencia de otros. Los abuelos ejemplifican con acontecimientos pasados la forma de vivir y de solucionar problemas. No existen textos en la comunidad que registren acontecimientos y conflictos que han sido decisivos para la vida social del pueblo. En la memoria de la gente quedó el hecho y lo cuentan los abuelos y las abuelas las veces que sea necesario para que la gente tome conciencia. Esta otra forma de educar y solucionar problemas, es lo que ha mantenido en lucha al pueblo.

De igual manera, ante el conflicto que vive la comunidad, no hay un periódico o medio de comunicación escrito que informe a la población de los acontecimientos.

La asamblea es el máximo momento donde la oralidad tiene su función. Lo que ahí se trata se difunde por los asistentes al resto de la población, se platica entre la gente la problemática y las posibles soluciones.

La palabra tiene más importancia que lo escrito. Porque lo escrito se queda en el papel, lo oral se queda en el pensamiento de la gente.

Muchas prácticas de organización interna estaban en desuso y se están retomando gracias a las pláticas de la gente mayor, los jóvenes de manera innata consultan a los abuelos para que les cuenten cómo ellos se organizaban y de las formas que tenían para ejercer gobierno.





Los abuelos y las abuelas han contado de la importancia de la *jarojpikua*¹² para el ejercicio del gobierno y orden social. El trabajo comunal a través de faenas, ha sido la esencia del sistema de gobierno y, la gente mayor se ha dado a la tarea de inculcar a los más jóvenes de que deben trabajar bajo este sistema para garantizar orden, justicia y gobierno.

En ejemplos como éstos se ve que hay una complementación en la forma de transmitir los conocimientos y la historia. En momentos coyunturales y de crisis social, la gente informa y enseña a las generaciones mas jóvenes a continuar con legado que tiene cientos de años y que ha funcionado en los pueblos indígenas.

La reflexión

Los contextos en que las mujeres cuentan sus historias son diferentes a los de los hombres. Ellos, por su función social, cuentan más a los hombres y en espacios públicos, por ejemplo: las asambleas, el cabildo eclesiástico, en las comisiones o cargos, en los espacios de trabajo. Mientras que las mujeres los hacen en sus casas, en los quehaceres de una fiesta, o en espacios que corresponden a lo privado.

El papel que han desempeñado las mujeres indígenas en la transmisión de la historia ha sido relevante. Ellas, al igual que los hombres, tienen una

¹² La *jarojpikua* en p'urhépecha quiere decir trabajo gratuito sin remuneración alguna, por el bien de la comunidad. Es trabajo comunal, lo que en otros lugares se conoce como tequio, faena, mano vuelta, etcétera.



función y ha sido el de transmitir de manera oral la historia en las comunidades indígenas, papel que a todos en algún momento de nuestras vidas nos tocará desempeñar con los hijos y nietos, para no olvidar nuestros orígenes y, nuestra historia.

Una historia distinta a lo que han registrado los estudiosos de la historia. Este tipo de historia no necesita tener veracidad, y no requiere de una metodología para su estudio, las generaciones más jóvenes las escuchan y las transmitirán a sus descendientes porque es el origen lo que nos ha conformado como pueblo indígena. En el relato siempre esta la frase “cuando yo era joven me contaron mis abuelas”, “mis abuelas me enseñaron”, porque las mujeres mayores son las que celosamente guardan esos relatos y vivencias, solamente ellas saben cual es el momento apropiado para contarlas.

Documentar la historia que está en la oralidad de las mujeres indígenas ¿tendrá el mismo efecto en quienes las lean? ¿Cuánto de la transmisión de la historia a través de la oralidad se practica en nuestras comunidades? ¿En ese afán de querer escribir la historia estamos olvidando la tradición de la oralidad? ¿Nos estaremos convirtiendo en pueblos indígenas con una escritura propia de la historia? Preguntas que por ahora no tenemos respuesta. Sin embargo, tal vez tendremos que empezar a formular textos, pláticas, talleres, seminarios, etc., para reconocer esta otra forma de ver y entender nuestra historia, una historia que no se enseña en el aula de clase a nuestros hijos, que nuestros ancestros no le crearon una





metodología para contarla; sino que es una historia que nuestros abuelos nos contaron y no por el hecho de no estar escrita no es parte de nuestra identidad, esa identidad, la cual nos hace diferentes en un contexto global.

Bibliografía

Taller de tradición oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC 1994. *Tejuan tukintenkakiliayaj in toueyitatajuan. Les oímos contar a nuestros abuelos*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Thompson, Paul 1988. *La voz del pasado. Historia oral*, España: Edicions Alfons el Magnanim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació.

Zermeño Padilla, Guillermo 1999. "Condición de subalternidad, condición posmoderna y saber histórico. ¿Hacia una nueva forma de escritura de la historia?" En *Historia y Grafía*, número 12, año 6, pp. 11-47.





Cosmogonía p'urhepecha y su reactualización en la comunidad michoacana de Cherán

Óscar González Gómez*

La importancia de la tradición oral de los pueblos indígenas de América ha sido poco estimada por los académicos occidentales, en especial cuando se trata de estudios sobre literatura e historia indígena, sus metodologías sólo consideran como fuentes legítimas a los documentos escritos y los testimonios facilitados por informantes. Son excepcionales los trabajos que dan realce epistemológico a la oralidad, está de ejemplo la propuesta de Antonio Cornejo Polar, que en los años setenta del siglo veinte en su ensayo, "Escribir en el aire", planteaba un debate que diera cabida a las múltiples expresiones literarias de América a través de su teoría de la "heterogeneidad literaria", en ella se comprendía diversos sistemas literarios, incluyendo los provenientes de la oralidad.¹

Por su parte, Martin Lienhard, en los años noventa, postulaba en "La voz y su huella" que en América Latina, los y las indígenas habían preservado a partir de la conquista unas "literaturas alternativas",

*Doctorante y maestro en Estudios latinoamericanos por la UNAM. Integrante de la Red de Feminismos Descoloniales.



situadas más allá del sistema fonográfico y alfabético que satisfacen la función social de preservar y conservar visiones de mundo. Su conformación provenía de su larga tradición cultural y la resistencia a la dominación colonizadora, por eso identificaba tres formas de literatura: la “escritura” precolombina, como un sistema semiótico de múltiples lecturas, como el caso de los kipus en los andes o la escritura glífica de Mesoamérica; la segunda, es la “oralidad”, especialmente en lo que respecta a la función social y, finalmente, la influencia de la escritura y los textos occidentales, que incorporan la “escritura alfabética”, a través de la adopción de elementos estructurales para el surgimiento de nuevas formas de expresión.

Dentro de estas propuestas interdisciplinarias, el trabajo de Alicia Lemus sugiere nuevos desafíos para la academia, pues no sólo propone una revisión crítica a la manera en que los estudiosos de occidente han valorado la oralidad de los pueblos indígenas sino que también coloca a su fuente, la subjetividad como un elemento indispensable para la transmisión de saberes. Por eso Lemus, plantea que la oralidad, además de conservar y reproducir la memoria colectiva, mantiene un potencial epistémico, que en el caso de las comunidades purépechas de Cherán, se ha convertido en el motor de la acción política y, de manera particular, en la articulación de un movimiento comunitario en defensa de su cultura y, contra la explotación lucrativa de su hábitat.

El trabajo de Alicia Lemus, se presenta como una reflexión crítica sobre la manera en que la academia



ha estudiado la historia de las comunidades indígenas, para tal efecto, identifica que las herramientas metodológicas utilizadas por los historiadores no indígenas, “los occidentales” no abarcan la totalidad o complejidad que comprenden las cosmovisiones de los grupos estudiados. Su análisis se centra en las fuentes no documentales, particularmente, la llamada historia oral, ya que al ser formulada a través de cuestionarios expresamente elaborados para la obtención de testimonios, sólo llegan a profundizar sobre los aspectos que el investigador considera relevantes para su estudio.

La autora considera que esas metodologías al segmentar en tópicos las cosmovisiones indígenas, llegan a concebir un conocimiento desde “afuera” y, tienen como resultado, un discurso coherente para los historiadores pero muy distante de la manera en que los indígenas conciben integralmente su historia. Por eso, la propuesta de su trabajo radica en dar relevancia académica a las concepciones que sobre la historia han mantenido las comunidades indígenas, es decir, considera que la transmisión de saberes a través de la oralidad también construyen conocimiento; tal apuesta, supone enfrentarse a las concepciones hegemónicas propias de la historia como disciplina, ya que reducen la oralidad indígena a meros mitos o leyendas. La apuesta de Lemus, es un proceso en construcción, por eso advierte:

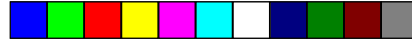
“La historia oral para los historiadores indígenas no es una fuente o herramienta de investigación, es una forma de percibir la historia. Si bien es cierto





que esto contrasta con la forma de escribir la historia en occidente, es tarea de los historiadores indígenas defender, debatir y pugnar por el reconocimiento de una historia oral, no como herramienta, sino como historia misma. Sin embargo, en estudios de carácter académico no es válido argumentar la historia transmitida a través de la oralidad. Se tiene que utilizar la historia oral como fuente y herramienta de investigación, la historia oral por sí misma no es Historia.”

En ese proceso, la iniciativa de la autora deja atrás las anquilosadas concepciones de la historia para realzar su potencial transformador, además de su análisis crítico, nos presenta que la transmisión actual de la cosmogonía p'urhepecha, se ha convertido en el fundamento que ha dado nuevo rostro a las formas de organización social, es decir, la reactualización de los orígenes, su transmisión al interior de la comunidad, son el motor de la acción política para defender la cultura y el propio hábitat. Así, el trabajo de Alicia Lemus, propone un debate necesario para la academia y, nos presenta rutas alternativas para la construcción del conocimiento, cuando desafía las concepciones hegemónicas que consideran a las tradiciones indígenas como esencialismos identitarios que paralizan el diálogo con la diversidad, lo hace para proponer lo contrario, que la tradición oral sigue construyendo lazos comunitarios a favor del cambio social en el mundo globalizado.



Soy una mujer que habla: ensayistas indígenas¹

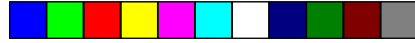
Mónica Elena Ríos*

*Cuando el cristal de las aguas se enturbia
los ojos del hombre enamorado se cierran
las letanías de los poetas se agotan
y la lira enmudece, aún queda un recurso:
construir la imagen propia*
Rosario Castellanos, *Mujer que sabe latín*
(1973)

En este trabajo me propongo discurrir sobre las particulares que presentan los ensayos de las escritoras de pueblos originarios de México realizados en la última década del siglo XX y la primera del XXI. Propongo que el ensayo es utilizado como vehículo para reafirmar su identidad, para difundir y conservar sus tradiciones así como para reflexionar sobre la condición de la mujer tanto dentro como fuera de sus comunidades. El carácter crítico y combativo del género lo convierte en el medio ideal para cuestionar los discursos

¹ La primera versión de este trabajo fue presentada como ponencia en la mesa temática “Equidad de género en el siglo XXI: las luchas desde las miradas de las mujeres y los hombres indígenas”, en el marco de la 1ª. Asamblea Latinoamericana “El otro bicentenario: visiones indígenas de futuro”, realizado del 27 al 29 de octubre de 2010 en la ciudad de México.

* Licenciada en Letras Hispánicas y Especialista en Literatura Mexicana del Siglo XX por la Universidad Autónoma Metropolitana. Correo electrónico: moer_80@yahoo.com.mx



prescriptivos y descriptivos de la mujer indígena, de igual modo permite proponer estrategias para lograr un cambio en su condición y reconocer los avances conseguidos.

En torno al ensayo: reflexiones, potencialidades y género

Entre los géneros literarios es el ensayo, también llamado “literatura de ideas”, el que más controversia ha causado al momento de erigir sus límites. Un intento por “aprehenderlo” lo realiza María Soledad Arredondo al establecer algunas de sus características: “Subjetividad, temática variada, en cuanto al estilo se trata de una prosa literaria sin estructura prefijada, que admite la exposición y argumentación lógica, junto a las digresiones, en un escrito breve sin intención de exhaustividad” (citado por García, 1999:224), asimismo puede tener un propósito comunicativo, reflexivo o didáctico.

Sin embargo este género escurridizo y proteico desborda toda definición. Alfonso Reyes lo denominó “centauro de los géneros donde hay de todo y cabe de todo” (citado por Skirius, 1989:10). Muchas veces se hace presente en otros géneros, por tanto no es raro encontrar disertaciones ensayísticas en novelas, crónicas o epístolas. Anderson Imbert destaca el potencial artístico del ensayo, donde fondo y forma tienen la misma relevancia, “es una obra de arte construida conceptualmente: es una estructura lógica, pero donde la lógica se pone a cantar. [...] es, sobre todas las cosas, una unidad mínima, leve y vivaz





donde los conceptos suelen brillar como metáforas” (Anderson, 1989:342).

Una de las más persistentes, provocadora diría yo, estudiosas del ensayo es Liliana Weinberg, en su texto *El ensayo, entre el paraíso y el infierno* (2001) no le interesa prescribir una serie de características que limiten al género sino ampliar su comprensión y presentar sus posibilidades. Para Weinberg es rasgo fundamental del ensayo la firma de su autor. Este gesto conlleva el compromiso con lo escrito y a una toma de posición con respecto al tema que se trata. Aún se puede ir más lejos y ser partícipe de un proceso hermenéutico donde no sólo se interpreta una realidad sino que se confronta lo ya establecido con los nuevos conocimientos. Siguiendo lo propuesto por Theodor W. Adorno, Weinberg afirma que “el ensayo reexamina conceptos preformados culturalmente [...] El ensayo se vuelve entonces un desenmascarador de toda pretensión de existencia de conceptos absolutos” (ibid.:77). En este género la experiencia y la memoria se traducen en nuevos conocimientos donde la voz individual muchas veces se amalgama con una voz colectiva “como es el caso del araucano Aucán Wilkamán y de la guatemalteca Rigoberta Menchú Tum” (ibid.:36).

Puede ocurrir que en el proceso de interpretación “el ensayista despliega eso que se ha dado en llamar ‘toma de conciencia’. Uno de los casos más notables de ello es el del reconocimiento del problema de género” (ibid.:43). Es importante mencionar que la categoría de género no sólo enlista las diferencias





entre hombres y mujeres, también cuestiona las relaciones desiguales y propone un cambio hacia la equidad. El ensayo de género es descrito por Mary Louise Pratt como “una serie de textos escritos por mujeres latinoamericanas a lo largo de los últimos ciento ochenta años, enfocados al estatuto de las mujeres en la sociedad. Es una literatura contestataria que se propone ‘interrumpir el monólogo masculino’ [...] o al menos confrontar la pretensión masculina de monopolizar la cultura, la historia y la autoridad intelectual” (Pratt, 2000: 76). Es significativo que la confrontación es hacia el discurso de lo femenino, aquel que describe y prescribe cómo es y cómo debe ser la mujer. El ensayo de género no sólo se queda en un discurso meramente femenino, es decir el discurso hecho por mujeres que habla sobre mujeres, sino que asume una posición crítica, incluso reivindicatoria donde las escritoras “reclaman abiertamente una voz pública a pesar de la opresión de una cultura que las preferiría calladas” (Tenorio, 2005:219).



Escritoras en lenguas originarias

Pocas son las noticias que nos han llegado acerca de creadoras en el México Prehispánico, podemos atribuir esto a la enorme destrucción que supuso la conquista española, pero también a la educación que recibía la mujer en una sociedad eminentemente patriarcal. Entre los oficios que le eran permitidos desempeñar encontramos el de parteras y curanderas, solamente las mujeres que provenían de una capa





social elevada podían dedicarse al arte de la composición.

Entre las mujeres que destacan por su obra tenemos a la señora de Tula de quien lamentablemente no ha llegado hasta nosotros alguna de sus composiciones.² Otra destacada poeta fue Macuilxóchitl, hija de Tlacaelel consejero de los gobernantes aztecas. De esta poetiza se conserva un poema donde rememora las victorias del rey Axayácatl. Este tipo de poemas, afirma Miguel León-Portilla, eran acompañados por música que se tocaba con tambores, flautas, conchas y sonajas que marcaban el ritmo de la danza (2004:204):

Elevo mis cantos,
yo, Macuilxóchitl,
con ellos alegre al Dador de la vida,
¡Comience la danza!
¿A dónde de algún modo se existe,
a la casa de Él se llevan los cantos?
¿O sólo aquí están vuestras flores?,
¡Comience la danza!

En el virreinato de la Nueva España se continuaron elaborando composiciones en lenguas indígenas, ya sea por “los naturales de estas tierras” o por los frailes evangelizadores que pronto

² Miguel León-Portilla en su libro *Quince poetas del mundo náhuatl* refiere que la Señora de Tula “era tan sabia que competía con el rey y con los más sabios de su reino y era en la poesía muy aventajada” (Citado en Máynez, 2005:52).



dominaron los idiomas locales. De esta etapa no he localizado registro alguno de la presencia de escritoras indígenas, lo cual no quiere decir que no las hubiera. A pesar de esto existe un poema en español y náhuatl atribuido a la más destacada escritora del período: Sor Juana Inés de la Cruz. Probablemente la jerónima, de ascendencia española, aprendió en su niñez el náhuatl ya que nació y vivió en el pueblo de San Miguel Nepantla considerado república de indios.

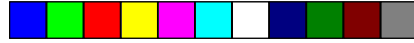
La obra está compuesta por trescientos sesenta versos y fue escrito cuando Juana Inés contaba con apenas ocho años de edad. El poema se recitó en la festividad de Corpus Cristi en el convento de Nuestra Señora de la Asunción de Amecameca antes de la representación de una comedia. Se trata de una loa que se sirve del recurso de la falsa modestia para lograr la simpatía del auditorio. Una de las partes más interesantes del poema es cuando Juana Inés se queja de la prepotencia de los españoles que se mofan de las representaciones hechas por los indígenas, hay que destacar que la jerónima se asume como parte de esta comunidad.

porque *huel techxixicoa* / porque nos hacen burla
mochipa inin caxtilteca. / siempre estos españoles.
Señores, *huel tetlaocolti,* / Señores, es una gran pena
inin quichihua, de veras / eso que hacen, de veras
tonannual, porque *cuajaní* / mala suerte nuestra,
por que se enojan
ihuan zazan techmapehua; / y nomás nos empujan;



quitotihuitz, quita allá, / vienen a decir, quita allá
que no sois para comedias; / que no sois para
comedias;
estos indios, ¿*tlein quimat?*, / estos indios, ¿qué
saben?,
¡*aic quichihua* cosa buena! / ¡nunca hacen cosa
buena!
Pues voto a Cribas, señores, / Pues voto a Cribas,
señores,
Que si *quichihuazque yehuan*, / que si lo hicieran
ellos,
Amo techhuetzquilizquíá... / no nos harían reír...

Para mediados del siglo XX destaca la figura de la curandera mazateca María Sabina, “la primera gran voz poética” según el escritor Jorge Pech Casanova. Originaria de Huautla de Jiménez, Oaxaca. María Sabina creó una serie de cantos que recitaba durante las ceremonias de curación que oficiaba. En sus composiciones no existe la pretensión de hacer literatura sino que son de carácter meramente ritual. Compuestos íntegramente en mazateco, en ellos se mezcla una cosmovisión prehispánica y la tradición católica. Su conservación se debe al investigador Robert Gordon Wasson quien los grabó en 1957. En un principio los cantos fueron estudiados desde un punto de vista antropológico, actualmente se ha resaltado su valor literario y como tal han sido recogidos en diversos libros. Existen varias traducciones, sin embargo la más afortunada es la que realizó el escritor mazateco Álvaro Estrada



(1977) para su libro *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*.

Nadie se interpone, nadie pasa.
Nadie nos espanta, nadie hace dos caras.
Señor San Pedro, Señor San Pablo.
Justicia que es buena, ley que es pura.
Ley que es clima buena...
¡Anímate!

Soy mujer que hace tronar
Soy mujer que hace soñar
Soy mujer ararí, mujer chuparroza
Soy mujer águila, mujer águila dueña
Soy mujer que gira porque soy mujer remolino
Soy mujer de un lugar encantado, sagrado
Porque soy mujer aerolito.



Las dos últimas décadas del siglo XX y los primeros años de este siglo han visto un florecimiento en el número de autoras indígenas las cuales han incursionado en todos los géneros literarios y provienen prácticamente de todas las regiones del país.

La nueva palabra

A comienzos de la década de los ochentas se registró en nuestro país un fenómeno literario cuya vitalidad continúa hasta nuestros días: El surgimiento de escritores indígenas que emplean su lengua materna para realizar sus obras. Existen diversos





términos para referirse a esta literatura: la nueva palabra, literatura de los pueblos originarios, oralitura, literatura del cuarto mundo, literatura en lenguas indígenas, entre otros.

La lengua es para los pueblos originarios parte importante de su identidad, les otorga un sentido de pertenencia además de contener en ella toda una concepción de vida. Al hacer uso de su lengua los escritores indígenas no sólo ayudan a su difusión y conservación, también la revitalizan, enriquecen y la dotan de un prestigio que se le había negado ya que se consideraba a las lenguas indígenas “como dialectos sin posibilidad de escribirse” (Regino, 1993:124).



Por mucho tiempo se empleó de manera peyorativa el término “dialecto” a los idiomas de los pueblos originarios, esto con el fin de hacer una distinción con los idiomas oficiales de los países hegemónicos cuya superioridad parecía innegable. Sin embargo, el término está mal empleado ya que en realidad hace referencia a la manera particular que los grupos de hablantes utilizan su lengua. “El término dialecto se usa básicamente desde un punto de vista geográfico. [...] Una misma lengua puede presentar muchos dialectos. El español hablado en México, el español hablado en Bogotá, el español hablado en Argentina, el español hablado en España, etc., son diferentes dialectos de la lengua española.” (Millán, 1973:14-15). Las lenguas indígenas son sistemas lingüísticos equiparables a cualquier idioma occidental, afortunadamente en nuestro país



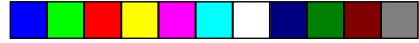


obtuvieron el estatus de lenguas nacionales en marzo de 2003 y en enero del 2008 se publicó el Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales³.

