En tiempos de muerte:
Cuerpos, Rebeldías, Resistencias

Xochitl Leyva Solano y Rosalba Icaza (coords.)

PARTICIPAN:

Xochitl Leyva | Rosalba Icaza | Betty Ruth Lozano | Rita Segato | Irma Alicia Velásquez
Lorena Cabnal | Moira Millán | Emma Chirix | Gloria Wekker y Andil Gosine | Virginia Vargas | Wendy Harcourt
Daniel B. Coleman | Batallones Femeninos y Loba Franca | Gisela Arandia y Valentín Val | Yuderkys Espinosa
Aura Cumes | Paulina Trejo | Itandehui Olivera | Patricia Botero | Teresa María Díaz | Estudiantes del ISS
The Black Archives | Ijeoma Umebinyuo | Camila Pascal | Isabel Tello | Sofía Carballo

Tomo IV

En tiempos de muerte:
Cuerpos, Rebeldías, Resistencias

Xochitl Leyva Solano y Rosalba Icaza
(coordinadoras)

En tiempos de muerte:
Cuerpos, Rebeldías, Resistencias

Xochitl Leyva Solano y Rosalba Icaza (coords.)

PARTICIPAN:

Xochitl Leyva | Rosalba Icaza | Betty Ruth Lozano | Rita Segato | Irma Alicia Velásquez
Lorena Cabnal | Moira Millán | Emma Chirix | Gloria Wekker y Andil Gosine | Virginia Vargas | Wendy Harcourt
Daniel B. Coleman | Batallones Femeninos y Loba Franca | Gisela Arandia y Valentín Val | Yuderkys Espinosa
Aura Cumes | Paulina Trejo | Itandehui Olivera | Patricia Botero | Teresa María Díaz | Estudiantes del ISS
The Black Archives | Ijeoma Umebinyuo | Camila Pascal | Isabel Tello | Sofía Carballo

Tomo IV

CLACSO

RETOS Editorial Cooperativa

International Institute of Social Studies
Erasmus

306.4
E562e

En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias / Xochitl Leyva Solano y Rosalba Icaza (coords.).-- Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Cooperativa Editorial Retos; La Haya, Países Bajos: Institute of Social Studies, 2019.

Edición digital con 432 páginas. El PDF está diagramado en 17x23 cm. (Colección Conocimientos y Prácticas Políticas, tomo IV).

ISBN: 978-607-8533-58-9

1. Cuerpo político 2. Guerras 3. Feminicidio 4. Rebeldías 5. Violencia contra mujeres 6. Resistencias de mujeres y pueblos 7. Pueblos indígenas y afrodescendientes.

Leyva Solano, Xochitl y Rosalba Icaza (coords.). 2019. *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*. Buenos Aires y San Cristóbal de Las Casas, Clacso, Cooperativa Editorial Retos, ISS / EUR (Tomo IV).

Primera edición: 2019
Colección: Conocimientos y Prácticas Políticas
Edición y corrección de estilo: Xochitl Leyva Solano y Camila Pascal
Revisión de galeras: Camila Pascal y Xochitl Leyva Solano
Diagramación: Sofía Carballo
Diseño de la portada: Sofía Carballo
Linografía de la portada: "La lucha es por la vida y por la dignidad" de Isabel Tello

© Cooperativa Editorial Retos
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México
Correo electrónico: gtcuter2016@gmail.com
Facebook: Retos Nodo Chiapas
Teléfono: +52-967-6749100
© de cada contribución cada autora

Clacso
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Estados Unidos 1168, C1101AAX,
Ciudad de Buenos Aires, Argentina
Correo electrónico: clacsoinst@clacso.edu.ar
www.clacso.org
Teléfono +54-11-43049145 Fax +54-11-43050875

Institute of Social Studies, Erasmus University Rotterdam
2518 AX La Haya, Países Bajos
Correo electrónico: info@iss.nl
www.iss.nl
Teléfono +31-704260460

ISBN Colección: 978-607-9207-62-5
ISBN Tomo IV: 978-607-8533-58-9

Para una lectura óptima y un mejor funcionamiento de ligas externas y notas al pie de página, usar el programa Acrobat Reader (acceso gratuito en: <https://get.adobe.com/es/reader/>).

Hecho en México y Argentina

Gracias a la vida por permitirnos caminar juntas.
Gracias a nuestras ancestras poderosas.
Gracias a las participantes en esta obra.

Para todas las mujeres y otrxs que luchan
en sus tiempos, modos y geografías.
Y en especial para las zapatistas, nuestro faro.

Sororalmente,
las coordinadoras

Índice

Abertura 11
Xochitl Leyva Solano

Sentipensar los cuerpos cruzados por la diferencia colonial 27
Rosalba Icaza

Parte I

Asesinato de mujeres y acumulación global. El caso del bello puerto del mar, mi Buenaventura 47
Betty Ruth Lozano Lerma

La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez 67
Laura Rita Segato

Las abuelas de Sepur Zarco. Esclavitud sexual y Estado criminal en Guatemala 89
Irma Alicia Velásquez Nimatuj

Parte II

El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra 113
Lorena Cabnal

La maternidad mapuche en tiempos de Benetton 127
Moira Millán

Cuerpos, sexualidad y pensamiento maya 139
Emma Delfina Chirix García

Política, pasión y sexualidad entre las mujeres de la diáspora afrocaribeña en los Países Bajos 161
Conversación entre Gloria Wekker y Andil Gosine

Parte III

El cuerpo como categoría política y potencial de lucha desde la diversidad 179
Virginia Vargas

El cuerpo político: investigación encarnada con posibilidades rebeldes. Reflexiones australianas / europeas 199
Wendy Harcourt

Cuerpos y existencias cotidianas trans* como ruptura, abertura e invitación 221
Daniel B. Coleman

CarteArte: abajo y a la izquierda en morado 241
Batallones Femeninos y Loba Franca

Parte IV

Mirada histórica y global del racismo desde el contexto cubano 253
Gisela Arandia en conversación con Valentín Val

Superando el análisis fragmentado de la dominación:
una revisión feminista descolonial de la perspectiva de la interseccionalidad 273
Yuderkys Espinosa Miñoso

Colonialismo patriarcal y patriarcado colonial: violencia y despojos
en las sociedades que nos dan forma 297
Aura Cumes

Guardianes del corazón de la Tierra 313
Paulina Trejo Méndez

Soy una mujer que resiste 331
Itandehui Olivera

Parte V

"Poner el cuerpo" para des(colonizar)patriarcalizar nuestro conocimiento,
la academia, nuestra vida 339
Xochitl Leyva Solano

Revoluciones en la vida cotidiana. Tejido entre colectivos, movimientos,
subjetividades, pueblos y comunidades en resistencias autonómicas,
en plural y en presente 363
Patricia Botero-Gómez

La Casa de Barro en Ámsterdam: la importancia de los espacios rebeldes 385
Conversación entre Teresa María Díaz Nerio, Rosalba Icaza
y los y las estudiantes del Instituto de Estudios Sociales de La Haya

El proyecto de Los Archivos Negros en Ámsterdam 405

Confessions / Confesiones 425
Ijeoma Umebinyuo

Abertura

Xochitl Leyva Solano

Luego de dos años y medio de trabajo, se agolpan en mí imágenes, emociones, dignas rabias, (des)esperanzas, que me conducen a preguntarme cómo ser consecuente con el sentido profundo de este libro y redactar una "abertura" rebelde que, además, nos teja con antecesoras y contemporáneas, quienes, desde múltiples lugares y formas, han irrumpido en, intervenido o transgredido la vida normalizada, la academia y la escritura dominante e, incluso, la rutinización en partidos políticos, ONG, movimientos y redes. Quizás una forma, un tanto radical, sería no escribir nada y dejar que lxs lectorxs descubran su contenido por sí mismxs.[1] Otra opción podría ser no atarse a marcos teóricos o formas institucionalizadas que dictan cómo "se debe" escribir una introducción. He tomado este segundo camino para, a la vez, hacer carne el principio maya-tseltal del *Ich'el ta muk*, o sea, reconocer la grandeza de cada unx: en este caso, de cada ensayo, conversa e intervención poética que lo componen. Todos son escritos insurgidos desde nuestros cuerpos racializados de mujeres indígenas, negras, prietas, mestizas, manchadas, de color, así como lesbo trans* y feministas. ¿Y por qué no?, también desde el privilegio rebelde.

Nuestros textos remiten a prácticas encarnadas y sentipensadas que nos han llevado a "poner el cuerpo" frente al capitalismo, el sexismo, el racismo, la misoginia, el heterosexismo, el patriarcado y la colonialidad en estos tiempos de violencias, guerras, horror y muerte. *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias* reza nuestro título pues la obra se abre a realidades violentas y dolorosas en las que el cuerpo de las mujeres, las jóvenas, las niñas, es ultrajado, esclavizado, asesinado de diferentes maneras, independientemente de encontrarse en Buenaventura (Colombia), Ciudad Juárez (México) o Sepur Zarco (Guatemala). De hecho, lo que estamos viviendo en el planeta Tierra me conduce a afirmar que la muerte

[1] "El uso de 'x' […] permite una pluralidad al tiempo que destruye la idea patriarcal de 'hombre' como sujeto universal y permite ir más allá del binomio hombre-mujer" (Daniel B. Coleman en este libro).

no tiene límites. Al leer los textos de Betty Ruth Lozano, Rita Segato e Irma Alicia Velásquez comprenderán el sentido profundo de esta afirmación.

Empero, es importante señalar que son los cuerpos racializados rebeldes y en resistencia los que ocupan, en nuestra obra, el lugar central. Estas rebeldías y resistencias se insurgen en todos los rincones del mundo que conocemos, con modos diversos, pero con horizontes que hoy, para muchas de las *mujeres que luchan*,[2] se expresan en un cruce singular de vidas que retan y confrontan simultáneamente al capitalismo, el machismo, el patriarcado y el racismo. Se trata de luchas dadas en medio de guerras que también son epistemicoeticopolíticas.[3]

Este libro no victimiza a las mujeres y lxs diversxs, enfatiza nuestra fuerza y potencia —personal y colectiva—, confronta y/o busca ir más allá de los sistemas jerárquicos, de discriminación, opresión, explotación, despojo y violencia en curso. Evita caer en representaciones y discursos paternalistas/maternalistas que oscurecen la "potencia de los cuerpos femeninos subalternizados" y su "lengua subalterna subversiva".[4] Ese hilo nos cruza y nos teje a todas a lo largo de las cinco secciones en las que mujeres, diversxs y pueblos en resistencia y rebeldía nos comparten su *sentido del mundo*.[5]

Con/desde esa multiplicidad de mundos, las mujeres racializadas continuamos tejiendo nuestro caminar autonómico para florecer vida, para (re)tejer la red de la vida, como nos invitan a hacer en estas páginas Lorena Cabnal y las compañeras de la Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Territorial. ¿Cómo, dónde, con quién y contra quién(es) resistimos y nos rebelamos? Mientras ustedes hilvanan sus propias respuestas, aquí trenzaré algo de lo que les ofrendamos.

Las fuerzas que nos matan

El libro arranca con un asunto de urgencia extrema para muchas mujeres, familias, colectivos, movimientos, redes y organismos no gubernamentales: la guerra contra las mujeres,[6] "en" el cuerpo de las mujeres,[7] con especial atención a los feminicidios. De esta forma, nos sumamos a un afán

2 Término acuñado por las mujeres zapatistas en 2017.

3 Uniré palabras sin guiones para evidenciar la carencia de un lenguaje que refleje a cabalidad lo que pretendo expresar. Dicha carencia es, sin duda, un signo de nuestro tiempo.

4 Tomado de Bidaseca (2018: 122).

5 Retomo este concepto de Oyěwùmí (2017 [1997]), quien realiza una crítica al concepto eurocéntrico de *cosmovisión* por estar anclado en un solo sentido: la visión, cuando en realidad conocemos/sabemos el mundo a través de todos los sentidos.

6 Véase Segato (2016).

7 Véase Gago (2019 [2017]).

político y reflexivo que busca comprender el sentido profundo de esos horrrores para actuar con mayor contundencia. Para ello, analizamos el papel de los cuerpos racializados de las mujeres en la reproducción del capitalismo, el (hetero)patriarcado y la modernidad/colonialidad, poniendo especial atención al papel que juegan las guerras en la generación de todos ellos. No se trata aquí de "aplicar" o repetir teorías académicas en boga o políticamente correctas, sino más bien de compartirles una buena parte del arsenal que nos ha ayudado a ir más allá de nuestras certezas, de nuestras zonas de confort, tanto académicas como políticas.

Arrancamos con el ensayo de Betty Ruth Lozano, quien, desde una epistemología fronteriza, estudia la relación entre acumulación global, asesinato de mujeres, modelo de desarrollo y guerra en el Pacífico colombiano, en específico en el puerto de Buenaventura. Este territorio conjuga características relevantes: está habitado en un 90% por población negra, su puerto mueve más de la mitad de las importaciones y las exportaciones del país y está ocupado militarmente por todas las fuerzas conocidas, legales e ilegales. Todo esto en el contexto del conflicto armado interno más prolongado de América Latina: más de cincuenta años. En Buenaventura, la violencia feminicida —como demuestra Betty Ruth— se ha convertido en un hecho cotidiano, con el cual se pretende destruir el poder comunitario y sus bases, tanto culturales como espirituales. Los agentes del capitalismo, urgidos por el control de esos territorios, cuerpos, recursos e imaginarios, usan la violencia contra las mujeres como una estrategia de terror para desplazar a la población negra.

Dicho aporte se teje con el de Rita Segato, quien reflexiona sobre "las muertas de Juárez", es decir, sobre los feminicidios que se suceden desde 1993 en la frontera entre México y Estados Unidos. Éstos, afirmó Rita en 2006, no son crímenes comunes de género de motivación sexual o de falta de entendimiento en el espacio doméstico, sino crímenes "corporativos"; más específicamente, crímenes del Segundo Estado, del Estado paralelo. En ellos prevalece la dimensión expresiva del control totalitario en una frontera donde abundan tanto los ilícitos resultantes del neoliberalismo feroz como la acumulación desregulada pos tratado de libre comercio. Es en la exclusión y la capacidad de exterminio de la otra, de los otros, que el capital se consagra. La lengua del feminicidio pasa a comportarse como un sistema de comunicación que utiliza el significante "cuerpo femenino" para indicar la posición de lo que puede ser sacrificado en aras de un "bien" mayor colectivo, como sería la constitución de una fratría mafiosa.

El texto de Irma Alicia Velásquez cierra la Parte I. Ella retoma aspectos culturales, histórico-estructurales y de género del peritaje cultural en el que documentó, en 2013, la violencia y la esclavitud sexual y doméstica ejercida, de 1982 a 1988, contra quince señoras maya-q'eqchi' de aldeas

cercanas a Sepur Zarco (en el nororiente de Guatemala), como parte de un entramado de tratos crueles e inhumanos planificado por el Estado y ejecutado a través de miembros del ejército. Lo anterior en el marco del conflicto armado interno que enfrentó Guatemala de 1960 a 1996. Al leer este escrito se hace comprensible que ya no estamos hablando solamente de un Estado neoliberal, sino de un Estado racista[8] criminal patriarcal.

