

FEMINISMO Y BUEN VIVIR

UTOPIAS DECOLONIALES

PYDLOS Ediciones

CUENCA- ECUADOR

FEMINISMO Y BUEN VIVIR: UTOPIÁS DECOLONIALES

Soledad Varea y Sofía Zaragocin
Compiladoras

Pablo Vanegas P.
RECTOR

Catalina León P.
VICERRECTORA

Dolores Sucozhañay
DIRECTORA (E) PYDLOS

María Eugenia Estrella
DIRECTORA DE PUBLICACIONES PYDLOS

Soledad Varea y Sofía Zaragocin
COMPILADORAS

Sebastián Endara, María Eugenia Estrella
REVISIÓN Y CUIDADO DE TEXTOS

Imprenta General de la Universidad de Cuenca
DISEÑO E IMPRESIÓN

ISBN: 978-9978-14-355-1
DERECHOS DE AUTOR: CUE-003081

Tiraje: 300 ejemplares
PYDLOS Ediciones – Universidad de Cuenca – 2017
Avda. Víctor Manuel Albornoz – Quinta Balzaín
Telf.: (593) 7 4051186 – (593) 7 4051187
E-mail: pydlos@ucuenca.edu.ec
URL: <http://pydlos.ucuenca.edu.ec>
Cuenca – Ecuador

Índice

Introducción	5
Soledad Varea y Sofía Zaragocin	
Feminismo Decolonial y Buen Vivir	17
Sofía Zaragocin	
Confrontando la Utopía Desarrollista: El Buen Vivir y La Comunalidad en las luchas de las Mujeres Indígenas	26
Rosalva Aída Hernández Castillo	
La Sostenibilidad de la vida como eje para Otro Mundo Posible	44
Silvia Vega Ugalde	
Políticas de Género, Colonialidad y Neoliberalismo: Una Mirada Crítica al “Proceso a Beijing” en Bolivia.....	53
Marta Cabezas Fernández	
Género, pobreza, y soberanía alimentaria	67
Xavier León Vega	
Género y Buen Vivir: Desigualdades Interseccionales y la Descolonización de las Jerarquías Persistentes	75
Sarah A. Radcliffe	
Políticas Públicas y Buen Vivir	91
Margarita Manosalvas	
Ecuador: Igualdad de Género y Calidad Universitaria (2008-2013).....	103
Erika Sylva Charvet	
Género, Inclusión y Educación Superior	134
Paulina Quisaguano Mora	

Confrontando la Utopía Desarrollista: El *Buen Vivir y la Comunalidad* en las luchas de las Mujeres Indígenas

R. Aída Hernández Castillo

(CIESAS-Red de Feminismos Descoloniales)

E-mail: aidaher2005@gmail.com

En este capítulo quiero reflexionar sobre teorizaciones que han surgido en las últimas décadas en distintas regiones de América Latina en torno al “Buen Vivir” o a la “Vida Digna” a partir de conceptualizaciones desarrolladas por intelectuales indígenas, pero que tienen su fundamento en epistemologías propias de la región Mesoamericana o Andina, que han dado sentido a la vida cotidiana de los pueblos originarios. Analizaré también el contexto de retroceso que se vive actualmente en el continente en torno al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y la apropiación de estos discursos por parte de los llamados Estados plurinacionales, despojándolos de su radicalidad crítica. Finalmente abordaré la manera en que estas conceptualizaciones están siendo reivindicadas por las mujeres indígenas de distintas regiones del continente para cuestionar la violencia de género y la violencia de Estado que atenta contra la dignidad de la vida y desestabiliza la integralidad de las relaciones comunitarias.

La sistematización de estos saberes en torno a los seres humanos y su relación con la naturaleza, a las concepciones de una vida digna y de valores ético morales que rigen las relaciones entre las personas y su entorno, se ha dado en el marco de las luchas políticas de los pueblos indígenas por sus derechos y en contra de las políticas desarrollistas que en nombre del “progreso” justifican el despojo de las comunidades y la destrucción de sus recursos naturales.

Si bien algunos de estos conceptos han sido apropiados por los Estados latinoamericanos despojándolos de su radicalidad y convirtiéndolos en retóricas gubernamentales para justificar un nuevo desarrollismo “pos-neoliberal”, como en el caso del Suma Kawsay en Ecuador o Suma Qamaña en Bolivia, es importante recuperar su potencial crítico de frente a concepciones de progreso que siguen viendo en el desarrollo industrial y tecnológico la panacea para los problemas del continente.

De la Era del Multiculturalismo Neoliberal a la Era del Despojo Desarrollista

En las últimas tres décadas los Estados latinoamericanos llevaron a cabo una serie de reformas legislativas para reconocer su carácter pluricultural, sustituyendo el discurso en torno a la igualdad por una nueva retórica sobre

la diversidad cultural y sobre la necesidad de desarrollar políticas públicas multiculturales. Estas reformas varían mucho de un país a otro pero en su mayoría incluyen el reconocimiento del carácter multicultural de la nación, de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, el reconocimiento a sus sistemas normativos y formas de autogobierno y el derecho a utilizar y preservar sus propios idiomas indígenas. A partir de estas reformas los censos gubernamentales reportan la existencia de 40 millones de hombres y mujeres que se reconocen como indígenas, aproximadamente un 10% de los habitantes de América Latina.¹

No obstante los compromisos contraídos en estas nuevas legislaciones, en los últimos años, estamos siendo testigos de un retroceso en el reconocimiento de los derechos políticos y territoriales de los pueblos indígenas y de una embestida de violencia y despojo contra sus territorios y recursos naturales. Los Estados latinoamericanos, incluyendo aquellos que se reconocen como plurinacionales como son Ecuador y Bolivia, vienen imponiendo megaproyectos extractivos mineros, petroleros, forestales; de energía e infraestructura como represas, proyectos eólicos y carreteras; y promoviendo la siembra de monocultivos y transgénicos en los territorios de los pueblos indígenas, sin consulta ni consentimiento previo, libre e informado. En nombre del "progreso y el desarrollo" se está justificando nuevamente el despojo y la violencia en contra de los pueblos originarios.