La literatura de los pueblos originarios aunque toca temas considerados universales hace hincapié en su propia cultura (mitos, tradiciones, luchas sociales, etc.), por lo cual la oralidad cobra especial relevancia pues es la forma de conservar y transmitir la memoria colectiva. Así los creadores indígenas “se acercan a las fuentes orales (ancianos, curanderos, embajadores), hasta encontrar ahí una gran riqueza de expresiones, conceptos y formas” (Regino, 1993:123) por lo que sus obras nos dan la posibilidad de conocer al mundo indígena desde adentro. Esto último es de gran relevancia ya que por lo general han sido otros quienes se han encargado de hablar en nombre de los pueblos indígenas o intentado explicar su mundo pero siempre ha sido desde el exterior como lo ha hecho la literatura indigenista. Es así que la imagen de los pueblos originarios se ha empezado a construir a partir de lo establecido por las propias comunidades.

Uno de los mayores problemas que enfrentan las obras de los creadores de pueblos originarios frente a la crítica es la negación de su carácter literario ya que se les aborda desde criterios hegemónicos que no toman en cuenta sus peculiaridades. Rosana Reyes

³ El 14 de enero de 2008 el *Diario Oficial de la Federación* publicó el *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus Autodeterminaciones y Referencias Geoestadísticas* donde se registran 364 variantes consideradas lenguas nacionales.



señala que existen tres posibilidades cuando se realiza una valoración de la literatura indígena:

Es casi forzoso remitirse a los tradicionales mitos, leyendas y canciones que, una vez transcritos y traducidos a una lengua europea, por lo general se leen como cuentos para niños. Ésa es una posibilidad. Otra es que se les otorgue el papel de “antecedentes”, sin muchas posibilidades de ser considerados otra cosa en las antologías históricas de literatura nacional. Una tercera es que se les asigne un valor etnológico y en este caso se conviertan en material de estudio indispensable para entender la cosmovisión de tal o cual sociedad (Citada en *Ibíd.*, 1993:134).

Es así que la literatura de la Nueva Palabra en muchas ocasiones es marginada del canon literario y, como señala Ezequiel Maldonado, sólo se considera digna de publicarse en revistas antropológicas como *Ojarasca* (Maldonado, 2006: 55).

Uno de los retos que deben afrontar los creadores indígenas es la generación de espacios de difusión para lograr un mayor número de lectores indígenas y no indígenas. El público a quien va dirigida esta literatura es, en primer lugar, las comunidades de donde proceden los escritores, sin embargo “si la población es analfabeta o desconoce la lecto-escritura de su lengua materna, será difícil que las obras producidas tengan el efecto y los resultados esperados, de ahí que los escritores estén estrechamente vinculados con los proyectos llevados a cabo por las instituciones educativas” (Regino, 1993:120). Con el fin de llegar a un público más





amplio la mayor parte del corpus literario se publica en ediciones bilingües.

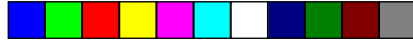
En sus inicios la literatura de la Nueva Palabra carecía de apoyos y espacios para su difusión. Con las celebraciones de los 500 años del descubrimiento de América denominado “Encuentro de dos mundos” en 1992 se comenzó a poner de relieve esta literatura, sin embargo no fue sino hasta el levantamiento zapatista en 1994 originado en Chiapas que los ojos del país y del mundo voltearon a las comunidades indígenas. Desde entonces los apoyos por parte del gobierno, organizaciones no gubernamentales y de la sociedad civil se han multiplicado. Los escritores indígenas se han vuelto más visibles, muestra de ello son los encuentros y coloquios nacionales e internacionales⁴, los premios⁵ y becas otorgados así como los libros publicados en el país y el extranjero. Pese a los avances que se han alcanzado todavía es mucho lo que queda por conseguir.

Ensayistas indígenas

El ensayo, como ya mencioné en el primer apartado, es el género literario que presenta mayor dificultad para definirlo, a esto hay que sumar que el

⁴ A nivel internacional tenemos el “Encuentro Continental de Mujeres Indígenas de las Américas”. En nuestro país la Dirección General de Culturas Populares organizaba el “Encuentro Nacional Creadoras de Sueños y Realidades. Mujeres Indígenas en el Arte”.

⁵ En México El Premio Nezahualcóyotl de Literatura en Lenguas Mexicanas es otorgado por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.



cultivado por los escritores y escritoras indígenas presenta sus propias particularidades. Para Carlos Montemayor “es muy creativo en este momento por la diversidad de temas, por la imprecisión de sus diferencias con el cuento y por las numerosas ocasiones en que el ensayo se convierte en un arma de defensa cultural y política” (Montemayor, 2001: 107). Las temáticas cultivadas por las ensayísticas indígenas se pueden aglutinar en cuatro apartados: de costumbres y cultura, testimonial, de género y político.

El ensayo de costumbres y cultura indígena tiene como uno de sus propósitos el preservar y divulgar las tradiciones de los pueblos originarios. Estos textos no sólo son estimados por su valor histórico, también porque son los propios miembros de las comunidades quienes cuentan su historia, la difunden y custodian. Dentro de este apartado tenemos la obra *Ba kal k'u x-elan sp'ejel yu'un slomlejal totik ch'ul bale / Flor y pensamiento de los totikes, San Bartolomé de los Llanos* de Rosa Ramírez (1998) donde, entre otros asuntos, da cuenta del significado que tienen los ornamentos en la indumentaria de su comunidad. Asimismo, dentro de este grupo encontramos a la escritora mixteca Josefa Leonarda González Ventura con su libro *Ña kaa iyo yo chi ñuu chikua'a / La vida cotidiana de Jicayán* (1992). González Ventura construye su texto a partir de las aportaciones orales de los habitantes de la región. En el capítulo dedicado al teñido con tintura de caracol describe el delicado trabajo que inicia con la búsqueda del preciado



caracol y destaca la manera en que los habitantes respetan la vida del animal pues una vez realizada la extracción del líquido púrpura, lo depositan en el mismo lugar para que el siguiente año puedan volver a utilizarlo. Esta actitud contrasta con la de los extranjeros que llegaron a la comunidad pidiendo se les enseñara a utilizar el caracol, una vez estudiadas sus propiedades se dedicaron a explotarlo indiscriminadamente lo cual disminuyó de manera alarmante la población existente por lo que desde entonces sólo cada cuatro años es posible realizar el trabajo de teñido con el caracol púrpura. El ensayo le permite a González Ventura no sólo hablar de sus costumbres, también denunciar los prejuicios que su comunidad ha sufrido: “Por ello los conciudadanos se preguntan qué bueno es que de lugares tan lejanos vengan a aprender o a observarnos lo que hacemos en nuestro pueblo, si algunos nada más vienen a acabar con los pocos recursos naturales que tenemos” (González, 1992:153).



En las fronteras entre el ensayo de costumbres y el testimonial encontramos el texto de la curandera zapoteca Ángela Méndez Hernández (2009) “Traer el conocimiento es una necesidad de vivir” donde además de explicar la forma en que su cultura percibe la enfermedad narra parte de su infancia donde su madre, también curandera, le revela los secretos de su quehacer: “Ella curaba de noche porque es cuando la enfermedad se agudiza. Ahí salíamos todos los hermanos con la leña, el jarro, el ocote y las plantas;





era parte de una acción comunitaria, como el tequio, la guelaguetza y la gozona, que son expresiones solidarias de mi cultura” (Méndez, 2009:22).

Existe una veta entre las ensayistas indígenas en la cual converge la memoria y el testimonio tal es el caso de la mixteca Zoila Reyes Hernández (2005) con su libro *Sólo soy una mujer*, en el cual narra su precaria niñez hasta su conversión en luchadora social. El libro se inscribe en la tradición latinoamericana de biografías de luchadoras sociales como *Me llamo Rigoberta Menchú* de la guatemalteca Rigoberta Menchú y *Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila una mujer de las minas de Bolivia* de Domitila Barrios de Chungara. Una peculiaridad de este tipo de ensayos es que si bien narra una historia personal al hacerlo también lo hace de todo un pueblo.

Igualmente de carácter testimonial es el ensayo de Irma Pineda (2005) “Mis dos lenguas” donde relata su coexistencia desde la infancia con el español, lengua que sus padres esperaban pudiera dominar, y el *diidxazá* (zapoteco) la lengua común de su población. El texto de Pineda nos permite observar el potencial artístico del ensayo ya que no solo le importa exponer de manera clara sus ideas, sino también transmitir las estéticamente como lo demuestra el siguiente fragmento: “Más tarde extendí las alas sobre ajenas tierras, me escuché hablando en un solo idioma y un zopilote llamado nostalgia me abrazó; así que para impedir que mi corazón se marchitara empecé a hacer poemas que leía al viento para no olvidar el sonido del *diidxazá* y escribía en



español para que otros supieran lo que yo quería decir" (Pineda, 2005:161).

Por su parte el ensayo de género, término acuñado por Mary Louise Pratt, alude a una serie de obras realizadas por escritoras latinoamericanas que se proponen discurrir sobre la situación de la mujer en la sociedad, "no es un *corpus* homogéneo, sino un conjunto de textos que abordan las discusiones sobre el deber ser de la mujer desde perspectivas eclécticas, con relación a las ideologías patriarcales del género" (Pratt, 2000:76). Dentro de la producción de las escritoras indígenas el ensayo de género es uno de los más cultivados, a manera de ejemplo enumero algunos de estos textos: "El racismo en el desarrollo profesional y académico de las mujeres indígenas" de Judith Bautista Pérez (2008), "*Vintso te'extejx ixpejkin di pim*" / "La madre indígena" de Margarita Cortés (1992), "*Antz ta sotz' leb yabtel ta skotol k'ak'al*" / "La mujer zinacanteca en la vida cotidiana" de Petrona de la Cruz (1992), "*U masewal ko'olel tu lu'umil Yucatán*" / "La mujer maya de Yucatán" de María Luisa Góngora Pacheco (1992), "*Ra b'ehña*" / "La mujer indígena quiere participar" de Donaciana Martín (1992) y "Discriminación a la mujer indígena" de Rufina Edith Villa Hernández (2006). Uno de los escritos más relevantes es "Identidades cambiantes e imaginarios sociales de las mujeres indígenas: reflexionando desde la experiencia" realizado por la antropóloga ch'ol Georgina Méndez quien cuestiona los modelos prescriptivos de la mujer indígena respetados y mantenidos por su comunidad:



Se espera que las mujeres nos casemos, tengamos muchos hijos, nos quedemos en casa, o si acaso salimos de la comunidad nunca se espera que seamos profesionistas, cuando mucho se nos alienta a ser maestras de escuela. (...) Las mujeres que hemos accedido a la academia o a espacios de liderazgos nos enfrentamos con el machismo de los hombres pero también con el chisme que genera nuestra salida de la comunidad, pues es común escuchar 'salen a buscar marido' como un comentario negativo que de alguna forma, obliga a las mujeres a quedarse en la comunidad. El chisme se convierte así en una forma de control social (Méndez, 2008:32).

La exigencia del *deber ser* no solo se encuentra dentro de las comunidades de origen, los no indígenas conciben de cierta manera a las mujeres de los pueblos originarios a las que se les demanda adopten formas 'reconocibles':

El imaginario esencialista de pensar las culturas indígenas como detenidas en el tiempo fortalece la discriminación étnica y de género mediante parámetros para evaluar la 'indianidad' de las mujeres, tales como el uso del traje, el hablar la lengua, el tener una 'cosmovisión' que hable de la naturaleza, así como el tener muchos hijos para 'preservar' la 'raza'. Estas perspectivas, que parten de una visión estereotipada y monolítica de la mujer indígena, no dan espacio para la diversidad de voces y experiencias que existen al interior de nuestras comunidades (Méndez, 2008:35).





Georgina Méndez propone dejar a un lado las visiones preconcebidas sobre el ser indígena, asimismo dejar de percibir a la mujer indígena como “una” y empezar a aceptar la multiplicidad de identidades.

Finalmente dentro del género político destacan los discursos pronunciados por las mujeres zapatistas en diversos momentos del movimiento. El 12 de octubre de 1996 la comandanta Ramona pronunció un discurso en el Zócalo de la ciudad de México donde reivindicaba las demandas de los pueblos originarios y exigía “no más un México sin nosotros”. Por otro lado el discurso pronunciado por la comandanta Esther en el Palacio Legislativo de San Lázaro tenía como propósito relatar las condiciones de discriminación y marginación que vive la mujer indígena así como evitar que se les utilizara como pretexto para no aprobar las reformas de la ley de la COCOPA. El discurso de la comandanta Esther, que también puede inscribirse dentro del ensayo de género, destaca la disparidad que se da entre hombres y mujeres dentro de su comunidad:

Como somos niñas piensan que nosotros no valemos, no sabemos pensar, ni trabajar, como vivir nuestra vida. Por eso muchas de las mujeres somos analfabetas, porque no tuvimos la oportunidad de ir a la escuela (...) Ya cuando estamos un poco grandes nuestros padres nos obligan a casar a la fuerza, no importa si no queremos, no nos toman consentimiento. Abusan de nuestra decisión, nosotras como mujer nos golpea[n], nos maltrata[n]



por nuestros propios esposos o familiares, no podemos decir nada porque nos dicen que no tenemos derecho de defendernos (Comandanta Esther, 2001: III).

Es importante resaltar el cambio que paulatinamente se ha dado dentro de las comunidades. La autora deja en claro que la normatividad de los pueblos está siendo replanteada por sus integrantes tomando en cuenta las demandas de las mujeres. Este cambio ha sido promovido activamente por las propias indígenas: “Nosotras hemos luchado por cambiar eso y lo seguiremos haciendo” (Comandanta Esther, 2001: IV).

Pensar en la mujer indígena por la mujer indígena

La imagen de la mujer indígena ha sido construida desde las instituciones gubernamentales, la academia, los medios de comunicación e incluso dentro del movimiento de pueblos originarios donde comenzó la reflexión de manera colectiva de la mujer indígena por la mujer indígena. En 1991 se celebró en Guatemala el “II Encuentro continental 500 años de resistencia indígena, negra y popular” donde se colocó una mesa de discusión dedicada a las mujeres. Con el levantamiento zapatista de 1994 las mujeres comenzaron a exigir el respeto a sus derechos, muestra de ello es la *Ley Revolucionaria de las Mujeres*. Dentro del movimiento se procuró abrir espacios de reflexión en torno a las mujeres y su situación, así en el encuentro “Cultura y derechos indígenas”

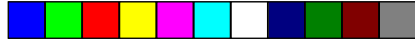




realizado en San Cristóbal de Las Casas en 1995 se conformó una mesa titulada “Situación, derechos y cultura de la Mujer Indígena”. En 1997 se organizó el Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas “Construyendo nuestra Historia”, que reunió a mujeres indígenas de todo el país. Durante la reunión se conformó la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas que es “un espacio de organización a nivel nacional, que agrupa alrededor de 20 pueblos indígenas, con presencia en los estados de: Chiapas, Michoacán, Morelos, Distrito Federal, Guerrero, Hidalgo, Jalisco, Estado de México, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí, Sonora, Veracruz y Oaxaca” (Hernández, 2001:212). También en ese año se aprobó la *II Ley Revolucionaria de las Mujeres*, entre las demandas que contenía encontramos: igualdad de derechos, participar en la toma de decisiones, exigir que se cambien las malas costumbres que afecten la salud física y emocional (Alberti, 2004:205).

El 28 de marzo del 2001 dos mujeres indígenas tomaron la tribuna del Congreso de la Unión: la comandanta zapatista Esther y la médica tradicional nahua, María de Jesús Patricio, integrante del Congreso Nacional Indígena. Sus discursos tenían la intención de confrontar a todas aquellas voces que se habían alzado contra la ley COCOPA aduciendo que atentaba contra los derechos de las mujeres.

Políticos e intelectuales conocidos por su machismo salieron con un argumento nuevo: la reivindicación por los pueblos indígenas de su cultura fue ridiculizada como ‘usocostumbrismo’ y como



tal, obstaculizaría los derechos de las mujeres. Estos sujetos - misóginos- estaban utilizando a las mujeres una vez más como excusa para sus posiciones políticas reaccionarias (Marcos, 2008:212).

Las organizaciones de mujeres indígenas han fundamentado su lucha en dos demandas principalmente: piden respeto a su cultura, y equidad dentro de sus comunidades por lo que consideran indispensable replantear aquellas tradiciones y creencias que las excluyen.

Reflexiones finales

Las mujeres indígenas han recorrido un largo camino en la búsqueda del reconocimiento de sus derechos. Sorteando los obstáculos del racismo y la exclusión para convertirse en poseedoras de la palabra. A través de la memoria y la experiencia erigen un conocimiento, muchas veces al margen de la academia, que permite mostrar una polifonía de voces que luchan por ser escuchadas, de este modo pretenden transgredir y dismantelar el discurso hegemónico desde el cual se ha construido una imagen estereotipada de ellas. Asimismo lideran un movimiento que cuestiona el *deber ser* impuesto por su comunidad y las costumbres que atentan contra ellas para lograr adoptar las múltiples posibilidades de ser mujer indígena. Se valen del ensayo como mecanismo que les permite no sólo defender su cultura sino también cuestionarla con lo cual este género se convierte en un espacio de reflexión y resistencia.





Bibliografía

Alberti, Pilar 2004. "El discurso polifónico acerca de las mujeres indígenas en México: académicas, gobierno e indígenas". En *Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México*, Sara Elena Pérez-Gil y Patricia Ramelo, coordinadoras. México: CIESAS / Miguel Ángel Porrúa.

Anderson, E. 1989. "Defensa del ensayo" en J. Skirius (Comp.) *El ensayo hispanoamericano del siglo XX*, México: FCE.

Bautista, Judith 2008. "El racismo en el desarrollo profesional y académico de las mujeres Indígenas". En *Aquí estamos. Revista de ex becarios indígenas del IFP- México*, No. 9, 11- 26.

Castellanos, Rosario 1995 (1973). *Mujer que sabe latín*. México: Fondo de Cultura Económica.

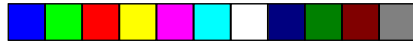
Comandanta Esther 2001. "Mensaje central del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) pronunciado por la comandanta Esther el miércoles 28 de marzo de 2001 en el Palacio Legislativo de San Lázaro ante el Honorable Congreso de la Unión". *La Jornada*, marzo 29, Perfil.

Cortés, Melania 1992. "Vintso te'extejx ixpejkin di pim/ La madre indígena". *El Universal*, abril 1992, Nuestra Palabra.

Cruz, Petrona 1992. "Antz ta sozt' leb yabtel ta skotol k'ak'al/ La mujer zinacanteca en la vida cotidiana". *El Universal*, abril 1992, Nuestra palabra.

Estrada, Álvaro 1977. *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*. México: Siglo XXI.





García, A. 1999. *Los géneros literarios: sistema e historia: una introducción*. Madrid: Cátedra.

Góngora, María 1992. "U masewal ko'olel tu lu'umil Yucatán/ La mujer maya de Yucatán". *El Universal*, abril 1992, Nuestra palabra.

González, Josefa 1992. "Yu'va tixinda/ Hilo teñido con tintura de caracol". En *Los escritores indígenas actuales II*, pp. 144-153, Carlos Montemayor compilador. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Hernández, Aída 2001. "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género". En *Debate Feminista. Racismo*, No. 24, pp.206- 229.

León-Portilla, Miguel y Erl Shorris 2004. *Antigua y Nueva palabra. Antología de la literatura mesoamericana, desde los tiempos precolombinos hasta el presente*. México: Aguilar.

Maldonado, Ezequiel 2006. "Literatura popular indígena: entre la marginalidad y el canon". En *Tema y Variaciones de Literatura*, Semestre 2, núm. 27, México: UAM-Azcapotzalco.

Marcos, Sylvia 2008. "Las fronteras interiores: el movimiento de mujeres indígenas y el feminismo en México". En *Diálogo y diferencia. Retos feministas a la globalización*, pp. 179- 234. México: UNAM.

Martín, Donaciana 1992. "Ra b'ehña" / "La mujer indígena quiere participar". *El Nacional*, abril de 1992, Nuestra Palabra.



Máynez, Pilar 2005. "La mujer indígena en la literatura actual". En *El universo de El Buho*, No.66, pp. 50- 55.

Méndez, Ángela 2009. "Traer el conocimiento es una necesidad de vivir". En *Herbolaria oaxaqueña para la salud*, pp. 21- 26. México: INMUJERES.

Méndez, Georgina 2008. "Identidades cambiantes e imaginarios sociales de las mujeres indígenas: reflexionando desde la experiencia". En *Aquí estamos. Revista de ex becarios indígenas del IFP- México*, No. 9, pp. 27-40.

Millán, A 1973. *Lengua hablada y lengua escrita*. México: Asociación Nacional de Universidades e Institutos de Enseñanza Superior.

Montemayor, Carlos 2001. *La literatura actual en las lenguas indígenas de México*. México: UIA.

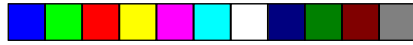
Pineda, Irma 2005. "Mis dos lenguas". En *Debate Feminista. Matrimonio homosexual. Familia homoparental*, No. 32, pp. 161-162.

Pratt, Mary 2000. "No me interrumpas: las mujeres y el ensayo latinoamericano". En *Debate Feminista. Fragmentos y proposiciones*, No. 21, pp. 70-88.

Ramírez, Rosa 1998. *Ba kal k'u X-elan sp'ejel yu'un slomlejaj totik ch'ul bale / Flor y pensamiento de los totikes, San Bartolomé de los Llanos*. México: INI

Regino, Juan 1993. "Escritores en lenguas indígenas". En *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*. México: CONACULTA.

Reyes, Zoila 2005. *Sólo soy una mujer*. México: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.



Skirius, John 1989. "Este centauro de los géneros". En *El ensayo hispanoamericano del siglo XX*. México: FCE.

Tenorio-Gavín, L. 2005. "Ensayistas latinoamericanas: asuntos de género literario, identidad femenina y concientización por la escritura" En *Entre mujeres. Colaboraciones, influencias e intertextualidades en la literatura y el arte latinoamericanos*, pp. 219-233, .M. André compilador. Chile: RIL Editores.