Tras más de treinta años de silencio, las señoras mayas decidieron recurrir a los tribunales nacionales en 2012 y lograron, en febrero de 2016, que el Tribunal de Mayor Riesgo A condenara al teniente coronel Esteelmer Francisco Reyes Girón a 120 años de prisión y al ex-comisionado militar Heriberto Valdez Asij a 240, ambos por delitos "contra los deberes de la humanidad en su forma de violencia sexual, de tratos degradantes y humillantes", más el delito de asesinato (el primero) y el de desaparición forzada (el segundo).[9]

Dicha sentencia no es algo menor, pues por primera vez en el mundo se juzgó, en una corte nacional, crímenes de deberes contra la humanidad en la forma de violencia sexual, esclavitud doméstica y sexual.[10] Muchos factores pueden ser mencionados para comprender lo que sucedió en Guatemala, pero, por el momento, refiero al derecho internacional para recordar cómo se llegó a tipificar diversos crímenes sexuales en el Estatuto de Roma, el cual rige los procesos del Tribunal Penal Internacional, por el que pasaron tanto el caso de genocidio en Ruanda (1994) como el de las guerras de la antigua Yugoslavia (1991-2001).

Pongo a contraluz el caso de Sepur Zarco acaecido en tiempos de la Guerra Fría a estas dos guerras genocidas y de exterminio porque son las segundas las que le sirven a Rita como referente paradigmático para hablar de la "rotación" o "viraje" que ha sufrido, no sólo el papel y la función del cuerpo femenino o feminizado en las guerras, sino el propio modelo bélico en general, al que llama: "las nuevas formas de la guerra". En él "la dominación y la rapiña sexual ya no son, como fueron anteriormente, complementos de la guerra, daños colaterales, sino que [pasan] a ocupar una posición central como arma de guerra productora de crueldad y letalidad, dentro de una forma de daño que es simultáneamente material y moral" (Segato 2016: 59). Y este daño funciona como una *pedagogía de la crueldad* (*ibid*.: 79).

---

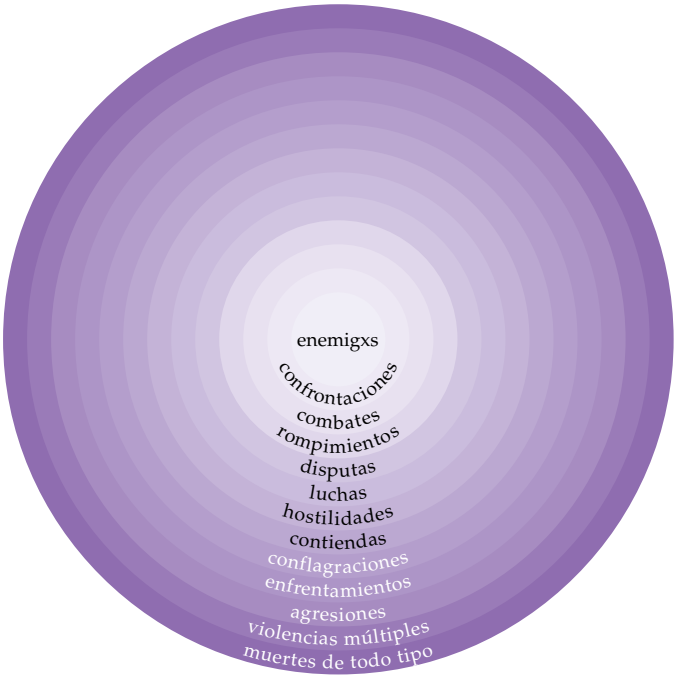
8 Sobre el Estado racista guatemalteco y el caso Sepur Zarco, también se puede ver Marta Casaús y Marisa Ruiz, en línea: <http://www.pacarinadelsur.com/home/indoamerica/1436-procesos-de-justicia-y-reparacion-el-caso-sepur-zarco-por-violencia-sexual-violacion-y-esclavitud-domestica-en-guatemala-y-su-sentencia-paradigmatica-para-la-jurisprudencia-internacional>.

9 Tomado de <http://unamg.org/publicaciones>.

10 Tomado de <https://acoguate.org/para-las-mujeres-de-sepur-zarco-la-justicia-es-hoy/>.

Al ver en conjunto todas las contribuciones reunidas en el libro podemos incluso dar un viraje más y hablar de nosotras las mujeres racializadas y "las guerras" en plural. Este giro no es sólo semántico, implica movernos del logocentrismo y abrirnos a sentipensar las mil formas de guerras que nos atraviesan: guerras epistemicoteoricopolíticas, guerras energéticoespirituales, guerras intrafamiliares, guerras intrafeminismos, guerras intraizquierdas, guerras cibernéticas, guerras de cifras, guerras de dominación de los hombres (de abajo y de arriba) sobre las mujeres de abajo, etc., etcétera.

Al realizar este viraje echamos mano del feminismo político que critica la *masculinidad abstracta*[11] contenida en los conceptos usados en las ciencias sociales dominantes, la universidad, la academia, la política y el Estado-nación. A la vez, nos desplazamos hacia el uso de formas sentipensadas más cotidianas, que tienen que ver con el sentido común y las formas relacionales, pero no necesariamente sólo racionales. Formas dadas en un amplio campo de batalla que comprende, para el caso de "las guerras":



11 Véase Hartsock (1987).

Al pluralizar la noción de "la guerra", de alguna manera, estamos intentando descolonizarla y despatriarcalizarla a partir de expandir su experiencia, percepción, comprensión e interpretación para enfatizar cómo "las guerras", en los tiempos actuales, también se dan en lo pequeño, cotidiano, intersticial e involucran diferentes formas de violencias y muertes, todo en plural. Con esto no quiero decir que todos los capítulos de este libro traten sobre la guerra o las guerras, lo que pretendo enfatizar es que todxs lxs que participamos en este libro estamos enfrentando, en cada tiempo-espacio que habitamos, diferentes tipos de violencias, guerras, horrores y muertes.

Las fuerzas que nos dan vida

Un hilo argumentativo que teje este libro es que, frente a esas violencias, guerras y muertes en curso, existe la fuerza de la vida transformada en lucha y organización de las propias mujeres, lxs diversxs y los pueblos en rebeldía y resistencia. Pero, ¿de qué luchas y de qué pueblos hablamos? Entremos a la Parte II del libro y detengámonos en el texto de la *weychafe* (guerrera) Moira Millán, quien, desde el Puelmapu, nos habla de la lucha de las mujeres originarias, de las mujeres indígenas. Ésta es histórica, por no decir ancestral, y actualmente corre en paralelo, en Argentina, con la de miles de mujeres movilizadas que, desde 2015, tomaron las calles y marcharon gritando a voz en cuello "¡Ni Una Menos!" para denunciar y exigir el fin de todas las violencias contra las mujeres y ante la alarmante cantidad de feminicidios cometidos (en ese momento un feminicidio cada 30 horas). Como sabemos, el inicio de ese movimiento en Argentina y Uruguay se expandió al resto de América Latina, Europa y Asia. Fue en ese contexto de "rebelión feminista",[12] en abril de 2018, que las asistentes al Primer Parlamento de Mujeres Originarias afirmaron que son "mujeres indígenas que despertaron" y que dicen "¡ya basta!" a las políticas estatales extractivistas a la vez que exigen al Estado argentino el reconocimiento del buen vivir como derecho y la libre determinación de los pueblos.[13]

En su texto Moira —convocante de ese parlamento transformado en movimiento— muestra la situación extrema en que viven las mujeres y las niñas mapuche, enfocándose, sobre todo, en lo que llamamos, en "Occidente", "la educación" y "la maternidad", así como en la represión

12 Así le llamaron las mujeres movilizadas en Uruguay el 8 de marzo de 2019. Tomado de Raquel Gutiérrez, Conferencia Magistral "Lucha renovada de las mujeres en América Latina: tiempos de rebelión", Cesmeca-Unicach, 8 de agosto de 2019.

13 Manifiesto del Primer Parlamento de Mujeres Originarias, en línea: <https://www.pressenza.com/es/2018/04/manifiesto-del-1o-parlamento-mujeres-originarias/>.

a los jóvenes y los y las mayores de varios *lof* que han recuperado tierras ancestrales en la Patagonia. Muchas de esas tierras están en manos del corporativo italiano Benetton, que en la región es propietario de 884 200 hectáreas. El asunto no es menor: en 2017, un diario digital de izquierda afirmaba que "Benetton es el final de una larga cadena de negocios y expoliación de recursos nacionales que comienza en el último cuarto del siglo XIX".[14] Pero más aún, cuando las mujeres mapuches ponen el cuerpo para recuperar tierras y resistir activan la memoria colectiva del agravio en la cual tiene un lugar especial la ocupación genocida militar eufemísticamente llamada la "Conquista del Desierto", mito fundacional del Estado patriarcal argentino.

Y sobre la ocupación histórica de los cuerpos de las mujeres indígenas nos hablan Lorena Cabnal y Emma Chirix. Al escucharlas a ellas y a Moira, al escuchar sus relatos en primera persona, de manera respetuosa, podríamos llamarles *mujerespueblo* para destacar no sólo que lo personal es político, sino que son ellas parte orgánica de luchas familiares, comunales y de movimientos de mujeres originarias, es decir, para resaltar lo personalcolectivo de su ser, estar, hacer con el que enfrentan simultáneamente el colonialismo y el patriarcado, y no sólo la ofensiva global neoliberal en curso.

Dicho empalme de luchas lo vivimos en carne propia, en agosto de 2018, con Miriam Miranda, Lorena Cabnal, Alex Velásquez y cuarenta mujeres indígenas, negras y campesinas de la Escuela de Formación Mesoamericana en Vallecito (Colón, Honduras). Lo vivimos en un espacio de 1 200 hectáreas recuperado por mujeres y hombres de la Organización Fraterna Negra de Honduras (Ofraneh), quienes, a punta de tambores y danza, con la fuerza ancestral espiritual garífuna y la articulación con organizaciones hermanas lencas, chortí y pech, están levantando por sí mismxs un territorio autónomo de frente a la ofensiva global neoliberal y más allá del capitalismo y del Estado.[15]

Pero, para comprender a cabalidad la ofensiva global neoliberal y el papel del Estado hondureño, necesito mencionar que todo esto sucedía a tres años del *femicidio territorial* de la lideresa lenca Berta Cáceres, miembro y fundadora del Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (Copinh). La oposición de las comunidades y de Berta misma al proyecto hidroeléctrico Agua Zarca —que iba a expropiar parte del río Gualcarque— los hizo blanco de amenazas y hostigamiento por parte

14 Tomado de Claudia Ferri, en línea: <http://www.laizquierdadiario.com/La-historia-del-imperio-Benetton-el-dueno-de-la-Patagonia>.

15 Véase en línea: <https://radiozapatista.org/?p=30651>.

de la empresa, el ejército, la policía, los guardias privados y los sicarios. De hecho, el mismo año (2016) en que Berta fue asesinada,[16] Honduras fue calificada por Global Witness como el país con el mayor número de asesinatos de defensores del territorio y del medio ambiente *per capita* en el mundo.[17]

Las fuerzas que nos (des)anudan

Las violencias contra las mujeres y lxs diversxs toman un sinfín de formas, van desde el feminicidio y el asesinato de cuerpos plurales y de lideresas sociales defensoras del territorio hasta otras aparentemente más sutiles, que nos dan pie a hablar de lo que llamo las guerras epistemicoeticopolíticas. Para ello me remito a la entrevista —reproducida en esta obra— a la feminista antirracista Gloria Wekker realizada en Ámsterdam en 2009 por Andil Gosine, quien le preguntó por qué su libro *The Politics of Passion. Women's Sexual Culture in the Afro-Surinamese Diaspora*[18] genera reacciones tan diversas: polémica, empatía, angustia, violencia discursiva y a veces todo eso a la vez. Gloria, en su respuesta, aludió al ambiente positivista en el que aún operamos, donde, como sabemos, prevalece el dualismo pasión/razón y en el que se supone "no debemos mostrar el 'yo' que está haciendo la investigación […] En *The Politics of Passion* […] el 'yo' no sólo se muestra a sí mismo, sino que también afirma que, si realmente eres transparente acerca de las formas en que te posicionas a ti misma, incluidas las sexuales, se produce un mejor conocimiento".

Positivismo y demás formas de conocimiento dominante *versus* las muchas epistemologías y metodologías disidentes, son el sustento de las guerras epistemicoeticopolíticas en las que estamos permanentemente inmersas, tanto en el campo de batalla académico como en el de los movimientos sociales. De hecho, para salir lo mejor libradas, hemos tenido muchas veces que echar mano del arsenal de epistemologías, metodologías y teorías feministas. Tal es el caso de la noción *cuerpo*, cuyos itinerarios serán tratados a profundidad por Rosalba Icaza, Virginia Vargas y Wendy

16 Véase en línea: <https://www.frontlinedefenders.org/es/case/honduras-berta-caceres-killed>.

17 Tomado de <https://www.amnesty.org/download/Documents/AMR0145622016SPANISH.PDF>.

18 Dicho libro nos presenta un inusual análisis de la compleja cultura sexual caribeña, en particular del *mati work*. Ésta es "una práctica histórica que sobrevive entre las mujeres de clase trabajadora de origen afrosurinamés, quienes crean familias a partir de relaciones que no se limitan a los lazos de sangre o a una elección entre heterosexualidad y homosexualidad. A partir de esta práctica se crean vínculos emocionales, físicos, íntimos y sexuales" (entrevista de Andil a Gloria reproducida en esta obra).

Harcourt. El cuerpo ha sido una de las disputas emblemáticas a lo largo de cuatro décadas de luchas feministas en América Latina y el Caribe "no en abstracto sino en su diversidad, colores, sexos, sexualidades, etnias, razas y posicionamientos sociales", afirma la feminista peruana Virginia Vargas cuando reflexiona sobre el largo proceso del que ella misma ha sido parte.

Las contribuciones de Lorena Cabnal y Emma Chirix retan la noción cartesiana de cuerpo/mente. Lorena lo hace desde espiritualidades practicadas en territorios asediados por la muerte. Desde ahí engendra nociones como *territorio cuerpo-tierra* y la sanación como camino cosmogónico-político. Éstas son algo más que "categorías", son herramientas que nos permiten conectar con nuestras ancestras, empezar a nombrar dolores y heridas para sanarnos colectivamente.

Emma, por su parte, reta dicha noción occidental de cuerpo recuperando las formas propias mayas de nombrar, sentipensar y vivir el *qa ch'akulal*, "nuestros cuerpos" en lengua maya-kaqchikel, y lo que llamamos "sexualidad" en "Occidente". Si bien ella afirma que los saberes ancestrales y la lengua kaqchikel incluyen y reconocen la heterogeneidad, la diversidad y la pluralidad, también muestra cómo los cuerpos mayas han estado desde tiempos coloniales sometidos a violentas fuerzas controladoras y domesticadoras, tales como la Iglesia católica y sus internados para mujeres indígenas.[19]

Invitamos a leer a la feminista australiana Wendy Harcourt a contraluz de Virginia Vargas, Lorena Cabnal y Emma Chirix. Wendy reconoce que habla desde el privilegio rebelde y retoma los aportes, desde los años ochenta, de feministas y activistas *queer* trasnacionales, así como de las mujeres kaurna. Narra y reflexiona sus aprendizajes con mujeres activistas de Fiyi y africanas del Foro Social Mundial. Nutre, de esa forma, su invitación a examinar y comprender lo que ha sido traducido al español como *la política del cuerpo* (*body politics*). En las últimas tres décadas, en diferentes campañas y conferencias de organismos internacionales, la política del cuerpo ha sido una fuerza movilizadora para denunciar no sólo las desigualdades de género, sino el racismo, la discriminación por edad (*ageism*) y las normas heterosexuales.