Durante las últimas dos décadas, voces críticas desde el mundo académico y político veníamos señalando las limitaciones de las llamadas Reformas Multiculturales, denunciando la manera en que éstas han sido utilizadas por los gobiernos neoliberales como una nueva estrategia de control y regulación (ver Hale, 2001; 2005; Hernández Castillo, Paz y Sierra, 2006; Iturralde, 2000; Yashar 2005). Después de una primera etapa de celebración ante el reconocimiento tardío de los derechos de los pueblos indígenas en las constituciones latinoamericanas, nos dimos cuenta de que las reformas multiculturales al dejar en las manos de los pueblos y comunidades indígenas responsabilidades que antes recaían en el Estado, respondían a la necesidad de la agenda neoliberal por descentralizar y promover una sociedad civil más participativa, abonando la construcción de lo que se ha definido como regímenes de ciudadanía neoliberales (Yashar, 2005). El ajuste social que necesita el modelo neoliberal incluye la construcción de un estado pluralista en el que todos participen, el cual puede coincidir con la agenda política de los pueblos indígenas que demandan mayor autonomía y mayores espacios de participación. Dentro de estas perspectivas, Charles Hale (2002) popularizó el concepto de multiculturalismo neoliberal para referirse a los usos que los estados neoliberales han hecho de las políticas del reconocimiento multicultural, como una estrategia para silenciar o desplazar demandas más radicales del movimiento indígena.

¹ Esta cifra no es precisa porque los criterios para definir quién es y quién no es indígena varían mucho de un país a otro. Para un análisis demográfico sobre la población indígena en el continente, ver González, M. 1994. "How many indigenous people?" in Harry Anthony Patrinos (ed.), *Indigenous people and poverty in Latin America: an empirical analysis*, Washington, D.C.: World Bank.

Sin embargo, este contexto parece estar cambiando de manera substancial en la última década. El discurso en torno al multiculturalismo se está viendo sustituido por un nuevo discurso que interpela a los pueblos indígenas como pobres que hay que incorporar al desarrollo, o como agentes desestabilizadores que atentan contra la seguridad nacional (Hernández Castillo, 2013). A nivel de las políticas públicas estos cambios se ven reflejados en la reducción de los presupuestos a organismos indigenistas como en el caso de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en México, que vino a sustituir al Instituto Nacional Indigenista (INI) y que se ha convertido en un organismo fantasma con poco o ningún impacto en la promoción del bienestar de los pueblos indígenas (Hernández Castillo, Paz y Sierra, 2006; Gutiérrez Chong, 2015). Paralelamente somos testigos de la manera en que la legalidad está siendo utilizada como una herramienta para criminalizar los movimientos de despojo contra los pueblos indígenas como en el caso de la Ley Anti-terrorista en Chile y el encarcelamiento de dirigentes mapuches.²

Aún en aquellos Estados que intentaron ir más allá de las reformas multiculturales reconociendo la existencia de Estados plurinacionales como fueron los casos de Ecuador y Bolivia, estamos viviendo un retroceso en lo que respecta a los derechos al territorio y a la consulta previa de cara a proyectos gubernamentales que en nombre de los “intereses nacionales” están despojando a los pueblos indígenas de sus recursos, contaminando sus tierras y ríos y destruyendo sus bosques.

Paradójicamente, la nueva Constitución ecuatoriana aprobada en el 2008, fue la primera constitución latinoamericana en integrar términos de las epistemologías indígenas al texto constitucional al incluir los *principios del Buen Vivir* o *Sumak Kawsay* en sus artículos 275 a 278 (Título VI: Régimen de Desarrollo), donde especifica que: “El Buen Vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza” (Constitución de la República de Ecuador, 2008). Paralelamente, fue también pionera en el reconocimiento de los derechos de la naturaleza, rompiendo así con el antropocentrismo de la tradición filosófica y jurídica liberal que consideraba que los derechos solo pertenecen a las personas físicas o jurídicas, a quienes corresponde el derecho de la manipulación y explotación de la naturaleza.

Estas reformas legislativas ampliamente celebradas por académicos y activistas, han quedado en letra muerta a partir de que el Presidente Rafael Correa rompió una de sus principales promesas de campaña al abrir a la explotación petrolera los campos de Ishpingo, Tambococho y Tiputini (ITT), localizados en el Parque Nacional Yasuní, en plena Amazonía ecuatoriana. La Reserva de la Biosfera Yasuní, conformada por el Parque Nacional Yasuní y la reserva Huaorani, son consideradas como áreas con mayor biodiversidad del planeta. Es también el hogar de los pueblos

2 Para un análisis de los impactos de la Ley Antiterrorista, ver los trabajos presentados en el Seminario “La Ley Antiterrorista contra el Pueblo Mapuche: La criminalización de una Nación”. En: <http://www.cetri.be/Conclusion-seminario-La-ley?lang=fr>

indígenas huaorani, tagaeri y los taromenane, que habían permanecido en relativo aislamiento hasta principios de siglo pasado. El proyecto ambiental Yasuní-ITT fue lanzado por Ecuador hace seis años y pretendía recaudar US\$3.600 millones de la comunidad internacional en 13 años, en compensación por la no explotación de unos 846 millones de barriles de petróleo en los campos. Luego de tres años de creado un fideicomiso con Naciones Unidas para la recepción de los aportes, la iniciativa alcanzó apenas US\$13.3 millones en depósitos concretos, mientras que otros US\$116 millones quedaron en compromisos. A pesar de que el Decreto 1572, de febrero del 2009, establecía un plazo indefinido para esta iniciativa, en agosto 2013 el presidente ecuatoriano solicitó a la Asamblea Nacional abrir la región del Yasuní a la explotación petrolera, argumentando que se trataba de un asunto de “interés nacional”.

Esta decisión fue recibida con un fuerte rechazo por parte de las organizaciones indígenas ecuatorianas que se han movilizado en protesta por esta decisión y demandado su derecho a la consulta previa. Las organizaciones indígenas y ecologistas argumentan que crear un polo petrolero en el Yasuní tendrá un fuerte impacto ambiental: contaminación, deforestación, alteración de las relaciones ecológicas de los ecosistemas en un ecosistema único. Paralelamente, significaría abrir la región a la colonización con todo lo que eso implica, como la tala de bosques y la llegada del narcotráfico. El *Sumak Kawsay* quedó en retórica gubernamental frente a los intereses del gran capital y el desarrollismo del presidente Rafael Correa.

Algo similar está sucediendo con los principios de “vida armoniosa” y “tierra sin mal” que promueve el *Suma Qamaña* en Bolivia. La Carta Magna boliviana reformada en el 2009, integró al igual que la de Ecuador, conceptos de las epistemologías aymaras en el texto constitucional, que en el Artículo 8. I. establece “El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso, no seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble). Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario” (Constitución de la República Plurinacional de Bolivia, 2009).

En este caso fue la construcción de un proyecto carretero que unirá a Bolivia con Brasil, destruyendo una parte importante de la selva amazónica, afectando el hábitat de los pueblos indígenas de la región, lo que hizo al presidente Evo Morales y a su gobierno olvidarse de los principios del *Suma Qamaña*. Este proyecto de desarrollo carretero afecta el territorio indígena del Parque Nacional Isiboro Sécura (TIPNIS) que tiene una extensión de 1,2 millones de hectáreas. Está situado entre los departamentos de Beni y Cochabamba, en las provincias Mojos y Marbán (Beni) y Chapare (Cochabamba). Los pueblos indígenas amazónicos que se han movilizado en contra del proyecto han sido criminalizados y sus dirigentes encarcelados, con estrategias muy similares a las que el gobierno del González Sánchez de Lozada (2002-2003) usó contra los indígenas del Movimiento Al Socialismo (MAS) en el pasado. Paradójicamente, muchos

de los indígenas que promovieron los cambios en la Constitución Plurinacional y que participaron en la histórica marcha por el territorio y la dignidad, iniciada el 15 de agosto de 1990, están ahora enfrentados al gobierno de Evo Morales y tienen órdenes de aprensión.