Villa, Rufina 2006. "Discriminación a la mujer indígena". En *Memoria del diplomado Derechos indígenas en zonas urbanas y desarrollo*, pp.129 -138, L. Ortiz y J. López coordinadores. México. Asamblea de Migrantes Indígenas, México.

Weinberg, Lilian 2001. *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*. México: UNAM/ FCE.





Comentarios al texto: “Soy una mujer que habla. Ensayistas indígenas”

Verónica Renata López Nájera*
Cynthia González Cárdenas**

La posibilidad de enunciar desde la propia concepción de vida es uno de los elementos centrales que permiten al sujeto elaborar subjetividades con capacidad de acción política, de resistencia y autogestión encaminadas a la transformación social. En el texto que nos convida hoy, “*Soy una mujer que habla. Ensayistas indígenas*” de Mónica Elena Ríos, se encuentran presentes los elementos centrales para realizar un análisis del ensayo en dos dimensiones: como herramienta de expresión subjetiva desde el universo indígena y como mirador social desde la perspectiva de género.

Asimismo, es un trabajo que nos abre un panorama distinto en cuanto a la literatura femenina indígena, no sólo porque desarrolla de una manera

* Dra. en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, profesora de asignatura en el colegio de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Perteneció a la Red de Feminismos Descoloniales.

** Trabajadora Social y Estudiante de la Licenciatura en Estudios Latinoamericanos de la UNAM; actualmente participa como coordinadora del Proyecto Estudiantil “Coloquio Estudios de Género sobre América Latina” de la Facultad de Filosofía y Letras junto con el Programa Universitario de Estudios de Género.





clara qué escritoras han colaborado a la expresión indígena, sino que realiza un recuento preciso – aunque lamentablemente corto– de algunas mujeres que resaltan en el tema. Habla desde las mujeres que son indígenas y en sus textos se refieren a sí mismas o sus comunidades, por esto mismo destaca el ensayo de Mónica, ya que, en general, se ha trabajado el tema de la literatura de mujeres indígenas desde la perspectiva de mujeres no indígenas, hablando sobre este contexto que únicamente conocen desde fuera.

El ensayo, el género nómada por excelencia, nos permite transitar entre las disciplinas sin la rigurosidad que exige el canon unidisciplinar, al tiempo que nos coloca frente a un horizonte abierto a la creación, reinterpretación y resignificación de lo establecido. Es la subjetividad plasmada con un interés crítico, un espacio reflexivo que permite la comunicación con aquellos a quienes les interesa leer, observar otros mundos y otras perspectivas. No por nada el ensayo ha sido considerado el género por excelencia de expresión de la cultura en América Latina pues es inclusivo, transgresor, crítico y permite cuestionar lo establecido desde su misma estructura.

Es por ello que, quizá sea el ensayo el que mejor se presta para expresar los saberes indígenas que están constituidos desde otros espacios reflexivos que no son precisamente los de las disciplinas establecidas desde el pensamiento moderno-occidental. Para aquellos conocimientos que no se acomodan a los marcos del conocimiento metódico y sistemático y que, sin embargo, contienen su propia



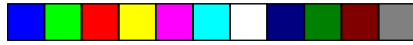
lógica y universo significativo. El ensayo permite desentrañar esa lógica y hacerla comprensible al dialogar en los términos comunes al lenguaje escrito.

Este género nos ofrece la posibilidad de estampar la memoria y la tradición oral en texto, el dejar registro desde la escritura pero con la libertad de hacerlo desde la propia cosmovisión, desde el ser mujer o indígena, hablar desde la subalternidad ejerciendo el derecho a la crítica y al cuestionamiento de los sistemas de poder.

Como Mónica propone en su escrito, uno de los temas con mayor potencial del ensayo es aquel elaborado desde la perspectiva de género, el cual "interrumpe el monólogo masculino" como cita en su texto, permitiendo que la voz de las mujeres sea escuchada. Se reconoce la necesidad de rescatar la tradición oral, conservar su lengua, fortalecerla y revitalizarla; con el ensayo de mujeres indígenas se posiciona a la mujer desde su propia identidad y se busca exponer su condición, intentando mediante la expresión escrita rasgar el deber ser que se impone al género femenino, deber del cual tampoco se escapan los hombres.

Por ello, mayor potencial aún tiene el ensayo cuando se da el cruce entre género y raza. El desarrollo del ensayo de mujeres indígenas ha logrado visibilizar y poner en la agenda de debate nacional, particularmente visibles desde el levantamiento zapatista, los problemas, necesidades y retos que, como movimiento, se enarbolan a partir del reconocimiento de sus derechos tanto dentro como





fuera de las comunidades indígenas. Tanto frente a sus compañeros como frente a la sociedad mestiza que las desconoce y margina. Casos alarmantes en el México actual se han presentado en el día a día en donde mujeres indígenas son violentadas dentro de sus comunidades, tanto en sus relaciones con los hombres o con otras mujeres, y de personas no indígenas. Los tipos de violencia van desde el maltrato o abuso físico-sexual, verbal o emocional. El ensayo puede servir así, para exponer, denunciar, dar a conocer dichas lógicas de dominación y buscar su erradicación.

La autora menciona cuatro modalidades o universos temáticos dentro del campo del ensayo de mujeres indígenas. A pesar de estas diferencias, ¿a qué apelan como género y subgéneros? Consideramos que apelan a la toma de conciencia, individual o colectiva, de no permitir que el otro autorice o prohíba, y que lo que ocurra sea constantemente analizado y criticado, como podemos ver en el trabajo de las autoras mencionadas, alzan la voz por su comunidad, su cultura y por una convivencia respetuosa sin marginación o exclusión.

En ese sentido, queremos mencionar como ejemplo el trabajo que viene desarrollando el Taller de Historia Oral Andina (THOA) en Bolivia. Desde la década de los setenta del siglo XX un grupo interdisciplinario e inter-étnico de hombres y mujeres se han dado a la tarea de recuperar y hacer conocer la historia de sus propias comunidades a través de la



historia y la memoria oral, generando una metodología específica, la cual han afinado en años recientes. La oralidad como método de conocimiento se radicaliza al ser textualizada en la escritura.

La recuperación historiográfica que realizan contribuye a la inclusión de la actuación de las comunidades en los procesos históricos, que desde la mirada de la historia oficial, sólo ha sido construida desde los grades próceres, criollos y mestizos y además, masculinos. El THOA promueve la apertura de espacios para revisar y difundir el papel del subalterno en nuestras culturas colonizadas.

La apropiación del recurso de la historia narrada desde la agencia del sujeto diverso, posiciona en otras dimensiones el problema de la autorepresentación y por ello, de la capacidad de incidir política y socialmente en la realización de los momentos históricos que construyen con su acción los subalternos.

Por ello, el ensayo de mujeres indígenas tiene aun otro potencial radical más, el hecho de representar una apropiación de los medios de dominación a favor de los dominados. Al proponer un sentido distinto de la historia, que rompe con la visión del relato desde el poder, el ensayo de mujeres indígenas se propone contar la historia desde abajo, resignificando el sentido de la historiografía convencional a contracorriente de la visión progresista y evolucionista de los grupos hegemónicos.

La literatura se convierte entonces en una herramienta para expresarse y denunciar, en un





medio para relacionarse y tejer cierta unidad entre los pueblos indígenas del país y el mundo, resaltando las constantes y similitudes que la condición subalterna como mujer-indígena les confiere. También se crean redes de solidaridad entre mujeres no indígenas como las mujeres urbanas y se encuentran puntos en común. Diversos factores influyen en este nuevo tipo de relaciones, el más importante nos parece el constante flujo migratorio que se vive del campo a la ciudad y a metrópolis extranjeras producto del nuevo orden mundial globalizante.

La mezcla se hace inevitable y el intercambio también, entonces las escritoras se plantean un dilema al escoger la lengua en que escribirán sus textos. Generalmente adoptan la lengua madre como primera opción y al español como segunda por fines prácticos y de difusión. Cuestión importante de revisar, pues el usar la lengua indígena como forma primera de expresión marca una diferencia, si se quiere simbólica, entre las personas hispanohablantes y las indígenas.

El ensayo juega entonces un papel como catalizador de la conciencia de identidad y de la posibilidad de superación de las formas de opresión. Así mismo, es una forma de auto-conocimiento y re-conocimiento colectivo.

El trabajo de Mónica en ese sentido es un aporte significativo al proponerse mirar el ensayo en sus potenciales como herramienta de conocimiento pero también como lugar de politización y generador de

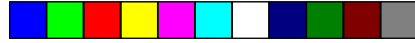


conciencia y agencia del sujeto-mujer, como espacio desde el cual se moldea el ser mujer-indígena en sus especificidades frente a los diversos niveles de los sistemas de poder. Es decir, no sólo se afirma la conciencia indígena y de género, también se problematiza desde la política, las costumbres, el testimonio y la estética expresada en la poesía, como menciona la autora.

Así mismo, nos permite realizar un ejercicio de traducción que nos lleve a visibilizar, incorporar e incluso hacer emerger desde nuestra memoria cultural, rasgos o prácticas que se mantienen y dan sentido a los universos simbólicos de los pueblos originarios, que también se pueden encontrar presentes en nuestra cultura mestiza, aunque subsumidos u oscurecidos, ya sea intencionalmente o no. Cuestión que podríamos considerar elemental, sino fuera porque casi nunca se realiza este ejercicio reflexivo –colectivo o individual– cuando se piensa en los pueblos que tienen herencia precolombina.

Discutir el uso del término indígena es parte del proceso necesario para apropiarse de él, cuestión que se debe plantear al comienzo de este tema. El término Indígena ha sido utilizado como adjetivo peyorativo para discriminar o tratar de someter a los descendientes de los pueblos originarios, *racializando* la diferencia y conformando lo que Aníbal Quijano denomina la colonialidad del poder. Pensamos, junto con la autora, que el uso ofensivo de dicha expresión se ha convertido en una forma de dar identidad a un grupo que es diverso, ya que está compuesto por





muchas y diferentes etnias, que al unirlas con este término se establece una solidaridad e identificación en las problemáticas comunes, asumiendo además una forma de reconocerse al exterior proclamando orgullo y distinción.

Un elemento más a resaltar de la importancia de este ensayo, más allá del conocimiento de las autoras que se mencionan, radica en que nos ayuda a poner en perspectiva otras formas de concebir el mundo y la forma particular en cómo cada persona lo expresa; también se puede hablar sobre el enriquecimiento en la literatura latinoamericana, y de la posibilidad de crear áreas de estudio donde se enseñe o fomente el equilibrio en cuestión de género, lo que se traduce en equidad en cuestiones generales y cotidianas.

El texto de Mónica nos ayuda a conocer y plasmar en el panorama literario a las ensayistas indígenas habitualmente invisibilizadas, como consiguiente tendría que hacerse la investigación o la crítica sobre los textos en sí y sus autoras para hacer una revisión holística del tema, teniendo como fin comprender y aprehender de la literatura indígena, teniendo un marco simbólico diferente, tomar la experiencia como parte fundamental y tratar de hacer puentes de comunicación, de laborar en sitios donde el acompañamiento y la enseñanza respetuosa sean un eje fundamental, encontrar puntos en común y trabajarlos.

Sabemos que la comprensión de los mismos términos es diferente, pero tomar las experiencias para trabajar en los círculos de acción cercana, es





una forma sencilla y real de trabajar por una equidad de género, y de condiciones de vida diversas, cuestionando una concepción del mundo unívoca.

Por último, queremos señalar que si bien estamos concientes de que la autora escribe sobre lo “último” de la literatura indígena en el siglo XX y XXI, consideramos importante que la trayectoria de la investigación pueda prolongarse hacia atrás, incorporando miradas desde distintos tiempos-espacios, para poder rastrear un hilo conductor. Así mismo, para hacer emerger las visiones que han contribuido a forjar la visión de la mujer-indígena.

Ojala la autora de este trabajo pueda continuar profundizando en esos elementos para seguir abriendo camino en el horizonte de transformación que tanto anhelamos.







Desarrollo de capacidades femeninas, el caso de las mujeres integrantes de la Sociedad de Productores Indígenas Ecológicos, Sierra Negra, S. C.

Carolina Muñoz Rodríguez*

Introducción

El modelo de desarrollo economicista dio pauta a la categorización de países desarrollados y subdesarrollados. Con esto surge la dicotomía *modernidad/tradición* dejando fuera a miles de personas caracterizadas como parte de lo tradicional (obstáculos de la modernidad): mujeres, jóvenes, ancianas (os) y pueblos indígenas. La modernización de lo tradicional en el ámbito rural se buscó a través de la transferencia de tecnología (*revolución verde*) enfocada a las zonas de mayor productividad para contribuir con el incremento del Producto Nacional Bruto (PNB) (Velázquez, 1992; Escobar, 2007). La estrategia de desarrollo en la segunda mitad de los

* Maestra en Ciencias en Desarrollo Rural por el Colegio de Postgraduados. Investigadora Asociada en el área de Género-Mujer rural, Colegio de Postgraduados Campus Montecillo, Texcoco, Estado de México. Correo electrónico: ingcmr77@hotmail.com



años setenta buscó la reducción de los *pobres del campo* (zonas de temporal) a quienes se les vio sólo en términos económicos; contrario a esto la inversión pública destinada a las zonas de temporal tuvo una baja significativa. Desde la visión económica las instituciones y los diseñadores de políticas basan sus programas en el modelo neoliberal buscando el incremento del PNB como reflejo del desarrollo. Mediante ajustes estructurales el Estado excluye a los campesinos (sic) como productores de alimentos básicos en la búsqueda de una agricultura rentable que satisfaga las necesidades del mercado y convirtiéndolos en clientes de políticas asistencialistas (Appendini, 2001; Tarrío *et al*, 2003; Rubio, 2003; Velázquez, 1992; Escobar, 2007).

Todos estos procesos en búsqueda del desarrollo son experimentados de manera distinta por mujeres y hombres: acceso a los recursos, créditos y el aumento en la carga de trabajo (Zapata y Mercado, 1996; De la Cruz, 2001). Desde el diseño de programas dirigidos a mujeres hasta su operación han participado varones y en el extensionismo se les ha capacitado y preparado para interactuar con hombres catalogando como falta de interés la inasistencia a capacitaciones. En el desarrollo de proyectos no se toma en cuenta su *carga de trabajo*, no hay programas que aborden su problemática como protagonistas sociales más que como simples productoras (Zapata y Mercado, 1996; Escobar, 2007).



Amartya Sen¹ (1998, 2000, 2001) critica y propone una visión distinta de desarrollo basada en el incremento de *capacidades* para la expansión de las libertades humanas y la gente pueda vivir la vida que juzga como más valiosa. Desde esta perspectiva la *pobreza* es vista como la *privación de capacidades* y no sólo como la falta de ingresos (criterio habitual de medición de la pobreza)². Esta visión del desarrollo integra la *agencia* de las personas³ que permite elegir, actuar o negarse a actuar de una forma u otra (Nazar y Zapata, 2000). Desde el desarrollo como libertad el papel de las instituciones juega un papel importante para que esta *agencia* se dé en las mujeres, no las ve sólo como pacientes del proceso de desarrollo (Sen, 2000). Las instituciones delimitan las oportunidades de maximización en la adquisición de conocimientos y habilidades organizativas; las *malas* instituciones bloquean el tipo y la forma del conocimiento. Las instituciones pueden ser evaluadas por la contribución a las *libertades* fuera de los mecanismos



¹ La propuesta teórica sobre el *desarrollo* de Amartya Sen (*Premio Nobel de Economía en 1998*) es muestra de las paradojas del mundo moderno, pues la política económica mundial hace lo contrario.

² Se valora la concepción de pobreza desde las mujeres y lo que significa ser pobre para ellas. Las agencias internacionales se inclinan por la conceptualización de la pobreza desde la visión económica mundial y diseñan políticas de combate desde esta visión.

³ Es una persona localizada, no es un sujeto abstracto como al que se refiere el neoliberalismo, en donde hay que subsanar en el ingreso y a quien se dirige la política pública.





del mercado desde las personas identificando los *objetos de valor y qué tan valiosos son* (Sen, 2001).

El objetivo del presente trabajo es describir, identificar y conocer cuáles han sido los beneficios alcanzados a partir de la intervención institucional y las limitaciones que han enfrentado para el desarrollo de capacidades en las mujeres integradas a la "Sociedad de Productores Indígenas Ecológicos Sierra Negra S. C." (SPIESN S.C.) en la región Coyomeapan, Eloxochitlan, Zoquitlan y San Sebastián Tlacotepec, Estado de Puebla.

La SPIESN S. C. se integra en el 2002, como continuación de los trabajos iniciados por el Fondo Indígena para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (FONDI) en convenio con la Cooperación Técnica Alemana (GTZ) y el Fondo Regional operado por INI (actualmente CDI). En su momento el FONDI dio prioridad a tres ejes de acción: 1) desarrollo con identidad; 2) fortalecimiento de la equidad de género y 3) sustentabilidad del proceso. Esta región se ha caracterizado por la operación de programas gubernamentales, internacionales, de la sociedad civil, instituciones educativas y privadas desde los años setenta hasta la actualidad⁴ (SAGARPA, 2005).

⁴ Estrategias que las mujeres adoptan con políticas que hasta cierto punto parecen irracionales, desde cómo llegan las agencias, sus propuestas como la demanda de la visibilidad de género para tener acceso a los recursos que se reproduce en diversas instituciones, esto implica un reto para las mujeres y a la vez una serie de oportunidades que las lleva a la auto-reflexión.



El desarrollo de capacidades y la agencia de las mujeres

Los programas de desarrollo rural implementados por las instituciones de gobierno y financiados por organismos internacionales dirigidos a mujeres sólo eran una prolongación de su rol de género (Mujeres en el Desarrollo) en el decenio de los ochenta. La incorporación del Género en Desarrollo (GED en adelante) en los años noventa ha buscado integrar las relaciones de género en los programas de desarrollo para lograr igualdad y equidad de derechos entre hombres y mujeres mediante su propio empoderamiento.

El enfoque de género en la planificación de los programas de desarrollo permite integrar las necesidades de las mujeres⁵ y los hombres pues desempeñan diversos roles en la sociedad, permite dejar de mirar a las comunidades como grupos homogéneos, permite conocer la situación en cuanto a actividades, responsabilidades, acceso y control de los recursos así como los conocimientos y habilidades que se pueden desarrollar (Martínez *et al*, 2003).

Contrario a esto los planificadores y ejecutores de los programas de desarrollo buscan el incremento del PIB dejando fuera en la teoría y en la práctica las divisiones de género en cada contexto sociocultural



⁵ Las mujeres desarrollan capacidades según las oportunidades que se les presentan y pueden elegir en ese momento para posteriormente reflexionar cuál fue su elección.



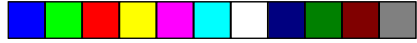


y socioeconómico de las mujeres⁶ (etnia, edad, clase, raza, clase social). Derivado de lo anterior tales programas aparecen como neutros ante la realidad sociocultural de México e invisibilizan cualquier complejidad del problema. Las políticas de desarrollo con visión *utilitarista* aumentan la carga de trabajo en las mujeres pues solo toman un papel *de eficiencia instrumentaria* y no consideran la *agencia* de las mujeres como objetivo⁷. El limitado papel de agencia de las mujeres no sólo les afecta directamente a ellas sino a todas las personas que les rodean (Zapata y Mercado, 1996; Martínez *et al*, 2003; Sen, 2000).

Desde el enfoque de desarrollo como libertad propuesto por Amartya Sen (1998) el desarrollo de capacidades es vista como *la expansión de las libertades humanas para elegir el tipo de vida que se considera como más valiosa*. Esta visión del desarrollo se aleja del simple logro de bienes primarios, que en el caso de las mujeres no significa que gocen de ellos. Este autor considera que los roles dados a hombres y mujeres son las principales causas para que ellas no desarrollen plenamente sus capacidades. Sin embargo, propone las siguientes cinco capacidades

⁶ El concepto de género es localizado, no es un concepto abstracto los temas de Amartya Sen son filtrados desde las subjetividades femeninas.

⁷ La relación género-sujeto-empoderamiento, cuestiona al sujeto neoliberal que simplemente piensa en sacar el gasto, que tiene que ganar y ahorrar para ir avanzando en un horizonte individual donde la comunidad ya quedó atrás no como algo que tiene que ser criticado y replanteado, sino como algo que tiene que quedar en el pasado.



que pueden influir en el logro de su agencia: 1) capacidad para leer y escribir; 2) capacidad para tener un nivel de educación formal; 3) capacidad para generar una renta independiente; 4) capacidad para trabajar fuera del hogar; 5) capacidad para tener derechos de propiedad. Es necesario aclarar que en el caso de México los programas de desarrollo rural consideran el desarrollo de capacidades como capacidades técnicas y productivas. Sin embargo, la integración de las mujeres a estos programas mediante proyectos productivos permite el contacto con el exterior favoreciendo la apropiación de nuevos conocimientos que pueden ser valorados e integrados a la cultura local para la construcción de sus propios proyectos de desarrollo⁸. Esta reconstrucción en la conciencia de las mujeres ayuda a establecer nuevas relaciones con la familia y/o pareja, la comunidad o hasta donde les sea posible, conduciéndolas al empoderamiento. En el aumento del poder y agencia independiente de las mujeres se encuentra la corrección de inequidades que arruinan su vida y bienestar en comparación con los hombres (Townsend, 2000; Sen 2000).



Las evaluaciones de los programas institucionales de desarrollo rural se enfocan principalmente en el bienestar relacionado con la mejora de los niveles de salud, educación, alimentación, esperanza de vida,

⁸ Las comunidades no aparecen como irracionales en su lógica de reproducción, sino las políticas que se imponen son las que si aparecen como irracionales, pues no capitalizan bien el gasto ya que no toman en cuenta que los proyectos no se diseñan e integran desde abajo hacia arriba.





etcétera; se busca la eficiencia y se adaptan al modelo de desarrollo económico utilitarista. La importancia fundamental en la libertad individual se relaciona con la evaluación y con la eficacia, es decir debe ser vista desde la propia perspectiva de las personas con plena conciencia de valoración y elección de oportunidades o de la identificación de limitantes. La evaluación debe basarse en el éxito de una sociedad en función de las libertades que disfrutan sus integrantes (Young, 1991; Sen, 1996; 2000). Considerando la condición de las mujeres en los ejercicios evaluativos sobre el desarrollo de sus capacidades se evidencia el alcance que tienen las instituciones en las comunidades rurales. La integración a programas de desarrollo y organizaciones genera procesos de valoración y de valoración social de género dependiendo el objetivo de las mismas⁹.