Heterosexualidad, homosexualidad, diversidad sexual, disidencias de género, sexualidad negra en la diáspora, cuerpos en transición, personas no binarias, lucha por la justicia sexual son algunos de los temas que abordan en su conjunto Gloria Wekker, Andil Gosine, Daniel Coleman y el colectivo Batallones Femeninos en la Parte III. Ya no estamos hablando

[19] Véase Chirix (2013).

solamente de *conocimientos situados* a la Donna Haraway,[20] sino de posicionarse sexualmente para preguntarse cómo las mujeres construyen, construimos, nuestra sexualidad. Por ejemplo: ¿qué tiene que ver ello con los *archivos culturales*, los procesos afrodiaspóricos y la narrativa imperialista global que impone formas autorizadas de ser gay o lesbiana? O también: ¿qué pasa cuando el género y la sexualidad disidente se intersectan con los procesos de racialización y de subjetividad trans*?

Para Daniel Coleman, afrodescendiente trans*feminista, ésta no es una pregunta abstracta, es una realidad cotidiana: "Vivo en un cuerpo desde un lugar no binarista […] Soy un cuerpo incoherente […] No soy un hombre y ya no me nombro ni me reconocen socialmente como mujer". Aún más, afirma: "para personas afroamericanas que provenimos de familias que fueron esclavizadas […] Nuestros cuerpos vienen marcados (en los genes, en la sangre, en nuestra piel, en memorias ancestrales) por la lucha por ser un ser humano, pero sin acceso a ello". Los cuerpos en transición están expuestos a un sinfín de violencias: epistémicas, academicistas, interpersonales, ejercidas por el adultocentrismo, la fetichización, la patologización, la victimización e incluso por mujeres feministas —afirma.

Daniel relata y analiza las jornadas lesbo trans*feministas que co-organizó y la manera en que a través de ellas fue posible reducir las tensiones, las rupturas y las violencias intra movimiento feminista. Para trenzarlo en este libro con Batallones Femeninos será necesario sumergirse en el ciberespacio y explorar los registros del performance de Daniel[21] y los de la colectiva de hip hop Batallones Femeninos.[22] Esta colectiva nació en 2009 en la "cuna" del feminicidio mexicano: Ciudad Juárez. Como mujeres del abajo usan la palabra como herramienta para denunciar la violencia de género y el feminicidio en México. En la carta que nos permitieron reproducir hablan sobre lo que llaman la *tercera* y la *cuarta lucha* que tienen que dar las mujeres de las comunidades, los colectivos y las organizaciones de abajo y a la izquierda: geografía-otra que ha sido nombrada así por las y los zapatistas desde mediados de la década de 1990.

Batallones Femeninos hace eco, precisamente, al espíritu autocrítico y radical de las mujeres zapatistas cuando señala que la tercera lucha es la que dan las mujeres como ellas para resistir los intentos de dominación de sus propios compañeros de colectivo. Estos "exigen el pensamiento y la palabra como su propiedad exclusiva". A eso lo nombran "guerra de dominación de los hombres de abajo (y de arriba) hacia las mujeres de abajo",

20 Véase Haraway (1991).

21 En línea: <https://www.danielbcoleman.com/homepage>.

22 En línea: <https://www.youtube.com/watch?v=teodO8qje2s>.

al tiempo que nos interpelan con la pregunta: "¿Cómo resisten hermanas esta lucha dentro de la lucha?".

Las fuerzas que nos impulsan a crear modos propios

Yuderkys Espinosa (en la Parte IV), al colocar en el centro de su texto las dificultades para avanzar en la interpretación comprensiva de la dominación/opresión de las mujeres, me da el motivo para ponerla frente a Batallones Femeninos. Desde una teoría feminista descolonial, Yuderkys retoma los aportes que han hecho las feministas antirracistas negras y de color de Estados Unidos a una teorización compleja y articulada de la opresión/dominación de las mujeres, dado que, afirma, "fueron [ellas] las guías y las madres políticas de nosotras las feministas antirracistas racializadas en América Latina". Pero, al mismo tiempo, suma su voz a la crítica de la perspectiva de interseccionalidad con la finalidad de buscar "producir nuevas nociones y conceptos que nos ayuden a sistematizar y complejizar modelos propios de interpretación del mundo". Modelos que vayan más allá de la comprensión euronorcéntrica de la interpretación del mundo que nos siguen permeando en categorías como *mujer* y *género*.

Respecto de la creación de modos propios de interpretación, Aura Cumes profundiza en la reflexión de un sistema de dominio particular: el patriarcado, pero visto desde lo maya. *Patriarcado* es un concepto utilizado por el feminismo "para explicar ese supuesto 'orden de género' prevaleciente en cualquier sociedad del planeta. [Su] uso generalizado e impositivo […] y su presumida existencia planetaria despierta la necesidad de someterlo a una revisión crítica más detenida", afirma Aura. Y eso exactamente hace al tomar como punto de referencia el *Popol Wuj* o Libro del Consejo, escrito por tres miembros de los linajes fundadores del pueblo maya-kiche' entre 1554 y 1558, es decir, treinta años después de la conquista de Guatemala.

Aura se mueve en el marco de un debate mayor sobre el colonialismo patriarcal y el patriarcado colonial y aunque explicita la necesidad de seguir profundizando en las investigaciones, los elementos con que cuentan le dan para afirmar que "el patriarcado no fue un sistema que rigió la vida de los pueblos mayas en la antigüedad, pero los cambios y la dinámica de las mismas sociedades fueron posibilitando formas de subordinación de las mujeres que pudieron dar o no lugar a un patriarcado, pero este proceso es irrumpido por la violencia colonial que altera las dinámicas internas de la vida de los pueblos mayas".

El análisis de la violencia colonial y racial continúa presente en la entrevista a una periodista e investigadora cubana de larga data, Gisela Arandia, y en la colaboración de la joven investigadora feminista decolo-

nial Paulina Trejo. Curiosamente, la base para ambos textos son sus tesis doctorales. La primera premiada en Cuba mientras que la segunda está dando una digna lucha para exigir ser respetada en su crítica tanto al epistemicidio de los saberes de las mujeres parteras mayas como al sistema académico como productor y reproductor de violencia epistémica.

A Gisela Arandia la entrevistó Valentín Val en 2017 en su casa en La Habana. La conversa fluyó con tal fuerza que sólo puede ser apreciada en sus justos términos leyéndola. Baste mencionar que Gisela teje su vida de mujer negra cubana, los aspectos epistemológicos y teóricos de sus investigaciones con el devenir histórico de América Latina y el Caribe. Como ella misma afirma: "no quería simplemente hacer un análisis del racismo en Cuba, quería hacer un análisis del racismo como fenómeno global […] Desde qué momento empieza el racismo, la colonización, la 'occidentalización' […] Desmontar el racismo y la discriminación, en especial dentro del modelo cultural de la hispanidad".

Pero no es igual llevar a cabo un análisis de esa naturaleza en un país capitalista que desde dentro del socialismo cubano. Gisela, como podrán leer, da su justo peso a los logros de la Revolución cubana, pero a la vez plantea preguntas dolorosas e incómodas, sobre todo para las ortodoxias: "¿Por qué a pesar de [los] logros [de] la Revolución cubana, [ésta] no ha podido llevar a cabo una deconstrucción del racismo?" "¿Por qué no hay un proyecto contra la discriminación racial?".

Las poéticas de las resistencias

Como leerán, las poéticas de las resistencias emanan de las luchas mismas de las mujeres, otrxs y pueblos indígenas y negros en resistencia en cuanto canto a la vida en medio de la muerte, en cuanto creación no sólo de alternativas de vida sino de vidas alternativas. ¿Vidas alternativas en América Latina? Sí, en América Latina la región más violenta y desigual del mundo, pero a la vez, paradójicamente, semillero de esperanza y rebeldía. En esta parte del mundo, las mujeres indígenas, negras, campesinas y lxs habitantes de las ciudades —en su mayoría pobres y racializadxs— están poniendo literalmente el cuerpo y las muertas al enfrentarse encarnadamente a las múltiples cabezas de lo que las y los zapatistas llaman la Hidra Capitalista[23] y algunas feministas "la ofensiva globalizadora del capital como guerra contra las mujeres",[24] producto de un daño cognitivo

[23] Véase EZLN (2015).

[24] Véase Federici (2013).

milenario: el patriarcado.[25] Por supuesto, las mujeres y las jóvenas no son las únicas afectadas: el tráfico de niños y niñas, los juvenicidios, los asesinatos de líderes(as) indígenas y negrxs, de periodistas y comunicadorxs comunitarios han sobrepasado también cualquier límite.

En Colombia, por ejemplo, los asesinatos de líderes sociales y defensores y defensoras de los derechos humanos han aumentado dramáticamente desde el inicio del proceso de paz en diciembre de 2016. La propia Defensoría del Pueblo —institución estatal— publicó cifras que confirman el horror de un país que sigue envuelto en la violencia y desangrándose. La página de la Defensoría abre con la cuenta de 462 líderes sociales y defensorxs de los derechos humanos asesinadxs entre el 1 de enero de 2016 y el 28 de febrero de 2019.[26] El 29 de julio de 2019 la cifra se elevó a 743.[27]

Esta es una cara de la moneda, la otra es lo que nos comparte en este libro Patricia Botero. Ella cuenta cómo se vienen creando y tejiendo autonomías en plural y en presente desde colectivos, pueblos y comunidades indígenas, negras, universitarias, urbano-populares, así como de artivistas, que, al mismo tiempo que denuncian las distintas guerras en curso, crean, desde lo pequeño, alternativas de vida y vidas alternativas en los espacios públicos, en la cotidianidad o, mejor dicho, para "reinventarse cotidianamente la vida", para "la re-existencia", como lo llama el pensamiento afrodiaspórico.

Y si hablamos de vidas alternativas, de modos otros y propios más allá del Estado, los partidos políticos y la democracia representativa, y de cara a la ofensiva global capitalista en curso, no puede faltar la referencia a las mujeres, lxs niñxs, lxs jóvenxs, lxs mayorxs y los hombres zapatistas de Chiapas, México. Como sabemos, para ellxs la resistencia no es sólo "aguantar", sino crear cada unx en su tiempo, en su lugar y a su modo las alternativas autonómicas a los sistemas de muerte en curso. Pequeña gran diferencia con izquierdas (pasadas y presentes) y con definiciones académicas.

En este libro mi contribución se enfoca en las mujeres y lxs jóvenxs que, en las últimas dos décadas y media, guiadas por el faro de las mujeres y los pueblos zapatistas, hemos (des)aprendido y adquirido poco a poco una mirada y un hacer antisistémico, luego anticapitalista y por último antipatriarcal. Se trata de un largo, complejo y doloroso proceso personal y colectivo que ha permitido la creación de redes glocales solidarias que

---

25 Véase Spivak (2011).

26 En línea: <http://www.defensoria.gov.co/>.

27 En línea: <https://www.contralinea.com.mx/archivo-revista/2019/07/29/colombia-743-asesinatos-de-lideres-sociales-desde-2016-incluidos-miembros-de-las-farc/>.

abarcan casi todo el mundo. Muchas de nosotras, en 2017, nos sentimos, una vez más, convocadas por el zapatismo, pero ahora eran las propias mujeres zapatistas quienes nos convocaron. Ellas nombraron, por vez primera, al empalme de sistemas de muerte: "sistema capitalista machista y patriarcal".[28]

Me refiero a la convocaroria al Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan, celebrado el 8 de marzo de 2018 en el Caracol de Morelia (Chiapas, México). A él asistimos alrededor de 9 000 mujeres de todas partes del mundo. Por unos días, como narro, pusimos el cuerpo, la co-razón y el corazón y abrimos una grieta pospatriarcal poscapitalista. Todo ello en medio de un país que se desangra por una guerra no reconocida por muchos actores políticos, pero que a todas luces lo es. Como prueba me sirvo de algunas cifras, sabiendo los límites de las mismas. A la fecha (julio de 2019) hay un promedio de 10 mujeres asesinadas al día, 252 538 muertes violentas desde 2006, 40 mil desaparecidos, 26 mil cuerpos sin identificar en los servicios forenses, cientos de fosas clandestinas descubiertas por los familiares de las víctimas, cuerpos descuartizados y colgados en los puentes, y más, y más…

¿Alternativas y resistencias en los Países Bajos? De eso nos habla Teresa María Díaz Nerio, fundadora de La Casa de Barro en Ámsterdam. En conversa con Rosalba Icaza y lxs estudiantes del Institute of Social Studies (ISS), Teresa da cuenta de cómo es posible resistir y cambiar el sentido de nuestras vidas incluso en el corazón del capitalismo y del individualismo (Holanda), en una ciudad-mercancía (Ámsterdam) en la que los cuerpos de mujeres otrizadas o exotizadas están en vitrinas y se venden. En medio de eso, Teresa, originaria de República Dominicana, se atrevió a imaginar y levantar un espacio rebelde para hacer descolonización práctica con otrxs, en donde se comía crudivegano y, convivialmente, se escuchaba y versaba sobre asuntos urgentes y críticos.

Todo esto sucedió en un contexto más amplio de redes de activistas antirracistas de los Países Bajos que trabajan para "romper el silencio en el que se encuentran muchas historias de resistencia de la diáspora africana en el mundo". Con iniciativas como la de Los Archivos Negros, desde 2015, se contribuye a romper ese silencio a través de "colecciones únicas de libros, archivos y artefactos que son el legado de escritores y científicos negros y negras holandesas".

Los Archivos Negros constituyen un espacio abierto al público, localizado en Ámsterdam, principal puerto comercial de Europa en el siglo

[28] En línea: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/12/29/ convocatoria-al-primer-encuentro-internacional-politico-artistico-deportivo-y-cultural-de-mujeres-que-luchan/>.

XVII. Los Archivos son un espacio auto-organizado desde la comunidad afrodiaspórica para conectar el presente con el pasado, pensar críticamente la historia de la esclavitud neerlandesa y, sobre todo, traer al presente las resistencias a ese poder colonial/imperial contenidas en las luchas anticoloniales y el activismo histórico antirracista. Lo mismo sucede con el festival Keti Koti que se celebra anualmente en Ámsterdam para rememorar la abolición de la esclavitud y el día en que la gente de Surinam obtuvo su libertad en 1863.

Esperamos que este libro anime el caminar crítico-constructivo de categorías moderno-occidentales que universalizamos y naturalizamos, tales como cuerpo, guerra, mujer y patriarcado. Cabe enfatizar que en muchas latitudes, en esta época oscura, la tesis despatriarcalizadora y la categoría mujer[29] nos están sirviendo para luchar contra el capitalismo, el (neo)colonialismo, el (neo)extractivismo, el racismo y el machismo.[30] Deseamos que esta obra contribuya a seguir creando puentes[31] entre las revueltas, desbordamientos, movilizaciones, rebeliones y resistencias de mujeres y otrxs dadas lo mismo en las cocinas, las camas, las calles que en las instituciones, organizaciones y redes sociales.