Me detengo en los casos de Ecuador y Bolivia, no porque la situación de despojo y violencia en contra de los pueblos indígenas, en nombre de la "utopía desarrollista" sea más grave que en el resto de América Latina, sino porque las expectativas de que sería diferente eran mayores. La idea de que se trataba de "regímenes pos-neoliberales" en donde el "bienestar" de la sociedad estaba por encima de los intereses del gran capital, así como la retórica indigenista que reivindicaba el "Buen Vivir" de manera más integral considerando los derechos de la naturaleza, habían despertado grandes expectativas, no solo entre los indígenas ecuatorianos y bolivianos, sino en todos los indígenas del continente, que veían las reformas constitucionales plurinacionales como un referente a seguir.

Pero la tendencia al despojo de los territorios indígenas se da a todo lo largo y ancho de América Latina. Algunos autores marxistas como David Harvey (2003), señalan que la etapa de desarrollo capitalista que vivimos actualmente en América Latina es muy similar, por su violencia y expansionismo, a la etapa de acumulación orgánica, en la que las potencias coloniales se valieron del despojo, la privatización de la tierra, la expulsión por la fuerza de las poblaciones campesinas subyugadas, el despojo de sus recursos naturales, así como de la mercantilización de las formas alternativas de producción y consumo de los pueblos colonizados. La liberación de los mercados no trajo la "armonía" que predecían los liberales y neoliberales, sino que profundizó las desigualdades al interior de los mismos países capitalistas y trajo una crisis de sobreacumulación al producir más de lo que se puede consumir. Los trabajadores explotados reciben menos valor de lo que producen, por lo que hay también un subconsumo que obliga a los capitalistas a ampliar sus territorios de reinversión y consumo. En este proceso de "ampliación" de los territorios de reinversión, las tierras de los pueblos indígenas están siendo afectadas por el despojo y la violencia de "desarrollismo".

En distintas regiones de América Latina la participación de las mujeres indígenas en los movimientos de resistencia contra el despojo y la mercantilización de sus tierras y recursos naturales ha venido a trastocar los roles de género al interior de las comunidades y a confrontar las políticas de desposesión del Estado neoliberal. No es casual entonces que, ante el "peligro desestabilizador", los poderes locales y nacionales centren su violencia en las mujeres organizadas (Hernández Castillo, 2015).

En este contexto de despojo y violencia, un sector importante del movimiento continental de mujeres indígenas ha reivindicado sus valores ancestrales como un referente para la defensa de la tierra y el territorio y para confrontar las múltiples violencias que afectan sus vidas.

Mujeres Indígenas y su reivindicación de la Comunalidad y el Buen Vivir

En distintas regiones de América Latina hemos visto en las últimas dos décadas el surgimiento de procesos organizativos de mujeres indígenas que a la vez que reivindican los derechos de sus pueblos a la tierra y al territorio, demandan sus derechos específicos como mujeres, y a una vida libre de violencia. En muchos casos estas mujeres se han apropiado de los nuevos espacios multiculturales para debatir o replantear la forma en que se entiende la cultura y la tradición. El nuevo contexto de reconocimiento del carácter "multicultural de la nación" ha influido en una tendencia creciente entre pueblos indígenas, sobre todo en las y los intelectuales orgánicos de sus movimientos, de reflexionar sobre sus prácticas culturales -que antes eran concebidas simplemente como la vida misma- y de sistematizar, teorizar y filosofar sobre las mismas. En el proceso de "nombrar" la cultura, se están dando negociaciones entre los géneros por la definición de la misma. Estos procesos de "creatividad política" parecen confrontar las críticas que desde el feminismo se han hecho a las políticas del reconocimiento cultural.

Existe una amplia literatura desde la teoría feminista que ha señalado que tanto los nacionalismos oficiales como los étnicos han tendido a utilizar los cuerpos de las mujeres como materia prima en la construcción de sus proyectos políticos (Yuval Davis, 1997; Gutiérrez Chong, 2004). Estas perspectivas han señalado que el énfasis en las políticas del reconocimiento ha llevado a un fortalecimiento de esencialismos culturales que muchas veces sirven a los intereses patriarcales al interior de los colectivos identitarios. Las representaciones ahistóricas de las culturas como entidades homogéneas de valores y costumbres compartidas, al margen de las relaciones de poder, da pie a fundamentalismos culturales que ven en cualquier intento de las mujeres por transformar prácticas que afectan sus vida, una amenaza para la identidad colectiva del grupo. Ante estas posturas esencialistas, en mis trabajos anteriores sobre las prácticas políticas de las mujeres indígenas he venido señalando la necesidad de historizar las prácticas culturales para demostrar que muchas de las prácticas "tradicionales" que afectan y violentan las vidas de las mujeres han cambiado con el tiempo, que muchas veces tienen su origen en contextos coloniales, y que su modificación o desaparición no afecta la continuidad identitaria del grupo (Hernández Castillo, 2003).

En estas luchas por "nombrar" la cultura y por reivindicar sus derechos específicos como mujeres en el marco de sus derechos colectivos como integrantes de los pueblos originarios, las mujeres indígenas han tenido que enfrentar tanto los "silenciamientos" y etnocentrismos de los feminismos hegemónicos, como los esencialismos y rechazos de algunos sectores de los movimientos indígenas de sus países.