Zona de estudio

La zona de estudio está integrada por los municipios de: Eloxochitlan, San Sebastián Tlacotepec, Coyomeapan y Zoquitlan pertenecientes a la región Sierra Negra de Puebla. Esta zona integra los cuatro municipios catalogados con los índices más altos de marginación en el Estado de Puebla y en los 100 primeros a nivel nacional (ver cuadro 1).

⁹ ¿Cómo entonces se valoran las imposiciones que no dejan de ser oportunidades? ¿Las políticas de desarrollo producen autonomía o por el contrario producen dependencia de estas políticas? El permanecer en la comunidad reconvirtiendo la idea de los programas. Las políticas dirigidas al campo no producen autonomía.

**Cuadro 1. Datos sociodemográficos
de la zona de estudio**

Municipio	No. de habitantes		% población indígena	Grado de marginación		% población analfabeta de 15 años o más	% viviendas sin drenaje ni servicio sanitario	% viviendas sin energía eléctrica	% viviendas sin agua entubada
	Mujeres	Hombres		Muy alto					
				Lugar a nivel estatal	Lugar a nivel federal				
Eloxochitlan	5,634	5,713	80.18	1	26	39.49	2.94	23.58	84.41
San Sebastián Tlacotepec	6,417	6,271	81.98	2	55	29.91	1.62	31.54	69.92
Coyomeapan	6,509	6,105	80.84	3	65	40.67	3.46	15.98	68.65
Zoquitlan	9,646	9,030	84.81	4	77	46.09	7.22	13.16	50.88

Fuente: Elaboración propia, adaptado del Instituto Nacional para el Federalismo y Desarrollo Municipal (INAFED) y el Consejo Nacional de Población (CONAPO), consultado en línea, febrero de 2009.

Las condiciones agroclimáticas de estos cuatro municipios permiten el cultivo de café (*Coffea arabica*) como la principal actividad agrícola comercial seguida de la producción de maíz en el sistema roza-tumba y quema para el autoconsumo. En las partes bajas se han establecido cultivos de plátano asociados a los cafetales. El régimen de propiedad es ejidal con



algo de pequeña propiedad. En la actividad pecuaria predomina la explotación del ganado, seguido en menor escala por la producción porcina, ovina y aves a nivel de traspatio. La principal generación de ingresos son jornales agrícolas y la migración a zonas urbanas (SAGARPA, 2006).

A lo largo de cuatro décadas han intervenido diversas instituciones (cuatro organismos internacionales, siete federales, cuatro estatales, uno municipal, seis organizaciones civiles, entre otros) (Rendón *et al*, 2005).

En el presente trabajo se consideró a todas las mujeres integrantes de la SPIESN S. C., originalmente conformada por seis grupos de trabajo y cinco organizaciones. Actualmente la sociedad está integrada por cuatro Sociedades de Producción Rural (SPR), cinco Sociedades de Solidaridad Social (S.S. S.) y ocho grupos de trabajo con antecedentes de haber participado en algún programa de desarrollo rural o en su caso grupos de trabajo recientemente conformados con problemáticas similares entre sí e interés por resolverla. El total de integrantes de la Sociedad es de 252, de los cuales 170 son hombres y 82 mujeres.

Metodología

La metodología empleada en la presente investigación fue de tipo cuantitativa-cualitativa apoyándose de las fortalezas de ambas. El trabajo de campo inició con tres acercamientos de reconocimiento para establecer contacto con la



SPIESN S. C. así como con la ADR Mextlalli A. C. dentro de la zona de estudio. Se diseñó un cuestionario que se aplicó a 79 mujeres de un total de 82 debido a que 2 mujeres no se pudieron localizar después de varias visitas y el fallecimiento de la tercera. Se realizaron tres talleres participativos (intervención institucional y las cinco temáticas de Amartya Sen). En las entrevistas se optó por la estrategia de muestreo no probabilístico con muestras de orientación hacia la investigación cualitativa de máxima variación y homogéneas (Hernández, *et al* 2008). La principal variación que se eligió de las mujeres entrevistadas es el nivel de alfabetismo que va desde no saber leer y escribir (Elena y Lupita-nahua monolingüe)¹⁰, dos mujeres (Natalia y Celina) que concluyeron la primaria y secundaria mediante el sistema abierto del (INEA), tres mujeres con primaria que concluyeron en el sistema escolarizado y con educación secundaria en el sistema abierto del INEA) (Josefa, Sofía y María) y una mujer con bachillerato (Lorena). Todas ellas se integraron a la SPIESN S. C. en 2003. Tanto en las visitas previas como en la estancia de abril a junio de 2009 se realizó observación participante en asambleas generales y extraordinarias, sesiones de capacitación y vida familiar. Durante la experiencia en campo no se pudo pasar desapercibida, pues se era una persona extraña a la organización. Ser nahua



¹⁰ Los nombres utilizados en las ocho entrevistas son ficticios para proteger la identidad de las participantes.





permitió tomar nota de sus conversaciones cotidianas, asambleas, toma de acuerdos, no así para el caso del mazateco.

Características de las mujeres integrantes de la SPIESN S. C.

El rango de edad de las mujeres va de los 20 a los 68 años, con 45 años en promedio; cabe señalar que más de la mitad (43) se encuentran fuera de la edad reproductiva. El estado civil tiene una relevante importancia debido a las relaciones de género al interior del grupo doméstico; al menos 61 mujeres tienen responsabilidad conyugal y el resto (18) son mujeres solteras o viudas (tres de ellas viven solas, algo fuera de lo común en las comunidades). En cuestiones de alfabetismo, escolaridad e idioma se tiene que 53 mujeres asistieron a la escuela con 2.8 años en promedio desde primaria hasta bachillerato, pero sólo 51 saben leer y escribir ya que dos mujeres mencionaron que asistieron por dos años a la primaria, pero “ya no saben hacerlo” porque como ellas lo mencionaron “ahora me arrepiento”; las 26 restantes no tuvieron oportunidad de asistir al sistema escolarizado. Aún con la presencia de diversas instituciones promotoras del desarrollo rural, la educación para adultos se ha dejado de lado. Es importante considerar el idioma de comunicación cotidiano ya que tanto la educación para adultos o cualquier capacitación la reciben en español y el lenguaje usado suele ser excesivamente técnico limitando su participación activa en las capacitaciones



y asambleas (se constató mediante la observación participante) o para adquisición de nuevos conocimientos. Respecto al idioma se encontró que 67 mujeres son nahuas bilingües, cuatro mujeres mazatecas bilingües, siete nahuas monolingües y una mujer monolingüe de habla castellana. Al menos 65 mujeres afirmaron tener a su cargo la crianza, cuidado y manutención de hijas e hijos, así mismo 18 de ellas mencionó tener aun bajo su responsabilidad a hijos e hijas mayores de 20 años. Esta responsabilidad influye en el nivel de participación de las mujeres tanto en la SPIESN S. C. como en otras actividades de la comunidad o incluso en el trabajo remunerado, pues “las prisas no las dejan poner atención” o “no hay quien cuide mi nieto”, argumentan.



La importancia de haber contado o contar con un cargo dentro de la organización se relaciona con las capacidades que han desarrollado las mujeres pues generalmente son las mesas directivas quienes reciben la mayoría de capacitación adquiriendo la responsabilidad de transmitir los conocimientos al resto del grupo. Los datos del censo indican que sólo 16 mujeres han ocupado algún cargo en sus grupos principalmente como presidentas o secretarías y sólo una mujer ha fungido como tesorera dentro de la SPIESN S. C. Actualmente una mujer es representante ante el CMDRS y en otro caso se le dio el puesto de presidenta para el proyecto de conservación de suelos presentado a la SEMARNAT “pues el programa así lo requería”, pues al





encontrame con una de ellas en el transporte público me comentó “ingé soy presidenta”.

La generación de ingresos independiente y fuera del hogar (fuera de la comunidad para las mujeres). Del total de mujeres encuestadas 44 realizan actividades remuneradas siendo poco más de la mitad (23) jornaleras en la milpa y cafetales, los ingresos por esta actividad van de los 45 pesos a 120 pesos por día de acuerdo a la actividad realizada. Sin embargo, debe considerarse que estos trabajos son esporádicos; otras 13 se dedican al comercio fijo o ambulante, sus ganancias varían de acuerdo al producto comercializado con ingresos de 500 a 1500 pesos mensuales; tres mujeres son empleadas y tienen los ingresos más altos que van de 3000 a 4 000 pesos mensuales, el resto se dedica a diversas actividades como confección y venta de ropa, partería, o trabajo doméstico con diversos ingresos mensuales. Los ingresos de las mujeres tienen una gran variación pues van desde los 200 hasta los 4000 pesos. Otro ingreso que reciben es el apoyo del programa Oportunidades que va de los 275.00 a 2, 200 pesos mensuales dependiendo del número de hijos e hijas a cargo y a su vez el grado escolar que están cursando. Recurso que no siempre es utilizado precisamente en los objetivos del programa “se compro un pantalón de 700 con su beca” menciona una madre conversando con otra mujer respecto a su hija.



La intervención institucional desde la perspectiva de las mujeres

Sen (1996) menciona que dentro de un ejercicio evaluativo se deben establecer dos preguntas *¿Qué son los objetos de valor?* y *¿Qué tan valiosos son los objetos respectivos?* Conociendo las características de las mujeres integrantes de la SPIESN S. C., desde su perspectiva se revisa cuáles son esos objetos de valor y qué tan valiosos son para ellas los programas de desarrollo rural implementados por parte de las diferentes instituciones en la Sierra Negra de Puebla.

Desde el año 1994 las mujeres comenzaron a integrarse a organizaciones productivas año que corresponde al periodo crítico en el precio del café nacional (Aranda, 1996). El Fondo Regional es la primera experiencia en proyectos productivos para algunas mujeres como comenta Natalia¹¹ "... en el Fondo Regional [primer programa al que se integró] ... primero estuve como comisión técnica, después en el comité financiero, ahora como presidenta de la organización [grupo de trabajo] ..." al igual que Josefa¹² quien dice: "Yo tenía un grupo de mujeres para intercalar plátano...porque la cosecha de café se acababa y pues decíamos ¿cómo le íbamos hacer?...el proyecto era del Fondo Regional,...pero en eso llegó el PESA¹³..." Como se menciona

¹¹ Natalia, 49 años, Cuabtlajapa, Eloxochitlan, mayo de 2009.

¹² Josefa, 50 años, Xonotipa de Juárez, Eloxochitlan, mayo de 2009.

¹³ Las citas textuales corresponden a las entrevistas a profundidad realizadas en mayo y junio de 2009 a mujeres integrantes de la SPIESN S. C.



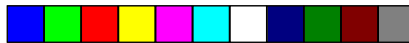


anteriormente, efectivamente es el PESA-FAO operado por la SAGARPA que en el periodo 2002-2003 integra el mayor número de mujeres a organizaciones productivas como primera experiencia en un programa de desarrollo rural hasta el 2009.

Droy (1996) señala que las mujeres generalmente se organizan de forma voluntaria para realizar acciones colectivas. Sin embargo, mediante las entrevistas se pueden identificar tres razones más: el reconocimiento comunitario en el caso de Natalia "...un año me seguí dedicando a lo de la capilla y me propusieron para representar al grupo de mujeres como Delegada del Fondo Regional..."; la mejora económica mediante el cultivo de café como Sofía¹⁴ lo menciona "...Yo creo que me autoinvité...me llamó la atención porque...teníamos que arreglar los cafetales y porque pensé -¡vamos a lograr cositas, más dinerito para seguir trabajando!-..." y por lazos familiares como en el caso de María¹⁵. "Entré desde el 2000, tenía como 18 años, mi papá me anotó, me gusta estar en la organización", argumenta. Además se dieron tres posibles razones entre ellas "el interés por aprender" que tiene mucha importancia para al menos 35 mujeres aún más que la mejora en la producción de café (29) y la recepción de bienes materiales (15). De esta manera la SPIESN S. C. es

¹⁴ Sofía, 54 años, Tepepa de Zaragoza, Coyomeapan, mayo de 2009.

¹⁵ María, 25 años, La Cumbre, San Sebastián Tlacotepec, mayo de 2009.



valorada como un espacio para la adquisición de nuevos conocimientos. En el 2002-2003 se impartieron capacitaciones relacionadas con la temática de género que les permitió reflexionar su situación como Lorena¹⁶ comenta: “Pues ahí se trata de involucrar más a mujeres sobre sus derechos, que la mujer se le debe respetar...hay muchos señores que dicen: –no tienen derecho [las mujeres]...es que no lo pueden hacer–. Y se trata de concientizar más a los señores...”. De esta manera los proyectos productivos no cambian la situación de las mujeres, si no se acompañan de capacitación que incluyan aspectos sociales, políticos y de concientización de género (Zapata y Mercado, 1996; Martínez *et al*, 2003). El Fondo Regional es ejemplo de la posibilidad de integrar estas temáticas en otros programas de desarrollo rural según la experiencia de Natalia: “...en el Fondo Regional he recibido capacitación en equidad de género, sobre la autoestima, sobre salud sexual, desarrollo humano, planeación participativa...”. Natalia, además de recibir la capacitación *comparte sus experiencias* con otras mujeres de su comunidad. Si bien el tema de las capacitaciones y el *aprender más* es importante para las mujeres, no dejar de lado el idioma en el que se imparten. Aun cuando la mayoría de las mujeres son bilingües, es el idioma originario el que utilizan cotidianamente (el hecho de ser nahua-hablante me permitió retomar sus conversaciones, con todas las emociones que ello



¹⁶ Lorena, 27 años, San Miguel Eloxochitlan, Eloxochitlan, junio de 2009.





implica). En la ADR Mextlalli A. C. colaboran tres jóvenes nahuas bilingües de la región quienes imparten la capacitación en náhuatl, traducen términos técnicos a palabras de uso cotidiano propiciando la participación constante de las mujeres a diferencia si sólo se realizan en español. Velázquez (1988) menciona que el formar parte de un grupo económicamente pobre, coloca a la mujer indígena frente a los varones y otras mujeres en desventaja. Los conocimientos son valorados pero se reconoce que el nivel de alfabetismo es también importante para tomar notas como lo menciona Elena¹⁷ "...si supiera leer y escribir, podría entender o escribir lo que nos dicen pues...es que a veces lo que nos dicen nada más escuchamos...y se nos pasa... y si sabemos leer o anotamos pues no...". La capacidad para leer y escribir conduce a la agencia de las mujeres y la organización, en algunos casos ha despertado el interés por "aprender" como lo resalta Elena: "...ahora sí, me gusta aprender, me enseña Janeth [Instructora para adultos] y ahora ya aprendí hacer mi firma y mi nombre ya lo conozco..." o al menos tratar de vincular con el programa de alfabetización para adultos como en el caso de Lupita¹⁸: "En la organización nos dijeron [los ingenieros] que trabajáramos por nosotras (os) que nos enseñáramos...". Sin embargo el INEA no tiene

¹⁷ Elena, 39 años, Cuabtlajapa, Eloxochitlan, Mayo de 2009.

¹⁸ Lupita, 56 años, La Huacamaya, San Sebastián Tlacotepec, mayo de 2009.



cobertura en toda la región pues por experiencia de la propia Lupita dice: “Aquí nos iban a comenzar a enseñar... a mí sí me gustaba, ya tenía mi cuaderno... nos dieron nuestros libros... nos iba a enseñar mi comadre Teófila y ya no nos enseñó, lo dejó...”.

La intervención de las instituciones mayoritariamente consiste en el otorgamiento de beneficios materiales (animales, plantas y semillas, insumos, materiales de construcción, maquinaria y equipo) pues su finalidad es la generación de ingresos, sin embargo esta no es la razón principal por la que las mujeres aún permanecen integradas a la SPIESN S. C. Se cuestionó sobre el grado de utilidad (nada útil, útil y muy útil) de tales beneficios. La explicación del grado de utilidad de los bienes materiales recibidos radica en que se relacionan con la producción de café y agrícola. En cuanto a los beneficios económicos directos los calificaron mayoritariamente como útiles. Aunque las respuestas sean favorables, el conocimiento sobre la recepción de crédito es mínimo pues ellas no gestionan el recurso. Lo que demuestra que aun con la alta presencia de mujeres en las asambleas pocas son las que toman conciencia de los acuerdos de la misma, pues tienen que *regresar temprano* como nos comenta Natalia “tenía que ir [a capacitaciones] con tiempo muy limitado, siempre tenía que pedir permiso... tenía que regresar [temprano] con el temor de que me fueran a golpear en casa” esta situación evidencia que la responsabilidad conyugal influye en la participación continua en las capacitaciones o



reuniones que se realizan, en el caso de Lorena “tengo que llegar [temprano] porque tengo una responsabilidad en mi casa...”.

La SAGARPA (PAPIR, PROFEMOR), SEMARNAT (PET), SEDESOL (Oportunidades, Piso Firme), CDI (Fondo Regional) ha atendido o atiende algún tipo de problemática no así en temática de género directamente. Las mujeres reconocen principalmente el trabajo de la SEDESOL debido a que tiene mayor presencia con los programas de bienestar social. El programa de piso firme fue utilizado para patios de secado de café pergamino y en un menor número de casos en los pisos domiciliarios, además de que todas las mujeres son beneficiarias del programa Oportunidades. La CDI con el programa Fondo Regional integra proyectos productivos principalmente pecuarios y agrícolas (apoyos recuperables). La SAGARPA quien había implementado el PAPIR operado por la SDR, a pesar de haber estado dirigido a grupos prioritarios (mujeres, indígenas, adultos mayores y jóvenes), en sus reglas de operación plantea la posesión de tierras de acuerdo al giro del proyecto productivo. Al respecto Natalia reconoce la importancia y la limitación en cuanto a la posesión de tierras “...es muy difícil, siempre nos piden constancias de posesión...y pues están a nombre de los esposos y para que llegue el apoyo se necesita que esté a nuestro nombre y pues la mayoría de las mujeres no tenemos tierras...”. El PROFEMOR lo reconocen por la presencia de un técnico encargado de diseñar



proyectos tanto para la SPIESN S. C. así como para su grupo. El PESA es reconocido por el apoyo en el establecimiento de huertos hortícolas, capacitación e intercambios tecnológicos. En cuarto lugar aparece el Programa de Empleo Temporal (PET) operado por la SEMARNAT no tienen muy presente haber participado en este programa, ya que el recurso que reciben lo pagan a otras personas para realizar tales trabajos.

Conclusiones

Las políticas enfocadas al desarrollo rural desde hace cuatro décadas obedecen a la línea utilitarista teniendo como fin último la generación de ingresos. Busca la reducción de la pobreza en las comunidades marginadas con la reactivación productiva. Las instituciones que han intervenido en la Sierra Negra de Puebla ven el desarrollo de capacidades sólo como la mejora de conocimientos productivos sin tomar en cuenta las relaciones de género al interior de los hogares y de la misma organización, provocando que las mujeres sigan siendo vistas como *pacientes del desarrollo* y la población objetivo de los programas como grupos homogéneos (Sen, 2000).

El desarrollo de capacidades que se trata en el presente trabajo está relacionado con la expansión de las libertades humanas en las mujeres (agencia). Al incorporar la perspectiva de género y la visión del *desarrollo como libertad* se logra evidenciar en primera instancia la gran variabilidad de las mujeres que participan en programas de desarrollo rural en





la misma región. Con esto se demuestra que en el diseño de políticas públicas no sólo se debe considerar la constante *bajos ingresos*. Tal es que después de 40 años de intervención institucional, las condiciones de exclusión y marginación siguen siendo características de la zona.

Las mujeres reconocen a la SPIESN S. C. como un espacio fuera del ámbito doméstico donde pueden adquirir y apropiarse de nuevos conocimientos (sociales y productivos) que a su vez les hace reflexionar sobre sus limitantes. Las mujeres con trabajos en la región que son reconocidas por las instituciones son pocas (19), las que han tenido o tienen un cargo ya sea en su grupo o en la SPIESN S. C.



En este trabajo se han tratado a las instituciones y los programas de desarrollo rural como medios para el desarrollo de capacidades, aun cuando este no es su objetivo. Se constató que la generación de ingresos y la recepción de bienes materiales *no son objetos valiosos* pues no resuelven la situación de las mujeres. Al mismo tiempo “los objetos de valor y que tan valiosos son” se han identificado mayoritariamente desde las experiencias y reflexión de cada una de las mujeres, como ejemplo de un proceso de evaluación cualitativo y del proceso de agencia que han iniciado o no. Las evaluaciones de los programas de desarrollo rural deben tomar en cuenta las experiencias de las personas en todos los ámbitos de su vida y no sólo la generación de ingresos o la relación con el mercado y las relaciones de poder





determinan el acceso y control de los recursos al interior de las familias (Kabeer, 1998). Es necesaria la sensibilización de género en todos los niveles, desde la planificación de las políticas públicas hasta la conformación de equipos técnicos interdisciplinarios encargados de la puesta en marcha de las mismas.

Bibliografía

Appendini, Kirsten Albrechtsen De 2001. *De la milpa a los tortibonos. La reestructuración de la política alimentaria en México*. México: El Colegio de México, Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social.

De La Cruz, Carmen 2001. "Género y comercio. Los derechos de las mujeres en la agenda internacional". En *Globalización a qué precio. El impacto en las mujeres del norte y del sur*, pp. 25-33, Paloma Villota, editora. España: Icaria Editorial S. A.

Droy, Isabel 1996. "Mujeres y desarrollo rural". En *Cuadernos agrarios no. 13*, pp. 129-151, Beatriz Canabal y Gisela Espinosa, coordinadoras.

Escobar, Arturo 2007. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Colombia: Grupo Editorial Norma.