Este tomo emerge de varios lugares de enunciación: los cuerpos de mujeres racializadas y subalternizadas, las disidencias sexuales racializadas, los abajos, los sótanos, las resistencias antirracistas, los territorios y pueblos en pie de lucha e incluso los privilegios rebeldes. Es pues, un libro-proceso que nos ha permitido continuar tejiendo nuestras vidastrabajosluchas y, a través de ello, una vez más oponernos a las fuerzas centrífugas individualizantes, destructoras y violentas que nos habitan, que nos circundan, que nos cercan, que nos matan pero que, a la vez, nos movilizan y nos conducen a buscar y tejer nuestras potencias. Ojalá que este fruto pueda ser compartido y trabajado por y con todxs aquellxs que encarnan la defensa de la vida en estos tiempos de muerte, horror y guerras.

---

29 Véase Galindo (2015) y Mujeres Creando en Bolivia.

30 Véase la convocatoria al Segundo Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan lanzada por las zapatistas el 19 de septiembre de 2019, en <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/09/19/convocatoria-al-segundo-encuentro-internacional-de-mujeres-que-luchan/> y el comunicado intitulado "La rebelión de las flores nativas. Las mujeres indígenas de Argentina decimos BASTA al terricidio" publicado el 10 de octubre de 2019 en: <https://www.pressenza.com/wp-content/uploads/2019/10/LA-REBELION-DE-LAS-FLORES-NATIVAS.pdf>.

31 Sobre revueltas y rebeliones feministas en América Latina en el último lustro, véase Gutiérrez (2018).

Bibliografía

Bidaseca, Karina. 2018. "Etnografías feministas posheroicas. La lengua subalterna subversiva de las etnógrafas del Sur". *Pléyade*, núm. 21, enero-junio, pp. 119-140.

Chirix García, Emma Delfina. 2013. *Ch'akulal, chuq'aibil chuqa b'anobäl: mayab' ixoq'i chi ru pam jun kaxlan t'zapatäl tijonik. Cuerpo, poder y políticas: mujeres mayas en un internado católico*. Ediciones Maya' Na'oj, Guatemala.

EZLN. 2015. *El pensamiento crítico frente a la Hidra Capitalista. I. Participación de la Comisión Sexta del EZLN*. EZLN, México.

Federici, Silvia. 2013. *La revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*. Escuela Calpulli, México.

Gago, Verónica. 2019 [2017]. "¿Hay una guerra 'en' el cuerpo de las mujeres? Finanzas, territorios y violencias". *Tlaxcala*, 3 de febrero. En línea: <http://www.tlaxcala-int.org/article.asp?reference=25235>.

Galindo, María. 2015. *Feminismo urgente. ¡A despatriarcar!* La-vaca, La Paz.

Gutiérrez, Raquel. 2018. "Porque vivas nos queremos, juntas estamos trastocándolo todo. Notas para pensar, una vez más, los caminos de la transformación social". *Theomai*, núm. 37. En línea: <https://www.redalyc.org/jatsRepo/124/12454395004/html/index.html>.

Haraway, Donna. 1991. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Cátedra, Madrid.

Hartsock, Nancy. 1987. "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for Specifically Feminist Historical Materialism". En Sandra Harding (ed.). *Feminism and Methodology*. Indiana University Press, Bloomington, pp. 157-180.

Oyěwùmí, Oyèrónkẹ́. 2017 [1997]. *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. GLEFAS, en la frontera (*sic*), México.

Segato, Rita Laura. 2016. *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños, Madrid.

Spivak, Gayatrik. 2011. "Intervención en la Feria Internacional del Libro". Audio. Guadalajara.

Sentipensar los cuerpos cruzados por la diferencia colonial

Rosalba Icaza

En la tradición filosófica occidental encontramos que hacer visible el cuerpo para comprender desde ahí cómo se vive el mundo constituye una de las apuestas de los feminismos críticos. Para algunos de estos feminismos, el cuerpo es un discurso cultural y, por ello, expresión concreta del discurso heteronormativo dominante (Butler 1993). El cuerpo también ha sido comprendido como expresión y vehículo de los discursos que se oponen a y retan lo normativo y sus violencias (Haraway 1991, 2016, Harcourt 2009, Segato en este libro). Es, entonces, en el cuerpo donde los valores y las visiones normativas se producen, reproducen y prescriben: un cuerpo con senos y vagina es nombrado, así, "mujer" y es en ese cuerpo-espacio donde la violación es un acto de consumo del otro (Segato *ibid.*).

Al cuerpo también se le ha comprendido como un ente político, no sólo como un espacio ya dado, sino como un lugar, como un territorio (Cabnal, Harcourt, Lozano, Vargas, Segato en este libro). Comprender el cuerpo de esta manera aporta, sin duda, una mirada otra en la que los significados culturales, las experiencias sociales, las dinámicas políticas e históricas —que no son siempre las mismas sino que están en continuo cambio— producen y reproducen los cuerpos que habitamos. Pensemos en el neoliberalismo contemporáneo y preguntémonos sobre qué tipo de cuerpos está produciendo y reproduciendo y para qué fines (Cabnal, Lozano en este libro). Pensemos en los feminicidios: ¿qué cuerpos destruye y elimina, por qué y para qué? (Segato en este libro).

Las contribuciones diversas recopiladas en este tomo nos proporcionan comprensiones plurales sobre el cuerpo, la mayoría de ellas desde la diferencia colonial, pero también desde los privilegios epistémico-políticos-sexuales, de clase-raza-etnia, etc., los cuales se reconocen como profundamente imbricados en la producción de esa diferencia colonial. Algunas de las contribuciones podrán leerse incluso como opuestas o contrarias y otras quizás como complementarias para la articulación y la lucha.

Lo que resulta aquí relevante es la compartición que se nos hace en todos los capítulos de este libro de historias de cuerpos que viven, resisten y/o negocian valores, normas y violencias dominantes; de cuerpos racializados de mujeres negras, trans, lesbianas y de color en resistencia y re-

beldía, que se oponen y cuestionan el sexismo, el racismo, la misoginia, el heterosexismo, la patriarquía, el género, el capitalismo y la colonialidad. Las categorías podrán ser distintas y abonar a diferentes conceptualizaciones, filosofías y cosmologías, pero las luchas y las violencias actuales nos demandan coaliciones sentipensadas.

Con la finalidad de valorar en su dimensión rebelde y propositiva los aportes que en este libro compartimos en forma de ensayos, conversaciones e intervenciones poéticas, nos preguntamos lo siguiente: ¿de qué maneras-otras es posible sentipensar los cuerpos cruzados por la diferencia colonial? Abordamos la noción de sentipensar desde lo que implica: por un lado, desmonta la separación cuerpo-mente y la idea cartesiana de cuerpo, pero, por el otro, además, evidencia una praxis que nos recuerda que conocemos a través de formas plurales (Méndez *et al.* 2013).

Es por ello que este texto se propone presentar algunos de los límites que significa sentipensar el cuerpo desde posiciones interseccionadas por el privilegio epistémico-racial-de clase-género-sexual, etc., en diálogo con enfoques que lo hacen desde la diferencia colonial. De tal forma, en las siguientes secciones se abordarán nociones de cuerpo que adquieren significados distintos cuando se considera el lugar de enunciación en relación con la diferencia colonial. Con esto no se busca desmontar y destruir, que es lo que hace la academia moderno/colonial, sino partir de lo que nos aportan las distintas visiones del cuerpo a nuestro diario vivir en resistencia. Inevitablemente las reflexiones que aquí expongo estarán delineadas por un largo caminar como maestra en el campo de estudios del desarrollo, pero también como mujer parte de resistencias colectivas contra el racismo, el racismo epistémico[1] y el neofascismo europeo. Interpelo así al feminismo blanco eurocentrado al tiempo que me espejeo en los feminismos decoloniales (Lugones 2010a, 2010b), los comunitarios-territoriales (Cabnal, Lozano, en este libro), los antirracistas afroeuropeos (Wekker, Díaz, en este libro) y en los activismos de abajo y a la izquierda (Leyva 2018 y en este libro) para desde ahí seguir construyendo y sanando en colectivo.

Del cuerpo visible y con género al cuerpo performativo

Durante las últimas tres décadas, el "género" ha sido una categoría analítica ampliamente usada —y mal usada— en discursos e intervenciones polí-

[1] Como parte de la Red Transnacional Otros Saberes (Retos), hemos articulado a académicas/activistas, feministas y activistas del Norte y Sur Global. En dicha red hemos llevado a cabo investigación colaborativa, escritura y prácticas de enseñanza sobre los saberes que son co-creados por comunidades que están resistiendo a formas violentas de poder que destruyen la tierra, la vida de las mujeres y la esperanza en Abya Yala (Retos 2011).

ticas. En los estudios del desarrollo "la cuestión de la mujer" fue abordada algunas décadas después de la Segunda Guerra Mundial para explicar la pobreza y la inequidad. La feminista economista Esther Boserup (1970), por ejemplo, investigó qué es lo que le pasaba a la mujer en el proceso de crecimiento económico en el llamado "mundo en desarrollo". Boserup y otras mujeres concluyeron que el desarrollo económico representaba una desventaja para la mujer al reducirse su nivel socioeconómico respecto al del hombre. Con ello se comprendió que "el problema de la mujer" era "su ausencia" en los planes y políticas públicas, así que se comenzaron a introducir estadísticas desagregadas por sexo para visibilizar, por ejemplo, el desempleo femenino y la división del trabajo con base en el género.

Sin embargo, para quienes la ausencia de la mujer en el desarrollo no era el problema sino "la falta de reconocimiento" serio y sistemático a sus contribuciones, resultaba crucial preguntarse cuál era el rol de la producción capitalista en las jerarquías de género (Benería 1982, Chant 1991). Desde esta perspectiva, la división sexual del trabajo pasó a ser el centro del análisis de las interacciones jerárquicas entre esferas de trabajo "productivo" y "reproductivo". Este énfasis produjo una gama amplia de nociones teóricas y herramientas de políticas que reconsideraron el trabajo de la mujer en la esfera reproductiva o en la economía del cuidado (Elson 1995, Pearson 1998).

Pero si el campo de los estudios del desarrollo ya no fue el mismo con la introducción de la "cuestión de la mujer", el movimiento de "mujer" a "género" trajo consigo una transformación aún mayor: las relaciones concurrentes de poder entre masculinidades y feminidades. En pocas palabras, se buscó identificar cómo opera el poder y no sólo cómo incorporar a la mujer al desarrollo (Icaza y Vázquez 2016). Este movimiento hacia el género emergió en un contexto particularmente rico para la teoría feminista. Por un lado, el feminismo de las mujeres negras, chicanas y el poscolonial, con sus críticas fundamentales al feminismo blanco y sus visiones esencializadas de la mujer, fue un punto crucial de partida (Anzaldúa 1987, hooks 1981, Mohanty 1984). Por otro lado, el uso de la *interseccionalidad* como una perspectiva analítica resultó fundamental para comprender la operación de múltiples opresiones sociales interrelacionadas con la raza/etnicidad, la clase, el género y la sexualidad como sistemas sociales (Crenshaw 1989, Collins 1990).

Hacia finales de la década de 1980 y principios de la de 1990, el enfoque de género en el desarrollo criticaba las políticas que buscaban integrar a la mujer al mercado, así como la valorización material a sus contribuciones en esa área, como soluciones a la pobreza y la inequidad. Desde esta perspectiva, el género fue considerado una construcción social, lo que significaba que un ser humano se hace "hombre" o "mujer" a través de un

proceso de socialización en la casa, la escuela; mediante políticas y prácticas estatales; en el mercado; a través de la mediación de ciertos discursos, etc. (Bergeron 2006, Kabeer 1994). Las feministas representantes de este paradigma hicieron hincapié en cómo anteriormente se había aceptado como ya dado o natural el régimen heterosexual que borra las diversas identidades sexuales. En otras palabras, desagregar por género las estadísticas nacionales o internacionales producidas por los Estados y las instituciones internacionales como las Naciones Unidas o el Foro Económico Mundial dejaba sin cuestionamientos al orden heterosexual como la norma. Esto tiene implicaciones en política económica muy importantes hasta nuestros días. Por ejemplo, la promoción de títulos de propiedad y reformas agrarias alrededor del mundo están marcadamente basadas en el supuesto de un hombre como jefe de familia o como el principal proveedor.

Con los años, la perspectiva de género en el desarrollo comenzó a colaborar con el poder estatal y las instituciones y las estrategias de transversalización del género significaron su cooptación como un tema de "eficiencia" —en el mercado y el Estado— más que una cuestión de justicia social (Razavi y Miller 1995). Al mismo tiempo que en las políticas públicas el género se transformó en algo que significaba "añadir mujer y revolver", para numerosas feministas se convirtió en una verdad incuestionable, un punto de partida y de sentido común para pensar a los países en desarrollo.

Más recientemente, algunas feministas han entendido el género como perfomatividad, lo que en pocas palabras significa la reiteración de roles socialmente construidos en actos de lenguaje. Esta perspectiva les ha permitido considerar el género desde un enfoque performativo de la identidad y caracterizado como nomádico, híbrido y siempre negociado. En este momento, la performatividad del género constituye una de las fronteras contemporáneas del pensamiento feminista de la tradición filosófica de Occidente (Icaza y Vázquez 2016).

Al día de hoy resulta innegable afirmar que los feminismos críticos basados en el pensamiento filosófico occidental han sido exitosos en la introducción de la categoría de *género* no como un hecho biológico, sino como una serie de relaciones históricas de poder que circulan alrededor de (en) los cuerpos. Una vez que esta idea sobre el género es tomada como punto de partida, los análisis feministas marxistas, por ejemplo, enfatizan el rol de la acumulación primitiva en la conformación de las relaciones sociales para establecer la centralidad de lo material en el género y en las inequidades entre los distintos géneros y sus efectos en los cuerpos de las mujeres (Federici 2010).

Desde el otro lado del espectro intelectual dentro de la filosofía occidental, las perspectivas feministas posestructuralistas han llevado a cabo investigaciones sobre los significados culturales intersubjetivos del género

para explicar la construcción de jerarquías de valor y cómo éstas presentan ciertos cuerpos como la norma (Peterson 2003). De esta manera, el énfasis en los discursos sobre diferencia sexual, comprendidos como sistemas de significados, son concebidos como imponiendo una heteronormatividad en la que el cuerpo no-heterosexual no tiene cabida (Griffin 2007). Mientras tanto, los enfoques poscoloniales feministas, al explorar el imperativo colonial —que supuso controlar los cuerpos y las sexualidades—, aportan un análisis acerca de cómo esta compleja operación de control trabaja hasta hoy en día para el beneficio de los imperios (Peterson 2003).

Una de las contribuciones de los enfoques feministas críticos de la tradición filosófica de Occidente es que su cuestionamiento a los esencialismos ha revelado múltiples y complejas operaciones de poder en el pensamiento binario. Tal es el caso de la filósofa feminista Judith Butler (1993, 2015), para quien el género es performativo, es decir, actos discursivos recurrentes que producen diferencia. Desde la perspectiva de Butler (2015), el género es un lenguaje que actúa, pero que también actúa sobre el sujeto y con ello (sobre)determina el posible campo de acción en el cual éste se desenvuelve. En este caso, la asignación de género precede la posibilidad del sujeto para "escoger" y sus opciones están siempre dentro de esas normas de género ya dadas.