En el marco de un proyecto colectivo en el que hemos venido participando académicas y activistas que trabajamos por la justicia

de género en contextos de pluralismo jurídico³, la intelectual y activista kichwa Cristina Cucuri ha analizado los retos que enfrentó la Red de Mujeres del Chimborazo (REDMUJCH) para integrar sus perspectivas del “Buen Vivir” desde las mujeres indígenas en la Constitución ecuatoriana del 2008. A partir de su experiencia como integrante del Consejo Directivo de la REDMUJCH, Cristina Cucuri ha analizado las tensiones étnicas y de género que implicó incluir sus voces y su análisis mediante el documento “Nosotras en la Constituyente” en la nueva Carta Magna. El citado documento fue elaborado por doce lideresas indígenas parroquiales, cantonales y provinciales, que basándose en las propuestas planteadas en los diferentes talleres en comunidades de la región del Chimborazo, plantearon una agenda que incluía el concepto del “Buen Vivir” como epistemología crítica ante la violencia de género. En esta propuesta parían de pensar el “Buen Vivir como la armonía y la paz con la naturaleza y la paz, con nosotras mismas y nuestros antepasados; como un camino hacia los derechos de las mujeres, por eso fuimos a construir la Constitución. Logramos mucho: los grupos prioritarios, los derechos de la naturaleza y el Estado Intercultural y Pluricultural, que todavía tenemos que diseñar ¿Cómo queremos ese Estado las mujeres?”⁴

En esta lucha se enfrentaron con perspectivas ortodoxas del derecho, así como el reto de transformar sus demandas al lenguaje jurídico para que pudieran ser escuchadas en el espacio legislativo:

“En esta fase el desafío era cómo proceder en la práctica de la redacción de nuestra propuesta en un lenguaje jurídico – legal para entregar a la Asamblea Constituyente. Con el apoyo del CEDIS se contrató a una prominente jurista Doctora Ximena Endara O., de la capital, quien contaba con amplia experiencia en asuntos indígenas, y había sido colega y colaboradora en varios trabajos investigativos junto con el Doctor Julio César Trujillo, experto en asuntos de justicia indígena y derechos colectivos. Proporcionamos el documento con las demandas constitucionales de las mujeres indígenas de Chimborazo a la doctora, para que transformara nuestra propuesta en lenguaje legal- jurídico apto para el nivel constitucional, tomando como ejes centrales: el género, los derechos individuales de las mujeres y los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Una vez más la propuesta de la REDMUJCH fue puesta en duda y cuestionada. Días más tarde, al mantener la conversación con la jurista para ver los avances de la propuesta, ella nos señaló que no se podía integrar las demandas de género con las de los pueblos indígenas, por ser las primeras concebidas como derechos individuales y las segundas como derechos colectivos.” (Cervone y Cucuri, en prensa)

Esta visión dicotómica de los derechos de género y los derechos colectivos, la encontramos tanto en los feminismos hegemónicos que ven cualquier demanda de autonomía indígena como un retroceso para los dere-

3 Se trata del proyecto Mujeres y Derechos en América Latina. Justicia, Seguridad y Pluralismo Jurídico, coordinado por Rachel Sieder (CIESAS) y financiado por Nor-global Program of the Norwegian Research Council.

4 Entrevista a Cristina Cucuri, en <http://www.mujeresindigenasecuador.org/>

chos de las mujeres y entre movimientos indianistas que ven los derechos de las mujeres como una reivindicación que “divide al movimiento” y que puede atentar contra los mal llamados “usos y costumbres”. En este ámbito polarizado, han sido las propias mujeres indígenas, desde perspectivas no esencialistas de la identidad indígena, las que han dado pistas de como re-pensar el género desde la cultura y la cultura desde el género. Al respecto, Cristina Cucuri señala “Nosotras también queremos inventarnos nuevos derechos para vivir dignamente sin discriminación ni violencia, para que el Buen Vivir de las mujeres, de los pueblos indígenas y, que los derechos colectivos tengan mirada, cuerpo, vida y rostro de la otra mitad de la población indígena” (Op. Cit).

Gracias a las luchas de la REDMUJCH y de otras muchas mujeres y hombres aliados, la Constitución ecuatoriana del 2008 en su artículo 57 numeral 10 establece “Crear, desarrollar, aplicar y practicar su derecho propio o consuetudinario, que no podrá vulnerar derechos constitucionales, en particular de las mujeres, niñas, niños y adolescentes”. Numeral 21, párrafo 3: “El Estado garantizará la aplicación de estos derechos colectivos sin discriminación alguna, en condiciones de igualdad y equidad entre mujeres y hombres”. Art.171 “Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, con garantía de participación y decisión de las mujeres” (Constitución de la República del Ecuador, 2008).

Es evidente que el cambio constitucional es solo la punta de lanza de procesos de largo aliento para lograr que el “Buen Vivir” sea una realidad en la vida cotidiana de hombres y mujeres indígenas, pero los espacios organizativos que se crearon para reflexionar el *senti-pensar* de las mujeres y la lucha porque sus voces fueran escuchadas, representan en sí mismo una ruptura con las estrategias de “borramiento” de otras epistemologías, que caracterizan a nuestras sociedades latinoamericanas marcadas por el racismo, el clasismo y las exclusiones de género.

En el contexto mexicano el concepto de *comunalidad* ha sido retomado también por las mujeres indígenas organizadas para confrontar tanto el individualismo y mercantilismo de los estados neoliberales, como la violencia y exclusión de género que se vive en sus propias comunidades.

El concepto de *comunalidad*, fue teorizado a fines de la década de los 80s por el intelectual ayuuk, Floriberto Díaz a través de sus escritos académicos y de divulgación, y fue el fundamento de las luchas políticas de un importante sector del movimiento indígena de México. Los valores de solidaridad colectiva, respeto a la Madre Tierra y promoción y defensa de la democracia comunitaria, fueron promovidos por Floriberto Díaz en los distintos espacios de lucha política, desde la comunidad hasta los foros nacionales e internacionales. Si bien en sus escritos Floriberto Díaz no teorizó sobre los derechos específicos de las mujeres indígenas, sus propuestas han sido retomadas por una nueva generación de intelectuales y activistas que han teorizado desde lo que llaman su *senti-pensar* como mujeres y como indígenas (Vargas, 2008; 2012; Vázquez, 2012, 2015; Osorio, 2015;

Robles, 2015). En sus escritos y mediante sus luchas políticas, estas jóvenes intelectuales reivindican que el principio de armonía, central en la *comunalidad*, sea fundamental en la lucha contra la violencia de género.

En sus escritos originales, recopilados y publicados por su esposa, la también activista y luchadora por los derechos de las mujeres y los pueblos, Sofía Robles, Floriberto Díaz (2007) nos habla de un principio de autoridad fundamental en la *comunalidad* que es un principio dualizado padre-madre que se antepone al concepto de poder patriarcal "padre-macho", el cual denunciaba como herencia colonial.

Estas teorizaciones pioneras sobre la *comunalidad* y el *Buen Vivir* desde las culturas indígenas han sido fundamentales en toda una nueva corriente de pensamiento crítico en los feminismos que hemos empezado a cuestionar muchos de los principios liberales de derechos que han sido centrales en los feminismos hegemónicos del norte. La concepción liberal del individuo libre, herencia de la Ilustración europea, había sido el punto de partida de muchas corrientes teóricas feministas en donde lo "común" y los derechos colectivos no tenían mucho espacio. No quiero negar por supuesto toda una genealogía de feminismos socialistas que han teorizado y luchado desde otras concepciones de derechos y desde otros imaginarios colectivos, pero que desafortunadamente no han sido los que han ocupado un lugar hegemónico en las arenas nacionales e internacionales en donde se discuten y deciden las políticas públicas hacia las mujeres.

