

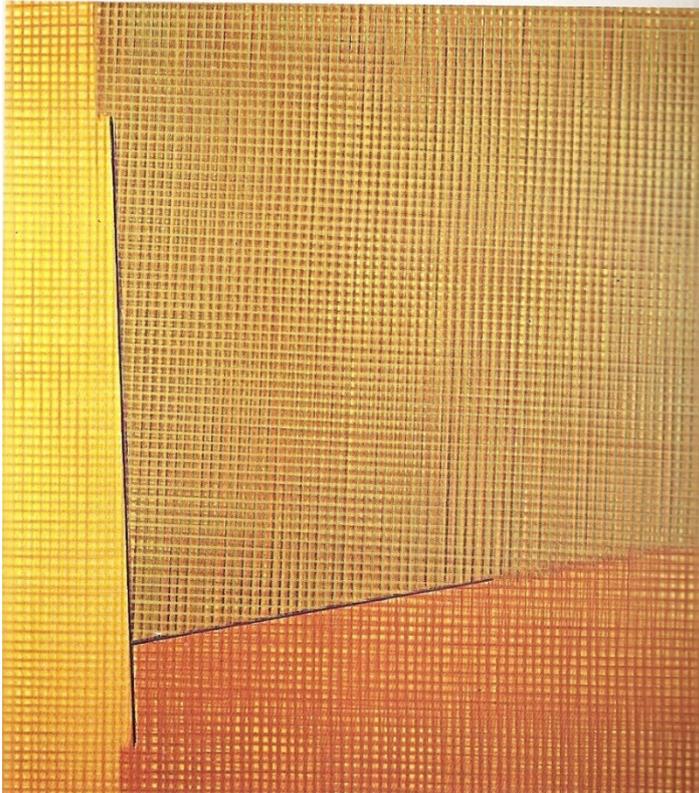
Nº 11 MUJERES INDÍGENAS

8 de septiembre de 2012

Coordinado por: Rosalva Aída Hernández Castillo¹



¹ Integrante de la Red de Feminismos Descoloniales y Profesora-Investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-México).



**CON LAS QUE CREAN Y
MIRAN**

**MENINAS, DE SOLEDAD
SEVILLA**

La obra: *Meninas I* (1981-1983)

La obra se construye formalmente a partir de una estructura geométrica que descansa sobre una malla de rectas perpendiculares. La concepción espacial descansa sobre la vertical de la parte izquierda de la composición y la línea inclinada. Ambas

compartimentan los espacios que albergan los tres tonos cálidos (amarillo, marrón y naranja) en una depuración de elementos plásticos y conceptuales que huye de la representación figurativa. La construcción abstracta y geométrica posee una lectura poética llena de expresividad a pesar del rigor formal.

La artista: Soledad Sevilla (Valencia, España. 1944)

Pronto abandonó la figuración formal aprendida en sus estudios en la Academia Catalana de Bellas Artes de Barcelona, adoptando en los años 60 un lenguaje pictórico cercano al minimalismo. A partir de los años 70, tras su paso por el Seminario de Generación Automática de Formas Plásticas que se llevó a cabo en el Centro de Cálculo de la Universidad Complutense de Madrid, utiliza el módulo de raigambre geométrica para desarrollar, a partir de distintas variaciones, una exploración analítica y rigurosa pero al mismo tiempo sensitiva de la luz, la materia y el espacio. En los años 80 profundizó en el conocimiento perceptivo a través de una sutil utilización de tramas y retículas, al mismo tiempo que comenzó a realizar sus primeras instalaciones como desarrollo expansivo de su pintura; en ellas aborda temas como la condición femenina, la muerte y el devenir existencial. En la actualidad ha reducido los formatos y los procedimientos utilizados en obras anteriores debido a su precaria salud. Ha participado en numerosas e importantes exposiciones nacionales e internacionales y el prestigio de su carrera como artista la ha conducido a obtener el Premio Nacional de Artes Plásticas en 1993 y la Medalla de Oro al Mérito en las Bellas Artes en 2007. Su obra se encuentra en el Museo Nacional, Centro de Arte Reina Sofía de Madrid, el Kunstmuseum Malmö, el Museo Marugame Hirai de Japón, o el Parlamento Europeo, entre otros. Actualmente reside en Barcelona.

Han sido numerosas las mujeres que, de manera singular, han contribuido en el desarrollo de la cultura humana, desde que la Historia es Historia. Tomaremos como punto de partida a Christine de Pizan (1364-1430), que fue la primera mujer en realizar una crítica política a la misoginia, haciendo visible la privación de Derechos, de Justicia y de la infra-valoración de las capacidades (Razón) que la sociedad medieval hacía de las mujeres, a través de su obra “La ciudad de las mujeres” (S. XV). Christine de Pizan, puso, así, la primera piedra del Feminismo, que se desarrollaría en Europa durante la Ilustración (S. XVII) enfrentándose a los Ilustrados (salvo honrosas excepciones), y que tomaría cuerpo, a finales del siglo XVIII (Olimpia de Gouges y Mary Wollstonecraft), adquiriendo consistencia y cruzando el Atlántico, a finales del siglo XIX, con los movimientos sufragistas para, finalmente, consolidarse en occidente, a partir del siglo XX, a través de diferentes ámbitos y propuestas. Con el objetivo común de lograr el reconocimiento de las mujeres como sujetos de pleno derecho (incluyendo el reconocimiento de los Derechos Humanos) y de hecho, el Feminismo ha tomado muchos caminos (Igualdad, Diferencia, Académico, Ecológico, Cibernético, Trans, etc.) y ha impregnado diversas culturas convirtiéndose en el referente de numerosas organizaciones de mujeres de distintos ámbitos, creencias, clases, ideologías y etnias. Tal es el caso de las organizaciones de mujeres de los Pueblos Indígenas de América Latina (que abordamos en este número de **con la A**) quienes, tomando el movimiento feminista occidental como referente, han creado espacios propios de reflexión y elaborado estrategias, a partir de incluir el género en sus análisis, para lograr su emancipación y alcanzar la libertad en el seno mismo de sus comunidades, con el fin de transformar todo aquello que las “excluye y oprime” (incluido el feminismo occidental cuya esencia es objeto de crítica). Así, las mujeres indígenas han iniciado un proceso de construcción de sus propias identidades de género y han articulado nuevas propuestas estratégicas que les ha permitido, no sólo re-conceptualizar aquellas experiencias de lucha y de resistencia contra la opresión -iniciadas tras la Colonización del Continente Americano en 1492-, sino también integrar el género en la agenda de lucha contra el sistema capitalista, patriarcal y blanco, con el fin de “generar cambios en sus realidades como mujeres y como pueblos”.

En estos momentos de crisis, ante la que los feminismos occidentales parecen haberse quedado mudos y desconcertados, es el momento de escuchar las voces a las que, históricamente, hemos hecho oídos sordos y aprender de “otras experiencias” que nos abran nuevos caminos para salir de este atolladero ¡qué buena falta nos hacen, la verdad!

Alicia Gil Gómez

ROSALVA AÍDA HERNÁNDEZ CASTILLO²

Hablar de la existencia de feminismos indígenas hubiera resultado impensable hace unos veinte años, sin embargo, a partir de la década de los noventa hemos visto surgir en distintos países de América Latina movimientos de mujeres indígenas que están dando la lucha en diversos frentes. En muchos de los países donde existen movimientos indígenas, las mujeres organizadas han unido sus voces a las de sus compañeros para denunciar la opresión económica y el racismo que marca la inserción de los pueblos indios en los proyectos nacionales. A la vez, estas mujeres están luchando, en el interior de sus organizaciones y comunidades, por cambiar aquellos elementos de la “tradicición” que las excluyen y las oprimen.

Algunos analistas ubican el surgimiento de estas nuevas actrices sociales en 1992, en el marco de la Conmemoración de los 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, cuando organizaciones indígenas de toda Latinoamérica se movilizaron en contra de la celebración del “V Centenario del Encuentro entre Dos Mundo” y denunciaron la continuación del proyecto colonial por parte de los Estados-Nación latinoamericanos. En el marco de estas movilizaciones, que incluyeron: congresos, encuentros, seminarios, talleres, mujeres indígenas de todo el continente tuvieron la posibilidad de compartir reflexiones y experiencias y de empezar a plantear que no era posible luchar contra la exclusión de los pueblos indios, dentro de las sociedades nacionales, sin reconocer la exclusión de las mujeres en el interior de las mismas comunidades indígenas.

El tipo de demandas que empiezan a surgir, por parte de mujeres organizadas a todo lo largo del continente, ha llevado a algunas analistas a afirmar que estamos ante el surgimiento de un nuevo tipo de feminismo indígena, que aunque coincide en algunos puntos con las demandas de sectores de los feminismos urbanos populares tiene, a la vez, diferencias substanciales. El contexto económico y cultural, en el que las mujeres indígenas han construido sus identidades de género, marca las formas específicas que toman sus luchas, sus concepciones sobre la “dignidad de la mujer” y sus maneras de plantear alianzas políticas. Las identidades étnicas, clasistas y de género, han determinado las estrategias de lucha de estas mujeres, que han optado por incorporarse a las luchas más amplias de sus pueblos, pero a la vez han creado espacios específicos de reflexión sobre sus experiencias de exclusión como mujeres y como indígenas.