Hernández Sampieri, Roberto; Carlos Fernandez Collado y Pilar Baptista Lucio 2008. *Metodología de la investigación*. México: Mc. Graw Hill.

INAFED. Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal. *Enciclopedia de los*





Municipios de México". Disponible en http://www.e-local.gob.mx/wb2/INAFED2006/INAF_EMM visitado en mayo de 2008.

Kabeer, Naila 1998. *Realidades trastocadas, las jerarquías en el pensamiento del desarrollo*. México: PAIDÓS Género y Sociedad; Universidad Nacional Autónoma de México; Programa Universitario de Estudios de Género; Instituto de Investigaciones Económicas.

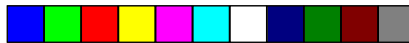
Martínez, Corona Guadalupe Beatriz, Silvia Martínez Sánchez, Socorro Barrientos Juárez y Alberto Paredes Sánchez (2003). "Mujeres rurales y género. Aportes para el diseño de políticas públicas". En *Género, trabajo y transformaciones sociales*, pp. 69-98 Vol. 2003, Beatriz Martínez Corona y Rufino Díaz Cervantes, Coordinadores. Colegio de Postgraduados.

Nazar Beutelspacher, Austreberta y Emma Zapata Martelo 2000. "Desarrollo, bienestar y género: consideraciones teóricas". *La Ventana No. 11*, pp.73-118. México: Universidad Autónoma de Guadalajara.

Rendón, Medel Roberto, Silverio López Gómez y Manrribio Muñoz Rodríguez 2005. "*El proceso de integración organizativa de los productores de café en la Sierra Negra, Puebla, México, documento en extenso*" Disponible en:

http://www.sagarpa.gob.mx/pesa/docs_pdf/docs_comunicacion/casos_estudio/pesa_sierra_negra.pdf visitado en mayo de 2008.

Rubio, Blanca 2003. *Explotados y excluidos: los campesinos Latinoamericanos en la fase agroexportadora*



neoliberal. México: Universidad Autónoma Chapingo y Plaza y Valdés.

SAGARPA. Secretaría de Agricultura Desarrollo Rural Pesca y Alimentación. *Los primeros pasos hacia la seguridad alimentaria, los primeros pasos hacia la gestión local, sistematización de experiencias*. Disponible en: <http://www.sagarpa.gob.mx/v1/pesa/index.html> visitado en mayo de 2008.

Sen, Amartya Kumar 2001. "*Justicia Global, más allá de la equidad internacional*". Foro para la filosofía intercultural 3. Disponible en <http://them.polylog.org/3/fsa-es.htm> visitado en septiembre de 2011.

Sen, Amartya Kumar 2000. *Desarrollo y libertad*. México: Planeta.

Sen, Amartya Kumar 1998. *Bienestar, justicia y mercado*. España: PAIDÓS, I.C.E. /U.A.B.

Sen, Amartya Kumar 1996. *Capacidad y Bienestar*. En *La calidad de vida*, Martha c. Nussbaum y Amartya Sen, compiladores. México: The United Nations University-Fondo de Cultura Económica.

Tarrío, García María, Luciano Concheiro Bórquez y Roberto Diego Quintana 2003. *Neoliberalismos y globalización en el medio rural; políticas, procesos y propuestas*, pp. 19-72, Roberto Diego Quintana; Luciano Concheiro Bórquez; Patricia Couturier Bañuelos, coordinadores. México: JP Editores y UAM.

Townsend Janet Gabriel 2000. "Contenido del empoderamiento: como entender el poder". En *Las mujeres y el poder contra el patriarcado y la pobreza*, pp. 35-65, Emma Zapata Martelo, Janet Gabriel Townsend





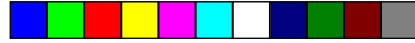
Jo Rowlands, Pilar Alberti Manzanares y Marta Mercado González. México: Plaza y Valdés.

Velázquez Gutiérrez, Margarita 1988. "Educación para la mujer indígena". En *Las mujeres en el campo*, pp. 31-34, Josefina Aranda, compiladora. México: Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez, Oaxaca.

Velázquez Gutiérrez, Margarita 1992. *Políticas Sociales, transformación Agraria y participación de las mujeres en el campo: 1920-1988*. México: UNAM, CRIM.

Young, Kate 1991. "Reflexiones sobre cómo enfrentar las necesidades de las mujeres". En *Una nueva lectura: género en el Desarrollo*, pp. 15-54, Virginia Guzmán, Patricia Portocarrero y Virginia Vargas coordinadoras. Perú: Entre Mujeres/ Flora Tristán.

Zapata, Marterlo Emma y Marta Mercado González 1996. *Del proyecto productivo a la empresa social. Cuadernos Agrarios*, No. 13, pp. 104-127. México: Nueva Época.



Pobreza real y desarrollo de capacidades en mujeres indígenas de la Sierra Negra de Puebla

“La realidad no sabe nada de teoría” Durito

Márgara Millán*

La investigación que nos presenta Carolina Muñoz Rodríguez así como su exposición tan rica en matices y paradojas, nos confirma las tensiones entre la formación profesional que ofrecen las entidades de educación superior y la práctica de la investigación cuando los ojos del (en este caso la) investigadora puede apreciar un fondo atrás de realidad representable a partir de las metodologías y supuestos epistémicos hegemónicos. Su trabajo tiene un manejo del formalismo académico que se moviliza en una investigación cuantitativa, al tiempo que sus variables, basándose en el gran economista bengalí Amartya Sen y su crítica al economicismo de la economía, va haciendo aparecer a los sujetos de carne y hueso situados en una realidad difícil y paradójica, no por ello carentes de acción frente a sus circunstancias. El trabajo siendo un análisis basado en índices cuantitativos, hace saltar los presupuestos



* Márgara Millán es socióloga y antropóloga, investigadora del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.



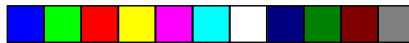


operativos de los mismos al basarse en dos definiciones que posiciona el premio nobel de economía Amartya Sen, y que permiten migrar a la autora del economicismo a una problematización de los conceptos hegemónicos de economía y desarrollo.

Ingeniera Agrónoma y asesora técnica de la Sierra Negra de Puebla, el punto central de su investigación, la pobreza y el desarrollo de capacidades de las mujeres, se ve teñido de una discusión sobre qué entender por pobreza, desde donde se estimula la participación de las mujeres, y qué quiere decir “empoderamiento”, o mejor aún, “empoderamiento” según quién y para qué.

Las políticas neoliberales al realizar sus intervenciones en el mundo rural plantean como índices del “desarrollo económico” el Producto Interno Bruto, PIB, y la cantidad de ingresos monetarios de las personas; en cambio, al considerar la noción de Sen de *libertad según el desarrollo de capacidades* como el sustrato del “desarrollo económico” la cosa cambia tajantemente. Cambia porque migra del discurso ya sometido a las necesidades monetarias y la comprensión de las necesidades humanas reducidas a las necesidades económicas de la fuerza de trabajo en su proceso reproductivo, al horizonte de necesidades humanas situadas en una cierta relacionalidad integral con su entorno, es decir, necesidades con identidad propia, y no las necesidades abstractas del mundo del capital.





“El concepto de capacidades da énfasis a la expansión de la libertad humana para vivir el tipo de vida que la gente juzga valedera. Cuando se adopta esta visión más amplia, el proceso de desarrollo no puede verse simplemente como un incremento del PNB sino como la expansión de la capacidad humana para llevar una vida más libre y más digna” (Sen, 1998:1). Desde la perspectiva de la libertad, la pobreza debe ser vista como “la privación de las capacidades básicas y no como una mera falta de ingresos, que es el criterio habitual con el que se identifica la pobreza” (Sen, 2000:114).

Estas dos citas ilustran las tensiones que Sen establece en el terreno de la economía hegemónica, y son el asidero que elige Carolina Muñoz para problematizar sus hallazgos de investigación. Es esto lo que le permite valorar en la concepción de *pobreza* lo que significa ser pobre *para el propio sujeto que estamos calificando de pobre*. . . La desestabilización de la noción hegemónica de pobreza, sobre la cual se desarrolla la política internacional y local que sustentan los diferentes programas de políticas públicas y de las agencias de intervención es clara cuando los programas son vistos y evaluados desde el punto de vista de las necesidades y valoraciones concretas de los sujetos sobre los cuáles son aplicadas.

Esta operación lógica y metodológica permite visibilizar la irracionalidad de estas políticas, al intervenir de manera desarticulada y exterior a la lógica de reproducción de la vida agraria comunitaria. No es la comunidad y sus lógicas de valor y





reproducción social, como el “mano a mano” o las zonas desmercantificadas, donde el valor se define no por el valor de cambio en el mercado, sino por el valor concreto, por ejemplo, en el caso del café, no son estas “costumbres” las que aparecen como “irracionales” y pre-modernas, sino justamente, las imposiciones arbitrarias, sin sustento práctico, ajenas a las lógicas de sentido de las comunidades, las que aparecen como “irracionales” e improductivas.

Esta otra noción de improductividad, es una clave de investigación a profundizar; hay una cierta productividad social que es intervenida desde afuera, burocráticamente, en absoluta ajenidad y desconocimiento del sujeto social al cuál se le impone. Sin embargo, esas intervenciones arbitrarias son “recicladas” de tal forma que acaban reafirmando la lógica propia de la identidad comunitaria. En esta generalidad de la apropiación de los programas “sociales” gubernamentales por las comunidades, como en el caso del programa Oportunidades, aparecen sin embargo las fisuras generacionales, apuntadas por ejemplo en el caso en que una joven elige gastar 700 pesos en unos “jeans” en lugar de invertirlos en sus útiles escolares o quizá en otras necesidades familiares o colectivas. La formación de un sujeto con necesidades que obedecen a otras lógicas, extracomunitarias, aparecen en estos resquicios intergeneracionales.

Aunque Amartya Sen trabaja sobre la idea de individuo al articularlo con lo que le es valioso, recupera el entorno socio-simbólico al cual pertenece





ese individuo. La investigación de C. Muñoz sin embargo, deja ver la existencia de los lazos comunitarios como una entidad fundante de la noción de individualidad. Las capacidades que son valoradas por las mujeres no las define el sistema ni el investigador, sino las mujeres que reciben las distintas intervenciones de capacitación y reconversión productiva, que son el objeto de los programas asistenciales.

En la investigación que nos presenta Carolina Muñoz las mujeres aparecen entonces en ese campo de tensiones, donde incluso su propia visibilidad es exigida desde afuera, provocando un contradictorio *despertar*. El despertar de la autoreflexividad, que se distancia tanto de los programas impuestos e ineficientes, como de las costumbres que las propias mujeres, o parte de ellas, consideran que vulneran sus derechos y sus capacidades.

La propia intervención de Carolina como investigadora –mujer indígena- completa este círculo de autoreflexividad; sin duda, el interactuar con ella (“la inge”), la confianza y complicidad que se puede establecer entre ellas, así como el reconocimiento que ella obtiene con su trabajo y su escucha atenta, es un elemento más de este mundo de *libertad* como desarrollo de capacidades. Una de las preguntas subyacentes en el trabajo de Carolina Muñoz es la de ¿cómo le hace la gente en el campo para seguir viviendo como ha estado viviendo hasta ahora, cuando no hay una perspectiva de las agencias que valore su forma de vida y ni siquiera la actividad





agrícola que sustenta a las comunidades, cuando el desarrollo nunca se plantea ni se imagina de “abajo para arriba”? La iniciativa tenaz de ir y ver qué pasa allá, cuál es la agencia de las mujeres, y cómo se apropian de las tensiones que a la vez son oportunidades; mostrar las paradojas de esas tensiones, y rescatar y visibilizar la agencia de las mujeres.

Al moverse del paradigma salarial se migra a otra concepción del desarrollo, lo cual permite investigar la *libertad* en el sentido de la independencia. La pregunta es también si el desarrollo produce autonomía o por el contrario, las políticas productivas producen cada vez más dependencia. En el sustrato de la investigación se encuentra la constatación de que las políticas tanto de las agencias (al menos de la mayoría) como del gobierno no tienen por objetivo el desarrollo autónomo de las regiones y de las comunidades, sino que por el contrario, los proyectos e intervenciones están más interesados en cumplir con ciertos requisitos globales de los cuáles depende el financiamiento, y que el resultado no es el fortalecimiento de la autosuficiencia de las comunidades sino la reproducción de su dependencia. Esto ocurre en los proyectos productivos¹, aunque es mucho más visible en las

¹ Los ejemplos de la cría de animales que no eran aptos para la región, así como de la producción agrícola de la macadamia, la vainilla, que resultaban ser productos extraños y cuya integración a la comunidad no era posible. Una era la realidad de los informes de “reconversión productiva” de las agencias y muy otra la realidad de los proyectos en la vida comunitaria.



intervenciones asistencialistas, donde los requerimientos para recibir el apoyo son requerimientos francamente exportados, como en el caso tan ilustrativo del uso de tapabocas como obligatorio para recibir el recurso del programa Oportunidades, en una zona donde no había tapabocas, pero sobre todo, no existía el motivo para usarlo; esta anécdota permite sugerir satíricamente a la autora que la influenza se contagia por televisión...

Carolina Muñoz plantea el contrapunto de una experiencia organizativa de base, la que encuentra en la "Sociedad de Productores Indígenas Ecológicos Sierra Negra Sociedad Civil", SPIESN S. C. Ella ve en esta asociación la posibilidad de provocar un desarrollo con su propia identidad. Este proyecto es apoyado por Alemania, y cuenta con la "perspectiva de género"; es muy sugerente como la autora investiga dentro de ese marco, que por un lado valora como positivo, en tanto da la posibilidad de hacer un nuevo diagnóstico de las necesidades, las ausencias de la participación de las mujeres, y las controversias en torno a ciertos modelos de producción orgánica más aceptados por ellas que por ellos. El concepto de empoderamiento es emplazado en la investigación de C. Muñoz de manera crítica, al dejar ver como las mujeres se entienden dentro de la pertenencia de la comunidad; trabajar afuera es afuera de la comunidad, la comunidad existe como una pertenencia que conforma la subjetividad. El horizonte individual es dentro y con esta espacialidad





socio-simbólica; y es lo que se enfrenta y resiste, se amolda y se apropia, de la perspectiva del desarrollo individualista y proletarizado.

El trabajo que nos presenta Carolina Muñoz está pleno de la densidad comunitaria, donde las lógicas globales se encuentran con las prácticas locales y producen efectos contradictorios e inesperados. Es así como la agencia de las mujeres es visibilizada por la autora en relación a la problemática de la regulación de la maternidad, contexto en el cuál intervienen tanto el discurso catequista como el tradicional comunitario y los discursos de la planificación familiar que vienen de varios lados del entorno social.

Sin duda, esta cualidad matizada de la investigación es parte de la sensibilidad de la enunciante, de su localización también situada y precisa, de la manera en la que la autora se asume como hablante nahua y profesionista que se apropia también de un saber hasta ahora colonizante² para hacerlo migrar...hacia otras posibilidades.



² Quisiera no dejar pasar la oportunidad de referirme a una anécdota ejemplar que nos muestra la manera en que la subalternidad del ser indígena está naturalizada: Carolina nos cuenta la sensación de discriminación que le deja ver una niña blanca de la comunidad, cuando ante su negativa de aceptar como regalo un plátano o un mango que la niña le ofrece, ella le dice: el plátano es amarillo, el mango también, y yo soy blanca, tú no quieres a los güeritos, ¿verdad? Esta afirmación, junto con la de “hazme trenzas como las tuyas” nos abre al complejo mundo de las identidades y el significado de las diferencias.





Género y medio ambiente: entre el discurso y la práctica¹

Carmen Osorio Hernández*

Introducción

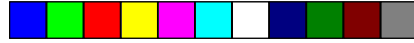
Los aspectos relacionados con temas sobre el Medio Ambiente, Desarrollo Sustentable y Género constituyen hoy en día algunos de los debates centrales de la sociedad en el contexto mundial, nacional y regional. Estos temas forman parte de la agenda internacional y del diseño de las políticas públicas en torno al problema ambiental.

Al abordar la relación de género con el Medio ambiente, se parte de diversas corrientes teóricas, las cuales han sido adoptadas por los movimientos feministas (ambientalistas y ecologistas), como una respuesta contestataria (Tavolaro, 2001) a los

¹ La primera versión de este trabajo fue presentada como ponencia en la mesa temática “Equidad de género en el siglo XXI: las luchas desde las miradas de las mujeres y los hombres indígenas”, en el marco de la 1ª. Asamblea Latinoamericana “El otro bicentenario: visiones indígenas de futuro”, realizado del 27 al 29 de octubre de 2010 en la ciudad de México.

* Doctora en Desarrollo Rural, coordinadora del programa de Desarrollo Comunitario de la Península de Atasta, Cd. Del Carmen, Campeche, México. Socia de la Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México, Asociación Civil (Red-IINPIM, A.C.) Correo electrónico: carmen700704@yahoo.com.mx





problemas ambientales que han tenido efectos en la sociedad moderna. Siendo las mujeres, en su mayoría afectadas por la relación (cultural y espiritual) con la naturaleza de acuerdo con algunos argumentos teóricos. Sin embargo, se considera que el tema sobre la cuestión de Medio Ambiente desde la perspectiva de género es fundamental para entender el proceso de transformación ambiental en el contexto del Desarrollo Sustentable.

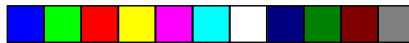
En ese sentido, la pertinencia del enfoque de género es importante para comprender las relaciones que mujeres y hombres establecen con su entorno. Por lo tanto, este trabajo tiene como objetivo hacer un análisis sobre la incorporación de género como categoría analítica en el tema del medio ambiente dentro de la construcción del Desarrollo Sustentable, considerando los siguientes cuestionamientos:

a) ¿En qué medida la dimensión de género, dentro del tema ambiental, puede ser un aporte en la construcción de una nueva visión para el desarrollo sustentable?

b) ¿Cuáles serían los principales ejes de investigación, considerando el tema de Género y Medio Ambiente?

Para responder a estas preguntas, este trabajo describe de forma sucinta los principales eventos que llevaron a la incorporación de las mujeres en el discurso del Desarrollo Sustentable. Posteriormente, se destacan algunas contribuciones y las críticas de las diferentes corrientes teóricas: Mujer y Medio Ambiente (MAD), Ecofeminismo, Género, Medio





Ambiente y Desarrollo (GMAD), destacando a esta última como un aporte en proceso de construcción. Finalmente, con base en las evidencias teóricas y empíricas de las diferentes corrientes, se presentan diversos ejes analíticos y metodológicos para un análisis de género en la cuestión ambiental y las respectivas conclusiones.

1. Integración de las mujeres en el discurso de Desarrollo Sustentable

La incorporación de las mujeres en el contexto de los debates del desarrollo se originó solamente en el año de 1970, cuando se dio la preocupación por las condiciones de necesidades básicas, la productividad rural y las actividades en el sector informal. En ese año fue incluido el papel de la mujer en el contexto del desarrollo, sobre todo con los aportes de Boserup (1970), quien argumentaba el papel económico de la mujer en el proceso de desarrollo.

Con base en lo anterior, surge el enfoque teórico: Mujeres en el Desarrollo (MED), el cual se refiere a las necesidades de mayores oportunidades para la mujer en la educación y capacitación, lo que facilitaría el acceso al sector moderno de la economía y por ende al desarrollo económico (Kabeer, 1998).

Para esta perspectiva, diferentes actores sociales (academia, responsables por el diseño de políticas públicas y agencias internacionales) han contribuido con diversos intereses (Tinker, 1990 citado por Kabeer, 1998). No obstante, este enfoque fue





ampliamente criticado, entre las principales críticas es que esta postura enfoca a las mujeres sin considerar la situación femenina como producto de las relaciones de poder, conflictos sociales y las relaciones de género para entender la situación subordinada de las mujeres (Kabeer, 1998; Scott, 1996; Moser, 1991).

En ese contexto, en la década de 1990 surge la perspectiva de Género y Desarrollo (GED). Este enfoque parte de la premisa de que las mujeres han sido excluidas del proceso de desarrollo. Por lo tanto, se argumenta la necesidad de alcanzar la igualdad legal, política y social, a través de su incorporación en el diseño de las políticas públicas que incidan en los intereses prácticos y estratégicos de las mujeres² para mejorar su posición (de desigualdad) en la relación entre los géneros y permitan su empoderamiento (Deere y León, 2002; Nazar y Zapata, 2000; Moser, 1991).

Esos puntos se han venido discutiendo a partir de los diversos encuentros internacionales como la Conferencia Mundial de Beijing en 1995, y han constituido parte del discurso dominante de las agencias internacionales e instituciones gubernamentales. Pero ¿qué sucede con las mujeres en el contexto del discurso de Desarrollo Sustentable?

²Los intereses prácticos están relacionados con las condiciones de vida de las mujeres (alimentación, salud, educación). Los intereses estratégicos se refieren al proceso de transformación de la desigualdad a través de la participación y las tomas de decisiones (Kabeer, 1998).



A partir de la noción de Desarrollo Sustentable que constituye la base del Informe Brundtland: “Nuestro Futuro Común” se legitima el enfoque de género en el discurso de las agencias internacionales. De esta forma se abrieron las oportunidades para que los movimientos feministas (ambientalistas y ecologistas) manifestaran sus principales aportes. Sin embargo, en el referido informe, se destaca el papel de las mujeres en los temas de población y seguridad alimentaria, pero no muestra conclusiones sobre la relación género y medio ambiente.

Con el convenio de la diversidad biológica y la declaración sobre Medio Ambiente y Desarrollo, realizado en 1992, fue considerado por primera vez la participación de las mujeres dentro del discurso del desarrollo sustentable, que incluso forma parte de una de las líneas de la “Agenda 21 de las Mujeres³”. En esta agenda se describen las prioridades de la acción para alcanzar un desarrollo Sustentable para el próximo siglo. Esta idea fue plasmada en el principio 20 de la declaración de Rio 92, afirmando que “las mujeres tienen un papel importante en el manejo del medio ambiente, razón por la que su



³ Algunas propuestas de esta agenda son: a) Implementar medidas para fortalecer y estimular las instituciones y organismos no gubernamentales y grupos de mujeres para su capacitación en el uso y manejo de los recursos; b) promover la reducción del trabajo de las mujeres a través de la creación de guarderías, de la división igualitaria en las tareas domésticas entre hombres y mujeres, así como del uso de tecnologías ambientales y c) implementar programas para establecer y fortalecer servicios de salud preventiva y curativa dirigido a las mujeres.





participación es imprescindible para lograr el “Desarrollo Sustentable” (ONU, 1992, citado por Rico, 1998: 17).