Estas nuevas perspectivas que plantean la necesidad de descolonizar nuestros feminismos, han señalado los silenciamientos de otras formas de "ser y estar en el mundo" que los feminismos hegemónicos han reproducido, denunciando abiertamente a estos feminismos como nuevas formas de colonialismo. Autoras como la feminista india, Chandra Mohanty hablan de la "violencia epistémica" que se ejerce cuando una forma de ver el mundo, de entender la justicia y la emancipación es reivindicada como la única forma de "liberarse" de la dominación. No se trata sólo de que los problemas de las mujeres indígenas y campesinas no se incluyan en las agendas feministas, sino que el proceso de *borramiento* de su existencia es más profundo.

Los derechos de las mujeres como "localismos globalizados" han sido promovidos por los Estados-Nación a través de sus programas para incorporar a las mujeres al desarrollo, al mismo tiempo que asumen algunos compromisos internacionales para incorporar una perspectiva de género limitada a sus políticas públicas.

Aunque parecería un lugar común decir que el contexto cultural y social determina la manera en que construimos nuestro sentido de ser "persona" y la manera en que imaginamos una vida digna, la *monocultura del saber occidental* ha universalizado saberes locales que se fundamentan en un individualismo liberal y neoliberal, y que nos plantean una concepción lineal del tiempo en la que el "progreso" está determinado por formas específicas de consumo marcadas por el capital.

Voces como las de Floriberto Díaz, Sofía Robles, Liliana Vianey Vargas, Carolina Vázquez, Carmen Osorio, Cristina Cucuri, que surgen desde los espacios borrados por las estrategias de silenciamiento de los saberes occidentales vienen a desestabilizar las perspectivas de “progreso” y “democracia liberal” que han sido universalizadas como la única manera de entender la justicia social. Las teorizaciones sobre la *comunalidad* han cuestionado perspectivas de progreso y de bienestar que han sido universalizadas junto con las concepciones de derechos liberales que dan sustento a muchas de las luchas democráticas contemporáneas. Las certezas de que como “intelectuales comprometidas” o como “activistas feministas” podemos “concientizar” y mostrar los caminos y estrategias para enfrentar la dominación, se han venido abajo ante las voces que cuestionan utopías de progreso construidas desde la izquierda y la derecha.

Descolonizar nuestros feminismos requiere de la construcción de diálogos interculturales que rompan con las lógicas de *borramiento* de otros saberes.

El colonialismo epistémico está siendo denunciado por las mujeres indígenas organizadas que desde principios de la década de los noventa han planteado la necesidad de reconocer sus derechos colectivos como parte de sus pueblos como condición para el ejercicio pleno de sus derechos como mujeres⁵ y a reivindicar los principios de comunalidad, Buen Vivir y la cosmovisión propia como una perspectiva fundamental para cuestionar el proyecto civilizatorio de occidente.⁶ Estas voces han sido fundamentales en el surgimiento de nuevas teorizaciones en torno a la descolonización del feminismo y a nivel personal han sido una inspiración en mi trabajo académico y político.

En la búsqueda de otras maneras de imaginarse en el mundo y pensar otros futuros posibles, la tentación de idealizar las culturas indígenas ha estado muy presente. En reacción al racismo y al etnocentrismo, muchas veces intelectuales indígenas o académicas solidarias han tendido a presentar una visión a-histórica de los pueblos indígenas negando las contradicciones internas y las relaciones de poder al interior de las comunidades, así como el impacto del colonialismo en sus prácticas culturales contemporáneas. Estas representaciones pueden convertirse en nuevas formas de “colonialismo discursivo” que no permiten ver la permanente actualización de sus prácticas culturales, ni las dinámicas de dominación y resistencia que se desarrollan al interior de los pueblos indígenas.

Entre los retos que hemos enfrentado quienes hemos asumido la difícil tarea de descolonizar nuestros feminismos ha estado la de reconocer nuestro etnocentrismo y rechazar las lógicas de poder que producen la “no existencia” de las mujeres indígenas y campesinas, a la vez que rompemos

5 Un análisis de estas perspectivas se puede encontrar en Hernández Castillo Rosalva Aída y María Teresa Sierra (2005) “Repensar los derechos indígenas desde el género: Aportes de las mujeres indígenas al debate de las autonomías”, En *La Doble Mirada: Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas* Martha Sánchez Néstor (Coordinadora), México: UNIFEM / ILSB.

6 Ver Cumbre de Mujeres Indígenas de América (2003) *Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América* Fundación Rigoberta Menchú Tum, México, D.F.

con las estrategias "orientalizadoras" (Said, 1998) que las representan como nuestra alteridad, como poseedoras de un "saber primordial" que será el fundamento de nuestra emancipación. Imponer en ellas, mediante nuestras representaciones, la "responsabilidad de salvarnos" a través de sus "saberes alternativos", es otra forma de colonialismo y no alimenta los diálogos interculturales críticos que estamos necesitando.

Más que retomar los conceptos de comunalidad y *Buen Vivir* como un nuevo dogma para los feminismos descoloniales, lo que quisiera plantear aquí es cómo algunos de los principios de la *comunalidad* y *Buen Vivir* que han reivindicado los y las intelectuales indígenas resultan centrales para las luchas de un feminismo que pone las luchas anti-capitalistas y descoloniales en el centro de su agenda política.

Para poner algunos ejemplos de cómo estas teorizaciones nos pueden ayudar a pensar otros horizontes civilizatorios quisiera retomar algunos de los elementos planteados por los y las teóricas de la *comunalidad*, como centrales en la vida de los pueblos originarios (Díaz, 2007; Robles, 2015; Vargas, 2012, 2015; Vásquez, 2012, 2015; Osorio 2015):

La Tierra como madre y como territorio

El principio de respeto a la tierra no solo como un recurso para la sobrevivencia o la mercantilización, sino como una Madre a la que hay que respetar y como un territorio del que los seres humanos no son dueños, sino parte integral, resulta fundamental en este momento de desarrollo capitalista caracterizado por la acumulación por desposesión (Harvey, 2003).

La violencia y el despojo han estado configurados por las jerarquías raciales y de género que siguen prevaleciendo en nuestras sociedades. Han sido los pueblos indígenas y campesinos quienes más se han resistido a la privatización y mercantilización de sus recursos, desde epistemologías y visiones de mundo que confrontan la perspectiva utilitarista e individualista del capital; es por esta resistencia que han sido contruidos desde los discursos hegemónicos como "retrogradados y anti-progreso" y, en el peor de los casos, como terroristas y violentos. Sus territorios están siendo violados por las transnacionales de la minería, por los mega-proyectos energéticos, por la guerra contra el narcotráfico, por los proyectos hidroeléctricos, produciendo muchas veces desplazamientos que dejan sus tierras "libres" para el capital.