El surgimiento de demandas específicas de género, más o menos desarrolladas, y la apropiación de discursos en torno a los derechos de las mujeres, son reflejo de otras transformaciones que se viven actualmente en las comunidades indígenas de América Latina, producto de cambios económicos, procesos migratorios y experiencias

² Es integrante de la Red de Feminismos Descoloniales y Profesora-Investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-México).

organizativas que se han venido gestando sobre todo a partir de la década de los setenta del siglo XX.

En el caso de México, el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el 1º de enero de 1994, visibilizó la presencia de mujeres dentro del movimiento indígena y campesino nacional. Lo que desde un principio diferenció al zapatismo de otros movimientos guerrilleros latinoamericanos, en los que también han participado mujeres, fue la inclusión dentro de su plataforma de lucha de demandas de género a través de la llamada Ley Revolucionaria de Mujeres. Sin embargo, no es posible entender la importante participación de las mujeres indígenas en estos dos momentos históricos, ni el posterior surgimiento de agendas de género desde las organizaciones indígenas, si no reconocemos la larga historia de luchas y resistencias en las que han venido participando desde la época colonial (ver Gall y Hernández Castillo: 2004), y los múltiples diálogos que en las últimas décadas han influido en la construcción de sus identidades políticas. A todo lo largo de América Latina los movimientos campesinos, las organizaciones político-militares, la teología de la liberación, los feminismos rurales, las agencias internacionales y hasta las mismas instituciones estatales, han contribuido a crear espacios de encuentro para las mujeres indígenas y han aportado elementos para la construcción de agendas de género, culturalmente situadas, que retoman, re-semantizan o rechazan elementos de los distintos discursos sobre los derechos de las mujeres (ver Hernández Castillo: 2010).

Paralelamente, en otras regiones de América Latina en las que el movimiento indígena y campesino ha sido desarticulado por la represión gubernamental, las mujeres indígenas han desarrollado sus propias estrategias de resistencia cotidiana y, en algunos casos, se han apropiado de los espacios que el propio estado ha creado como parte de una política de desarrollo, generalmente planeada e implementada desde arriba.

Desde la organización colectiva, o desde la resistencia cotidiana, las mujeres indígenas del continente han desarrollado estrategias para confrontar las ideologías hegemónicas que legitiman y perpetúan las relaciones de subordinación de género en el interior de la familia, la comunidad y el país.

Los nuevos discursos de las mujeres indígenas, tanto los de quienes se reivindican como feministas, cómo los de aquellas que enfatizan su adscripción étnica retomando la cosmovisión, contradicen las perspectivas que señalan la fuerza homogeneizadora del capital, subestimando la capacidad de resistencia y reelaboración de las culturas locales, y planteando el surgimiento de una "condición postmoderna" mundial que tiende a borrar las especificidades culturales (Jameson: 1989 y 1990). Es evidente que todas las intelectuales indígenas que participan en este número especial de la revista **con la A**, y las mujeres indígenas de base con quien ellas trabajan, se encuentran en diálogo con discursos globales. Las nuevas tecnologías de comunicación les han posibilitado el contacto y la participación con otros grupos sociales como son las indígenas norteamericanas, las organizaciones de derechos humanos, la cooperación internacional, las redes feministas, que son parte de las estructuras globales de comunicación e información en las que participan las indígenas latinoamericanas contemporáneas (Lash y Urry: 1994:64). Los elementos encontrados en estas estructuras de comunicación han sido apropiados e integrados en una nueva identidad política que, a la vez, se promueve

mediante esas mismas redes de comunicación globales. Las “nuevas costumbres”, que reivindican las indígenas organizadas, han retomado elementos del discurso de derechos humanos, del discurso feminista y del discurso ecologista de distintas organizaciones con quienes tienen contacto. Más que una imposición de visiones del mundo, se han creado espacios de diálogo intercultural en los que indígenas y no indígenas han compartido sus visiones del mundo. Es importante no idealizar estos espacios, que siguen marcados por desigualdades estructurales, pero tampoco hay que subestimar la capacidad de apropiación y resignificación de los actores sociales. En este número queremos compartir estas voces y aportar a los diálogos interculturales que se dan a través de las redes de comunicación transnacionales.

MUJERES JÓVENES INDÍGENAS Y LOS DIÁLOGOS
INTERGENERACIONALES

TANIA EDITH PARIONA TARQUI³

Para nosotras, las jóvenes indígenas, que surgimos de procesos impulsados por hermanas mayores, los diálogos inter-generacionales han sido el tronco fundamental para el surgimiento y afirmación de nuestros liderazgos; podríamos decir que somos resultado de convivencias inter-generacionales, de encuentros con hermanas de diversas culturas, de seguir ejemplos y caminos trazados.

El 2004, en el IV Encuentro Continental de Mujeres Indígenas de las Américas del ECMIA[1], por vez primera tuve la oportunidad de conocer a hermanas lideresas de diversos pueblos y culturas y también jóvenes. Nos convocamos en este espacio para analizar y, principalmente, proponer alternativas de solución a los problemas que nos afectaban como mujeres y pueblos indígenas. Hacia parte de la agenda, igualmente, la situación de la niñez y la juventud indígena, lo que me motivó a seguir en este caminar, desde contar la experiencia a otras jóvenes para motivar la participación en estos espacios, hasta proyectar mi compromiso en la articulación internacional.

Reconocer tus raíces y afirmar tu identidad indígena, con orgullo y seguridad, es lo primero que las jóvenes hemos aprendido de nuestras mayores, hablar nuestro idioma, usar nuestros trajes, darle el valor cultural y político a los principios que rigen nuestra vida colectiva. Para muchas jóvenes indígenas, afirmar identidad indígena se torna aun más difícil, porque caminamos entre dos visiones: el mundo indígena y el mundo occidental. Se está aquí y allá, muchas veces con conflictos de identidad propia, no convencidas de la validez de los conocimientos de nuestras y nuestros sabios; esto sigue siendo una tarea a superar desde las propias jóvenes y también para el movimiento indígena, que implica desde acompañar los procesos de formación de la niñez y la juventud hasta fortalecer espacios de diálogos inter-generacionales.

Al interior de diversos Movimiento sociales, se viene planteando la importancia que tiene el “Relevo generacional”, bajo el argumento de reemplazar a las que ya cumplieron una etapa para dar paso a las nuevas, las más jóvenes, para no seguir acaparando espacio, poder, y demás. Para nosotras, las mujeres indígenas jóvenes, es mejor decir: “Para la continuidad de nuestros Pueblos y Culturas”, porque no reemplazamos a las que tuvieron un tiempo y espacio para marcar historias, logros, cambios y desafíos, sino mas bien, ellas y ellos, tienen un lugar propio, valoración y reconocimiento por sus aportes, y son todos aquellos los conocimientos y sabiduría acumulada, elementos de guía para las generaciones venideras.

En este proceso, ha habido surgimiento de liderazgos juveniles indígenas, unas impulsadas por las organizaciones de mujeres indígenas mixtas y otras por iniciativas propias. Esto dio lugar a que jóvenes de diferentes pueblos y culturas, nos juntáramos

³ Es una joven lideresa Quechua de la Región Ayacucho – Perú, miembro del Enlace continental de Mujeres Indígenas de las Américas.

en el marco del VI Encuentro Continental de Mujeres Indígenas del ECMIA[2], para hacer llegar nuestras voces, nuestras aspiraciones, y reafirmar nuestros compromisos en la defensa y ejercicio responsable de nuestros derechos como pueblos indígenas. (Declaración: Mismos Principios, Nuevos Liderazgos: Niñez y Juventud Indígena).

http://www.unifem.org.br/003/00301009.asp?ttCD_CHAVE=136971

Hoy, con alegría, también con retos y grandes desafíos, venimos construyendo la articulación de la juventud indígena internacional incidiendo en nuestras comunidades de origen, espacios nacionales e internacionales, visibilizando las problemáticas que afectan a la juventud indígena, pero principalmente construyendo propuestas, con opinión propia, bajo el acompañamiento nuestras hermanas mayores miembros del Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas – ECMIA, del cual somos organizaciones de base.

Finalmente, no quisiera terminar sin mencionar, y reconocer la fortaleza y los valiosos aportes en la construcción del Movimiento de Mujeres Indígenas, a mis hermanas mayores de quienes aprendemos día a día: Renilda Martínez (Wayuu), Tarcila Rivera (Quechua), Margarita Gutiérrez (Hña hñu de Hidalgo), Marta Sánchez (Amuzga de Guerrero), Otilia Lux (Maya-Quiché de Guatemala), Mirna Cunningham (Miskita de Nicaragua), Rigoberta Menchú (Maya-Quiché de Guatemala), entre otras y muchas a quienes llevamos en pensamiento y corazón.

NOTAS:

[1] Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas, Red continental

[2] Encuentro Realizado en la comunidad indígena Hueyapan – Tetela del Volcán del Estado de Morelos, del 05 al 08 de marzo del 2011.

RE- INVENTANDO LOS DERECHOS PARA EL SUMAK KAUSAY DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN ECUADOR

CRISTINA CUCURÍ MIÑARCAJA⁴

En el Ecuador, en las últimas décadas, las mujeres indígenas han iniciado un proceso de politización de sus demandas específicas al Estado, a la sociedad y al interior de los pueblos y nacionalidades indígenas. Este debido a varios factores, entre ellos: el proceso de movilización del movimiento indígena, el aporte de Organizaciones No Gubernamentales que han ofrecido capacitación en género y la participación política de las mujeres en los espacios estatales.