También se hace énfasis de la necesidad de implementar políticas, programas y proyectos sensibles a las cuestiones de Género relacionados con el Medio Ambiente (Biffani, 2003; Vásquez, 1999).

A pesar de ese reconocimiento, la Agenda 21 presenta serios obstáculos que limitan su operatividad, entre los cuales destacan:

a) falta de claridad en la propuesta para un desarrollo sustentable.

b) falta de decisión política para establecer acciones concretas en el mejoramiento de los recursos que permiten alcanzar un desarrollo sustentable,

c) el hecho de caracterizar a las mujeres solo como administradoras domésticas de la crisis ambiental (Rico, 1998).

De esa manera, en el actual modelo económico, parecería que las mujeres no podrían encajarse en el discurso del Desarrollo Sustentable. No obstante, se tendría que analizar la forma por la cual se pretende entender las relaciones que existen entre Género y Medio Ambiente y que constituyen la base de las diferentes corrientes que anteceden esas relaciones.

En este sentido, diversas autoras (Leach, et a, 1995; Rico, 1998; Vásquez, 1999) señalan las





características por las cuales las mujeres se identifican con la naturaleza.

En un primer momento ellas fueron identificadas con la naturaleza como usuarias de los recursos y las principales depredadoras de éstos. Esta idea tuvo mayor importancia con la crisis mundial del petróleo en 1973, cuando se evidenció que los recursos naturales podrían agotarse.

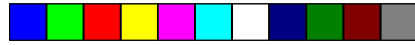
Ya para la década de 1980, con la participación de las mujeres en los movimientos ambientalistas (de los países del tercer mundo), son percibidas como víctimas de la degradación ambiental, de la destrucción de la naturaleza y del proceso de desarrollo económico, pero al mismo tiempo, son consideradas como portadoras del conocimiento sobre los procesos naturales, lo que condicionaría su percepción y la toma de decisiones para responder a estos problemas (Agarwal, 1991).

Ya en la década de 1990, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) incorporó a las mujeres como "administradoras privilegiadas del medio ambiente". Por lo tanto, son consideradas como eficientes "educadoras ambientales".

Con base en este reconocimiento, otras instituciones internacionales (BM y FAO) incorporan programas, los cuales destacan el papel de las mujeres en la biodiversidad y en la seguridad alimentaria, como mecanismos de responder a la feminización de la pobreza rural.

Esta idea es retomada por organizaciones internacionales tales como: Woman, Environmnet





and Development (WEDO)⁴. Este organismo reconoce a la mujer en su relación con el medio ambiente como principal usuaria y administradora de sus recursos (recolectoras de leña, protectora de los recursos genéticos, responsables de la alimentación del mundo, etc.).

Cabe señalar que las diferentes perspectivas de la noción de desarrollo sustentable (el informe Brudtland, la economía política, la ecología social y ecología profunda), abordan de forma sistemática y desde diferentes perspectivas los problemas de desigualdad social y económica. Sin embargo, no consideran un análisis de género en la cuestión del Medio Ambiente.

Por ejemplo, la ecología profunda, considera tanto la relación entre la sociedad humana y el mundo natural, como una política de defensa de la naturaleza (Mellor, citado por Vásquez, 1999). Esta postura rechaza la idea de que los humanos son el centro del universo, y con base en una visión biocéntrica, afirma que la naturaleza debe ser preservada, independientemente de la contribución que pueda



⁴ WEDO (Women, Environment and Development Organization) es una organización internacional, creada en 1990 y constituida por una red de activistas y líderes de varios países, principalmente del tercer mundo. Tiene como objetivo, transformar el planeta en un lugar saludable y pacífico, con justicia social, política económica y ambiental para las sociedades a través del *empowerment* de las mujeres en toda su diversidad y por su participación equitativa con hombres en todos los espacios de decisión, desde la base hasta las arenas internacionales (García y Abramovay, 1997).





traer a los seres humanos (Diegues, 2000). Es para esa postura teórica que son direccionadas las principales críticas de las feministas, por el hecho de ser considerada el conflicto central entre “hombre y naturaleza”. De esta forma, el ecologismo profundo reproduce el androcentrismo y olvida otras formas de dominación como la de clase, raza y género (Vázquez, 1999).

2. Posturas teóricas sobre la relación entre Género, Medio Ambiente y Desarrollo Sustentable

Entre las principales posturas teóricas se encuentran: a) La perspectiva ecofeminista, Mujer, Medio Ambiente y Desarrollo (MAD) y Género, Medio Ambiente y Desarrollo Sustentable (GMAD).

2.1 Perspectiva Ecofeminista

Esta perspectiva fue desarrollada a partir de posturas de oposición de los movimientos ecologistas y feministas en el final de los años 70 e inicio de los años 80. De acuerdo con Sorj (1992), existen dos concepciones en relación al Ecofeminismo: a) la oposición entre la esfera pública y privada, que parece ser el lugar de formación de identidades, culturas éticas distintas entre hombres y mujeres, b) la relación entre feminismo y naturaleza, que permitirá privilegiar el papel de las mujeres en la lucha ecológica para contribuir en la cuestión del Medio Ambiente.

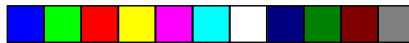




También hay dos vertientes de esta perspectiva:

- 1) El ecofeminismo cultural, fortalece la idea de que hay una relación entre las mujeres con la naturaleza y enfatiza la búsqueda de una nueva relación espiritual con ella (Mies y Shiva, 1997). Por lo tanto, considera el feminismo como esencia protectora y una naturaleza enraizada en los misterios de la vida.
- 2) El ecofeminismo social, que reconoce la complejidad de la identidad humana, a través de la confluencia y de las interrelaciones de varios ejes (lo que constituye la subjetividad de las personas), que corresponden objetivamente a las diferentes relaciones sociales y que llevan a una conformación del tejido social en la cual las personas están inmersas (Plunwood, 1993 citado por Martínez, 2003).

El ecofeminismo cultural es fuertemente cuestionado por el hecho de considerar que la mujer tienen una relación superior con la naturaleza, que a veces se supone que es determinada biológicamente, lo que estaría basada en una postura ecocéntrica, que reconoce una serie de intereses humanos y no humanos (Tavolaro, 2001). De acuerdo con este autor, el ecofeminismo se centra en la parte simbólica e histórica de la asociación del hombre y la mujer con la naturaleza. En este sentido, las feministas señalan un mayor vínculo de las mujeres con los procesos ecológicos, por tanto, la identidad de las mujeres con la naturaleza es reforzada por los procesos biológicos de reproducción. Este aspecto lleva a un determinismo biológico, lo que permite pensar en un principio de feminismo esencialista que



coloca la relación de las mujeres con la naturaleza en una postura necesariamente conservacionistas y generadora de vida.

De acuerdo con Vandana Shiva (1993), la demanda de los recursos para abastecer las economías de mercado hace disminuir la base las mismas que son necesarias para la sobrevivencia. En este sentido, existe una desigualdad tanto política como económica en la distribución y acceso a los recursos. Por otra parte, el proceso de producción está condicionado por las fuerzas de mercado sin considerar las condiciones sociales y ecológicas. Por ende, los costos de la distribución de los recursos naturales y la desigualdad social son evidentes.



De esa forma, las mujeres del tercer mundo, principalmente aquellas de escasos recursos, son más afectadas por la relación con la naturaleza, porque simplemente carecen del poder adquisitivo para colocar sus demandas de bienes y servicios proporcionados por los sistemas modernos de producción (monocultivo, uso de agroquímicos, biotecnología, etc.).



De acuerdo con diversas autoras (Bifani, 2003; Vásquez, 1999), algunos de los postulados de esa corriente teórica son las que siguen:

a) Hay vínculos entre la dominación y la opresión de las mujeres, entre la dominación y la exploración de la naturaleza.

b) En el pensamiento patriarcal, las mujeres son identificadas con cierta proximidad hacia la naturaleza, a lo material y a lo emocional; mientras





que los hombres son considerados próximos a la cultura, a la racionalidad y a lo abstracto. Por lo tanto, las mujeres son consideradas inferiores en relación a los hombres.

c) Según el pensamiento ecofeminista, el vínculo entre la opresión de la mujer y de la naturaleza se da básicamente en su dimensión ideológica, son sus raíces en un sistema de ideas y representaciones, valores y creencias, lo que coloca a las mujeres y al mundo no humano jerárquicamente inferior a los hombres.

Esos principios son ampliamente criticados por diversas autoras (García, 1992; Vásquez op.cit; Velásquez, 2003). Entre las principales críticas se destacan:

a) La mujer es vista como una categoría unitaria, sin diferencia de clase, raza y etnia. La perspectiva ecofeminista ignora otras formas de dominación que no son las de género y que afectan de forma crítica la posición de las mujeres.

b) Se considera la dominación de la mujer y de la naturaleza casi exclusivamente fundamentadas en la ideología, no considerando las fuentes materiales de esta dominación, las cuales están basadas en la ventaja económica y en el poder político.

c) Mismo dentro de un análisis de construcción ideológica de la dominación, el discurso dice mucho o poco sobre las estructuras económicas, políticas y sociales de las cuales esas construcciones son producidas y transformadas.



Frente a esas críticas, una de las principales condiciones es que tanto las mujeres como la naturaleza son categorías socialmente construidas, por lo tanto son factibles de cambiar en tiempo y espacio. La idea de que las mujeres tienen un vínculo especial con la naturaleza no permite percibir que tanto ellas como los hombres de las diferentes sociedades pueden percibir y experimentar las cosas de diversas formas, inclusive porque la relación de las mujeres con la naturaleza varía según la clase, la raza, la etnia, la nacionalidad y la edad.

Otro aspecto importante es el hecho de que la relación de las mujeres con el medio ambiente debe trascender las conexiones simbólicas (Agarwal, 1992 citado por Vázquez, 1999), ya que esto no es suficiente para responder a los problemas en una sociedad compleja. No obstante, aunque esta corriente presente algunas críticas, existen algunas contribuciones en el sentido de establecer la conexión entre la opresión de la naturaleza con la opresión de las mujeres, las cuales son comprensibles si se parte de la idea de la dicotomía entre hombre/naturaleza y, por otro lado, posibilita de que la teoría feminista pueda incluir la perspectiva ecológica.

Así, en el contexto de la construcción de propuestas alternativas para un Desarrollo Sustentable, una de las contribuciones es el reconocimiento del papel de las mujeres en la conservación de la biodiversidad, al dar cierta importancia para la cultura local, valorar el conocimiento popular sobre el uso y manejo de los





recursos y estimular la participación en el rescate y aumento de la biodiversidad, no solo como un concepto de origen biológico y relativo a la diversidad genética de individuos y de especies de diversos ecosistemas, sino también como el resultado de prácticas milenarias de las comunidades tradicionales que domesticar especies, manteniendo y, en algunos casos, aumentando la diversidad local, como por ejemplo el papel de las mujeres (de comunidades rurales o indígenas) en la producción de huertos de traspatio y plantas medicinales.

De esa forma, la diversidad de plantas no es vista como un "recurso natural", y sí como un conjunto de especies que tienen un valor de uso y un valor simbólico, integrado en una compleja cosmología (Diegues, 2000). De esta forma, el conocimiento de la biodiversidad pertenece al dominio de lo natural y de lo cultural, de modo que, al considerar las cuestiones de etnia, resultan fundamentales a los aspectos cognitivos y de la cosmovisión.

2.2. Mujer, Medio Ambiente y Desarrollo (MAD)

Esta corriente surge en la mitad de la década de los 80 y pretende incluir en la toma de decisiones e instrumentación de acciones e intereses de mujeres y ambientalistas. Bajo esta perspectiva, la participación de las mujeres como administradoras y usuarias de los recursos tendría que estar incluida en el diseño y en la instrumentación de políticas y programas de desarrollo sustentable (Dankelman y





Davidson, 1998, citado por Velásquez, *op.cit.*). Esta corriente está insertada en la línea de pensamiento sobre “Mujeres y Desarrollo” (MED), y fuertemente influenciada por la corriente ecofeminista, por el hecho de basarse en la idea de que las mujeres tienen una afinidad especial con la naturaleza.

El eje de análisis está centrado en la importancia que tienen las mujeres (principalmente de los países subdesarrollados) en el manejo de los recursos naturales, pues debido a las condiciones de pobreza, son más vulnerables frente a la escases y degradación de los recursos. Pero sobre todo, porque son estas mujeres (del contexto rural) las que poseen un papel importante en la producción para autosubsistencia, además de identificar que ellas tienen habilidades y conocimientos especiales que les permiten desarrollar proyectos de conservación como estrategias para un desarrollo “sustentable”. Por lo tanto, el hecho de considerar a las mujeres como una categoría homogénea (sin tomar en cuenta las especificidades y los diversos contextos) lleva a pensar en una postura esencialista.

Según algunas autoras (Rico, 1998; Vásquez, 1999; Velásquez, 2003) el problema central de esa consideración es ignorar los diferentes contextos: diferentes estrategias cotidianas de sobrevivencia, diversos objetivos asociados al uso y manejo de recursos, relaciones de poder y principalmente las relaciones de género que diferencian a hombres y mujeres en los procesos de producción y reproducción. Por otro lado, se visualiza a las mujeres





como principales “protectoras del medio ambiente” y, por lo tanto, se justifica promover la educación (ambiental) como mecanismo principal para mejorar el Medio Ambiente.

Otras críticas a esa corriente se centran en la posición de que no es suficiente tomar en cuenta el hecho de que las mujeres son marginalizadas y, como consecuencia, necesitan ser integradas al proceso de desarrollo (a través de su participación en los diferentes proyectos de cuño asistencialista que solo aumentan la doble jornada de trabajo), sino también de entender las transformaciones de las relaciones de género que ocurren al interior de la unidad y del grupo doméstico.

A nivel metodológico, esta corriente también es criticada por 3 razones básicas:

1) Por la tendencia de agrupar a las mujeres (específicamente de los países subdesarrollados) en una categoría homogénea, sin contemplar las diferencias de clase, raza, etnia, edad etc.

2) Coloca mayor énfasis en la división sexual del trabajo y no consigue integrar las relaciones de género en el análisis del cambio ambiental.

3) También olvida que los diversos puntos de vista sobre el medio ambiente, sobre todo porque no cuestiona los principios del modelo de desarrollo occidental dominante, ya que la mayor parte de los proyectos realizados bajo esta perspectiva son desarrollados con base en normas institucionales, a partir de las cuales son elaboradas las políticas (de



carácter complejo y con intereses divergentes) del desarrollo.

Esos aspectos constituyen el eje central de la corriente feminista. Tanto el ecofeminismo como el MAD han contribuido para entender la relación entre mujeres y la naturaleza, con la idea de que existen vínculos importantes en la construcción simbólica entre esa dicotomía. Asimismo, semejanzas en los objetivos y metas de los actuales movimientos feministas y ambientalistas (Agarwal, 1991) y por colocar de forma explícita la participación femenina en el uso y manejo de los recursos naturales.

No obstante, estas corrientes presentan algunas limitaciones en la comprensión de la relación Mujer-Naturaleza, ya que tales perspectivas no explican la complejidad de las relaciones entre hombres y mujeres, además de los diferentes impactos que los cambios ambientales causan sobre ellas. De esta forma, Velásquez (2003) argumenta que han surgido corrientes alternativas que visualizan la relación entre Género y Ambiente. Entre sus principales premisas destacan que:

§ No es posible agrupar “a la mujer” en una única categoría por las diferencias sociales, culturales y económicas dentro y entre las sociedades. Por lo tanto, es importante considerar la diversidad de mujeres. Y esto también significa considerar tanto los aspectos ideológicos como los materiales, ya sea por las diferencias de clase, edad o incluso por el status social en el interior de la familia.





§ No consideran la necesidad del contexto y la especificidad para los problemas ambientales en el escenario local, tomando en cuenta la dinámica poblacional, puesto que hay disputas de intereses económicos y políticos.

§ Las percepciones ambientales (valores, representaciones y prioridades), que son socialmente construidas, pueden variar en el interior de la unidad y grupo doméstico. Esto a su vez, puede influir en las diferencias de género en el control sobre los recursos.

Con base en los argumentos antes mencionados, la corriente denominada Género, Medio Ambiente y Desarrollo Sustentable, que surge en la década de los noventa, busca retomar las diferentes perspectivas que orientan la dimensión del Desarrollo Sustentable y las contribuciones de los movimientos ambientalistas.

2.3. Género, Medio Ambiente y Desarrollo Sustentable (GMAD)

Debido a las diferencias críticas que han surgido, tanto para la perspectiva de MAD como para el ecofeminismo, a partir de la década de los 90 surgen varios enfoques: El ambientalismo feminista (Agarwal, 1991), la ecología política feminista (Rochelau, 1995) y la microeconomía política.

La primera de ellas sugiere que la relación de las personas con el Medio Ambiente está estructurada por diversos factores (género, clase, raza, etc.), relacionados con la producción, la reproducción y



la distribución. De esta forma, la división de trabajo, los derechos de propiedad y las relaciones de poder determinan la experiencia y los conocimientos sobre tal relación. Rochelau (*op. cit.*), por su parte, argumenta que la ecología política feminista intenta entender la forma por la cual se generan y desarrollan diferentes intereses sobre la cuestión del Medio Ambiente.

En ese sentido, es importante hacer un análisis sobre la identificación y la participación de los diferentes actores sociales que pueden intervenir en la determinación de los usos y valores de los recursos, así como en las relaciones de poder implícitas en el uso, la percepción y en el control de estos recursos.

Con respecto a la “microeconomía política del uso de los recursos” tiende a examinar de qué forma las instituciones (matrimonio, residencia, herencia, etc.) determinan el acceso de mujeres y hombres a los recursos naturales y el poder de negociación sobre los beneficios que derivan de esos recursos.

Finalmente, la corriente denominada Género, Ambiente y Desarrollo (GMAD) incorpora algunas de las ideas de las dos corrientes y está relacionada con la integración de la perspectiva de Género en el diseño y en la instrumentación de las políticas y programas de desarrollo y ambientalistas (Velásquez, 2003).

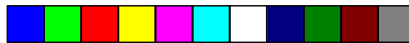
Esa postura teórica coloca la importancia y la existencia de poder en las relaciones sociales, considerando los aspectos de género, etnia, clase, raza y generación, y el vínculo con las formas





diferenciadas de acceso, uso, control y conocimiento sobre los recursos naturales. No obstante, un aporte importante reside en la desmitificación de la naturaleza unitaria de las estructuras familiares. Esto permite identificar las diferentes formas y funciones relacionadas con las divisiones por clase, etnia, etapa de ciclo familiar, las relaciones de conflicto por género y generaciones en el interior del grupo doméstico y, por lo tanto, el acceso, uso, manejo, control y beneficio diferencial de los recursos del medio natural entre hombres y mujeres. En este sentido, tanto el poder como el conocimiento pueden constituir factores mediadores de procesos ecológicos y políticos (Leach *et. al.*, 1995 citado por Martínez, 2003).

Con base en las experiencias locales, algunas autoras (Rochelau, 1996, citado por Martínez, *op cit*; Velásquez, *op cit.*; Carmona, 2009, Seidl, 2010.) sugieren algunos temas básicos que complementarían la base analítica de la perspectiva de género, tales como: a) la división del trabajo y del conocimiento por género en las actividades cotidianas; b) los derechos de propiedad, así como los derechos y responsabilidades en el contexto de la problemática del Medio Ambiente; y c) un análisis de género en las políticas ambientales. Sin embargo, un aspecto importante a considerar es la posesión de tierras, ya que constituye uno de los factores mediadores en las relaciones de género y determina el acceso y grado de manejo de los recursos.



En el contexto de América Latina, por ejemplo, la mujer rural tiene menos posibilidades que el hombre de poseer tierras. Esta desigualdad de género en la posesión de tierras es atribuida a la familia, la comunidad, al estado y al mercado. De hecho, el principal modo por el cual es posible adquirir la tierra es por herencia, y esta es dada preferencialmente a hombres (Deere y León, 2002). Por lo tanto, un elemento importante es entender el papel, la lógica de las instituciones y los mecanismos por los cuales, los derechos de propiedad y los procesos de la toma de decisiones que reproducen la división de género y las responsabilidades, son determinadas.

Esos tres temas son medulares en la construcción de propuestas alternativas sobre Desarrollo Sustentable. Esas propuestas tendrían que considerar aspectos de las relaciones sociales entre hombres y mujeres y sus diferentes formas organizativas que establecen con su entorno (García y Abramovay, 1997).

Aunque la noción de Desarrollo Sustentable permanezca muy ambigua, ésta “es relativa y producto de un proceso histórico de construcción social” (Reynaut, 2004:31), que se manifiesta en este nuevo milenio en el que se presentan cambios profundos, surgen nuevas identidades y nuevos actores sociales con relaciones de poder y diversos intereses. Así:

En este mundo interdependiente de la globalización económica, cada nación, cada





población juega su viabilidad y sobrevivencia en esta encrucijada histórica. El tránsito hacia la democracia y la sustentabilidad implica una nueva concepción y nuevas formas de apropiación del mundo; allí se definen nuevos sentidos existenciales para cada individuo y cada comunidad, trazando nuevas líneas de fuerza que atraviesan las relaciones de poder donde se forjan nuevos proyectos históricos y culturales (Leff, 2002: 351).

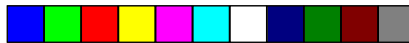


De acuerdo con García y Abramovay (1997) la importancia del enfoque de género está centrada en la vivencia y la incorporación de las acciones de hombres y mujeres en las políticas y programas. En este sentido, una política con esa visión indicaría con más especificidad, el uso diferenciado de los recursos que establecen tanto hombres como mujeres entre sí. Entonces, no se trata solo de incorporar a las mujeres en el proceso de desarrollo por medio de programas asistencialistas y proyectos de conservación que reproducen su papel "tradicional" y aumentan la triple jornada de trabajo.