Este cuestionamiento es sin duda una intervención crítica pero también insuficiente para comprender los cuerpos que no están dentro del discurso del género; cuerpos que están del otro lado de la diferencia colonial. Precisamente, Betty Ruth Lozano Lerma, feminista afrocolombiana del Pacífico Sur, nos habla de este estar fuera del discurso del género al hacerlo desde la noción de *desterritorialización*, la cual "no sólo alude al desplazamiento forzado", entendido como "sacar a la población del territorio", sino que también incluye "sacar el territorio del imaginario colectivo y personal" (Lozano en este libro).

Resulta interesante también considerar que a pesar de que el género se conceptualiza y articula de formas muy distintas, éste es siempre el punto de partida común para los feminismos críticos inspirados por la tradición filosófica occidental (Harcourt, Segato, en este libro). El género puede ser definido como socialmente construido y por ello contextual o fluido y performativo, enredado con la raza, la clase, la sexualidad, etc., pero siempre es el punto común de partida. Y es precisamente ese punto de partida común lo que va a diferenciar estas comprensiones del cuerpo con género y/o como performativo de aquellas que parten de sentipensarlo como cruzado por la diferencia colonial.

Como veremos en la siguiente sección, la colonialidad del género, como argumenta María Lugones, es el estar excluidx del género como condición de sociabilidad. Y en esa exclusión no hay condiciones para la perfor-

matividad pues ésta requiere estar dentro de su campo discursivo. Resulta interesante, así, preguntarnos sobre quiénes piensan cuáles cuerpos con el marco del género como acto performativo y cuáles son los cuerpos borrados con esa perspectiva. ¿Qué pasa cuando el cuerpo es sentipensado con genealogías y prácticas otras a las del feminismo occidental antiesencialista? Una respuesta inicial es que nuestros privilegios interseccionados por raza/etnicidad, género y sexualidad, clase, etc., se revelan, pero para los propósitos de este texto lo que resulta importante es sentipensar con los cuerpos, que no son sólo actos recurrentes del género y cuyas resistencias no pueden únicamente leerse como desestabilizaciones del binario resistencia/poder que ofrecen las contribuciones antiesencialistas feministas.

Sentipensar el cuerpo y la colonialidad del género

El estudio etnográfico de Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (1997) sobre las comunidades yoruba en Nigeria lleva a cabo una exploración empírica para reflexionar sobre aquello a lo que la pensadora poscolonial Chandra T. Mohanty (1984) ya había invitado a las feministas a reconsiderar: los saberes como socialmente situados en lugares. Recordemos en este punto que son las feministas críticas quienes aportan la noción de cuerpo como lugar político (Vargas, Harcourt, en este libro).

El análisis de Oyěwùmí, sin embargo, va un paso más allá y nos muestra que hay formas de comprender el cuerpo que exceden la categoría género. Esto es posible cuando Oyěwùmí se permite a sí misma, y con ello a su lectora, considerar lo siguiente: si el género es socialmente construido, entonces, en algún punto en el tiempo no hubo género. Desde su punto de vista, esta pregunta llevaría consigo un cuestionamiento radical a los feminismos críticos que toman el género como algo ya dado y significaría que ciertas prácticas, regímenes y formas de ser y sentir, y por ello del cuerpo mismo, no estarían marcadas por el género, sino por algo diferente.

Precisamente, la noción de *colonialidad del género* de María Lugones (2010a, 2010b) extiende esta exploración al teorizar el género como una diferencia sexual socializada anclada en la historia del colonialismo. En este sentido, Lugones piensa el género como un mecanismo de dominación colonial sobre los cuerpos racializados no-occidentales. Y es en este sentido que Lugones nos ayuda a comprender el momento histórico en el cual este sistema específico (sexo/género) deviene en una forma de subyugación, en un mecanismo concreto de transformación y gobierno de toda forma de vida a través del control de los cuerpos y las subjetividades de las personas que habían sido colonizadas.

Sentipensar el cuerpo desde la diferencia colonial implicaría, entonces, estar antentxs a las implicaciones epistémico-sensoriales de esta consi-

deración al tiempo que se desmonta la separación cuerpo-mente (Méndez *et al.* 2013). Por ejemplo, implicaría la radicalización de la noción de género al localizar su contexto geo-político, geo-histórico, geo-epistémico y, en particular, corpo-político. Implicaría identificar los límites de algunos análisis y praxis feministas que comprenden el género, la heteronormatividad, la patriarquía, la mujer, el hombre, lo femenino y lo masculino, etc., como categorías de análisis que pueden ser transculturales y ahistóricas. Implicaría, además, estar atentxs a la experiencia sensual que significa dejar a un lado las "certezas" de la ignorancia arrogante del sujeto moderno/colonial que cree saberlo todo. Es desde esa arrogancia ignorante que ciertas posiciones descarnadas-sin cuerpo producen las historias de ciertos cuerpos como "normales" y de ciertos eventos y memorias como representativos de toda la "humanidad" (Icaza en prensa).

Renunciar a las certezas de la ignorancia arrogante para re-conocer la herida colonial, el dolor de sabernos borradxs, silenciadxs, "rajadas", como nos enseña Gloria Anzaldúa (1987) es, entonces, un movimiento hacia re-conocer(nos) en todo lo que ha sido silenciado y borrado bajo la certeza de las categorías tales como género y patriarquía, es decir categorías de la modernidad/colonialidad, pero además de cómo estamos implicadxs en ello (Trejo en este libro).

Considero entonces que el giro decolonial que María Lugones aporta hacia esa dirección implica un movimiento hacia nuestras geografías (corpo-políticas y epistémicas) de razonamiento. Pero además implica preguntarnos desde dónde estamos pensando el cuerpo como discurso cultural y por qué y cuáles son los cuerpos que se están pensando y quiénes los piensan.

Lugones introduce la colonialidad del género como un sistema moderno/colonial que fue impuesto sobre el "otro" racializado y que tuvo el efecto de des-humanizar a las personas indígenas y esclavizadas, a tal grado que fueron animalizadas al serles negado un lugar en la normatividad hombre/mujer. De acuerdo con Lugones, en el encuentro colonial el/la otra no tenía género porque éste era una característica de la "humanidad": "Sólo el civilizado es hombre o mujer" (Lugones 2010b: 743). La consecuencia semántica de esto es que no hay mujeres colonizadas. La colonizada fue caracterizada como con sexo, pero no con género.

Si el género es, entonces, considerado no como una categoría universal/sistema ordenador de la vida social a través del tiempo y las culturas, entonces resulta crucial preguntarnos cuándo fue impuesto como sistema, cómo fue implementado para controlar qué cuerpos, sexualidades y subjetividades, y cómo, al quedar implementado, otras formas de vida, de ser y de sexualidad fueron/son borradas al ser internalizadas por las personas colonizadas y esclavizadas.

¿Cómo la colonialidad del género fue impuesta? Lugones argumenta que se entrelazó con el control por el territorio, el capital y las subjetividades, lo cual trajo profundas implicaciones para las vidas concretas hasta hoy en día. Nos ofrece así una perspectiva geo-histórica del género como un mecanismo de poder moderno/colonial. La diferencia colonial entre la humanidad y aquellos producidos como no-humanos queda visibilizada a través del sistema colonial de género que impone heteronormatividad y niega el género a aquellas personas que fueron animalizadas, que fueron esclavizadas.

Y desde ahí es que identificamos también las limitaciones y la violencia que ejerce la categoría género pues no puede ayudarnos para sentipensar las experiencias encarnadas que fueron hechas invisibles con la imposición de un régimen de sexo/género específico a partir de la colonización, el genocidio y la deshumanización de ciertos cuerpos. Tampoco puede ayudarnos a comprender que la heteronormatividad ha sido consolidada a través de la colonialidad del género. Y no puede ayudarnos a entender cómo el género implanta y refuerza epistemologías y subjetividades dominantes como norma. Entonces descolonizar el género no es una posición ideológica, sino una posición epistémica que lucha contra la ignorancia monocultural de los feminismos dominantes.

La colonialidad del género trae consigo un movimiento radical en la manera en que vemos, comprendemos y nos relacionamos con el mundo. Transforma el lugar del pensamiento de la abstracción a la vulnerabilidad. Confronta la idea universal de *mujer* del feminismo blanco: ¿si todas las mujeres son blancas y todos los negros son hombres, entonces qué significa ser mujer negra, indígena o de color? Ésta es la pregunta que María Lugones aborda de la mano del feminismo negro. Mirar a la mujer no blanca produce un cambio epistémico importante. No solamente significa mirar la inseparabilidad del género y la raza sino que revela cómo la sujeta colonizada fue sometida, deshumanizada y su sexualidad animalizada mientras le eran negadas las fuentes de significado comunal y colectivo. Significados que subsisten y son expresiones de resistencia y rebeldía como nos lo muestran los capítulos de este libro.

En consecuencia, los análisis que toman como punto de partida el género y no su colonialidad no pueden ayudarnos a comprender las resistencias decoloniales como aquellas que exceden la imposición de la experiencia geo-política-corporal-epistémica occidental como la totalidad de la realidad. Los pensamientos y los sentires de las mujeres de los pueblos originarios, afrodescendientes, mestizas y prietas —algunas de ellas parte de este libro— dejan al descubierto la posibilidad de ser mujer de una manera otra. Pero, ¿qué más se nos revela?

Patriarquía milenaria y entronque de patriarcados

La colonialidad del género permite, asimismo, una perspectiva crítica sobre los análisis feministas que asumen la existencia milenaria de un sistema de género, mismo que en algunos casos se ha transformado en un principio metodológico y normativo. Para algunas feministas alrededor del mundo que se oponen al desarrollo capitalista, la patriarquía continúa siendo una característica cuasi-ahistórica de la sociedad. "La patriarquía se sabe tiene un origen de por lo menos 5 000-7 000 años […] El capitalismo tiene viejas y largas raíces patriarcales; el capitalismo es, de hecho, la última expresión de la patriarquía. En este sentido, el capitalismo y la patriarquía van juntos" (Werlhof 2007: 24-25).

Escuchemos la propuesta que nos aporta la compañera aymara boliviana feminista comunitaria Julieta Paredes (2008) y su noción del *entronque de los patriarcados*. En clara diferencia con la propuesta de María Lugones, Julieta Paredes nos comenta que en el encuentro colonial se da también el encuentro de patriarcados indígenas o amerindios y europeos y de esta manera las culturas locales son caracterizadas tan patriarcales como las europeas. Coincide con ella y aporta en este sentido también la compañera xinca guatemalteca feminista comunitaria territorial Lorena Cabnal, quien afirma:

> […] antes de la colonización española o castellana, existía ya una configuración patriarcal a la que nombro patriarcado ancestral originario […] [Éste,] en sus propias manifestaciones, complejizó sus efectos sobre los cuerpos de las mujeres indígenas cuando se reconfigura con el patriarcado colonial. Ese entronque patriarcal o convergencia patriarcal va a establecer un orden simbólico de propiedad sobre los cuerpos de las mujeres indígenas (en este libro).

Esto es, sin duda, un punto de conversación y debate crítico que se ha dado entre feministas comprometidas con el colapso de la violencia patriarcal. La fuerza con que el feminismo comunitario territorial y la noción de "entronque de los patriarcados" nos recuerdan la resistencia constante de nuestras madres y abuelas frente a la discriminación y violencia ejercidas contra ellas por no ser hombres y por ser indígenas es un aporte central para el feminismo antirracista contemporáneo.

Al entregarnos esa voz poderosa de la memoria ancestral de la violencia contra los cuerpos de las mujeres indígenas, ellas quiebran el silenciamiento que producen las historias únicas del feminismo blanco occidental, donde la resistencia de las mujeres "comienza" en Europa en el siglo

XVII o XIX, según la feminista que hable. Esta voz poderosa es sin duda uno de los regalos más importantes que las mujeres en resistencias colectivas hemos recibido.

La compañera Betty Ruth Lozano Lerma (en este libro), por otra parte, nos comparte que "el patriarcado resulta insatisfactorio como explicación totalizante" cuando lo que se procura es "develar, en el horizonte más amplio de la modernidad/colonialidad del poder, la compleja red de relaciones de dominio que actúan sobre las mujeres negras y sobre la población negra en general". Esta voz poderosa nos anima, entonces, a preguntarnos sobre qué es lo que queda invisibilizado cuando se nombra todo lo que había antes del genocidio colonial como patriarquía. ¿Qué pluralidad de formas de sociabilidad que no tienen como raíz profunda una representación dimorfa de opuestos macho-hembra de los cuerpos, de la sexualidad y de la espiritualidad, quedan sepultadas bajo la categoría *patriarquía*? ¿Si esta categoría no es universal ni común a todas las culturas, si no existía antes, cómo le hacemos para mostrar los límites de su violencia sin negar su existencia concreta actual? En el contexto del feminicidio impune reinante en Abya Yala, negar la violencia patriarcal sería un grave insulto a las miles de madres que siguen buscando a sus hijas. La patriarquía es real, violenta y tiene una larga historia. ¿Qué implica quedarnos en este dolor, en esta impunidad, en esa larga historia pensando que es toda la realidad? ¿Qué es lo que perdemos de vista?, ¿qué silenciamos? (Icaza 2016).

Precisamente, cuando las categorías patriarquía, heteronormatividad, performatividad, género son consideradas como elementos inherentes a la condición humana a lo largo del tiempo y el espacio resultan ahistóricas. El peligro de la ahistoricidad fue manifestado por Mohanty (1984) en su muy conocido trabajo donde criticó el universalismo del feminismo de Occidente al mismo tiempo que mostraba la centralidad de los saberes como situados en un lugar (tiempo-espacio-cuerpo). La estrategia de Mohanty era la de llamar la atención sobre lo que no era visto o no se teorizaba en la producción del conocimiento feminista, es decir, la realidad de la mujer de color que no era de Occidente. El resultado es el silenciamiento de formas encarnadas y de experiencia social que no pertenecen a la geo-genealogía occidental, como es el caso de las formas de personificación relacionales, contextuales, no antropocéntricas ni individualizantes que encontramos a lo largo de los capítulos de este libro.

Es importante precisar que las nociones encarnadas de "encuentro de patriarcados" y "patriarcado ancestral originario" son aportes centrales de las mujeres indígenas en resistencia para comprender la realidad de la sociedad moderno/colonial y para constituir estrategias de lucha y coalición a las que es importante sumarse como feministas antirracistas y anticapitalistas. Lo que se intenta no es desmontarlas y con ello reproducir las

lógicas violentas del feminismo blanco eurocentrado. Lo que se pretende en este libro es mostrar las pluralidades y las diferencias y así visibilizar los aportes de las mujeres en resistencia y rebeldía.Tales alternativas están emergiendo a través de las resistencias y del rescate de pluralidades que subyacen escondidas bajo la historia única moderno/colonial que impuso el género y/o la patriarquía como categorías cuasi eternas.

Cuerpos plurales

Decíamos ya antes que cuando el cuerpo se comprende desde el feminismo crítico como lugar ello permite pensarlo en relación con una pluralidad de lugares y geografías. Conocer entonces desde el cuerpo forma parte de la agenda crítica de algunos feminismos para desestabilizar y de-centrar el positivismo racionalista. Se abre así la posibilidad de de-centrar la razón/racionalidad como el origen único del saber/conocer para incluir el cuerpo. Desde esta perspectiva, lo que nos ayuda a comprender lo que es el cuerpo son los discursos culturales siempre cambiantes e inmersos en relaciones políticas, económicas, sociales fluidas, así como su performatividad. Entonces se asume que conocemos el cuerpo en su pluralidad, fluidez y como parte de ensamblajes complejos, porque identificamos los discursos que lo generan.