Uno de los puntos de la agenda es la vida digna sin violencia ni discriminación. Esto, ya que son ellas las que más sienten en sus cuerpos el peso del racismo, las discriminaciones y las violencias.

Aunque, teóricamente, las mujeres indígenas tienen acceso a dos sistemas de justicia en el Ecuador, en la práctica se evidencia muy poca protección y garantías en caso de violencia de género y violación. Las instancias del sistema de justicia ordinaria del Estado funciona en las zonas urbanas, la impunidad y la ineficiencia judicial se ven agravadas, aun más, por la discriminación, el racismo, la clase social y el idioma. Por otro lado, la justicia indígena comunitaria en cambio es muy cercana y accesible, pero también ha demostrado incapacidad para tratar los problemas de violencia de género. Esto deja al descubierto los mecanismos por los que ambos sistemas de justicia no daban las garantías ni protección necesaria a las mujeres indígenas.

Por tanto, las mujeres indígenas de Chimborazo hemos comenzado a organizarnos para la reforma del sistema de justicia indígena. Optamos por este sistema por ser propio, cercano, accesible en cierta medida, porque conocemos el entorno en donde se desarrolla, quiénes y cómo actúan, por lo que planteamos que se pudiera reformar, mejorar e influir para que las mujeres tengan garantías plenas y vida dignas.

La oportunidad llegó de la mano con la ratificación en el referéndum de la decisión, de la mayoría del pueblo ecuatoriano, sobre la elaboración de un nuevo marco jurídico. A mediados de 2007, la Asamblea Constituyente se instaló en Montecristi, una pequeña ciudad costera. El momento era clave. Esta Asamblea tuvo un formato democrático y participativo, en su primera fase, bajo la presidencia de Alberto Acosta, convocando a amplios sectores de la sociedad ecuatoriana a que contribuyan con sus agendas y propuestas para un nuevo acuerdo nacional.

La Red Provincial de Organizaciones de Mujeres Kichwas de Chimborazo (REDCH), vio una ventana de oportunidades para que las mujeres indígenas participaran en los procesos políticos a nivel nacional e, inmediatamente, iniciaron la construcción de la propuesta “Mujeres indígenas de Chimborazo hacia la Asamblea Constituyente”. Al

⁴ Es de la nacionalidad kichwa del pueblo Puruwa de Chimborazo del Ecuador. Activista de derechos de las mujeres y de los pueblos indígenas. Dirigente de la Red Provincial de Organizaciones de Mujeres Kichwas de Chimborazo (REDCH). Coordinadora de Área de Género, Derechos y Mujeres Indígenas del Centro de Desarrollo, Difusión e Investigación Social (CEDIS).

comienzo todas sentimos dudas, temor, hasta miedo, pues nadie dijo que era fácil pero tampoco imposible. Lo que más nos inspiró y motivó fue la movilización de las mujeres zapatistas en México por sus derechos específicos.

La agenda de las mujeres indígenas abordó diversas cuestiones de política del Estado: plurinacional con enfoque de género, la oficialización de los idiomas originarios, entre otras. El núcleo de su propuesta fue, sin embargo, la justicia indígena con participación y la decisión plena de las mujeres.

Las agendas de los movimientos sociales e indígenas no coinciden con las de las mujeres indígenas, en repetidas ocasiones percibidas como no trascendentales y secundarias. Al darnos cuenta de que nuestras demandas eran consideradas como menos importantes a la superficie de la “agenda política nacional”, tomamos el asunto en nuestras propias manos para influir en el nuevo marco constitucional.

Ahora, el desafío fue cómo proceder en la práctica la redacción de la propuesta, en lenguaje jurídico-legal, para presentar a la Asamblea Constituyente. Para ello, con el apoyo del CEDIS[1], contratamos a una prominente jurista de la capital de la República con experiencia en asuntos de pueblos indígenas. Se proporcionó los documentos para que elaborara la propuesta en lenguaje jurídico tendiendo como central la construcción de un puente entre género, derechos individuales y colectivos. Después de un tiempo, en que la jurista mantuvo conversaciones con una dirigente de la REDCH, nos informó que no se podían integrar las demandas de las mujeres con las de los pueblos indígenas por ser, las primeras, concebidas como derechos individuales y las segundas como derechos colectivos; argumentó que el Estado no podía imponer condiciones de género en los derechos colectivos, esto significaría la pérdida de la autonomía de los pueblos y nacionalidades indígenas. Desconcertada, la dirigente continuó la conversación cuestionando, a la doctora, ¿Por qué el género y los derechos de las mujeres no pueden insertarse dentro de los derechos colectivos? ¿De dónde aparecen los derechos? ¿Por qué aparecen los derechos? A lo cual, la especialista, respondió que los derechos fueron inventados y que son el resultado de largas luchas y presiones desde diferentes sectores sociales a los Estados hasta que se logró crear un marco normativo a través de legislaciones. La dirigente explicó entonces: "nosotras también queremos inventarnos nuevos derechos para vivir mejor las mujeres indígenas". Pero la jurista se mantuvo en su posición de que no era posible hacer lo que le pedíamos ya que eran derechos contradictorios e incompatibles. Lo que nos obligó, a las mujeres indígenas junto con algunos personajes muy cercanos a la REDCH, a inventar el documento oficial jurídico que soñábamos ver en la nueva constitución. Redactamos la propuesta jurídica acompañada de argumentos sólidos y, además, enunciamos la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2007 en su art. 44: "Todos los derechos y libertades reconocidos en ella se garantizan por igual a los indígenas hombres y mujeres". Finalmente, la Constitución vigente del Ecuador, en su artículo 57 numeral 10 y artículo 171, explícitamente se refieren a la participación y la toma de decisión de las mujeres en la justicia comunitaria y en los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades indígenas. La fuerza de la organización, el anhelo, la energía interna de las mujeres a tener el derecho a una vida digna, la constancia y la motivación de otras mujeres indígenas del Abya Yala, han ayudado a re-inventar los derechos y encaminar

en el proceso. Además, han demostrado que los derechos individuales deben tener mirada colectiva, que los derechos colectivos e individuales pueden interrelacionarse y cooperarse para el equilibrio y armonía entre mujeres-hombres y la naturaleza [Sumak Kawsay]. Aún falta mucho que hacer, pero el camino está trazado para la construcción de Sumak kawsay, el estado plurinacional e intercultural debe partir y tener rostro-mirada de mujeres.

NOTAS:

[1] CEDIS (Centro de Desarrollo, Difusión e Investigación Social) una organización de apoyo a las organizaciones de mujeres indígenas en la provincia de Chimborazo en áreas de: soberanía alimentaria y en la exigibilidad de los derechos colectivos e individuales de las mujeres.

PROPUESTAS POLÍTICAS DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN EL EJERCICIO DE SUS DERECHOS EN GUATEMALA Y CHIAPAS

GEORGINA MÉNDEZ TORRES⁵

En este trabajo pretendo reflexionar sobre las propuestas que las mujeres indígenas, de dos organizaciones, vienen haciendo para generar cambios en sus realidades como mujeres y como pueblos. Estas parten de sus experiencias políticas para transformar las condiciones de opresión de las mujeres indígenas en Guatemala y en Chiapas, México, buscando con ello el fortalecimiento de la participación de las mujeres. Por el lado de México tenemos el trabajo organizativo del grupo Fortaleza de las Mujeres Mayas (FOMMA) en Chiapas, y las experiencias de las Mujeres Mayas de Kaqla en Guatemala.

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* y desde nuestras miradas. Que seámos nosotras, como mujeres y pueblos, quienes nos hagamos cargo de nuestro destino a partir de conocer a profundidad los conocimientos de nuestros pueblos así como, también, en el establecimiento de alianzas a través de las redes organizativas que comulgan con la búsqueda de la transformación de la desigualdad.

Los conocimientos de los pueblos han sido desdeñados desde la construcción de la geopolítica del conocimiento, en donde la matriz de poder legítima ciertos conocimientos en detrimento de otros. Y los conocimientos indígenas han sido usados, estratégicamente, por el poder político del sistema construyendo una inclusión de la diversidad pero vaciada de contenido, usada para reproducir el mismo esquema del poder pero con el *plus* de que ahora es diverso e incluyente.

Así mismo, 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, la historia cotidiana y política de los movimientos indígenas. En este sentido, las mujeres indígenas se han constituido como actrices fundamentales en la historia del movimiento indígena reciente.

En distintas partes de Latinoamérica, las mujeres indígenas se encuentran cuestionando y recreando sus identidades, así como sus diversas posiciones al interior de sus organizaciones. Al mismo tiempo, 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

⁵ Es Antropóloga Social. Socia de la Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México (RED IINPIM AC)

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

Propuestas de las mujeres indígenas

En las luchas de las mujeres indígenas se fueron abriendo brechas que allanaron el camino para las nuevas generaciones, para escuchar sus voces, las que muchas veces fueron silenciadas. El monólogo de quienes hacen ciencia se ha roto no para aceptar a las “sin voz”, sino porque ha sido puesto en discusión y se desestabiliza este imaginario en la construcción de conocimiento.

Fortaleza de la Mujer Maya (FOMMA) y el grupo de mujeres Mayas Kaqla son dos organizaciones de mujeres indígenas que teorizan sobre su cotidianidad de ser mujer. Diferenciando los contextos de cada una, ponen en discusión las distintas maneras de ser mujer indígena (Hernández, 2000). Sus estrategias son: una a través de teatro y la otra desde la espiritualidad, la sanación y terapias.