En esta embestida de violencia y despojo, los cuerpos de las mujeres se han convertido también en territorios para ser invadidos y violados. Las violaciones sexuales a las mujeres participantes en los movimientos de resistencia no son sólo un castigo por trastocar sus roles de género, son también un mensaje en la semántica de la violencia patriarcal. Parfraseando a Rita Laura Segato (2008), podríamos decir que la lengua de la violencia sexual hacia las mujeres utiliza el signifiante cuerpo femenino para indicar la posesión de lo que puede ser sacrificado en aras de un control territorial. Controlar

el cuerpo de las mujeres a través de la violencia sexual, es una forma de manifestar el control del territorio de los "colonizados". Autoras nativoamericanas como Andrea Smith (2005), nos muestran cómo la construcción del cuerpo de la mujer indígena como territorio, ha sido parte de la etimología del lenguaje de la colonización desde sus orígenes. Se trata de un mensaje que se repite una vez más en esta etapa de acumulación por desposesión.

En el caso mexicano, la participación cada vez más visible de las mujeres en los movimientos sociales de resistencia y en defensa de la tierra y el territorio, de manera más evidente en el movimiento zapatista y en los movimientos campesinos y magisteriales, como los de Atenco, Guerrero y Oaxaca, ha sido castigada con la violencia sexual por parte del Estado y sus agentes de seguridad (Hernández Castillo, 2014)

La defensa de la Tierra como Madre y como Territorio, central en los principios de la *comunalidad* ha sido asumida por muchas mujeres indígenas organizadas como una parte central de su agenda política. La defensa de la Madre Tierra es la defensa de la vida y debe de ser central en cualquier feminismo que se pretenda descolonial.

El consenso en asamblea, el servicio y el trabajo comunitario

Otros tres principios reivindicados como centrales en la *comunalidad*: son el espacio de la Asamblea para la construcción del consenso en los asuntos comunitarios, el servicio gratuito y el trabajo comunitario. Estas formas de participación y contribución a la vida en común, han sido calificadas por algunos politólogos como *democracia directa*, pero la propuesta de la *comunalidad* va más allá de esta tipificación, porque se refiere a formas de participación ciudadana que ponen en el centro el bien común por sobre los intereses individuales.

Esta reivindicación de los espacios de autoridad comunitarios, que incluyen la justicia indígena y el trabajo comunitario como una forma de re-educación, resultan especialmente pertinentes en este momento de crisis de la democracia electoral y la justicia del Estado. La masacre de Ayotzinapa, en México puso en evidencia la descomposición del sistema de partidos políticos y la existencia de un Narco-Estado que actúa con toda impunidad con la complicidad de las instituciones de seguridad y justicia.

La llamada "crisis de los partidos políticos" no es un descubrimiento reciente para los pueblos indígenas. El vínculo entre los pueblos indígenas y la política partidista ha sido un vínculo muy débil que en el mejor de los casos ha servido para hacer alianzas en luchas coyunturales y en el peor de los casos para construir y legitimar cacicazgos indígenas que han consolidado sus estructuras de poder político y económico, gracias al apoyo de los partidos políticos.

En muchas regiones indígenas de América Latina el “voto libre y secreto” se sigue viendo como una imposición que rompe con sus formas tradicionales de elección de autoridades basadas en procesos de discusión en asambleas comunitarias que tienden a construir consensos. El espacio de asamblea y construcción del consenso descrita como parte central de la *comunalidad* en los trabajos de Floriberto Díaz es un espacio fundamental de la vida política de las comunidades. La apropiación o rechazo de los pueblos indígenas a la democracia electoral varía mucho de región en región y depende de la historia política y organizativa de las comunidades. Las formas comunitarias de resolución de conflictos y elección de autoridades, estigmatizadas bajo el término de “usos y costumbres” han sido presentadas por varios analistas como atavismos que impiden la democratización de los pueblos indígenas (Viqueira y Willibald Sonnleitner, 2000; Viqueira, 2001). Aunque es cierto que la asamblea comunitaria, con sus largas discusiones para construir un consenso, puede ser excluyente y meritocrática, otras perspectivas menos etnocéntricas nos han mostrado que en muchos casos estas prácticas han permitido mantener la cohesión comunitaria. La *comunalidad* implica construir y mantener estos espacios de diálogo colectivo y buscar mediante los mismos el bien común. Las mujeres en Tlahuitotlepec, en las regiones autónomas zapatistas, en las comunidades indígenas de Guerrero pertenecientes a la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC) han dado una lucha por democratizar los espacios de la Asamblea comunitaria y regional para que las mujeres tengan una participación decisiva en las mismas y lograr así la verdadera integralidad que reivindica el principio de *comunalidad*.

Paralelamente, la justicia indígena ha retomado en varias regiones del país el trabajo comunitario como una parte central del proceso de re-educación. En contraste con la justicia punitiva del Estado, los principios conciliatorios de la justicia indígena se proponen “ayudar a levantarse a quien cae” y usar el trabajo comunitario como una forma de re-educación y recuperación de los valores de contribución al bien común que son fundamentales en el concepto de *comunalidad*.

Si bien los pueblos indígenas tienen un largo camino andado en la construcción de los espacios de democracia comunitaria y de construcción del consenso, sus enseñanzas pueden ser retomadas para la construcción de los espacios democráticos de participación ciudadana que tanto necesitamos en las zonas urbanas. Recuperar los valores de trabajo comunitario y gratuito a favor del bienestar colectivo, resulta urgente en este momento histórico en el que el neoliberalismo como proyecto cultural hegemónico está promoviendo el individualismo, la mercantilización y la acumulación como principios rectores para el funcionamiento de sistema.

Desde el feminismo el concepto de sororidad se propone recuperar la solidaridad entre mujeres como un principio básico para la lucha por la justicia social, me parece importante ampliar este principio a la *comunalidad* integrando la idea de que la complementariedad no solo debe ser entre hombres y mujeres, sino entre los seres humanos y el entorno que nos rodea.

En las voces y experiencias de estas mujeres vemos cómo han incorporado elementos de *la comunalidad* como un factor de empoderamiento en sus luchas políticas, retomando el discurso de la complementariedad entre hombres y mujeres, como ideal a alcanzar, más que como una realidad vivida y como un principio fundamental para defender la Madre Tierra, el territorio y la vida misma.

Los ritos y ceremonias como expresión del don comunal

Otro de los elementos fundamentales de la *comunalidad* es la reivindicación de la vida ritual y la espiritualidad como una expresión del don comunal y como espacio de fortalecimiento de los vínculos comunitarios. Tanto la tradición liberal como la tradición marxista de los feminismos latinoamericanos se construyeron desde una ideología laica que rechazaba cualquier tipo de religiosidad y espiritualidad como “residuos coloniales” o como “falsa conciencia”, sin embargo las mujeres indígenas organizadas han venido reivindicando su ceremonias y su religiosidad indígena no sólo como espacios de fortalecimiento colectivo y espiritual, sino también como espacios de sanación ante la violencia patriarcal.