Más bien, la construcción de una política ambiental con enfoque de género deberá trascender no solo la igualdad de derechos, la toma de decisiones, sino también contribuir para una mayor apertura y sensibilidad de los diferentes actores sociales (instituciones estatales, organizaciones no gubernamentales e instituciones académicas) en la





construcción de una visión inclusiva e integral. Desde luego que este esfuerzo exigirá métodos de investigación de cuño multidisciplinario e interdisciplinario⁵.

En ese sentido, al considerar la interacción Género-Ambiente en los programas de acción es necesario destacar la vinculación entre los ecosistemas y la población, tomando en cuenta los diferentes elementos de la estructura social que determinan la relación con el Medio Ambiente, el contexto espacial y temporal de estas relaciones, y la interacción de procesos globales y locales en lo que se refiere a la cuestión ambiental.

Metodológicamente, algunos de estos ejes temáticos son factibles de ser analizados en el ámbito de la unidad doméstica, mismo que estas últimas puedan variar en la estructura, en el tamaño y en la composición, pues según Velásquez (2003), en el contexto de análisis de los sistemas de las unidades domésticas es posible identificar cambios en los ámbitos social, económico y ambiental, como por ejemplo: ¿cómo cambian los patrones de la división sexual del trabajo al instrumentalizar nuevas formas de uso de recursos? ¿Quién se beneficia económica



⁵ Tanto la cuestión Multidisciplinaria como la Interdisciplinaria incluyen la participación de diferentes disciplinas. Sin embargo ésta última, aunque sea una práctica en construcción pretende articular las diversas disciplinas, a través de diálogos de saberes, para una mejor comprensión, tensión o conflicto explícito entre las necesidades humanas, prácticas sociales y las dinámicas naturales (Brandenburg, 1996; Floriani, 2000).





y socialmente de los nuevos esquemas? ¿Quién controla e instrumentaliza estos patrones? ¿Quién decide sobre las escalas de producción y los tipos de tecnologías a ser utilizados? Entre otros cuestionamientos que tal vez puedan orientar la construcción de líneas de análisis o de investigación.

3. Principales ejes de análisis e investigación

Son diversos los aportes desde la práctica; Carmona (2009) y Seidl (2010), destacan diversos ejemplos sobre la percepción de hombres y mujeres (indígenas y mestizas) en relación a su entorno y a la problemática ambiental. Desde la mirada de las comunidades indígenas, la noción de medio ambiente cobra un significado integral: El territorio es un todo, en el que la tierra, los animales, los árboles, etc. tienen un significado específico desde la propia cosmovisión. Los efectos de la problemática ambiental son diferenciados por la estrecha relación que se mantiene con las actividades ceremoniales y los rituales, además de las actividades productivas: arar la tierra, recolección de leña, acarreo de agua, preparación de alimentos, cultivo de hortalizas y plantas medicinales, entre otras.

Entonces, con base en los diferentes trabajos empíricos y teóricos sobre las cuestiones de género y medio ambiente, es posible destacar algunos ejes de investigación, orientados en la construcción de diversas líneas o acciones concretas que sirvan de base, tanto para las organizaciones sociales como





para las instituciones académicas, con el fin de generar pautas para el diseño de políticas públicas. Tales propuestas tendrían que partir de la identificación y del papel de los diferentes actores sociales que interactúan en las acciones sobre la relación entre Género, Medio Ambiente y Desarrollo Sustentable; identificar los valores, la percepción y la representaciones sociales de forma diferenciada (por género, raza, etnia y edad) de hombres y mujeres sobre la problemática ambiental, considerando el contexto espacial y temporal, así como los factores biológicos, socioeconómicos, políticos y culturales que prevalecen en el ámbito local.

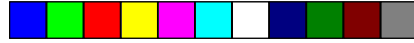
De forma específica, es posible tomar en cuenta algunas cuestiones que pueden nutrir aún más estos ejes de investigación:

a) Considerar el perfil étnico, la cosmovisión, usos y costumbres de los pueblos para entender la percepción sobre la problemática del Medio Ambiente.

b) Identificar y analizar la participación diferenciada entre hombres y mujeres indígenas en el acceso y en el manejo de recursos, así como en la construcción de la problemática ambiental.

c) Fortalecer la educación popular, desde la perspectiva de género, como herramienta para construir agentes sociales capaces de generar cambios y hacer frente las diferentes situaciones problemáticas, sin asumirse como víctimas del problema ambiental.





d) Identificar de qué forma las nuevas tecnologías (biotecnologías, tecnologías orgánicas, etc.) para el mejoramiento del Medio Ambiente benefician o afectan diferencialmente tanto mujeres como hombres.

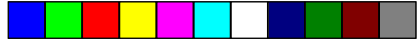
e) Identificar y analizar el papel de los diferentes actores (organizaciones internacionales, organizaciones no gubernamentales) en la construcción de programas y proyectos sobre Género y Medio Ambiente.

f) Ser sensible y coherentes a los temas de Género en el discurso del Desarrollo Sustentable. Esto significa también abordar y profundizar sobre los temas de masculinidad. Por la dimensión que asume tal temática es fundamental un abordaje multidisciplinario e interdisciplinario.

g) Construir un modelo de análisis sobre la problemática y del medio ambiente en diferentes niveles (domésticos, comunitario, regional, nacional e internacional), considerando los diferentes contextos culturales e históricos y otros factores socioeconómicos (patrones de migración, de asentamientos, posesión de tierra, estrategias de producción y reproducción, entre otros aspectos).

Evidentemente, lo anterior no es una tarea fácil, así como también no significa un trabajo aislado, pero si una coordinación interinstitucional con la participación activa y comprometida de los diferentes actores sociales (investigadores, ONG's, sociedad civil, instancias de gobierno, entre otros). No obstante, ese objetivo constituye un gran reto, pues





prevalecen relaciones de intereses, de poder y disputas:

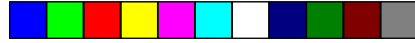
Existen disputas sobre género y medio ambiente, sobre relaciones entre cultura y naturaleza, público y privado, igualdad y diferencia, objetivo y subjetivo, lo económico en relación a lo político y a lo cultural, además de los intereses instrumentales por afirmación de identidades institucionales y acceso a los fondos con rúbricas propias (García y Abramovay, 1997: 124).

4. Consideraciones finales

Tanto la problemática del Desarrollo Sustentable, como la del Medio Ambiente, relacionada con las mujeres y las cuestiones de Género fueron adquiriendo legitimidad y una posición central en las declaraciones, planes y programas en el contexto mundial. Las diversas ideas colocadas en estos documentos constituyen la base del pensamiento y de la acción de gobiernos, las organizaciones internacionales y la sociedad civil. De este modo, se podría decir que la inclusión del análisis de género en los planes de desarrollo, en gran parte, se ha derivado de las acciones de los movimientos feministas (nacionales e internacionales), ambientalistas e intelectuales.

Los estudios feministas, con base en las diferentes perspectivas descritas en este trabajo, tuvieron una





gran contribución, pues desplazaron las explicaciones que marcan la condición de las mujeres y de los hombres en la sociedad del reino de la naturaleza para o de la cultura. Esto es, la discriminación entre los sexos no se encuentra predeterminada biológicamente, ni enraizada en la constitución del cuerpo humano, pero ella es socialmente construida.

Entonces, tanto las contribuciones como las críticas de las diferentes perspectivas abordadas en este trabajo, han señalado consideraciones importantes, no solo por el hecho de considerar la pertinencia de la relación de las mujeres con la problemática ambiental y el Desarrollo Sustentable, sino también por destacar dentro del discurso, la necesidad de considerar las relaciones de poder entre los géneros. También, con los avances en torno a esta temática, se hace necesario explorar desde la propia visión de las comunidades indígenas el significado de desarrollo sustentable, de la práctica del "feminismo" y, en el mismo contexto, la percepción (diferenciada) sobre los efectos del cambio climático. Estas consideraciones constituyen la base para incorporar la dimensión de género en las políticas ambientales, en las acciones prácticas de las organizaciones sociales y en las propuestas de investigaciones que están siendo construidos en las diversas instituciones (gubernamentales, académicas, entre otras).





Bibliografía

Agarwal, Bina 1991. "The gender and environment debate": lessons from India. *Feminist Studies*, No.1, Vol.18, pp. 119-158.

Bifani, Patricia 2003. "Algunas reflexiones sobre la relación género medio ambiente". En: *Revista de estudios de género. La Ventana*. No. 17, pp. 8-27.

Boserup, Esther. 1970 *Women's role in economic development*. New York: St. Martin's Press.

Brandenburg, Alfio 1996. "Modernidade, meio ambiente e interdisciplinaridade. Desenvolvimento e Meio Ambiente". En: *Cadernos de Meio Ambiente e Desenvolvimento* n.3, Curitiba. Editora UFPR.

Carmona de Alva, Gloria 2009. "Género y Medio Ambiente: Mujeres rurales mexicanas forjando un nuevo porvenir". Tesis de Maestría. Universidad de Granada, España.

Deere, Carmen y Margarita Leon 2002. *O empoderamento da mulher. Direitos á terra y direito a propriedade na América Latina*. Rio Grande do Sul, Brasil. Ed. UFRGS.

Diegues, Antonio 2000. "Saberes tradicionais e etnoconservação". En: *Comunidades tradicionais e manejo de recursos naturais da Mata Atlântica*, pp. 9-22, Antonio Diegues y Virgilio Viana, editores. São Paulo: NUPAUB/USP – LASTROP/ESALQ.

Floriani, Dimas 2000. "Diálogos interdisciplinares para uma agenda socioambiental: breve inventário do debate sobre ciência, sociedade e natureza". En:





Desenvolvimento e Meio Ambiente. No. 1, pp.21-39.
Curitiba, editora: UFPR.

García, Sandra 1992. "Desfazendo os vínculos Naturais entre Gênero e Meio ambiente". En: *Revista de estudos feministas*, No. 0, Pp.163-168.

García, Mary y Miriam Abramovay 1997. *Gênero e Meio ambiente*. São Paulo: Cortez editora.

Kabeer, Naila 1998. *Realidades trastocadas, las jerarquías de género en el pensamiento del desarrollo*. México: Ed. Paidós-UNAM.

Kabeer, Naila 1991. "Gender dimensions of rural poverty: Analysis from Bangladesh". In: *Journal of Peasant Studies*, No.18, Vol. 2, pp. 241-262.

Lamas, Marta 1996. "La antropología feminista y la categoría de género". En: *Revista Nueva Antropología*, No.8, Vol.30, pp. 173-198.

Leach, Melissa; Susan Joekes y Cathy Green 1995. "Gender Relations an Environmental Change" In: *IDS Bulletin*, No. 26, Vol 1, pp. 1-8.

Leff, Enrique 2003. *Saber ambiental: Sustentabilidad, Racionalidad, Complejidad, Poder*. México: Siglo XXI/ UNAM/PNUMA.

Martínez, Beatriz 2003. "Género, sustentabilidad y empoderamiento en proyectos ecoturísticos de mujeres indígenas". En: *Revista de estudios de Género. La Ventana*. No.17, pp. 188-217.

Mies, María y Vandana Shiva 1997. *Ecofeminismo, teoría crítica y perspectivas*. Barcelona: Icaria /antrazyt.

Moser, Caroline 1991. "La planificación de género en el tercer mundo: enfrentando las necesidades prácticas y estratégicas de género". En *Una nueva*



lectura: género y desarrollo, pp.57-126, Virginia Guzmán, et al., organizadores. Lima: Centro Flora Tristán.

Nazar, Austrebertha y Emma Zapata 2000. "Las mujeres en el discurso del desarrollo. Desarrollo, bienestar y género: consideraciones teóricas. Revista de estudios de Género". En: *Revista La Ventana*, No. 11, pp. 73-118.

Raynaut, Claude 2004. "Meio Ambiente e desenvolvimento: construindo um novo campo do saber a partir da perspectiva interdisciplinar". En: *Desenvolvimento e Meio ambiente*. No. 10, pp.21-32. Curitiba. Editora UFPR.

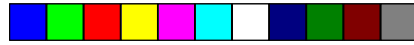
Rico, Nieves 1998. *Género, medio ambiente y sustentabilidad del desarrollo. Documento técnico* No. 25, serie Mujer y Desarrollo. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y El Caribe (CEPAL), 53 p.

Rocheleau, Diane 1995. "Gender and biodiversity: A Feminist Political Ecology Perspective". In: *IDS Bulletin*. No. 26, Vol. 1, pp. 9-15.

Shiva, Vandana 1993. *Ciencia, naturaleza y género*. Documento técnico. Cuernavaca, México: CIDHAL, Mujer y medio ambiente. 40 p.

Scott, Joan 1996. "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En: *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*, pp. 265-302, Martha Lamas, compiladora. México: UNAM- PUEG.

Seidl, Gerdi 2010. "Ya no hay árboles ni agua. Perspectivas de los cambios ambientales entre mujeres y hombres en cuatro comunidades de



Zinacantán". Tesis de Maestría. El Colegio de la Frontera Sur, México.

Sorj, Bila 1992. "O Feminino como Metáfora da Natureza". En: *Revista Estudos Feministas*, No. 0, pp.143-150.

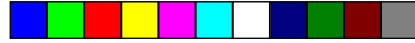
Tavolaro, Sergio 2001. *Movimento ambientalista e modernidade: sociabilidade, risco e moral*. São Paulo: Fedesp/AnnaBlume.

Tavolaro, Sergio 1998. "Movimento ambientalista e modernidade: sociabilidade, risco e moral". Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas. Campinas São Paulo.

Vargas, Rogerio 1997. "O insustentável discurso da sustentabilidade". Em: *Desenvolvimento sustentável: necessidade e/ou possibilidade*, pp. 207-238, Dinizar. Becker, coordenador. Santa Cruz do Sul: Edunisc.

Vásquez, Verónica 1999. "Género, Medio ambiente y desarrollo sustentable: algunas reflexiones". En: *Género, sustentabilidad y cambio social en el México rural*, pp. 65-92, Verónica Vásquez, coordinadora. México: Colegio de Postgraduados.

Velásquez, Margarita 2003. "Hacia la construcción de la sustentabilidad social: ambiente relaciones de género y unidades domésticas". En: *Género y Medio Ambiente*, pp. 79-105, Esperanza Tuñón, coordinadora. México: Plaza y Valdés.



Diálogo entre género y ambiente: miradas compartidas y aportes desde los pueblos originarios

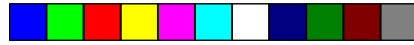
Adriana Estrada*

Para enriquecer el pensamiento y la existencia humana se requiere de un diálogo entre culturas que de cuenta de nociones, saberes y experiencia compartida. El diálogo se realiza con la interlocución de quien con la voz expresa y de quien escucha. La voz es la herramienta que permite expresar ideas, sentimientos, vivencias y conocimientos; el escucha antecede a la voz, es en el proceso de escucha que se configuran pensamientos para compartirlos. El escucha, en ocasiones, se encuentra ausente, o con mayor precisión, la forma de escuchar es sesgada por concepciones morales que se debatan entre el deber ser y lo que es, entre continuidades y rupturas acerca de prácticas y modos de vivir en el mundo.

Para acercarse a la comprensión y abrir un diálogo en el acto de escuchar se requiere de deconstruir el juicio de valor hacia lo diferente. El seminario "Repensando el género desde adentro. Diálogos y reflexiones desde y con los pensamientos de hombres y mujeres de los pueblos originarios", es un esfuerzo dirigido hacia la búsqueda de construir miradas

* Doctora en Ciencias Políticas y Sociales-UNAM. Posdoctorante de CRIM-UNAM 2010-2011.





compartidas entre modos de pensar el mundo diverso, desde la experiencia de los pueblos originarios y las/os mestizos urbanos en México, los cuales coincidimos en el espacio académico.

Carmen Osorio, al abordar el tema de “Género y Medio Ambiente: entre el discurso y la práctica”, recurre a un recuento y análisis de la conformación de un discurso que incorpora a las mujeres en el tema ambiental a nivel de los organismos internacionales y las políticas internacionales, reconociendo que existen diferentes corrientes teóricas adoptadas por el movimiento feminista.

La ponencia revela la conformación histórica de la incorporación del discurso de los temas de género en el ámbito de la discusión de desarrollo sustentable, cuyo antecedente data de 1970, pero en este recorrido, la autora, hace notar las diversas miradas que adoptan los convenios internacionales en relación al tema, analizando desde un punto crítico dichas concepciones como visiones occidentales que homologan a la mujer en un tema que requiere mayor precisión en cuanto a configuraciones socioculturales diversas.

En este sentido el diálogo que construye la autora apunta a develar las diferencias de puntos de partida marcadas por las identidades culturales, y en este sentido me gustaría desarrollar un poco el planteamiento teórico del tema género y ambiente a partir de las propuestas que emanan desde las identidades de los pueblos indígenas lo cual representa ahondar en el reconocimiento de la



existencia de mundos confrontados, desgajados, cuya ruptura y contradicción se explica por un proceso histórico colonial. En este sentido, es imprescindible escuchar la voz de los pueblos originarios, cuya identidad se rebela a la condición colonial a través de estrategias de resistencia, donde uno de sus elementos se expresa en el repertorio de conocimiento tradicional heredado de generación en generación en relación con los ecosistemas. La discusión acerca de ambiente y género en el contexto de los pueblos originarios cobra relevancia porque en un largo proceso de crisis de capital y de deterioro ambiental, donde predomina la racionalidad instrumental económica, el repertorio de prácticas culturales tradicionales son claves para proponer, como sostiene Toledo (2001), alternativas de organización social que afronten la crisis ambiental y civilizatoria en el mundo.



Ahora bien, en el tema de ambiente y género en relación a los pueblos indígenas se identifican en general dos líneas: la primera se relaciona en la importancia de los pueblos originarios en relación a los recursos naturales, y el segundo se refiere al tema del género, en particular a la incorporación de las mujeres en la discusión ambiental.

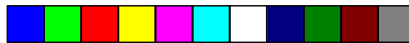
En cuanto a pueblos originarios y ambiente es importante recuperar el concepto de territorio, como el espacio apropiado y valorizado de manera simbólica por comunidades donde se articulan estrategias de supervivencia basadas en la agricultura la cual está íntimamente relacionada con los





ecosistemas y la forma de incorporarse y hacer uso de ellos para satisfacer necesidades (Boege, 2008:19). El concepto de territorio, comprendido de manera orgánica, es también, el espacio donde se construyen las estrategias de resistencia, la cual cobra forma en las múltiples maneras de poner en práctica conocimientos ancestrales de los recursos para beneficio de la vida. Esto se resume en el concepto de biocultura, el cual contempla según Ekart Boege "...recursos naturales bióticos intervenidos en distintos gradientes de intensidad por el manejo diferenciado y el uso de los recursos naturales según patrones culturales, los agrosistemas tradicionales, la diversidad biológica domesticada con sus respectivos recursos fitogenéticos desarrollados y/o adaptados localmente." (Boege, 2008:13)

Más aún, la autora se refiere a la necesidad de generar estudios multidisciplinarios e interdisciplinarios en relación al tema, y un ejemplo, en relación al tema ambiental, se logra en el entrecruzamiento entre la diversidad biológica de ecosistemas en relación a diversidad cultural de los pueblos que habitan los territorios. En este sentido, Victor M. Toledo, en el Atlas Etno-ecológico de México y Centroamérica (2001), reveló la importancia de interrelacionar los conceptos biológicos y culturales, para hacer visible el papel estratégico de las culturas originarias en la conservación de los recursos naturales. Así, por ejemplo, al traslapar la diversidad cultural y biológica de los territorios, se reconoció que la mayor



biodiversidad de los ecosistemas coincide con la diversidad cultural de los pueblos indígenas de México.

También, un tema a resaltar, se refiere a la Justicia Ambiental, la cual, se comprende en el contexto de la lucha por los derechos ambientales, colectivos y culturales.¹ Enrique Leff, como bien cita Osorio, expone los retos que implica caminar hacia alternativas democráticas y sustentables, resaltando la necesidad de cambios paradigmáticos en la conformación de las relaciones sociales, a esto se suma que la particularidad de los pueblos originarios en el ámbito de la discusión del desarrollo sustentable: “Los derechos ambientales se definen en relación con las identidades étnicas que se han configurado a lo largo de la historia en su relación con su entorno ecológico, más que en relación con una norma jurídica que responde a la lógica del mercado o a una razón de Estado” (Leff, 2001:10).

Esto significa que los pueblos indígenas en relación a los derechos ambientales, representan ser sujetos sociales y políticos cuya trascendencia se legítima en el cuestionamiento profundo que realizan, no sólo a la irracional explotación de los recursos que es parte de la muerte entrópica del planeta que genera el capitalismo, como lo denomina Enrique Leff, sino que cuestiona el fundamento mismo de la modernidad y de los Estado Nación.

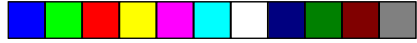
¹ Los derechos de tercera generación de las naciones unidas, justamente reivindicán.





Ahora bien, en el marco de la discusión y los puentes que se construyen entre mujer y ambiente hacia la construcción de alternativas, Carmen Osorio se hace una serie de preguntas cruciales: “¿cómo cambian los patrones de la división sexual del trabajo al instrumentalizar nuevas formas de uso de recursos? ¿Quién se beneficia económica y socialmente de los nuevos esquemas? ¿Quién controla e instrumentaliza estos patrones? ¿Quién decide sobre las escalas de producción y los tipos de tecnologías a ser utilizados?”