Para el caso de FOMMA, Isabel Juárez nos comenta de su metodología de trabajo:

"... el teatro para nosotras es como la herramienta que te da muchos mensajes dependiendo cómo lo sientas, cómo lo escuches o cómo lo ves. Al actuar hay muchas críticas, pero los temas que nosotras manejamos es la vida cotidiana, las situaciones que pasan sobre la violencia, sobre la sociedad, en la ciudad, como nosotras, o sea empezamos a hablar, cómo nos sentimos nosotras como mujeres indígenas estando en la ciudad, y cómo nos ha tratado la vida desde que salimos de la comunidad... eso lo montamos en obras de teatro" (04 de diciembre de 2008, San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Entrevista).

Mientras Carmen Álvarez, de Kaqla, refiere:

"Kaqla tiene uno de sus fundamentos en la parte metodológica: construir conocimiento desde los saberes de las mujeres, desde los saberes de la montaña, desde el conocimiento del cosmos, desde lo que está pasando en el planeta. Uno de los mayores desafíos de esta metodología es ir haciendo aterrizajes en cosas más concretas... (Porque) el problema de la academia no es ir creando conocimiento, más si lo dice el doctor fulanito de tal existe y es, entonces nosotros existimos y somos en la medida en que nos nombran lo grandes académicos, ¿verdad?" (18 de junio de 2009, Ciudad de Guatemala. Entrevista).

El teatro, la cotidianidad de los pueblos y las mujeres, así como la cosmovisión, la memoria, son algunas de las fuentes de inspiración para el trabajo y lucha política de estas dos organizaciones de mujeres indígenas. Estas propuestas surgen desde sus diálogos y experiencias que revierten la ventriloquia colonial y ese distanciamiento de seguir estudiando al “otro”, pues “la ciencia moderna se ha sumido en un soliloquio en el cual 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”. 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 se han asumido y que estas organizaciones de mujeres indígenas abonan para la transformación de la desigualdad de las mujeres en sus organizaciones y con la sociedad en general.

MUJERES MAPUCHE Y SU ROL DE LIDERAZGO EN LA LUCHA TERRITORIAL

MILLARAY PAINEMAL⁶

A través de la historia, las mujeres mapuche han participado activamente en la lucha por la defensa de sus tierras y territorios. Pero este aporte ha sido invisibilizado y negado por la historiografía oficial dominante.

Fresia, Guacolda, y Janequeo, entre otras, se destacaron por su valentía durante la conquista española e inspiraron a cronistas como Alonso de Ercilla y Zuñiga en su obra "*La Araucana*". En las comunidades existen historias de mujeres mapuche que han levantado su voz y enfrentado con sus cuerpos a las fuerzas policiales de los gobiernos de turno. Un ejemplo es el caso de Bartola, de la familia de los Gineo, del sector de Rofue, cercano a Temuco, que en la década de los años sesenta se opuso al lanzamiento de la comunidad. Por esta acción fue apresada junto a uno de sus hijos y debió vivir el racismo y la discriminación. Su historia es recordada aún por sus descendientes y es vista como un ejemplo para las mujeres jóvenes tanto de las zonas urbanas como rurales.

Las mujeres mapuche han estado formando parte en las primeras organizaciones mapuche, desde comienzos de siglo XX, y ocuparon cargos de representación. Una de ellas fue Herminia Aburto Colihueque. En el año 1935 Herminia se presentó en las elecciones municipales por una lista independiente.

Durante las décadas siguientes las mujeres mapuche han estado participando junto a sus comunidades por la recuperación de sus tierras y territorios, preservando la cultura y las tradiciones a las nuevas generaciones.

En los años noventa, y con la llegada de la democracia, el estado chileno promulgó la Ley Indígena 19.253. Sin embargo, esta ley no cumplió con las demandas del pueblo Mapuche. Es así como fueron aprobados proyectos de desarrollo en las comunidades, como fue el caso de la represa Ralco en el Alto Bio. Bio, Octava Región.

Aquí el liderazgo de las mujeres se hará presente con las voces de las hermanas Quintremán, quienes lucharon contra la instalación de estos megaproyectos en sus territorios. En sus constantes viajes a Santiago recibieron el apoyo de otras organizaciones populares y urbanas. Finalmente, las represas fueron instaladas en el territorio Mapuche Pewenche y las comunidades relocalizadas en otras tierras. Quedaron bajo el agua las huertas, los bosques, los cementerios y lugares ceremoniales. Esto acarrió graves daños al medio ambiente y la salud de las personas que aún se sienten.

En la actualidad, las mujeres mapuche están asumiendo roles políticos, encabezando las luchas de sus pueblos y este liderazgo es reconocido y valorado por sus pares masculinos. Asimismo, han comenzado a cuestionar elementos patriarcales de la cultura

⁶ Es Licenciada en Historia por la Universidad Patricio Lumumba de Moscú y Maestra en Ciencias Sociales, mención Género y Desarrollo. FLACSO, sede Ecuador. Dirigenta de la Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas (ANAMURI) de Chile.

mapuche y para ello se afirman en elementos de la propia cultura, basados en la cosmovisión mapuche que habla de rescatar la dualidad y la complementariedad. Sin duda que los desafíos son muchos, como es el reconocimiento de sus derechos como pueblos y como mujeres mapuche.

MUJERES INDÍGENAS MIGRANTES, DERECHOS HUMANOS Y EL
NEOLIBERALISMO MULTICRIMINAL

SHANNON SPEED⁷

La migración indígena, desde México y Centro América, ha aumentado en años recientes y se estima, que hoy en día, hay entre 500.000 y 1.250.000 inmigrantes latinoamericanos en los Estados Unidos cuyo idioma nativo no es el español[1]. Para estos migrantes indígenas, el viaje desde sus países de origen es aún más riesgoso, la vida en los Estados Unidos más difícil, y la detención de inmigración aún más aislante y aterradora que para otros migrantes. Las mujeres indígenas, en particular, son vulnerables en una multiplicidad de formas, enfrentando a una serie de abusadores potenciales a cada paso.

A pesar de este nuevo panorama migratorio, la literatura sobre migrantes indígenas es muy limitada. En los Estados Unidos, esta literatura se ha enfocado mucho en los grupos que llegaron a un lugar y que lograron reconstruir su comunidad, identidad y cultura, o en comunidades bi-nacionales, que mantienen vidas y participan en comunidades en dos lugares. Estas son dinámicas importantes, y hay trabajos excelentes que han contribuido a nuestra comprensión de los nuevos espacios transnacionales. Pero se ha estudiado menos el proceso de la migración en sí misma, el tiempo movedido, los periodos intermedios cuando las personas no se han establecido, cuando están en movimiento, en tránsito a través de varios espacios nacionales y locales. Estos migrantes son los que ponen el “trans” en lo transnacional, y sus historias nos dicen mucho sobre lo que significa ser mujer indígena latinoamericana en el momento actual, un momento que, desde mi perspectiva, está definido no tanto por un neoliberalismo multicultural o “pos-neoliberalismo”, sino más bien por un “neoliberalismo multicriminal”, en que los Estados violentos, corruptos y sin ley, están dominados por ánimos de lucro y carecen de cualquier regulación razonable o protección de los derechos humanos básicos.

Sin duda alguna, a pesar de las reformas multiculturales que se dieron en varios países latinoamericanos, en la década de los noventa, y que reconocieron derechos limitados a los pueblos indígenas, para muchos, la vida se ha vuelto cada vez más difícil. Siempre limitados (y limitantes) por su naturaleza (ver Hale: 2005), estos derechos fueron ligados a reformas neoliberales que incrementaron la pobreza y quebrantaron economías locales de subsistencia, generando nuevas migraciones de las comunidades (Fernández-Kelly and Massey:2007). En países como México, Guatemala y Honduras, la violencia del narcotráfico, del crimen organizado y de las pandillas, confluye con las políticas autoritarias y los legados de violencia genocida, generando y complicando el proceso de la migración. Mas, tal vez, no es de sorprender, en este contexto, que la violencia

⁷ Es doctora en Sociología por el Colegio de México y la Universidad de París. Investigadora asociada en el Laboratoire d'Anthropologie des Institutions et des Organisations Sociales (LSIOD-CNRS) en Francia. Ha realizado trabajos sobre políticas educativas en varios estados mexicanos, en Guatemala, Colombia y el Instituto Internacional de Planificación de la Educación (UNESCO).

intrafamiliar parece haber escalado a niveles de epidemia, afectando en particular a las mujeres (y probablemente más a las mujeres indígenas, pero no existen estadísticas), quienes se ven forzadas a huir entrando a la corriente migratoria.

Al volverse migrantes, las mujeres indígenas enfrentan una gama de riesgos por las dinámicas arriba mencionadas. Encima de este contexto de violencia, enfrentan también leyes y políticas de los Estados que, en el nombre de la “seguridad nacional”, las interpelan como criminales y potenciales terroristas. Agentes de esos Estados -policías, oficiales de inmigración- vulneran a las mujeres indígenas de igual manera que los ladrones, asaltantes, violadores y secuestradores que enfrentan en el camino (de hecho, muchas veces son los mismos). Sus derechos humanos están bajo asalto a cada momento.