Desde otras perspectivas, se puede afirmar que el cuerpo nunca ha estado ausente. Precisamente Oyěwùmí (1997) nos recuerda que "el otro es un cuerpo". Ella señala que mientras la condición del no-cuerpo era posible para aquellas personas comprendidas como expresión máxima de lo humano —hombres blancos heterosexuales representantes de lo racional—, esto no lo era para los cuerpos colonizados: "las mujeres, los primitivos, los judíos, los africanos, los pobres, todos aquellos que eran calificados con la etiqueta de 'diferentes' en distintas épocas históricas, han sido considerados con cuerpo, dominados entonces por el instinto y el afecto, estando la razón más allá de ellos mismos. Ellos son el otro y el otro es un cuerpo" (1997: 3).

Es de esta forma que Oyěwùmí nos recuerda la centralidad que el cuerpo ha tenido en la construcción de la diferencia en la cultura occidental dominante. Pero es el pensamiento de las teólogas feministas negras el que nos aporta una visión del cuerpo que no sólo desestabiliza la construcción de la diferencia y que no es únicamente discurso cultural. Tal es el caso de M. Shawn Copeland (2010), para quien el cuerpo es uno mismo y es mediación. Por mediación entiende que el cuerpo "media nuestros compromisos con otros, con el mundo y con el otro" (*ibid*.: 7). Al presentarnos esta visión, Copeland abre la posibilidad de la comprensión decolonial y descolonizante del cuerpo como no sólo un lugar, no sólo un discurso cul-

tural, sino también como experiencia encarnada y contextual situada en una pluralidad de temporalidades. Esta pluralidad de temporalidades se expresa en las relaciones en las que el cuerpo media con lo que es, con lo que nos precede, con la Tierra, con la ancestralidad. Son las experiencias enraizadas del cuerpo (Chirix, Cabnal, en este libro) y que a través de él pueden acceder a la libertad de recordar, pues se manifiestan como rememembranza.

De esta manera, podemos entonces comprender los saberes encarnados no sólo como un ejercicio del discurso vía el cuerpo —lo que Donna Haraway (1991) denomina *conocimiento situado*— sino como una herramienta para visibilizar las formas plurales en las que se habitan los cuerpos, ellos mismos plurales también. Hacia ahí apuntan los capítulos de este libro.

Al sentipensar esto, el interés es el de identificar y abrazar las posibilidades de des-aprender que se abren cuando lxs sujetxs históricamente privilegiadxs somos conscientes de nuestra implicación en la destrucción de la vida en la Tierra y de lxs Otrxs: ¿es este des-aprendizaje una posibilidad para ser y aprender de una forma otra? Al abordar esta pregunta resulta importante considerar que los des-aprendizajes que se llevan a cabo no sólo son acerca de la desestabilización de los discursos dominantes, de cosas que se asumen, sino también sobre formas encarnadas de aprenderse mientras se toma conciencia de los privilegios y las posiciones históricas por medio de la diferencia colonial.

Última idea a manera de invitación

Estas palabras son, pues, una invitación para especificar los aportes y las limitaciones de los feminismos críticos en relación con el Sur profundo, es decir, con perspectivas y haceres desde la diferencia colonial y desde fuera del pensamiento occidental dominante que nombran, sienten, viven, se rebelan y resisten de maneras otras. Buscamos así cuestionar la colonialidad epistémica de la categoría género y su uso en los feminismos, incluso críticos, para la comprensión del cuerpo.

La colonialidad epistémica hace referencia a la reproducción monocultural y extractivista de enfoques que borran y desacreditan saberes otros sobre el cuerpo, así como la negación de la diversidad epistémica en la compresión-experiencia de éste. La colección de textos que componen este libro busca visibilizar, nombrar y aprender-desaprender con/desde las experiencias concretas de los cuerpos racializados en rebeldía y resistencia. Tomemos el reto y adentrémonos en cada capítulo, cuerpo, autora que se nos comparte…

Bibliografía

Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Aunt Lute Books, San Francisco.

Benería, Lourdes. 1982. *Women and Development. The Sexual Division of Labor in Rural Societies: A Study*. Praeger, Nueva York.

Bergeron, Suzanne. 2006. *Fragments of Development. Nation, Gender and the Space of Modernity*. University of Michigan, Michigan.

Boserup, Ester. 1970. *Woman's Role in Economic Development*. Earthscan, Londres y Sterling, Virginia.

Butler, Judith. 1993. *Bodies That Matter*. Routledge, Londres.

——— 2015. *Notes Towards a Performative Theory of Assembly*. Harvard University Press, Londres.

——— 2016. "Rethinking Vulnerability and Resistance". En Judith Butler, Zeney Gambetti y Leticia Sabsay (eds.). *Vulnerability in Resistance*. Duke University Press, Durham y Londres, pp. 12-27.

Chant, Sylvia. 1991. *Women and Survival in Mexican Cities*. Manchester University Press, Manchester.

Collins, Patricia Hill. 1990. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Routledge, Londres.

Copeland, M. Shawn. 2010. *Enfleshing Freedom. Body, Race and Being*. Fortress Press, Minneapolis.

Crenshaw, Kimberle. 1989. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". *University of Chicago Legal Forum*, pp. 139-167. En línea: <https://philpapers.org/archive/credti.pdf>.

Elson, Diane. 1995. *Male Bias in the Development Process*. Manchester University Press, Manchester.

Federici, Silvia. 2010. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños, Madrid.

Griffin, Penny. 2007. "Neoliberalism and the World Bank: Economic Discourse and the (Re)production of Gendered Identity(ies)". *Policy Futures*, vol. 5, núm. 2, pp. 226-238.

Haraway, Donna. 1991. "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century". En Donna Haraway. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. Routledge, Nueva York, pp.149-181. En línea: <http://www9.georgetown.edu/faculty/irvinem/theory/Haraway-CyborgManifesto.html>.

——— 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene (Experimental Futures)*. Duke University Press, Durham.

Harcourt, Wendy. 2009. *Body Politics in Development: Critical Debates in Gender and Development*. Zed Books, Londres.

hooks, bell. 1981. *Ain't I a Women. Black Women and Feminism*. South End Press Collective, Boston.
Icaza, Rosalba. 2016. "El colapso de la Era Patriarcal". *La Voz de la Tribu*, núm. 7, pp. 39-41. En línea: <https://www.uaem.mx/sites/default/files/voz_de_la_tribu_numero_7.pdf>.
——— (En prensa). "#Yamecanse Activismo Transnacional de México en redes sociales y el feminismo decolonial". En Antonio Alejo (ed.). *Activismos transnacionales de México: diálogos interdisciplinares ante la política global.* Instituto Mora, México.
——— y Rolando Vázquez. 2016. "The Coloniality of Gender as a Radical Critique of Developmentalism". En Wendy Harcourt (ed.). *The Palgrave Handbook on Gender and Development: Critical Engagements in Feminist Theory and Practice*. Palgrave, Londres, pp. 62-76.
Kabeer, Naila. 1994. *Reversed Realities: Gender Hierarchies in Development Thought*. Verso, Londres.
Leyva Solano, Xochitl. 2018. "Undoing Colonial Patriarchies: Life and Struggle Pathways". En Sara de Jong, Rosalba Icaza y Olivia U. Rutazibwa (eds.). *Decolonization and Feminisms in Global Teaching and Learning*. Routledge, Londres, pp. 43-59.
Lugones, María. 2010a. "The Coloniality of Gender". En Walter Mignolo y Arturo Escobar (eds.). *Globalization and the Decolonial Option*. Routledge, Londres, pp. 367-390.
——— 2010b. "Towards a Decolonial Feminism". *Hypathia*, vol. 4, pp. 742-759.
Méndez Torres, Georgina, Juan López Intzin, Sylvia Marcos y Carmen Osorio Hernández (coords.). 2013. *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios.* Taller Editorial La Casa del Mago, Guadalajara.
Mohanty, Chandra T. 1984. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses". *Boundary* 2, vol. 12, núm. 3, primavera-otoño, On Humanism and the University I: The Discourse of Humanism, pp. 333-358.
Oyěwùmí, Oyèrónkẹ́. 1997. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
Paredes, Julieta. 2008. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. En línea: <http://mujeresdelmundobabel.org/files/2013/11/Julieta-Paredes-Hilando-Fino-desde-el-Fem-Comunitario.pdf>.
Pearson, Ruth. 1998. "'Nimble Fingers' Revisited: Reflections on Women and Third World Industrialization in the Late Twenty Century". En Ruth Pearson y Cecile Jackson (eds.). *Feminist Visions of Development. Gender Analysis and Policy*. Routledge, Abigndon, pp. 171-188.
Peterson, Spike V. 2003. *A Critical Rewriting of Global Political Economy: Integrating Reproductive, Productive, and Virtual Economies*. Routledge, Londres.

Razavi, Shahrashoub y Carol Miller. 1995. "From WID to GAD: Shifts in the Women and Development Discourse". *UNRISD/UNDP Occasional Papers*, 1 de febrero, Ginebra, pp. 1-25.

Retos. 2011. Acerca de la Red Transnacional Otros Saberes. Documento publicado en línea: <http://www.encuentroredtoschiapas.jkopkutik.org/index.php/es/que-es-la-retos>.

Werlhof, Claudia von. 2007. "No Critique of Capitalism Without a Critique of Patriarchy! Why the Left Is No Alternative". *Capitalism Nature Socialism*, vol. 18, núm. 1, pp. 13-27.

Parte I

Betty Ruth Lozano Lerma

Miembro del colectivo Otras negras y feministas. Directora de investigaciones de la Fundación Universitaria Bautista, Cali, Colombia. Docente de la maestría de interculturalidad, Universidad del Cauca. Tiene un trabajo de más de veinte años en la lucha por los derechos humanos de las mujeres negras y contra el racismo.

lozanobetty@hotmail.com

Imagen tomada de <https://www.goethe.de/ins/co/es/kul/sup/mem/carretera-al-mar/bet.html>.

Asesinato de mujeres y acumulación global. El caso del bello puerto del mar, mi Buenaventura[1]

Betty Ruth Lozano Lerma

Introducción

Asumo en este trabajo una perspectiva crítica que me permite reconocerme como un ser histórica y socialmente situado, que intenta pensar, desde su realidad de mujer negra, la situación de opresión que comparto con las personas negras de Colombia. Mi punto de partida es una epistemología fronteriza. Una epistemología que trabaja en el límite de los conocimientos subordinados por la colonialidad del poder y los conocimientos occidentales traducidos a la perspectiva negra/afrocolombiana de conocimiento y a sus necesidades políticas y concepciones éticas. Hay que reconocer que nuestro lugar de enunciación determina la manera en que vivimos y concebimos las relaciones de dominación. Por eso es necesario situarse histórica, social y geográficamente; dejar muy claro cuál es el lugar de enunciación, en dónde estamos situados en términos del racismo, el patriarcado, el heterosexismo, la clase y la geopolítica.

En términos geopolíticos, debo decir que hablo desde Buenaventura, ciudad portuaria ubicada en la región del Pacífico colombiano, separada del resto del país por la cordillera occidental de los Andes. Dicha ciudad está poblada por casi cuatrocientos mil habitantes, 90% de ellos son negros afrocolombianos, 3% indígenas y 7% mestizos o blancos procedentes del interior del país, porción que tiende a crecer (DANE 2005). Buenaventura es el puerto más importante que Colombia tiene en el Pacífico; en él se mueve 53% de toda la carga de importación y exportación legal del país (Cámara de Comercio de Buenaventura 2014). Buenaventura posee, también, numerosos puertos ilegales por donde sale cocaína y entran armas y es el lugar del país en donde puede encontrarse la presencia de todos los actores armados legales e ilegales que intervienen en Colombia.

---

[1] Esta es la versión expandida y enriquecida de un texto de la misma autora publicado en Sheila Gruner, Melquiceded Blandon, Jader Gómez y Charo Mina-Rojas (eds.), *Des/DIBUJANDO EL PAIS/aje. Aportes para la paz con los pueblos afrodescendientes e indígenas: territorio, autonomía y buen vivir*, Poder Negro, Medellín, 2016, pp. 73-86 (N. de las E.).

Esta situación tiene una historia, que narraré en este artículo, que afecta a la población que habita ancestralmente ese territorio y, de manera diferenciada, a las mujeres negras, de lo que también daré cuenta. En el presente trabajo presentaré aspectos de la situación histórica y cultural que conforman el escenario en el cual se desarrolla la violencia contra las mujeres en el Pacífico colombiano, misma que tiene su expresión más cruenta en el feminicidio,[2] pero que se manifiesta de múltiples maneras.

Me interesa dejar especialmente establecido que la violencia que vive hoy Buenaventura, y el Pacífico colombiano en general, es un factor de procedencia externa que nada tiene que ver con la cultura de la gente de la región, como pretende hacerlo creer el gobierno. Por ejemplo, el 22 de marzo de 2014, el ministro de Defensa de Colombia manifestó, en una entrevista, que el abuso sexual a mujeres y niñas y los desmembramientos a personas "tiene que ver con una práctica cultural inaceptable e incomprensible" de la población negra de la región. Esta idea es también expresada por funcionarios locales, de origen foráneo, en la misma Buenaventura. En realidad, lo que en el Pacífico se da hoy, y desde hace casi treinta años, es un proceso de conquista y colonización de los territorios, de los cuerpos —especialmente de las mujeres— y de los imaginarios de sus pobladores ancestrales: las comunidades negras e indígenas.

El territorio / región del Pacífico: un mundo otro

Las sociedades negras afrocolombianas son mundos otros u otros mundos construidos a partir de la necesidad de las y los secuestrados de África y sus descendientes de construir modos de vida empleando, entre otros elementos, los provenientes de los mundos de los que fueron arrebatados. Insertos en América y mediante múltiples prácticas de resistencia e insurgencia establecen nuevas relaciones con la naturaleza circundante y con los otros y otras, tanto con los que compartieron la misma suerte esclavista como con los esclavizadores, en el propósito de darle sentido a su existencia. Las africanas, los africanos y sus descendientes encontraron la forma, en medio de las más adversas circunstancias imaginables, de construir mundos en los que pudieran realizar su vida y de esta forma se recrearon a sí mismos.

El municipio de Buenaventura se encuentra en la región del Pacífico colombiano (mapa 1 y 2), considerada una de las zonas de mayor biodiversidad del planeta por su variedad biológica, genética y sociocultural, por la de sus ecosistemas marinos y terrestres y por sus características ecológicas

[2] El feminicidio ha sido caracterizado como el asesinato de una mujer por razones de género. En Colombia se configuró como delito a partir de la Ley 1761 del 6 de julio de 2015.

y biogeográficas. Como en la mayoría del país, en el Pacífico la superación de la esclavitud ya se había ganado por acciones propias cuando se promulgó su abolición en 1851. A pesar de su aislamiento respecto al resto de la sociedad, o precisamente gracias a él, desde el fin de la esclavitud la población creó un mundo distinto: resolución pacífica de conflictos, autoridad de las y los mayores, parentesco ampliado, maternidad colectiva, familia extensa, modos de producción amables con la naturaleza y prácticas culturales para celebrar la vida y la muerte que impidieron que allí la gente se matara por adherir a un color partidista.[3] Quienes conocieron el Pacífico veinte años atrás pueden dar fe de las diversas formas de ayuda solidaria, el cuidado mutuo, el trabajo colectivo, en suma, de las estrategias de vida de ese "nuevo mundo" que crearon las negras y los negros, en donde no se concebía dañar irremediablemente al otro (Granada 2010, Rodríguez 2008).