Preguntas claves que permiten responder de manera más matizada y amplía la relación entre género y ambiente, en el sentido de exponer la necesidad de replantearse las relaciones de poder en la construcción de alternativas y que en conjunto responden a la pregunta: ¿Cuál es la importancia del papel de las mujeres en la conformación de alternativas sustentables que caminen hacia un cambio paradigmático? En este sentido al rescatar la corriente eco-feminista, cuestiona los esencialismos que provienen de las miradas occidentales, que postulan que existe un vínculo innato entre mujer-madre-tierra, quebrado por la racionalidad económica de la modernidad. El supuesto mujer-madre-tierra se traslada al ámbito de ser humano (hombre/mujer)-naturaleza. Es decir, la identidad de género y su relación con la naturaleza pueden incluir tanto varones como mujeres, y los vínculos pueden ser quebrados tanto por hombres como mujeres, sin embargo, dichos lazos se



construyen de manera diferenciada en relación al género, y es en este sentido, que la ruptura afecta de manera diferenciada a los varones y a las mujeres. Por ejemplo, es reconocido que mujeres de contextos socioculturales específicos se enfrentan a mayores condiciones de vulnerabilidad frente a catástrofes o depredación ambiental: se comprobó que hubo mayor cantidad de muertes de mujeres en el Tsunami de Bangladesh que de varones, por ejemplo, y esto por la construcción cultural de género que caracteriza a la sociedad de Bangladesh en donde las mujeres enfrentan condiciones de marginación y vulnerabilidad. Esto no significa que las mujeres en general se enfrentan a mayores condiciones de vulnerabilidad frente a catástrofes ambientales, sino la determinante sociocultural e identitaria es lo que hace que una mujer se encuentre en mayor o menor medida expuesta a la vulnerabilidad. De igual manera, no por el hecho de ser mujer, existe un vínculo madre-naturaleza, sino es el contexto sociocultural específico que fortalece o diluye dicha relación, o como menciona la autora, es el contexto sociocultural el que fortalece la relación de dominación de mujer/naturaleza.



En este sentido me gustaría mencionar que a diferencia de las concepciones occidentales, internacionalistas o globalizadas, las cuales tienden a englobar y homologar el tema de género y ambiente, recuperar la relación entre género y ambiente desde la perspectiva de la lucha por los derechos ambientales, colectivos e identitarios

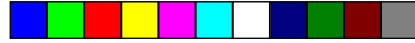




significa abrir el horizonte hacia la de-construcción del pensamiento dominante en relación al género y al ambiente, en relación al reconocimiento de la diversidad como punto de partida para conformar nuevos pensamientos en torno a modos de concebir y relacionarnos en el mundo. El proceso de deconstrucción que significa desaprender y aprender, nuevos modos de relacionarnos con el ambiente, es importante nutrir la diversidad de contenido, vestirla, darle cuerpo, haciendo mención a los aportes concretos planteados por comunidades y pueblos campesinos y originarios.

La relación de los pueblos indígenas con sus recursos ambientales cobra sentido, no a partir de una esencia, como señala Leff, sino “de la imbricación de matrices de racionalidad que se expresa en la constitución de nuevas identidades, amalgama de tradiciones y modernidad”, no es la pertenencia innata de lo indígena en relación a la naturaleza, sino la experiencia histórica de lucha y resistencia que posibilita un posicionamiento frente a la racionalidad económica y se pronuncia en el ámbito de la defensa de los recursos que cobra sentido en el territorio que habitan y los modos de convivir en él. Así por ejemplo, desde la década de 1990 los pueblos indígenas vienen construyendo un discurso que se opone a la geopolítica ambiental de la globalización y cuya expresión más acabada se expresa en los Acuerdos de los Pueblos resultado de la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra





que se celebró el 22 de abril de 2010 en Cochabamba, Bolivia, donde desde la nación aymara se propone un cambio paradigmático basado en el conocimiento diverso.

El Acuerdo de los Pueblos hace énfasis en la necesidad de un cambio paradigmático y lo expresa de la siguiente manera:

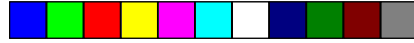
“Confrontamos la crisis terminal del modelo civilizatorio patriarcal basado en el sometimiento y destrucción de seres humanos y naturaleza que se aceleró con la revolución industrial.”

Logran articular una propuesta que se resume en la Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra que dice:



- Derecho a la vida y a existir;
- Derecho a ser respetada;
- Derecho a la regeneración de su bio capacidad y continuación de sus ciclos y procesos vitales libre de alteraciones humanas;
- Derecho a mantener su identidad e integridad como seres diferenciados, auto regulados e interrelacionados;
- Derecho al agua como fuente de vida;
- Derecho al aire limpio;
- Derecho a la salud integral;
- Derecho a estar libre de la contaminación y polución, de desechos tóxicos y radioactivos;
- Derecho a no ser alterada genéticamente y modificada en su estructura amenazando su integridad o funcionamiento vital y saludable.



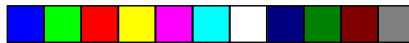


- Derecho a una restauración plena y pronta por las violaciones a los derechos reconocidos en esta Declaración causados por las actividades humanas.

La declaración se afirma en la diversidad y dentro de esa diversidad es necesario desmenuzarla e ir tejiendo desde lo local, desde los espacios-tiempos de cada cultura-pueblo, región, género, color, religión y todo el arco iris de identidades con el que nos autodenominamos los diversos grupos sociales.

En México tenemos experiencias importantes que emergen desde los movimientos sociales y los pueblos originarios los cuales exponen el vínculo entre género y ambiente, sólo por mencionar algunos: el movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994, que desde entonces impulsa una amplia participación dirigida a cambiar la relación que se establece con el entorno ambiental, la lucha de los pueblos en Guerrero para detener la construcción de la presa la Parota, la férrea lucha de hombres y mujeres de Atenco para impedir que creciera la mancha urbana, a través de la construcción de un aeropuerto, hacia sus tierras de cultivo y posteriormente la lucha de las mujeres por liberar a sus compañeros del encarcelamiento. En Morelos, el movimiento de los 13 pueblos surge en defensa de un manantial frente a las depredadoras constructoras de bienes raíces. En cada uno de estos movimientos tanto hombres como mujeres han jugado un papel protagónico.





Y es en este ámbito, donde incursionan el género y los aportes que emergen desde las mujeres originarias, cuyo planteamiento se distancia del feminismo, en el sentido de pugnar por una relación complementaria con el varón, erradicar las costumbres y tradiciones que violentan la condición de dignidad de la mujer y resignificar la relación de unidad dentro de la diversidad.

Así, por ejemplo, observamos en comunidades de los Altos de Morelos, casos donde las mujeres proponen la siembra de árboles frutales en su comunidad para impulsar un proyecto económico y no sólo en relación a “cuidar el ambiente”, sino como parte intrínseca de la subsistencia humana, clave donde radica la riqueza de la buena calidad de vida o el buen vivir, como lo han denominado en el sur del continente americano.

¿Qué significa para las mujeres la defensa del recurso del agua, de la tierra, del ambiente y cuál es la diferencia con respecto a los varones, dónde se complementan, dónde no, dónde se transforma la construcción social y cultural de género en ese proceso de lucha? Son preguntas que se elaboran desde el ámbito de las relaciones de género comprendidas como construcciones sociales y culturales.

Los puentes entre género y ambiente son diversos, extensos, complejos, pero es necesario hacerlo explícito, reflexionar en el ámbito teórico vinculado con las particularidades sociales, territoriales e identitarias. Es necesario especificar dónde hay un





problema de justicia de género, dónde de justicia social, dónde existe conocimiento dirigido a propuestas encaminadas a un cambio paradigmático, dónde no los hay y se reproduce la destrucción ambiental, dónde existe ignorancia y la ignorancia como un problema de justicia, y cómo y qué respuesta da la academia a los profundos problemas ambientales y sociales que hoy imperan en el mundo y en México. La responsabilidad es compartida.

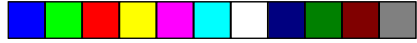
Bibliografía

Boege, Eckart (2008). El Patrimonio Biocultural de los Pueblos Indígenas de México. INAH, CNDPI. México D.F.

Leff, Enrique (2001) Justicia Ambiental: Construcción y Defensa de los Nuevos Derechos Ambientales Culturales y Colectivos en América Latina. PNUMA, IIS- UNAM. México D.F.

Toledo M. Victor et al. (2001) El Atlas Etnoecológico de México y Centroamérica: Fundamentos, Métodos y Resultados en Etnoecologica Vol. 6 No. 8, 7-41 pp.





Sobre las autoras/ los autores

Georgina Méndez Torres

Maya ch'ól. Antropóloga Social por la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas, con una Maestría en Ciencias Sociales de la FLACSO, Ecuador. Socia de la Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México (Red-IINPIM A.C). Co fundadora del *Colectivo Yip Sch'ulel Ko'tantik* en Chiapas. Integrante del cuerpo académico Estudios de Género e Interculturalidad de la Universidad Intercultural de Chiapas-UNICH.

Correo electrónico: mendezgeorgina@gmail.com



Rosalva Aída Hernández Castillo

Originaria de Ensenada, Baja California, México, es doctora en Antropología por la Universidad de Stanford, actualmente es Profesora Investigadora Titular "C" del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Integrante del Sistema Nacional de Investigadores Nivel II. Se formó en el oficio de escribir a través del periodismo trabajando desde los 18 años como redactora en una agencia centroamericana de prensa, y desde sus años de estudiante ha combinado la





investigación académica con el activismo a favor de los derechos de las mujeres y los pueblos indígenas y con el trabajo de divulgación, incursionando en la radio, el video, y la prensa escrita. Ha publicado como autora única o como editora veintidós libros e innumerables artículos en español, inglés, francés, japonés y noruego.

Vivió y realizó investigación de campo en comunidades indígenas de Chiapas durante más de quince años, con refugiados guatemaltecos y campesinos indígenas. Por diez años trabajó en una Organización No Gubernamental, con mujeres indígenas de los Altos de Chiapas apoyando en el área legal y educativa. Actualmente coordina la Colectiva Editorial de Mujeres en Prisión, en la prisión femenil de Atlacholoaya, Morelos y es integrante de la Red de Feminismos Descoloniales.

Correo electrónico: aidaher2005@yahoo.com.mx

Juan López Intzín

Maya hablante de la lengua tseltal. Originario de La Cañada, municipio de Tenejapa, Chiapas. Licenciado en Sociología por la Facultad de Ciencias Sociales-Universidad Autónoma de Chiapas. Colaboró con organismos no gubernamentales sobre salud mental en dos campamentos de desplazados por la masacre en Acteal en 1997. Ha colaborado y trabajado en diferentes programas y proyectos de y para pueblos originarios desde diferentes organismos (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, SYJAC, MELEL XOJOBAL, CELALI),



formó parte del equipo de asesores de la traducción de Los Acuerdos de San Andrés a la lengua mayatseltal publicado en 2003. Coautor del audiolibro Sjalal Kibeltik-Tejiendo nuestras raíces (2010); Rumbo a la calle, trabajo infantil (2000). Miembro fundador del Colectivo Yip Sch'ulel Ko'tantik, la Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólogos de Chiapas (RACACH) y Oxlajuntí'-Comunicación plena en la Diversidad.

Socio de la Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México (Red-IINPIM A.C)

Ha realizado diversos documentales: Compendio de música y danza ch'ol en coautoría (2007), Por nuestra vida ofrendas... (galardonado con el primer lugar en el Festival de video indígena, Morelia, Michoacán, 2008), Ts'ajal Sul-La Diosa de la laguna (2009), Música del Corazón (2010).

Correo electrónico: juanlopez712@gmail.com

Mariana Favela Calvillo

Mtra. en Filosofía de la Ciencia por la Universidad Nacional Autónoma de México, estudia el doctorado en el mismo Posgrado y pertenece a la Red de Feminismos Descoloniales.

Correo electrónico: favulas@gmail.com

Judith Bautista Pérez

Socióloga por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) y con la maestría en Sociología por la Universidad Iberoamericana; ambas en la



Ciudad de México. Socia de la Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México (Red-IINPIM A.C) Correo electrónico: judith_bautista_perez@yahoo.com.mx

Meztli Rodríguez Aguilera

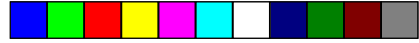
Licenciada en Antropología Cultural por la Universidad de las Américas, Puebla y actualmente está realizando el posgrado en Antropología Social en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS DF). Durante 2009 y 2010 trabajó con mujeres indígenas en reclusión en el CERESO de San Miguel, Puebla con su tesis de licenciatura : "Entre flores rotas: mujeres indígenas y vida cotidiana en el CERESO de San Miguel", siendo parte del proyecto de CONACYT "*Globalización, derechos indígenas y justicia desde una perspectiva de género y poder: una propuesta comparativa*".

En este mismo periodo, fue 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).

Ha sido articulista de diversos periódicos y publicaciones como Periódico Síntesis, lado b fanzine en temas de mujeres indígenas, música y antropología. Es miembro de la Red de Feminismos Descoloniales.

Correo electrónico: meztliyoalli@gmail.com





Sylvia Marcos

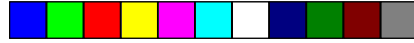
Es una académica comprometida con los movimientos indígenas de las Américas, profesora e investigadora universitaria. Impulsora de la revisión en el campo de la epistemología feminista, las religiones mesoamericanas, y las mujeres en los movimientos indígenas, así como defensora de una hermenéutica, teoría y práctica antihegemónica feminista. Post-doctorado en Psicología y Sociología de las Religiones de la Universidad de Harvard, es profesora visitante de la Facultad de Estudios de las Religiones del Posgrado de la Universidad de Claremont, CA. Integrante y fundadora del seminario permanente de Antropología y Género del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM e integrante del comité directivo permanente de ALER. (Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones) y de la Red de feminismos descoloniales.

Correo electrónico: smarcost@gmail.com

Mariana Mora Bayo

Desde 2011 es investigadora-profesora del CIESAS-D.F. Doctora en Antropología por la Universidad de Texas, Austin y Maestra en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Stanford. Su licenciatura es en Estudios de Recursos y Conservación de la Universidad de California en Berkeley. Es co-coordinadora del libro, *Luchas Muy Otras: Zapatismo y Autonomía en Comunidades Indígenas de Chiapas* (2011), y autora del capítulo "Producción de





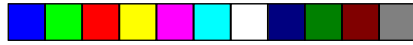
conocimientos en el terreno de la autonomía. La investigación como tema de debate político". Es autora de diversas publicaciones sobre los derechos de los pueblos indígenas, políticas subalternas y el zapatismo, incluyendo: "*La politización de la justicia zapatista frente a los efectos de la guerra de baja intensidad en Chiapas*" en *Globalización, Justicia y Derechos Indígenas desde una perspectiva de Género y Poder: Una propuesta comparativa*; "*La autonomía indígena y la mujer zapatista frente al legado del mestizaje*" en *Contracorrientes: Apuntes sobre igualdad, diferencia y derechos*, Universitat de Girona (2011); "*Las experiencias de la autonomía indígena Zapatista frente al Estado neoliberal Mexicano*" en *La autonomía a debate: políticas de reconocimiento y Estado plurinacional en América Latina*, FLACSO: Ecuador (2010); "*Zapatista anti-capitalist politics and the Other Campaign: Learning from the Struggle for Indigenous Rights and Autonomy*" en *Latin American Perspectives* (2007). Actualmente está concluyendo el manuscrito de su libro basado en su tesis doctoral *La Descolonización de la Política: La autonomía indígena zapatista frente a las lógicas de gobernabilidad neoliberal y la guerra de baja intensidad*.

Correo electrónico: mariana_mora@yahoo.com

Alicia Lemus Jiménez

P'urhépecha. Licenciada en Historia por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Maestra en Historia por la Universidad Iberoamericana, ciudad de México. Doctorante en





Antropología Social en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Líneas de investigación: migración de mujeres indígenas, enseñanza de lenguas indígenas, comunalidad. Responsable del Área de lengua y la cultura p'urhépecha en el Instituto Tecnológico Superior P'urhépecha, en Cherán, Michoacán. Ex Presidenta del Comité Consultivo para la Atención de las Lenguas Indígenas en Riesgo de Desaparición, perteneciente al Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. Socia de la Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México, Asociación Civil (Red-IINPIM, A.C.)

Correo electrónico: alylem_78@yahoo.com.mx

Óscar González Gómez

Doctorante y maestro en Estudios latinoamericanos por la UNAM, líneas de investigación: historia colonial, género y sexualidad, integrante de la Red de Feminismos Descoloniales.

Publicaciones: "Visiones del "otro": la sexualidad de los pueblos originarios de América en las formaciones discursivas de la expansión ibérica" En *Revista de Estudios Latinoamericanos*, Nueva Época, Núm. 22, julio-diciembre 2008, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas, UNAM. Doctorante en estudios Latinoamericanos con la tesis: "Entre *Cuilonimiquiztlan* y Sodoma, homo-sexualidad, cultura y ley en el México Colonial"

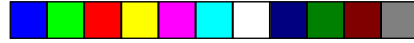
Correo electrónico: osquimx@gmail.com



Mónica Elena Ríos

Mixteca originaria de Santo Domingo Tonalá, Oaxaca. Licenciada en Letras Hispánicas por la Universidad Autónoma Metropolitana (2004). Es especialista en Historia del Arte por la Universidad Nacional Autónoma de México (2007) donde recibió la beca para estudiantes indígenas que otorga el Programa Universitario México Nación Multicultural. Gracias a dicha beca elaboró la descripción iconográfica del retablo de Santo Domingo Tonalá incluida en el libro *Historia de Tonalá*. Cursó la Especialización en Literatura Mexicana del Siglo XX en la Universidad Autónoma Metropolitana- Azcapotzalco (2010) donde elaboró una Biblio-hemerografía sobre escritoras en lenguas indígenas. Actualmente cursa en la misma universidad la maestría en Literatura Mexicana Contemporánea donde continúa investigando sobre literatura indígena y elabora un proyecto sobre lectoras y lecturas femeninas en la Mixteca Baja durante la primera mitad del siglo XX. A la par de su quehacer académico realiza una incesante labor como bordadora lo que la ha llevado a realizar proyectos de bordado basados en su tradición pero con un matiz propio y ha impartido talleres en lugares como el Museo Textil de Oaxaca. Actualmente es socia de la Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México (Red-IINPIM A.C)

Correo electrónico: moer_80@yahoo.com.mx



Verónica Renata López Nájera

Dra. en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, posdoctorante en la Universidad Iberoamericana en el posgrado de Antropología Social, profesora de asignatura en la Licenciatura en Estudios Latinoamericanos, UNAM. Sus líneas de investigación son el pensamiento crítico latinoamericano, feminismo y género, poscolonialidad, decolonialidad, descolonización. Forma parte de la Red de Feminismos Descoloniales.

Correo electrónico: veronicarenat@gmail.com

Cynthia González Cárdenas

Trabajadora Social y Estudiante de la Licenciatura en Estudios Latinoamericanos de la UNAM; actualmente participa como coordinadora del Proyecto Estudiantil "Coloquio Estudios de Género sobre América Latina" de la Facultad de Filosofía y Letras junto con el Programa Universitario de Estudios de Género.

Correo: cynthia.glz.cardenas@gmail.com

Carolina Muñoz Rodríguez

Ingeniera Agrónoma por el Instituto Tecnológico Agropecuario No 29, Xocoyucan Tlaxcala. Maestra en Ciencias especialista en Desarrollo Rural-Género mujer rural por el Colegio de Postgraduados, Campus Montecillo, Texcoco, Estado de México. Asesora técnica PRODESCA en el Estado de Puebla, asesora técnica en el Estado de Tlaxcala. Enlace FAPPA-PROMUSAG (Fondo de Apoyo a





Proyectos Productivos Agrarios-Programa de la Mujer en el Sector Agrario) en la Secretaria de la Reforma Agraria Tlaxcala. Actualmente, investigadora asociada en el área de Género, Desarrollo Social y Medio Ambiente, en el Colegio de Postgraduados, Campus Montecillo, Texcoco, Estado de México.

Correo electrónico: ingcmr77@hotmail.com.

Márgara Millán

Socióloga y antropóloga, profesora de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. Es investigadora del Centro de Estudios Latinoamericanos de esa misma Facultad y profesora del Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Ha publicado artículos y libros en el campo de los estudios culturales y de género, y de los movimientos sociales, sobre todo en referencia al zapatismo. Actualmente coordina el proyecto de investigación "Modernidades Alternativas y nuevo sentido común: anclajes prefigurativos de una modernidad no capitalista"

Correo electrónico: margara.millan@gmail.com

Carmen Osorio Hernández

Licenciada en Biología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), maestra en Desarrollo Rural y Manejo de Recursos Naturales por el Colegio de la Frontera Sur. Realizó sus estudios de doctorado dentro del Programa de Desarrollo Rural en la Universidad Federal de Río Grande del



Sur, Brasil. Ha colaborado en diversos proyectos comunitarios con grupos de mujeres, dentro del área de Género y Producción, en el Colegio de la Frontera Sur, Unidad Villahermosa. Actualmente, es coordinadora del Programa de Desarrollo Comunitario de la Península de Atasta, a cargo de la Fundación Nitrógeno de Cantarell A.C. en Cd. del Carmen, Campeche. Entre sus funciones se encuentra coordinar el proyecto sobre "Manejo Ecológico de Residuos Sólidos de la Península de Atasta", además de brindar asesoría y capacitación en temas sobre Organización Comunitaria, Género y Medio Ambiente. Es socia de la Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México (Red-IINPIM A.C)

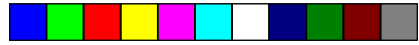
Correo: carmen700704@yahoo.com.mx

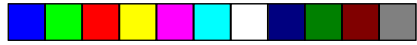


Adriana Estrada

Documentalista y Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por parte de la UNAM. Su trabajo destaca por utilizar el documental como metodología en investigación social. Es autora de diversos artículos dedicados a la representación de la realidad de mujeres indígenas y campesinas en México, así como el discurso que construyen en relación a la lucha por sus derechos. Ha participado en la producción de diversos documentales, ha dirigido un largometraje y varios cortometrajes de documental. Actualmente es profesora del área documental en la Facultad de artes de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Correo: polvoagua@gmail.com









El libro *Senti-pensar el género. Perspectivas desde los pueblos originarios*, se terminó de imprimir el día 28 de marzo de 2013, en el Taller Editorial La Casa del Mago, en la ciudad de Guadalajara, Jalisco, México.

El tiraje fue de 500 ejemplares y el cuidado estuvo a cargo de Georgina Méndez, Silvia Marcos, Juan López, Carmen Osorio y Hermenegildo Olguín Reza.