Analizando el fenómeno del feminicidio, Fregosa y Bejarano (2010) argumentan que es el resultado directo de la tolerancia social de la violencia contra las mujeres, combinado con una convergencia de fuerzas coercitivas, la complicidad de los oficiales y la industria del crimen organizado, en alianza con las élites económicas y políticas. Esto es lo que enfrentan las mujeres indígenas que migran.

El resultado de ideologías y contextos que generan violencia y que posibilitan que se violen sus derechos. Se ha dicho que el feminicidio es el extremo del *continuum* de violencia de género (Cockburn: 2004). No estoy de acuerdo, creo que representa todo el *continuum*, la violencia de género está entretejida en todo el tejido social. Pero el concepto es útil para enfatizar que las mujeres están marcadas por la violencia por el simple hecho de ser mujeres, como sugiere Segato en su lema para Ciudad Juárez: “Woman’s Body Equals Danger of Death” (“Cuerpo de Mujer Equivale a Peligro de Muerte”) (Segato 2010: 70). Pero no todos los cuerpos enfrentan el mismo peligro. Las mujeres pobres e indígenas son más frecuentemente víctimas de la violencia y es menos probable que alguien sea responsabilizado. La violencia que sufren las mujeres migrantes, y la indiferencia de los oficiales ante la violación de sus derechos, son productos de largas historias de violencia genocida y de ideologías y fuerzas de poder actuales, que generan las condiciones para el mantenimiento del poder de los hombres sobre las mujeres, de los blancos/ladinos sobre las y los indígenas, y de los ricos sobre las y los pobres. Las experiencias de las mujeres migrantes se dan en el nexo de esas fuerzas de opresión.

A través de las historias de las mujeres indígenas migrantes, vemos el contexto actual de violencia de países como Honduras, Guatemala, México y Estados Unidos. Las promesas del neoliberalismo multicultural de los 90, por más restringidas que fueran, ahora son una memoria distante. Ahora lo que vivimos es algo más devastador, un neoliberalismo sin ley, en que todo el daño de la economía neoliberal continúa, pero sin las políticas democráticas, sin los regímenes de derechos, y sin el Estado de Derecho que se suponía que las acompañaba. En su lugar, tenemos economías ilegales en una escala masiva, creando poderes que rivalizan con los del Estado, así como Estados que se vuelven cada vez más autoritarios y militarizados, para combatir la ilegalidad mientras que, al mismo tiempo, participan de manera corrupta en la economía ilegal para poder disfrutar de las ganancias. El crimen organizado, las pandillas, la policía y los militares, los oficiales de inmigración y hasta el hombre común en las calles -los

maridos, los padres, los tíos-, todos están enredados en esta red de criminalidad y violencia.

Debo agregar que mientras la situación en los Estados Unidos es distinta a la de los países vecinos hacia el sur, en algunos sentidos, no esta libre de esa red. La región fronteriza del lado estadounidense, por ejemplo, está íntimamente ligada al lado mexicano, y genera su propia dinámica de falta de Estado de Derecho y despreocupación por los derechos humanos. El estado de seguridad nacional pos-9/11 ha eliminado las libertades civiles, ha re-definido a los inmigrantes como potenciales terroristas y criminales peligrosos, y en toda esta región podemos ver la presencia alarmante de patrullas fronterizas y de policías, el absurdamente invasivo muro en la frontera, vigilantes asesinos, y más detenciones y deportaciones por inmigración que en cualquier momento de la historia del país.

En este contexto, en vez de ver una disminución de las desigualdades y de la opresión basada en género, raza y clase a través de regímenes de derechos de las democracias neoliberales, vemos florecer la misoginia, el racismo y la explotación de los pobres. En efecto, estas ideologías están haciendo un nuevo servicio al poder, facilitando la impunidad. Las mujeres indígenas que migran hacia los Estados Unidos, situadas en el entrecruce de género, raza y clase, están marcadas de múltiples maneras para las múltiples violencias posibilitadas por el neoliberalismo multictiminal.

NOTAS:

[1] <http://www.hispaniceconomics.com/overviewofushispanics/mexicannativeamericans.html>

JUDITH BAUTISTA PÉREZ⁸

Aunque tema tabú en México, sobre todo en los ámbitos del aparato estatal, el racismo comienza a ser abordado en los últimos lustros como un paradigma teórico con el cual explicar fenómenos sociales, políticos y económicos de exclusión y dominación social de comunidades humanas sobre otras. La razón de este abordaje ha sido adjudicada, por muchas comunidades académicas e intelectuales en México, al movimiento zapatista iniciado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN, 1994). Y aunque, en efecto, el tema ha sido abordado parcialmente en su análisis y atención por los ámbitos académicos en mayor medida, y de políticas públicas con mucha menos atención, su existencia en la vida cotidiana es innegable como práctica y herramienta del sistema capitalista, patriarcal y blanco; sin embargo, sigue siendo negado o disimulado con términos que “suavizan” las prácticas racistas y sus consecuencias limitando, de esta manera, las respuestas para contrarrestar o eliminar este mecanismo opresivo.

La intención, de este breve escrito, es la de mostrar la lucha constante de mujeres indígenas por medio de las estrategias, que ellas han aprendido a adoptar a lo largo de sus vidas, para sobrevivir y vencer el racismo cotidiano e institucional.

El racismo estructural y sistemático que pesa sobre las poblaciones no blancas a nivel mundial y, en el caso que ahora nos atañe, de México, se traduce en prácticas excluyentes y discriminatorias que dentro de un sistema jerárquico de relaciones entre grupos sociales demerita, subestima, ignora o delega aquellas expresiones, ideas, conocimientos y prácticas sociales, económicas, políticas y culturales distintas a las del sistema dominante. Visto el racismo desde esta perspectiva, se entiende, por ejemplo, la feminización de la pobreza y de la violencia individual y colectiva en la vida de mujeres indígenas habitantes de los distintos estados-nación americanos. Ante esta circunstancia, en México, las mujeres indígenas hemos desarrollado estrategias individuales y colectivas con las cuales afrontar el racismo y el sexismo, dependiendo del espacio y las circunstancias en las que nos encontremos. Por ejemplo, si bien hay algunas autoras, como María Bertely Busquets (2006), que analizan una “nueva realidad cultural” en la que “en la actualidad no resulta tan importante “ser” indígena como “convertirse en indígena” y “reindianizarse” en momentos coyunturales”, “puesto que las tradiciones étnicas en la escuela aparecen como emblemas que pueden utilizar los pueblos indígenas -de manera estratégica y coyuntural- en las negociaciones políticas que establecen con las instituciones oficiales”, estas reivindicaciones son menos probables en el caso de mujeres que migran de sus comunidades de origen, ubicadas, por lo general, en zonas rurales sin contacto cotidiano con espacios urbanos y/o mestizos, a las grandes ciudades a emplearse como trabajadoras del hogar o en servicios como

⁸ Es zapoteca originaria de Atepec, Ixtlán de Juárez, Oaxaca; México. Presidenta de la Red-Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México, A.C. de 2009 hasta la fecha. Socióloga por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, realizó también la maestría en Sociología en la Universidad Iberoamericana, Campus Cd. de México.

dependientas de tiendas o pequeños restaurantes; quienes para “lograr encajar” cambian su manera de vestir, hablar y comportarse para poder esquivar tratos racistas, sexistas y clasistas que las ubican en situaciones de desventaja.

Los espacios y las maneras en las que las mujeres indígenas vivimos el racismo y el sexismo son diversos ya que, por una parte, están las mujeres que permanecen en sus comunidades originarias y, por otra, las que salen de ellas; ninguna está exenta de ambos mecanismos opresivos ya que vivimos forzadas a perder la estructuras familiares o a perder nuestras tierras, nuestras lenguas, o nos volvemos al espacio en el que los hombres concentran todos los miedos al genocidio histórico del que hemos sido objeto como pueblos. No obstante, erotizadas o desexualizadas, con la firmeza identitaria de ser mujeres indígenas o con la lucha interna constante de rechazar esta identidad, en uno u otro espacio, rural o urbano, público o privado, aprendemos a tejer alianzas espirituales y físicas (por ejemplo, como curanderas), políticas (sean éstas públicas o no), culturales y económicas para, junto con el resto de las y los integrantes de nuestros pueblos, transmitir tradiciones y formas de vida (por ejemplo la relación de respeto que establecen con la tierra) que nos caracterizan y le dan sentido a nuestras vidas.

En este contexto, algunas estrategias de mujeres indígenas van desde confrontar directamente el racismo imperante, sea desde acciones individuales o colectivas, hasta buscar la asimilación cultural de otras expresiones no-indígenas identificadas como occidentales, para modificar el grado de *indianidad* en sus rasgos, comportamientos y gustos. Es decir, van moldeando, adaptando, confrontando, transformando o, sencillamente, adoptando las pautas de comportamiento, los estigmas y prejuicios que cada una de ellas concreta en su vida por ser indígenas.

Sin embargo, aunque la vida de las mujeres 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, se observan no “objetos” victimizados y estáticos sino mujeres que dan cuenta de “la compleja unidad entre coerción y consenso en situaciones de dominación” (Roseberry, 2002:216). Y aunque muchas mujeres indígenas han accedido (no sin un esfuerzo aún mayor que los hombres y las mujeres blancas y de clase media) a distintos espacios educativos, laborales y económicos, los bajos salarios, la dificultad para acceder a puestos de mando, el diario reto de seguir practicando las herramientas con las que logran escabullirse en una sociedad altamente racista y la búsqueda de espacios “seguros” (en los que el pertenecer, reconocerse, asumir o identificarse como indígenas es sustancial), siguen siendo una realidad.