Mapa 1. Colombia y sus regiones

Mapa 2. Región del Pacífico

Fuente: <http://escuelapedrociezadeleon.blogspot.com/2009/09/guia-escolar-las-regiones-naturales-de.html>, <https://loreas8827.wordpress.com/regiones-colombianas/region-pacifica/>.

[3] Con el asesinato del líder populista liberal Jorge Eliécer Gaitán el 9 de abril de 1948 se inaugura una de las épocas más cruentas en la historia del país, conocida como "La Violencia". Éste fue un conflicto bipartidista en el que se enfrentaron los partidarios liberales y conservadores y que derivó en el asesinato de más de trescientas mil personas de la forma más brutal imaginable en un período de diez años. La magnitud de esa violencia no se vivió en la región del Pacífico colombiano.

Y se vino el desarrollo

Si bien la relación del centro con la región del Pacífico fue siempre de extracción, de saqueo, al otorgar cada gobierno en turno concesiones mineras a empresas extranjeras bajo el supuesto de tratarse de terrenos baldíos, la violencia que preparó el terreno para lo que hoy se vive fue la del desarrollo ejecutada a partir de la década de 1980. Esto está ampliamente documentado en el estudio de Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (1996). Esta violencia no sólo se impuso por medio de estrategias económicas sino también subjetivas: se intentó transformar la manera de pensar del negro y la negra del Pacífico convenciéndoles de la necesidad de producir para el intercambio comercial y no para la sobrevivencia. Aquél fue el "encuentro" de dos mundos: los pueblos del Pacífico vivieron una nueva conquista, una nueva colonización, que pretendió convertirlos en sujetos modernos y apartarlos de la "barbarie". Hoy el gobierno y quienes lo apoyan proyectan para el Pacífico la díada que se plantearon los conquistadores europeos para Abya Yala: civilización o barbarie.

Ese choque cultural que se da con las políticas y los programas de desarrollo desde mediados de la década de 1980 está planteado en la lógica del discurso de posesión del presidente Truman, quien consideró, en 1949, que las "filosofías primitivas" —como llamó a las cosmogonías de las etnias de América— eran un obstáculo para el desarrollo (Escobar 2007: 19). Los primeros desplazamientos que se dan en el Pacífico son producto de estas políticas, que terminaron empobreciendo a comunidades enteras y obligándolas a "emigrar" —que es la forma sutil de decir desarraigo— en busca de su supervivencia.

El Pacífico es un laboratorio en donde se expresa el nuevo patrón de colonialidad global del poder. Aníbal Quijano (2013) plantea que a partir de la década de 1970 y de las crisis del capital industrial el mundo entró en un nuevo periodo histórico en el cual el capital financiero asume el control del capitalismo global colonial/moderno e impone lo que él llama la *desocupación estructural.* No es gratuito que Buenaventura sea la ciudad del país con la tasa de desempleo más alta, 63% de su población, según cifras de la Cámara de Comercio de la ciudad.

Este territorio posee una ubicación privilegiada para los intereses estratégicos del capital nacional y transnacional. Además de presentarse como productor de materias primas desde lo que podría llamarse una primera colonización, entre las décadas de 1960 y 1980, en la década posterior de 1990 se reconoció su diversidad biológica con la firma de convenios internacionales entre Colombia y países del Norte, que pretendían que las comunidades indígenas y negras fuesen guardianas de los recursos biológicos. Así, cada vez se fue afianzando más el reconocimiento de la región

como una plataforma para acceder a los mercados internacionales. El puerto de Buenaventura fue privatizado en 1993 como parte de las políticas neoliberales, lo que desembocó en la depauperación acelerada de la ciudad al quedar separada la dinámica social y comunitaria de la dinámica económica del puerto. Hoy la región es campo para la formulación y la ejecución de numerosos megaproyectos,[4] lo que vuelve a la *negredumbre*[5] nativa no sólo prescindible, sino un obstáculo, necesario de remover, en el camino hacia la consolidación del gran capital nacional e internacional en la zona. Es así como la región del Pacífico se ha ido convirtiendo en un territorio violento (o en un escenario para las violencias), marginal, dependiente, pobre, es decir, caldo de cultivo para los conflictos entre paramilitares —llamados ahora eufemísticamente "Bacrim" (acrónimo para "bandas criminales")— y para toda la gama de violencias que se padecen actualmente.

La presencia del paramilitarismo

Como una estrategia de continuación de las políticas de desarrollo, hacia finales de la década de 1990 y comienzos de la de 2000 se consolida la presencia de los grupos paramilitares. La violencia ejercida por ellos causó innumerables masacres, tanto en las zonas rurales como en la urbana del municipio de Buenaventura. La primera masacre perpetrada en Sabaletas —vereda ubicada a 45 minutos de Buenaventura— inaugura una época de terror sin precedentes en la región. Entre 2000 y 2001 fueron asesinadas más de mil personas por el Bloque Calima (organización paramilitar), según confesiones del paramilitar Ever Veloza (alias H.H.), con el propósito de sembrar el terror en toda la población. La comunidad recuerda ese periodo como "el año de los mil muertos". Según declaraciones hechas por

[4] Entre los proyectos en ejecución y por ejecutar están: Proyecto Industrial de Agua Dulce; Muelle cementero; Proyecto Arquímedes (Acuapista Buenaventura-Tumaco); Delta del río Dagua; Puerto de Aguas Profundas en Bahía Málaga; Expansión portuaria, y Proyecto Malecón en la zona urbana de Buenaventura.

[5] La categoría *negredumbre*, del antropólogo chocoano Rogerio Velásquez (1908-1965), hace referencia "a la masa de negros que son objeto de su investigación, en una audacia semántica que relaciona negros con muchedumbre. Pero no se trata de cualquier muchedumbre, sino de aquella conformada por afrodescendientes colocados en situación de exclusión y marginalidad, 'los de abajo', 'la raza maldita', 'los esclavizados', 'los miserables' (Leal 2007) que, además, habitan en un territorio específico: el de los ríos, la selva y el mundo rural" (Patiño, cit. en Velásquez 2010: 12), pero que también habitan los cordones de miseria de las grandes ciudades. La negredumbre son todas y todos los que hacen parte de la masa negra de empobrecidos que habitan el territorio de la nación. Es el bloque social de los oprimidos por razones de racialidad/etnicidad y clase. Es la masa, pero más como categoría sociológica, como plantea Patiño, sin aludir a la subjetividad. Son las personas ubicadas en la base de la pirámide social y estigmatizadas (Goffman 2006 [1967]) en razón del color de su piel.

Carlos Castaño[6] a los medios de comunicación en su momento, los paramilitares llegaron a Buenaventura invitados por empresarios y comerciantes para defenderlos del supuesto boleteo[7] de la guerrilla. Hubo desplazamientos masivos y poco a poco los paramilitares, nombrados ahora de muchas maneras, se fueron apoderando de la ciudad e imponiendo su ley. El desarraigo forzado y el asesinato/desaparición de mujeres son dos de los rasgos más sobresalientes de la violencia que se impuso:

> Buenaventura sufre desde el año 1999 la ocurrencia de crímenes que aún continúan en la impunidad, casos como las masacres de Katanga, Cisneros, Naya, Triana[8] [causadas por los] llamados Bloques Pacífico, Calima y Farallones [pertenecientes a la organización paramilitar] *Auto Defensas Unidas de Colombia al Valle del Cauca*, fueron denunciados masivamente por los familiares de las víctimas y las organizaciones de derechos humanos en medio del terror instaurado en la época y contienen un amplio acervo probatorio de las circunstancias de modo, tiempo, lugar y responsables, circunstancias que desde el año 2010 parecen casi imposibles de establecer. La guerra desatada por las hoy llamadas Bandas Criminales de "los urabeños", "la empresa" y "los rastrojos" han recubierto de muertos y desaparecidos el Puerto de Buenaventura generando un permanente desconcierto (S.O.S 2014: sin núm. de p., ortografía y cursivas originales).

La violencia en el Pacífico ha sido tan pertinaz en los últimos años que ha desmotivado la investigación antropológica, que fue tan prolífica a finales de las décadas de 1980 y 1990. Lo que podemos ver es que después de 32 años de políticas de desarrollo para la región, que supusieron inversiones multimillonarias en dólares, hoy los indicadores de bienestar, con la medición que sea, son los más dramáticos del país. Es decir, la región se encuentra más pobre y marginal que antes. No es difícil deducir, entonces, que las políticas, planes y proyectos de desarrollo aplicados sobre la región no sólo fracasaron en su intento de mejorar el nivel de vida de la población, sino que tienen una relación directa con la profundización de su pobreza, por lo que puede hablarse de procesos sistemáticos de empobrecimiento, es decir, es una pobreza construida históricamente. Estas

6 Jefe paramilitar y máximo líder de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC).

7 Especie de impuesto de guerra (extorsión) que la guerrilla cobra a empresarios y comerciantes a cambio de dejarlos tranquilos y no secuestrarlos y como medio de financiación de sus actividades subversivas. Los grupos paramilitares lo cobran a cambio de protección contra la guerrilla y la delincuencia común. Hoy en día en Buenaventura lo cobran los paramilitares, especialmente a los pequeños comerciantes, tenderos, vendedores y vendedoras ambulantes, bajo amenaza de muerte.

8 Todos corregimientos de Buenaventura, poblados de zonas rurales.

políticas de desarrollo están en relación directa también con la violencia que se impuso en la región y en especial la violencia que se ensaña en el cuerpo de las mujeres: desmembramientos, casas de pique, acuafosas,[9] humillaciones públicas, desapariciones.

Los valores comunitarios en el Pacífico, expresados en las múltiples prácticas de ayuda mutua que superan la noción vertical de la caridad cristiana[10] y que establecen relaciones horizontales con el prójimo, están siendo transformados por la lógica desarrollista del lucro individual, que ha impuesto formas organizativas modernas de trabajo, y por la lógica del conflicto, que obliga a las personas a "estar del propio lado" (Lozano 2007). Hasta saludar a los vecinos puede ser comprometedor. Los beneficios de vivir en comunidad se están perdiendo, especialmente para las mujeres. La vida se hace insostenible frente al temor de la muerte, expresada no sólo en la posibilidad de que ésta le sea arrebatada a cualquiera, sino también de ser abusada(do) sexualmente, secuestrada(do), desaparececida(do); de saber que a esa persona que acaba de entrar en la casa vecina la van a picar, es decir, matar partiéndola en pedazos, que luego arrojarán a cualquier estero. Todo esto hace cada vez más inviable la vida comunitaria. Es a esta inviabilidad que denomino *desterritorialización*.[11]

La respuesta de los gobiernos de turno es el asistencialismo, que profundiza la fragmentación comunitaria y la pérdida de la dignidad; la militarización, que no frena la violencia contra la población sino que la incrementa; y más desarrollo (el Plan Master para Buenaventura, con proyección hasta el año 2050), que continúa con la pretensión de vaciar de su población al territorio para darle paso a los megaproyectos. Dicho Plan sólo se plantea la inversión portuaria y en infraestructura para beneficio de los megaproyectos, por ejemplo, el agua de Buenaventura es una de las más caras del país pues está privatizada, no es potable y la población sigue dependiendo del "agua lluvia".

El conflicto armado entre grupos que se disputan el dominio del territorio, tanto rural como urbano, produce grandes desplazamientos de población, inclusive de un barrio a otro. La minería está arrasando con el bosque, considerado uno de los más biodiversos del planeta, y dejando a su paso pobreza y muerte. El mazamorreo[12] se ha convertido en uno de

9 Cementerios clandestinos en los esteros.

10 Idea sugerida por Jeannette Rojas Silva, conversación personal.

11 Con *desterritorialización* aludo no sólo al desplazamiento forzado, también a los procesos violentos que rompen vínculos comunitarios y facilitan los procesos de desarraigo. Desterritorialización es sacar a la población del territorio y sacar al territorio del imaginario colectivo y personal.

12 Mazamorreo es una forma tradicional de buscar oro en los ríos y quebradas con una batea de madera en la que se lava la arena del río.

los trabajos más peligrosos de la región. A pesar de la titulación colectiva de los territorios, amparada en la Ley 70 de 1993, conocida como la Ley de comunidades negras, la población está perdiendo su derecho sobre el territorio a manos de narcotraficantes e industriales de la palma.

Existen carteles de alimentos: cartel del plátano, cartel del arroz, etc. Todo lo que produce el campesino de la región debe pasar por las manos de estos carteles, que pertenecen a los mismos grupos armados. Se apropian así de la fuerza de trabajo en una suerte de neo-esclavización, con lo cual se establece otra estrategia de control territorial (Hoffman 2007). En la zona urbana se construyen asentamientos con excelentes condiciones para gente procedente del interior del país ("paisas"), donde se impide o restringe el acceso a personas negras nativas, lo que agudiza la discriminación racial con nuevas formas segregacionistas neocoloniales. Las maneras de asesinar son cada día más brutales y hay un ensañamiento morboso en la forma en que se mata a las mujeres, con tortura y sevicia innombrables.

Explicaciones diversas sobre los feminicidios

Las explicaciones sobre el asesinato de mujeres pueden resumirse en dos: las de quienes, desde una postura feminista, consideran que es consecuencia del patriarcado, y las de quienes, desde la defensa de la familia y los valores tradicionales, lo ubican en el estricto marco de la violencia intrafamiliar o violencia de pareja. La segunda explicación es frecuente escucharla en boca de algunas funcionarias públicas y de lideresas ligadas a organizaciones evangélicas, quienes insisten en explicar los feminicidios desde el exclusivo marco de la violencia intrafamiliar.[13] Su intención es que la problemática de la violencia contra las mujeres no salga del ámbito privado del hogar, asumido como lugar privilegiado de intervención por las iglesias evangélicas fundamentalistas. Ésta es también la idea que prevalece en los medios de comunicación. No entienden que se trata de "abusos disfrazados de historias de amor" (Hincapié 2011) que ocurren en un contexto de guerra, en donde actores armados obligan a las mujeres a convivir con ellos y después "llega un momento en el que ya no las necesitan; las desaparecen o las asesinan y luego la justificación es que son crímenes pasionales, pero la realidad de eso es que esos mismos jóvenes son parte de esos grupos" (Defensoría del Pueblo 2011: 66). Numerosos testimonios dan

[13] Esto se ha expresado en diversas reuniones entre organizaciones de mujeres e instituciones en Buenaventura.

cuenta de este tipo de situaciones, como se puede apreciar en el siguiente comentario de una lideresa:

> El tema de las violaciones sabemos que se daban en un número muy alto, sobre todo en los barrios donde se asentaban los centros de operación de grupos paramilitares y de guerrilla; en este caso los dos actores armados violaban mujeres, sobre todo las más jóvenes, porque si el jefe de ese grupo se enamoraba de alguna de las peladas, la única manera de poder no acceder a sus peticiones era que se fuera de la ciudad, porque si no, de lo contrario, tarde que temprano tenía que terminar siendo la mujer de él o teniendo relaciones sexuales con él (Defensoría del Pueblo 2011: 77).