Recuperando la espiritualidad de los ancestros, y reinventando nuevas prácticas y rituales más incluyentes, mujeres indígenas organizadas de las Américas están poniendo las bases para repensar la cultura desde el género, y el género desde la cultura.

El análisis de los espacios religiosos como espacios de resistencia a diversos tipos de dominación ha sido uno de los temas prioritarios de la antropología y de la sociología de la religión durante las últimas décadas; estos trabajos nos han mostrado las falacias de la vieja premisa marxista: la “religión es el opio del pueblo”, al abordar la manera en que los espacios rituales permiten a los actores sociales rechazar, contestar o negociar con las estructuras de dominación que enmarcan sus vidas.⁷ Un ejemplo de esto es la manera en que la espiritualidad indígena está siendo reivindicada por las integrantes del Enlace Continental de Mujeres Indígenas, especialmente por mujeres organizadas en México y Guatemala, para resistir el impulso homogeneizador de la globalización y las políticas aculturadoras de los Estados-nación, así como para confrontar el etnocentrismo de algunos feminismos que a partir de una concepción liberal del individuo y de una retórica de la igualdad construyen sus proyectos emancipatorios.

A pesar de las resistencias y de los rechazos de algunos feminismos a estas perspectivas culturalmente situadas, sus propuestas tienen ya un lugar importante al interior del movimiento continental de mujeres indígenas.

7 Sobre los espacios religiosos como espacios de resistencia se puede ver Comaroff (1991 y 1992); Hernández Castillo (2004a). Una colección de trabajos que aborda de manera específica el tema de la religión como espacio de resistencia de las mujeres, se puede encontrar en Marcos (2000 y 2004); el análisis específico de la espiritualidad de las mujeres indígenas participantes en la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América como una forma de descolonización, se puede encontrar en Marcos (2011).

Las mujeres indígenas están desarrollando teorizaciones propias, a partir de sus intelectuales orgánicas que participan en los eventos continentales de la última década. Estas teorizaciones se ven reflejadas en los resolutivos de la Primera Cumbre, en los que la reivindicación de los conceptos de complementariedad y dualidad fue el eje de los debates en la Mesa de Trabajo sobre Educación, Espiritualidad y Cultura, la cual emitió una declaración en la que planteaban:

Reconocemos que la espiritualidad es la base del conocimiento y de la educación indígena por lo tanto hay que fortalecerlas y mantenerlas llevándolas con respeto... Nos proponemos construir nuestra propia identidad rescatando los conocimientos ancestrales escuchando la voz de nuestros ancestros y nuestras voces espirituales para elegir el camino y construir el futuro. Reafirmamos la necesidad de cultivar la espiritualidad, testimoniando, compartiendo nuestras experiencias y conocimientos propios, aprovechando las energías mutuas y asumiendo los conceptos y creencias de nuestra cultura. Retomamos la cosmovisión indígena o ciencia de los pueblos indígenas reconociendo a los ancianos y ancianas como portadores de sabiduría ancestral, que ellos sean los maestros de las futuras generaciones. Fortalecemos las prácticas espirituales de la comunidad, donde los adultos enseñen a los jóvenes y niños mediante la práctica. Revalorizamos la espiritualidad como el eje principal de la cultura mediante la práctica de nuestros principios y capacitación para fortalecer nuestros conocimientos. (Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América, 2003, p.128)

Estas reivindicaciones de una espiritualidad y de una epistemología propia por parte de las mujeres indígenas, despertó el rechazo tanto de los sectores más conservadores de la Iglesia Católica, como de las feministas liberales.

A partir de esta concepción de cosmovisión y de espiritualidad, proponían un concepto de género que implicara:

[...] una relación respetuosa, sincera, equitativa, de balance, de equilibrio -lo que en occidente sería de equidad-, de respeto y de armonía, en la que tanto el hombre como la mujer tienen la oportunidad, sin que suponga una carga más para la mujer, sino un elemento Facilitador. Solamente así se podrá estar bien espiritualmente, con el propio ser humano, con la tierra, el cielo y los elementos de la naturaleza que nos dan oxígeno... Por lo que para nosotras hablar de enfoque de género supone remitirse al concepto de Dualidad manejado desde la cosmovisión indígena según el cual todo en el universo se rige en términos de Dualidad, el cielo y la tierra, la felicidad y la tristeza, la noche y el día y se complementan: el uno no puede estar sin el otro. Si hubiera diez días con sólo sol moriríamos, no lograríamos soportarlo. Todo se rige en términos de Dualidad, indudablemente, el hombre y la mujer. (Estela, mujer indígena de la Asociación Política de Mujeres Mayas, Moloj, Mayib' Ixoquib', Guatemala. Citado en Calixta, G., 2004)

Es evidente que desde estas perspectivas el concepto de complementariedad no es ya una excusa para evitar hablar del poder y de la violencia en las relaciones de género, sino que, por el contrario, se convierte en una

herramienta de crítica para cuestionar las actitudes colonizadoras de los hombres indígenas y para plantear la necesidad de repensar la cultura desde la equidad de los géneros.

Recuperar sus teorizaciones y reconocer su potencial emancipatorio no debe implicar una idealización de las culturas indígenas contemporáneas; sus propuestas nos hablan de un concepto de *comunalidad* y *Buen Vivir* que parte de valores importantes que hay que recuperar y operativizar, y en ningún momento intentan insinuar que no haya trabajo por hacer para que estos valores realmente enmarquen sus vidas cotidianas. Por el contrario, ellas mismas reconocen que "En la actualidad existen grandes diferencias en la situación de la mujer con relación a la del hombre, pero esto no significa que siempre fue así. En este caso existe la posibilidad de retomar las raíces y recuperar el espacio que le corresponde a la mujer basado en la cosmovisión indígena".

Descalificar estas propuestas porque no parten de nuestra perspectiva de igualdad o porque no retoman nuestra preocupación por los derechos sexuales y reproductivos, o no de la misma manera en que los pensamos en las regiones urbanas y mestizas, es reproducir los mecanismos de silenciamiento y de exclusión de los movimientos políticos marcados por las perspectivas patriarcales.