De esta manera, me parece que es necesario, por una parte, redefinir los conceptos utilizados, la mayoría de las veces indiscriminadamente, como universales desde el activismo social y político (sobre todo el feminista y el indígena) como *democracia*, *participación política*, *economía*, y *desarrollo*, principalmente; para poder replantear las maneras sobre cómo eliminar el racismo y el sexismo de nuestras vidas, y así fortalecer liderazgos de mujeres indígenas desde distintos espacios.

CON LAS QUE OPINAN ALLÁ Y ACÁ
LA FUERZA DE LOS SURES: MUJERES INDÍGENAS, FEMINISTAS EN EL
MEXICO DEL SIGLO XXI

LUCÍA RAPHAEL⁹

El tema del Feminismo, la Democracia y los Derechos Humanos de las mujeres al interior de los pueblos indígenas es tan complejo y paradigmático como real. Efectivamente, ser mujer, pobre, indígena, al interior de culturas donde este «paradigma» significa no existir, es brutal. Pero las mujeres indígenas, desde ese rezago, han podido ver lo que los hombres, menos lejos de la exclusión que ellas, no pueden. Ellas nos hacen ver que no intentar hermanar estos derechos, en apariencia irreconciliables, es negar su realidad, es negar el sueño al que todo individuo tiene derecho: el de alcanzar su desarrollo personal. La apuesta de estas mujeres es poder integrar en su vida, y la de sus pueblos, lo que el Racionalismo Occidental reconoce como esencia del individuo: la libertad, la autodeterminación, la dignidad. Ernest Gellner, antropólogo social, filósofo y migrante con diversos orígenes, y culturas, escribe que para que un individuo pueda consolidarse y evolucionar, necesita de una cultura «homogénea». En mi opinión, aunque no estoy segura que Gellner estaría de acuerdo, esa cultura homogénea se aplica a lo que el politólogo canadiense William Klymlicka llama “culturas societales”; esos elementos de nuestra cultura que nos dan identidad y nos permiten situarnos en relación a los otros, al grupo al que pertenecemos, a los valores y visiones que nos definen. Como parte de un grupo y paralelamente como individuos. Un ejercicio que deberá tener lugar en cada individuo en evolución, una y otra vez, a lo largo de nuestra vida. Ese es el regalo de la libertad. Es por ello que William Kymlicka, politólogo canadiense y defensor del multiculturalismo, otorga un valor central al hecho de vincular la libertad con la cultura ya que, al crear dicha conexión, se traza el camino hacia un modelo de sociedad en donde *la diferencia* tiene un peso definitivo. El abanico de posibilidades que se abre a partir de esta mirada es muy amplio. El argumento de que una identidad y una sensación de pertenencia dan estructura y sustento a la voluntad, es la piedra de toque para el desarrollo humano, así como una condición sine qua non para la libertad y la autodeterminación. Esta ecuación se constituye en el sustento de cualquier democracia real. Personalmente, al igual que Klymlicka, considero que la carencia de esta riqueza intrínseca al ser humano, implica una mutilación para la libertad y para el ser humano. Por otro lado, pienso que las y los defensores de los derechos humanos, las y los feministas indígenas, pueden servirse de una herramienta central en el análisis de Gellner acerca del mencionado “pensamiento Racional Occidental”. El antropólogo checo afirma que la capacidad de cuestionar todo pensamiento es una característica medular del método científico; y que dicho pensamiento científico es capaz de poner en duda, incluso a sí mismo, hasta las últimas

⁹ Es abogada, con maestría y doctorado en estudios de género en la universidad de la Sorbona, Paris VIII, especialista en la obra de Virginia Woolf. Investigadora del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM (México), editorialista de El Sol de México con la columna “Un cuarto propio”.

consecuencias; y que esta capacidad autocrítica es el principio de la evolución de todo pensamiento, y por lo tanto de toda cultura.

Esta perspectiva hace del pensamiento Racional Occidental una herramienta central para la defensa de los Pueblos indígenas frente a Occidente mismo, y frente a sus propias propuestas y formas de vida. Una herramienta que ha sido estudiada y aplicada por las mujeres indígenas feministas, y que debe ser profundizada desde la interdisciplina; porque es a través de la perspectiva que aporta dicho método científico que puede integrarse un sistema de análisis y de cuestionamiento en donde las reivindicaciones de una “mujer, indígena y feminista”, tienen no solo lugar, sino su propia fuerza como defensa e integración a sus propias realidades, como promesas de vida, cuestionando también el paradigma “hombre, blanco, propietario, alfabetizado etc.”. En el sentido contrario, creo que dicho método científico, y su aplicación desde la perspectiva de este paradigma “otro” (“mujer, indígena, feminista...”), tiene la capacidad de exponer y hacer entender, a quienes trabajan en el ámbito de lo jurídico, el lugar central de las reivindicaciones de dichas activistas ya que muestran el grave error que sería no tomar en cuenta su importancia, pues invisibilizarlas es sentenciarlas a ellas y a su entorno a la desaparición. Invisibilizarlas y estar dispuestos a permitir su desaparición, a través de una «integración» y una asimilación, como es la apuesta de nuestras políticas nacionales desde hace más de 500 años, es apostar por la eliminación de nuestra propia identidad, de nuestra propia existencia. Hay un adagio judío que reza : «al morir un [ser humano] muere un universo entero», ¿Somos capaces de imaginar la pérdida que implica la muerte de una etnia entera? ¿De una cultura, de una sociedad entera? Para defender la dignidad del individuo, las y los académicos del derecho, tenemos que reconocer la defintoriedad de los elementos societales (culturales y sociales) para el desarrollo del individuo y para su comunidad. Y saber entender desde esta perspectiva, lo que Gellner afirma cuando dice “« [...] El Estado moderno está llamado a favorecer la educación, ya que la industrialización y el crecimiento económico que se deriva de ésta necesitan de una cultura homogénea indispensable para este crecimiento, particularmente por la posibilidad que la cultura ofrece a los actores sociales de intercambiar sus roles en una economía en perpetuo cambio.” (Gellner: 1999) Pienso que en la mitad del camino (que busca definir el antropólogo social), entre la necesidad de proteger los elementos que conforman la cultura de un individuo y la importancia que tienen la cultura y la educación en el seno de la propia comunidad, se encuentra, en tanto que herramienta y puente, el método científico; cuya esencia consiste en lograr «un cierto nivel de abstracción» frente a «ciertas subjetividades», para poder romper con los fundamentalismos totalitarios y al mismo tiempo alejarnos de los racionalismos radicales.

Para mí, el puente más humano para analizar dichos extremos y deconstruirlos, se da desde una postura como la llamada «ética del otro»; en donde: “Todos somos responsables de todo y de todos, y yo más que otros [...] en donde el problema del otro y su derecho a la existencia como alguien diferente e irreductible, sigue interpelándonos hoy quizás con más urgencia que ayer, y que nos obliga a responder, responsablemente por un mundo por-venir. Porque un pensamiento que elimina por principio al otro es un pensamiento suicida” (Cohen: 1997) Parafraseando a Jean Paul Sartre: «Siempre habrá

un sur para un norte». Ser el sur del sur, significa conocer la cultura y la historia de quienes no saben voltear «hacia abajo». Haciendo de la marginalidad una fuerza, las mujeres indígenas feministas, conocen cuáles son sus circunstancias, la de «sus hombres», sus hijas e hijos; y saben ver desde su propia marginalidad como el establishment se organiza; conocen bien al que tienen enfrente, «lo ven»; ellas no necesitan «aprender a ver», invisibilizadas por la cultura dominante, hacen de este estado una estrategia de resistencia. Y por ellas mismas, gracias a su convicción de cambio y experiencia, entendieron la necesidad de una cultura construida desde la diversidad y la diferencia, como valores centrales.

EMILIA CABALLERO ÁLVAREZ¹⁰

¿Qué es el Síndic de Greuges? ¿Qué funciones tiene?

Me gusta más decir Sindicatura de Greuges, aunque el nombre acuñado para la institución es Síndic (faltaría más). Significa en catalán antiguo Juez de Agravios, figura que existió en la Edad Media para definir a quien, en las monarquías absolutas, tenía el encargo de defender atropellos que se producían contra los súbditos/as. Hoy en día significa la Defensoría del Pueblo de la Comunidad Valenciana. Es el Alto Comisionado por Les Corts Valencianes para la defensa de los derechos y libertades comprendidos en los títulos 1 de la Constitución y de l'Estatut d'Autonomia supervisando, a estos efectos, la actuación de la administración Pública de la Comunidad Valenciana. Es decir, la administración autonómica así como las administraciones locales y provinciales, ya que de la administración General se ocupa el Defensor (o la Defensora) del Pueblo. Sus facultades y prerrogativas son muy amplias, obligando a las autoridades a auxiliar a la institución en todas las investigaciones que lleva a cabo hasta el punto que si algún funcionario entorpece la misma, se puede acudir al fiscal. Todo ello viene establecido por una ley específica reforzada por l'Estatut d'Autonomia, cuya modificación requiere los 2/3 del pleno de Les Corts. La elección del titular también requiere los 2/3 del pleno de Les Corts y las dos adjuntías a propuesta de éste. Es decir, así la voluntad política de hacer una institución de control fuerte y sin trabas fue indudable. En aquel momento el legislativo entendió que, como dice Mayor Zaragoza: “el poder no debe ocupar todo el escenario público”.

Las decisiones del Síndic de Greuges ¿son vinculantes?

Las decisiones del Síndic son vinculantes, únicamente, en la medida que se le reconoce autoridad moral y en caso de no admitir una resolución dictada por la institución deberá ser razonada jurídicamente. Se cumple con un destacado número de nuestras resoluciones aunque, también con frecuencia, sobre todo en estos tiempos, un número importante de quejas aceptadas no se llevan a efecto. Pero realmente no somos una jurisdicción más y, teniendo en cuenta lo que se tarda en ejecutar una sentencia, habremos de concluir que tampoco sería tan operativa. Pero, sobre todo, hay que entender que somos una institución de control del poder ejecutivo y garante de derechos y libertades, por lo tanto, nuestra defensa no es sólo de las leyes sino de los DDHH. Por otro lado, seguimos un procedimiento extremadamente ágil, resolviendo en un mínimo espacio de tiempo y donde la cercanía y el diálogo con colectivos sociales de todo orden es permanente, contribuyendo a la vertebración de los valores democráticos de la sociedad civil.

¿Cómo y cuándo recurrir al Síndic de Greuges?

¹⁰ Es abogada feminista, Adjunta 1ª al Síndic de Greuges, coordinadora para Europa en la Red de Defensorías de las mujeres dentro de la Federación Iberoamericana de Ombudsman (FIO).

Al Síndic se puede recurrir, de manera individual o colectiva, siempre que se tenga un posible conflicto por las diferentes cuestiones de las que sea responsable cualquier administración. o institución pública. También tenemos un departamento de atención ciudadana que proporciona un servicio de información muy amplio.

Las personas que ven vulnerados sus derechos o libertades, por parte de la Administración Pública Valenciana, ¿Recurren al Síndic de Greuges? ¿Con qué resultados?

Cada día se recurre más al Síndic. En el año 1993 se creó la institución y se resolvieron 500 expedientes y en la última memoria, del pasado año 2011, se alcanzó la cifra de 11.000 y se llevaron a cabo 28.000 actuaciones. Esto habla por sí solo de los resultados de nuestro trabajo.

Teóricamente, la Sindicatura de Greuges es un órgano independiente, sin embargo, la apariencia es que el partido en el poder determina la elección del “Síndic”... Lo digo por la polémica que subyació a su nombramiento como “Síndica”, tras sustituir, de forma interina, a Bernardo del Rosal... Con la perspectiva del tiempo ¿Podría decirnos cuál fue el problema que, a su juicio, obstaculizó su nombramiento?

La elección del Síndic se realiza exactamente igual como ocurre en todos los órganos para los que se requiere consenso. Lo importante es que nuestra labor se corresponda con la misión encomendada. Para ello, es bueno saber que a pesar de no ser un órgano colegiado, sin embargo los adjuntos tienen las mismas prerrogativas que el titular, existe una Junta de Coordinación donde se consensua el trabajo o se recogen las discrepancias. Pero, sobre todo, es de señalar que se trata de una institución absolutamente transparente, muy vulnerable a la crítica de la opinión pública, a la de los colectivos que confían en la Sindicatura, pero también a la del poder que varía según donde se ponga el acento y ello depende de las distintas condiciones por las que atraviesa la sociedad. En la época del urbanismo salvaje, ejercí en funciones durante tres años y nuestras resoluciones no eran del agrado del poder por lo que recibí fuertes críticas por parte del ejecutivo. Actualmente, el problema es el retroceso del Estado de Bienestar y, aunque con menor virulencia, sin embargo nuestras resoluciones causan malestar en las altas esferas. Pero yo no fui propuesta para ser Síndica por ningún partido. Lo volví a ser por parte del PSOE para ser adjunta y así continuo en la actualidad. Es cierto que aquellos tres años fueron duros para la institución, a pesar de lo cual seguimos trabajando incansablemente sin problemas internos, dando muestras la institución de una madurez poco habitual y reforzada por el reconocimiento de la ciudadanía. Realmente el problema lo tuvo el Parlament donde no llegaban a ponerse de acuerdo para nombrar un titular y eso provocó intensos debates. Afortunadamente terminaron resolviendo las diferencias.

En su larga experiencia como abogada, ha participado en la creación de diferentes asociaciones, por ejemplo la Asociación de Mujeres Juristas Themis, de ámbito nacional, de la que fue cofundadora y que lleva funcionando desde 1986 ¿Por qué decidieron crearla? ¿Qué ha aportado esta asociación a la práctica del Derecho?

Decidimos crear Themis para hacer un seguimiento de la actuación de los jueces dado que en materia de familia no existe una verdadera jurisprudencia, toda vez que la última

instancia en estas cuestiones son las Audiencias y también porque la administración de Justicia en una materia, tan novedosa en su momento, tomaba las más dispares decisiones. Y no digamos cómo se actuaba en lo relativo al maltrato hacia las mujeres ya que ni siquiera existía en el lenguaje jurídico. Durante años analizamos expedientes enteros de todas las Audiencias del país y lo presentábamos anualmente ante el Consejo General del Poder Judicial. Así conseguimos intervenir, junto a los vocales del Consejo, en unas jornadas de formación de Jueces que se convirtieron en unos duros debates con sus Señorías. Pero fueron el germen de los cursos para jueces, juezas, fiscalas y fiscales y contribuyeron, junto a tantas asociaciones feministas, al reconocimiento legislativo de la violencia de género y a la creación del observatorio del CGPJ aunque los avances sean, en la práctica, tan desesperadamente lentos. Actualmente la asociación se dedica más a ofrecer servicios jurídicos gratuitos a mujeres maltratadas y a la formación continua de abogadas.

Parece que una de sus “fortalezas” personales es poner en marcha mecanismos de igualdad, porque durante el periodo que actuó como Síndica de Greuges en funciones, de 2006 a 2009, se creó un área de Igualdad y de Participación ciudadana ¿Cuál es su fin? ¿Qué cambios ha supuesto para la estructura organizativa y el desempeño de sus funciones la creación de este área?

Efectivamente, fue en esa etapa donde creamos un área de Igualdad y participación ciudadana que ha dado buenos resultados. Por un lado, dimos un paso en abrir la Institución a los colectivos sociales creándose un mecanismo de interrelación que, día a día, va incrementándose. En cuanto a la Igualdad, hoy día tenemos integrado en nuestro trabajo el concepto de transversalidad de género tanto en lo que se refiere al lenguaje no sexista en todos los documentos que emitimos. Nuestras estadísticas están desagregadas por sexos en cada materia, en nuestras resoluciones se tiene en cuenta la perspectiva de género. Mantenemos una relación constante con las organizaciones feministas y defendemos sus reivindicaciones públicamente, y participamos en foros feministas. Además hacemos investigaciones de oficio sobre los libros de texto, los puntos de encuentro, la aplicación de la ley de Igualdad en los programas de las administraciones y universidades de la Comunidad Valenciana, la igualdad en los centros escolares etc.

¿Tuvo apoyos para su puesta en marcha o, por el contrario, tuvo que vencer dificultades y resistencias? De ser así ¿Cuáles fueron las que más trabajo les costó superar?

Realmente no encontré dificultades ni resistencias de ningún tipo dentro de la institución y creo que, ello, se debe a la propia condición de la Sindicatura, como garante de los derechos y libertades públicas, y nos es fácil entender la dificultad que las mujeres encuentran a la hora de pretender ejercer sus derechos aunque, quizá, en este caso hay que hacer un esfuerzo suplementario. Porque se necesita descubrir que, ciertamente, no es lo mismo la igualdad entre mujeres y varones que reclamar la igualdad en la actuación administrativa o los derechos lingüísticos, la libertad de expresión, las personas dependientes, etc., etc. Tampoco he encontrado resistencias en las administraciones. En general, aceptan de buen grado nuestras resoluciones y aplican cuestiones puntuales (no es políticamente correcta otra posición) aunque tanto el desconocimiento, como la inercia de un sistema androcéntrico tan arraigado, hace que

muchos programas y decisiones no sean acertados. Y en este momento los recortes en programas de igualdad son radicales.

¿Qué tipo de problemas más frecuentes llegan a esta Área de Igualdad? o, dicho de otro modo ¿Qué derechos y libertades de las mujeres son vulnerados con mayor frecuencia?

Realmente las mujeres presentan más problemas relativos a derechos de cualquier familiar que a los derechos que nos son propios. Seguimos siendo las cuidadoras, las que administran los recursos privados y públicos, que además son casi siempre escasos para estas cuestiones. El modelo es difícil de erradicar y hoy mismo nos encontramos ante una situación que nos afecta de manera directa, porque el desmantelamiento del Estado de Bienestar viene a subrayar ese modelo.

Señora Caballero ¿Qué es para usted el feminismo?

Creo que estamos de acuerdo en que el feminismo es un movimiento social que hunde sus raíces, como tal, en la Revolución Francesa y que ha ido avanzando hasta alcanzar un corpus filosófico, social y político desde el que analizar la realidad, que debería estar integrado como paradigma científico en la *curricula* académica. Pero, personalmente, el feminismo para mí es la manera que tengo de explicarme el mundo y explicarme a mí misma.

¿Considera que el feminismo sigue teniendo validez y vigencia en la segunda década del siglo XXI, en la que estamos? ¿Por qué?