La construcción de alianzas políticas entre los y las diversas requiere de la construcción de diálogos que rompan con las lógicas de borramiento de otros saberes y desnaturalicen las jerarquías de género, de clase y de raza. En este sentido, encuentro inspiradora la propuesta de Boaventura de Sousa Santos de una *ecología de saberes*, no como alternativa a los saberes de Occidente, que termine subalternizando a los "otros saberes," sino como una nueva forma de relación más equitativa entre el conocimiento occidental y otras formas de conocimiento (De Sousa Santos, 2009). En nuestro caso, una *ecología de saberes feministas* no desecharía todos los conocimientos acumulados por el feminismo occidental, sino que trataría de relativizar su capacidad heurística, contextualizando sus orígenes y su espacio de enunciación, a la vez que desestabilizaría su relación jerárquica con los conocimientos emancipatorios de las mujeres indígenas, musulmanas, campesinas. Espero que, aunque sea mínimamente, este capítulo pueda aportar al surgimiento de esta ecología de saberes feministas que tanta falta hace en la construcción de un mundo más justo.

Referencias Bibliográficas

- Cervone, E., y Cucuri, C. (s/a). Desigualdad de Género, Justicia Indígena y Estado Intercultural. Chimborazo- Ecuador. *Mujeres y Pluralismos Legales en América Latina* Rachel Sieder (editora) Rutgers University Press.)
- Díaz F. (2007) Comunalidad, energía viva del pensamiento. México: UNAM.
- Gutiérrez Chong, N. (2015). *El indigenismo del PAN y el festejo del bicentenario del Estado mexicano* México: UNAM.
- Hale, C. (2002). "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala." *Journal of Latin American Studies* 34,485-524.
- "Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America." *Political and Legal Anthropology Review* 28, number 1, (2005): 10-28.
- Havey, D. (2003). *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hernández Castillo, R. (2003). Repensar el Multiculturalismo desde el Género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad. *La Ventana Revista de Estudios de Género*, 18, 30-68.
- . (2010). Violencia de Estado y Violencia de Género: Las paradojas de los derechos humanos de las mujeres en México. In *Tracce* 57,86-98.
- . (2013). ¿Del estado multicultural al Estado penal? Mujeres indígenas presas y criminalización de la pobreza en México. En *Justicias Indígenas y Estado. Violencias Contemporáneas*. Sierra, M., Hernández, T. and Sieder, R. (Eds.). 299-335. México: FLACSO- CIESAS.
- . (2014). Cuerpos Femeninos, violencia y acumulación por desposesión. En *Des-Poseción: Género, Territorio y Luchas por la Autonomía*, Belausteguigoitia, M. and Saldaña-Portillo, M. (eds.). 79-101. México: PUEG-UNAM/Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir and Debate Feminista
- Hernández C., Rosalva A. y Mora Bayo, M. (2015). Ayotzinapa: ¿Fue el Estado? Reflexiones desde la antropología política en Guerrero. *LASA Forum* (xlví), 28-33.
- Hernández C., Rosalva A., Sierra, T. y Paz, S. (Eds.). (2004). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: Neoindigenismo, legalidad e Identidad*. México: Editorial Porrúa- CIESAS.
- Iturralde, D. (2000). El movimiento indígena como actor político. Lucha indígena y reforma neoliberal. *Revista: Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 9,22-30.
- Macleod, M. y Pérez Bámaca, C. (2013) *TU'N Tklet Qnan Tx'otx', Q'ixkojalel, B'ix Tb'anil Qanq'ib'il. En defensa de la madre tierra, sentir lo que siente el otro y el buen vivir. La lucha de Doña Crisanta contra Goldcorp*. México: Ce-Acatl.
- Méndez, G. (2013). Mujeres Mayas-Kichwas en la apuesta por la descolonización de los pensamientos y corazones. *Senti-pensar el género. Perspectivas desde los pueblos indígenas*. Méndez, G. Itzin, J., Marcos, S. y Osorio, C. 27-63. México: Editorial Casa del Mago/Red INPIIM A.C./Red de Feminismos Descoloniales.

- Osorio, C. (2015). Obra y pensamiento de las mujeres Ñuu Savi en su proceso organizativo: una expresión de la comunalidad. Ponencia presentada en el *Primer Congreso Internacional de Comunalidad Luchas y estrategias comunitarias: Horizontes más allá del capital* Puebla, México.
- Robles, S. y Cardoso, R. (Comp.). (2007). *Floriberto Díaz. Comunalidad, Energía Viva del Pensamiento Mixe* México: UNAM.
- Robles, S. (2015). Semblanza sobre la vida y obra de Floriberto Díaz: Sus aportes a la comprensión de la comunalidad. Ponencia presentada en el *Primer Congreso Internacional de Comunalidad Luchas y estrategias comunitarias: Horizontes más allá del capital* Puebla, México.
- Segato, R. (2008). La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Cd. Juárez. *Debate Feminista* Año 19, 37.
- Sierra, M. y Hernández, R. (2005). Repensar los derechos colectivos desde el género: Aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía. *La Doble Mirada: Luchas y Experiencias de las Mujeres Indígenas de América Latina*, ed. Martha Sánchez. 105-120.
- Smith, A. (2005) *Conquest: Sexual Violence and American Indian Genocide*. South End Press.
- Vargas V., y Vianey, L. (2008). *Informe del Proyecto: Las mujeres de Tlahuitoltepec mixe, frente a la impartición de la justicia local y el uso del derecho internacional*, 2000-2007.
- _____. (2011). *Las mujeres de Tlahuitoltepec Mixe, frente a la impartición de justicia y el uso del derecho internacional 2000-2008*. México: INMUJERES.
- _____. (2012). Las mujeres de Tlahuitoltepec Mixe Frente a la impartición de la justicia. *Género, complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, Hernández R. y Canessa, A. (eds.). 331-346. Lima: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA) / Abya Yala Press / The British Academy of Science.
- _____. (2015). De la filosofía colectiva a la cotidianidad comunal: miradas emergentes femeninas desde la colectividad y la subjetividad. Ponencia presentada en el *Primer Congreso Internacional de Comunalidad Luchas y estrategias comunitarias: Horizontes más allá del capital* Puebla, México.
- Vásquez, C. (2012). Miradas de las mujeres ayuujk Nuestra experiencia de vida comunitaria en la construcción del género. *Género, complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Hernández, R. y Canessa, A. 331-346. Lima: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA) / Abya Yala Press / The British Academy of Science.
- _____. (2015). Los espacios comunitarios en las experiencias de las mujeres Ayuujk. Ponencia presentada en el *Primer Congreso Internacional de Comunalidad Luchas y estrategias comunitarias: Horizontes más allá del capital* Puebla, México.
- Viqueira, J. (2001). Los usos y costumbres en contra de la autonomía. *Letras Libres*. 27, 30-36.
- Viqueira, J. y Sonnleitner, W. (Eds.). (2000). *Democracia en Tierras Indígenas. Las Elecciones en los Altos de Chiapas 1991-1998*. México: CIESAS-El Colegio de México-IFE.
- Yashar, D. (2005). *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. New York: Cambridge University Press.