Por supuesto que tiene validez y vigencia, porque el sistema patriarcal, aunque hace aguas por todas partes, continúa gozando de muy buena salud. Los avances que hemos creído hacer, respecto de la asunción por la sociedad de derechos, se corresponden con los retrasos y estamos en un momento crítico donde ese retraso puede alcanzar cotas extraordinarias. El feminismo está todavía por desplegar todo su potencial para hacer posible ese mundo mejor, una aspiración en la que el patriarcado ha fallado estrepitosamente y aun demostrando su ineficacia no se permite soltar el poder.

Por último ¿Para cuándo considera que se va a poner fin a la violencia contra las mujeres y qué debe hacer, a su juicio, el conjunto de la sociedad y las instituciones para erradicarla definitivamente?

La existencia de la violencia de género es una muestra más del fracaso del sistema social por el que nos regimos. La desigualdad entre mujeres y hombres es la causa del maltrato hacia las mujeres, llegando en su última ratio hasta el asesinato a manos de sus parejas. No basta con condenar la violencia. Se requieren varios instrumentos para parar tanta aberración. En primer lugar, conocer en profundidad este específico fenómeno y qué “*leyes*” internas lo rigen para poder poner freno y establecer los recursos apropiados. La denuncia no es suficiente y con frecuencia consigue como efecto contrario alentar al asesino. La mujer maltratada en riesgo alto de ser asesinada está, por lo general, en una situación emocional límite y requiere de una red que la sostenga. Es imprescindible preparar una estrategia antes de llegar a presentar la denuncia, ponerla a salvo junto a sus hijas/os en condiciones de recuperación física pero, sobre todo, psicológica y fuera del alcance de su agresor. Por otro lado, se trataría de hacer hincapié en que esta lacra trae causa de la desigualdad, de la necesidad de una pedagogía de lo que es la igualdad entre mujeres y hombres, de lo que es mirar la realidad desde la

perspectiva de género, de cómo en esa desigualdad se fundamentan las relaciones entre unas y otros. Porque nada de lo que ocurre se ha caído de un guindo. Sólo se erradicará la violencia de género cuando la sociedad y sus instituciones comprendan de qué desigualdad hablamos, cuando realmente queramos visibilizar a las mujeres. Cuando conozcamos el saber femenino que se ha negado, se ha ocultado o se ha desprestigiado según las circunstancias.

JUAN LÓPEZ INTZÍN¹¹

Entre los maya tseltales de Tenejapa, Chiapas, México, denominamos *Winikubel* al proceso largo y lento de volvernos o hacernos hombres; para el caso de las mujeres se le denomina *Antsubel*. Sin embargo, ambos conceptos también son usados para designar a las personas que ya sobrepasan la edad común para tener pareja e hijos. De acuerdo a lo observado, la mayoría de las personas se “casan” terminando la secundaria o la preparatoria -desde luego, aquellas que tienen la oportunidad de pasar por un proceso de escolarización-. De entrada podríamos suponer que el casamiento es el culmen para llegar a ser “cabales” como mujeres y hombres; sin embargo, esto no termina allí pues tan sólo es una fase del proceso.

La encarnación del Winikubel

La construcción del ser hombre comienza desde el momento del nacimiento con ciertos rituales que marcan al género. Uno de estos rituales es, por ejemplo, la colocación del ombligo del varón en la parte más alta de un árbol, mientras que el de la mujer se entierra en el fogón o en la parte más baja del árbol.

El hecho de colocar el ombligo del varón en las alturas se cree que le dará valentía para ir a lugares lejanos y desconocidos. Mientras que enterrar el ombligo de la mujer en el fogón, no sólo supone un vínculo con la tierra que difícilmente heredará sino que se le marcan las actividades domésticas que aprenderá en el futuro. Esta acción simbólica marca los espacios que corresponden a los hombres y a las mujeres, así como de las posibilidades para sobresalir. A los primeros, la permisividad de salir, viajar, figurar en los espacios públicos. Aunque en los espacios rituales y ceremoniales ambos son tomados en cuenta, se reproduce visiblemente esta jerarquización. Los hombres se sientan en bancos mientras que las mujeres yacen en el piso, ellos comen primero y sobre la mesa y ellas después y en el suelo.

Por lo tanto, llevar a cabo esta acción simbólica socioculturalmente implica la instauración de un tipo de relaciones de poder y dominio sobre la mujer. Aunque algunos casos rompen estos patrones, especialmente en los rituales y cargos religiosos, pues algunas mujeres fungen como primeras mayordomas ante la ausencia del hombre, siempre estarán en el lugar de las mujeres.

Otro elemento a resaltar en el proceso de *winikulbel* o masculinización es, por ejemplo, acompañar al papá en el trabajo en donde se aprende a utilizar las herramientas propias de la labranza. A los niños se les da su propia tarea para limpiar la milpa o cafetal y una vez que hayan concluido su parte, pueden descansar y tomar refrigerio. Algunas veces,

¹¹ Es licenciado en sociología y maestrante en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana, México, D.F. Integrante del colectivo Yip Sch'ulel Ko'tantik-Investigación comunitaria.

estas actividades traen consigo accidentes que los niños tienen que enfrentar; quien aprende a ser precavido será considerado “pequeño hombre de corazón sabio”.

En las asambleas comunitarias y rituales religiosos, los hijos más pequeños suelen acompañar a sus padres. Desde estos espacios comienzan a “medirse como hombres”, soportando el cansancio, caminar grandes distancias, aguantando hambre, ya que no comerán hasta que lo haga el padre. El campo ceremonial también es espacio de iniciación y socialización del hacerse hombres en la comunidad.

Sin perder de vista que la generación actual tiene mayores oportunidades para insertarse en los espacios de escolarización, el trabajo y algunos cargos y servicios comunitarios siguen formando parte del proceso del *winikulbel*, especialmente en comunidades autónomas. Aunque en la actualidad muchos jóvenes ven como un castigo asumir algún tipo de cargo o servicio, para la mayoría de los hombres adultos aun es parte toral para ayudar a madurar el corazón, *ich' o'tan* que les permite subsistir, resistir y luchar contra el olvido y la muerte como aluden las comunidades zapatistas. Y con ello recibir algunos títulos honorarios como el de “hombre de corazón sabio”, *p'ijil o'tan winik*. El concepto de “corazón sabio” también es aplicado a las mujeres.

Entre el círculo de amigos suelen comentarse las vivencias sexuales haciendo uso de distintas expresiones como “ese o aquel ya abrió los ojos”, “ya abrió los oídos”, “ya sabe de la vida”, que hacen referencia a dichas experiencias. Para ellos es importante comentar estas vivencias; sin embargo, deja de serlo cuando los jóvenes interactúan con los adultos, pues hablar de sus vivencias sexuales, algunas veces, es calificado de altivez. Incluso puede provocar violencia verbal y regaños, a los que son sujetos los jóvenes, ya que no hay que estar comentando “esas cosas” pues el *bats'il winik*, el hombre que es indisoluble y cauto, lo demuestra en el trabajo, servicio y pensamientos sabios que sirven de consejo a los habitantes. Con ello se entiende que las vivencias sexuales pueden ser importantes en ciertos círculos y, en otros, la hombría va más allá de ese aspecto de la vida pues el tipo ideal es el hombre que hace madurar su corazón dedicándose al trabajo y servicio.

Antaño, para ser el hombre ideal bastaba con saber trabajar en el campo, casarse, tener hijos y fungir en algún tipo de cargo civil o religioso. Aunque las posibilidades para el *winikulbel* hoy en día pueden ser diversas por encontrarnos inmersos en un mundo más globalizado, quizá el trabajo sigue siendo fundamental en el proceso de ser y volverse hombres. Por ejemplo, es muy valorado quien regrese con vida después de superar los desafíos de la migración transfronteriza México-Estados Unidos. Y quienes logran con éxito instalarse en algún tipo de trabajo, en el imaginario popular con eso se vuelven hombres, y más hombre es todavía quien logre pagar las deudas locales que obtuvo para ir “al norte”.

En cambio para quienes no lo logran, su destino es la muerte, se suicidan ya sea tomando herbicidas, se ahorcan o “se tiran un balazo” porque sus expectativas de ser un “hombre nuevo” con los modos actuales de ser hombre no se lograron.

Para volverse hombres maya tseltal en la actualidad se enfrenta a varias cuestiones en el ámbito interno y externo en la sociedad indígena. Por una parte, la urgente necesidad de repensar nuestras relaciones con la mujer, instauradas y encarnadas simbólicamente en diferentes etapas de nuestra vida masculina, y modificar las costumbres como demandan

las mujeres zapatistas en la ley revolucionaria. También es sortearse la hombría en la ruleta moderna de la muerte que atrapa con su magia: la migración transfronteriza como modo para probarse y volverse hombres, un fenómeno que expulsa a hombres y mujeres de sus comunidades por la miseria y la inequidad social que va más allá de probar y mostrar la hombría.

CON LAS QUE ESCRIBEN Y LEEN

LA VISITA, DE TORCUATA DE TENA¹²

Desde que murió no dejó de visitar su tumba. Cada mañana, antes de dirigirse al trabajo, iba al cementerio. No llevaba flores, ni siquiera limpiaba la losa de granito, la más asequible a su bolsillo que pudo encontrar, solo observaba que todo estuviera como el día que le dieron sepultura para convencerse de que él seguía allí.

¹² Es el seudónimo utilizado por una escritora, de nacionalidad española, conocida por sus novelas y cuentos cortos, que no quiere desvelar su identidad para probar suerte con los micro-relatos.