Para las funcionarias y los funcionarios del Estado, cualquier análisis que traspase el ámbito de lo privado es interpretado como una amenaza a su gestión pública con la intención de desacreditar al gobierno local. Según el gobierno nacional, estos crímenes son expresión de prácticas culturales violentas de las comunidades negras, como lo expresó en 2014 el entonces ministro de Defensa en declaraciones a medios de comunicación. Afirmar que esta violencia es una tradición cultural de la población de la región, al igual que limitar el problema a la violencia intrafamiliar, es encubrir la relación que tiene la violencia con las dinámicas económicas y políticas a nivel nacional y global. Intentar una explicación más allá de estos supuestos no es una simple discusión teórica o de interpretación de un fenómeno, es procurar develar, en el horizonte más amplio de la modernidad/colonialidad del poder, la compleja red de relaciones de dominio que actúa sobre las mujeres negras y la población negra en general, por lo que también el patriarcado resulta insatisfactorio como explicación totalizante.

Se trata de poner en cuestión las propuestas de desarrollo, modernidad y evangelización como soluciones para la situación de empobrecimiento y violencia que vive el Pacífico y denunciar lo que estas propuestas encarnan: desterritorialización de la población nativa, destrucción de la naturaleza, exacerbación del individualismo y transformación de las subjetividades. Todas ellas son expresiones veladas de una guerra por el control del territorio y sus recursos, agenciada por los intereses del gran capital nacional y transnacional. La violencia contra las mujeres en su expresión más infame, el feminicidio, es una estrategia de desterritorialización de la población negra por parte del capitalismo global, que necesita de esos territorios para ejecutar sus megaproyectos de gran inversión. Analizar lo que pasa hoy en Buenaventura contra las mujeres implica tomar en cuenta la importancia geoestratégica y territorial del Pacífico para los proyectos de megainversión de capitales transnacionales, especialmen-

te en relación con la ampliación portuaria, que requiere de los territorios ocupados ancestralmente por las comunidades negras.

Modus operandi contra las mujeres

Con el propósito de hacerse del control territorial, grupos armados legales e ilegales hacen un uso racional de la violencia, en el que se evalúa la fuerza a aplicar y el modo de hacerlo para minar la resistencia del enemigo, que no es otro que las comunidades dueñas del territorio que se proponen controlar. La sevicia y la tortura no son desafueros irracionales de psicópatas, son estrategias fríamente calculadas por los dueños de la guerra, que viven en el interior del país.

Las formas de violencia contra las mujeres en Buenaventura son todas las que recoge el estatuto de Roma para guiar las acciones de la Corte Penal Internacional:

> La violación sexual, el acoso sexual, la humillación sexual, el matrimonio o cohabitación forzados, el matrimonio forzado de menores, la prostitución forzada y comercialización de mujeres, la esclavitud sexual, la desnudez forzada, el aborto forzado, el embarazo forzado, la esterilización forzada, la denegación del derecho a hacer uso de la anticoncepción o a adoptar medidas de protección contra enfermedades de transmisión sexual o, por el contrario, la imposición de métodos anticonceptivos, la amenaza de violencia sexual, el chantaje sexual, los actos de violencia que afecten la integridad sexual de las mujeres, tales como la mutilación genital femenina y las inspecciones para comprobar la virginidad (Sánchez y Bello 2013: 77).

A esa lista, sin embargo, pueden añadirse otras modalidades, como la trata interna de mujeres entre los grupos armados; el adiestramiento de niñas para el "campaneo" (informantes) —éstas son reclutadas como informantes, incluso por el ejército y la policía—, a las que el bando contrario suele asesinar o desaparecer por "sapas";[14] transporte de armas; asesinato a lideresas como forma de "limpiar" el territorio; reclutamiento con fines sexuales de las niñas y las jóvenes que consideran "están buenas",[15] además de barbaridades como las siguientes:

[14] "Sapo/sapa" es el nombre popular que se le da a un informante, de la policía o del bando contrario, que se infiltra en un grupo para obtener información.

[15] Son atractivas físicamente.

> Les meten los palos por la vagina, por el ano, como quien dice "destruyámosla, destruyámosla porque es nuestro peor enemigo"; para mí esos crímenes así son eso, es como "destruyamos a la mujer" […], "destruyámosle su vagina y de la manera más cruel y violenta que se pueda, destruyámosle su vientre"; a lo mejor nuestro poder está ahí y ellos lo quieren destruir y frente a lo cual tienen miedo. Son muchísimos los casos en los que las mujeres cuando son asesinadas también son violadas muy cruelmente. Esto es un mensaje, esto yo siempre lo he leído como un mensaje de ellos, para mí es un mensaje de miedo, el miedo impotente, porque en el fondo estos guerreros bárbaros tienen mucho miedo a la mujer, al poder que tenemos […] Ellos saben hasta dónde podemos, cuando por defender la vida o por defender los hijos, llegar (Entrevista a lideresa de organización de base comunitaria, cit. en Defensoría del Pueblo 2011: 56 y 72).

Las mujeres son asesinadas o desaparecidas, según panfletos de estos grupos, para hacer "limpieza por brinconas y putas". Las formas de asesinar a las mujeres envía un mensaje a la comunidad sobre el colapso de los límites morales en este conflicto, que es más bien una guerra contra la población: empalamientos antes de ser asesinadas, cortarles las nalgas y jugar futbol con ellas, cortarles la lengua por sapas, cuando ellos mismos las han obligado a serlo.

> En agosto del 2010 dos estudiantes de secundaria de 16 años fueron abordadas por los paramilitares al salir del colegio, las llevaron a otro barrio donde las golpearon exigiendo que les dieran los nombres de las mujeres de los guerrilleros. Luego de golpearlas, a una la dejan ir y a la otra la pasean desnuda por el barrio. Ernestina Rivas contó con peor suerte. Con sólo 17 años, estuvo amarrada a un palo por dos días, fue torturada y violada, sus senos y nalgas cercenados, luego enterrada del cuello hacia abajo aún viva, en zona de marea, para que muriera ahogada. Su cuerpo fue encontrado en un manglar (Mina *et al.* 2012: 18).

Testimonios recogidos en un Informe para la Defensoría del Pueblo (2011) mencionan cómo niñas de entre 11 y 14 años son obligadas a prostituirse y terminan embarazadas, hecho que es leído por el imaginario racista nacional como prueba de que las negras son "arrechas"[16] desde pequeñas. Las obligan a ser sus amantes y cuando no aceptan sus propuestas sexuales las someten a torturas públicas. Por estas razones, muchas muje-

[16] Expresión popular colombiana que denota a la persona muy sexuada, muy proclive a realizar actos sexuales.

res jóvenes salen huyendo de su comunidad, lo que constituye un desplazamiento forzado que no se registra:

> Muchas madres se han llevado a sus hijas del sector porque les han dicho frases vulgares: "esa mujer va a ser mía"; entonces ellas, de miedo de ver lo que sus hijas les han comentado […] se han tenido que ir del sector […] han tenido que desplazarse familias enteras (Entrevista a lideresa de organización de base, cit. en Defensoría del Pueblo 2011: 64).

Utilizan a las mujeres como informantes y cuando consideran que saben mucho las matan (Defensoría del Pueblo, 2011).[17] Niños y niñas desaparecen los fines de semana, son llevados a las bacanales de estos grupos; algunos no regresan jamás. Son muchas las mujeres reportadas como desaparecidas, pero es más alto el número de las que no se reportan porque se conoce el victimario y se temen las represalias contra la familia y los hijos y las hijas.

La desaparición de los cuerpos de las víctimas es una forma de bajar las cifras de la criminalidad para sostener la imagen de seguridad que pretenden dar el gobierno y los organismos policiales. Ésta es una estrategia paramilitar de vieja data. También se da el caso de los compañeros sentimentales que involucran a las mujeres contándoles lo que hacen y haciéndolas sus cómplices contra su voluntad. Por todas estas cosas, las mujeres afirmamos que los hechos de violencia aquí descritos contra las mujeres no constituyen, como lo suele afirmar el gobierno, "un problema de sábanas", no son "muertes pasionales" ni violencia intrafamiliar o violencia de pareja, como lo manejan las instituciones del Estado y las iglesias mencionadas.

Insistir en otra comprensión de los crímenes contra las mujeres

Estos crímenes contra las mujeres son feminicidios ejecutados por actores de guerra en un contexto de violencia en defensa de los intereses del capital nacional y transnacional. No son la expresión de una cultura violenta ni responden al machismo tradicional de los hombres negros. Estas últimas son afirmaciones construidas desde una mirada racista. Esta violencia rinde un doble rédito: vacía los territorios de sus pobladores ancestrales y los hace culpables, incrementando el racismo. Se culpa a las propias víctimas por la violencia que los está desterritorializando al decir que estas expresiones violentas contra las mujeres son parte de la cultura de las comuni-

[17] Véase también Colectivo Akina Zaji Sauda *et al.* 2011.

dades negras. Mi planteamiento es que se usa la violencia contra mujeres étnicas como estrategia de terror para desterritorializar.

En una miope concepción de la política, algunos y algunas activistas suelen menospreciar el impacto político del asesinato de mujeres que no son activistas de organizaciones políticas o comunitarias. Esta ceguera es parte de la eficiencia de esta estrategia de muerte contra las comunidades étnicas mediante la eliminación del cuerpo de las mujeres. También se suelen desdeñar estos hechos y considerarlos fuera del orden de lo político con el argumento de que quienes los cometen o parecen cometerlos son grupos delincuenciales y mafiosos. Se desconoce, además, que esos actores operan con la misma lógica de las violencias mafiosas, tienen el mismo origen e, independientemente de que cada uno de los actores individuales sea consciente de ello, se adscriben a la misma finalidad: mantener el orden social a toda costa. Un orden que sirva a los principios del Estado neoliberal, a la economía del libre mercado y a las mafias.

La violencia contra las mujeres, aun la ejercida por sus parejas o compañeros, no sólo produce daños personales y familiares, sino también comunitarios. Estas violencias logran su propósito con hechos que desarticulan a las comunidades, que socavan sus tradiciones de solidaridad y ayuda mutua. Por eso puede afirmarse que la violencia contra las mujeres es una violencia de carácter político, pues tiene como propósito la destrucción del poder comunitario: cuando la ejercen los miembros de la misma comunidad comenten una especie de harakiri cultural (Lozano 2016).

Esta violencia hace parte de esa guerra más velada en su carácter político, ya que todos estos hechos logran poner a un vecino contra otro, a un familiar contra otro, a cada uno contra todos y a todos contra cada uno. Es la multiplicación de la guerra a lo largo, a lo ancho y en profundidad, mediante hechos violentos que no sólo destruyen las bases materiales de las comunidades sino, lo que es peor, sus bases culturales y espirituales, convirtiendo una cultura de tradición solidaria en una de destrucción y odios mutuos.

Debemos oponernos a la normalización de la guerra, sobre todo en una región, la del Pacífico, donde la violencia siempre fue un evento cultural extraordinario. La guerra ha convertido en hechos cotidianos la violencia y la muerte. Son amenazas diarias, permanentes contra los jóvenes y, cada día más, contra las mujeres, lo que provoca la deshumanización de todos y todas. Esto se muestra en las expresiones contra las mujeres, que ya son cotidianas y públicas: "no me digas nada, porque te pico", "no se ponga de chistosa que la van a picar", "mujeres, pórtense bien, que están picando mujeres" (Kuagro-PCN 2013). Por eso es imposible quedarnos calladas, hay que lanzar un grito de horror que sea un primer paso para superar la guerra y la violencia incrustada en nuestra vida diaria. Hay que

devolverle a la guerra su carácter excepcional (Hinkelammert 2010), exigir justicia y reparaciones.

La violencia contra las mujeres, concretamente los feminicidios, es un síntoma de problemas estructurales y sistémicos que no se solucionan si no se abordan las causas de fondo que se corresponden con la imposición del modelo de desarrollo hegemónico a sangre y fuego, literalmente. El Estado es incapaz de resolver el problema pues está vendido al capital global corporativo. La corrupción que invade todas las instituciones del Estado se constituye en un agravante de la violencia que se ejerce contra la comunidad. Las víctimas sobrevivientes y sus familiares son sometidos a una situación de inseguridad permanente e intensa dada la impunidad y la complicidad del aparato de justicia con los agresores, en lugar de otorgar justicia a las víctimas.

Hay una guerra, no declarada, contra las mujeres en el mundo, que se vive de forma aguda en el Pacífico sur colombiano, atizada por los actores ilegales y legales que se agencia el desarrollo y por este patrón global de poder colonial que se impone a través de megaproyectos que ponen en peligro la vida toda: la de los seres humanos y la de la naturaleza, que es la posibilidad de la vida humana, pues es la que ofrece las condiciones para darle garantía.

Afectaciones étnicas y organizativas diferenciales

Los crímenes contra mujeres negras y algunas indígenas tienen implicaciones diferenciales tanto para las mujeres y sus familias como para sus comunidades. La afectación es más amplia que a ellas solas, ya que las mujeres víctimas pertenecen a un grupo étnico y a una familia extensa. Además, los efectos de estos feminicidios traspasan el ámbito personal, familiar y comunitario, para impactar en las formas organizativas propias, que son el soporte de la red sociocultural para la vivencia en el territorio.

La violencia contra las mujeres es, además, un aprendizaje de la violencia del conflicto que refuerza la masculinidad hegemónica y la cultura patriarcal. Esta situación de muerte contra las mujeres, que se presenta en todo el país (y en muchos otros lugares del mundo), adquiere dimensiones particulares en territorios étnicos como el de Buenaventura.

> El acceso a la justicia es más difícil para las mujeres de los grupos étnicos, por el racismo de los servidores públicos y la no aplicación de enfoques diferenciales en los procesos institucionales para impartir justicia. La impunidad y la indiferencia de quienes tienen que actuar en las instituciones del Estado son una muestra de la desestimación de la vida de las mujeres y de

> su integridad… El asesinato de una mujer es un etnocidio, en el caso de los grupos étnicos (Colectivo Akina Zaji Sauda *et al.* 2011).

Asimismo, las mujeres que ejercen liderazgos sociales y/o comunitarios y las que se dedican a la promoción de los derechos humanos y territoriales, están en un alto riesgo de ser víctimas de feminicidio:

> Ya nadie quiere postularse a líder, por temor de que le vayan a hacer algo o por temor a ser señalada. […] En este momento la organización y las mujeres tenemos mucho miedo. Los comités veredales tienen miedo de hacer cualquier actividad, por pequeña que sea; tenemos miedo de ir al territorio, ya no hacemos las actividades normales que hacíamos (Defensoría del Pueblo 2011: 61, 62).

Estas violencias contra las mujeres se realizan como medida de escarmiento contra las demás, contra sus organizaciones y como una amenaza para la comunidad en general:

> El panfleto, la amenaza, dice que nosotras, las organizaciones en situación de desplazamiento, estamos también amenazadas por publicar las políticas públicas del Gobierno. Nosotros no le estamos reclamando a ellos, nosotros le estamos reclamando al Gobierno […]. Puede ser el Gobierno que me está mandando a amenazar […] Yo le estoy diciendo al Gobierno que me dé lo que me corresponde como persona en situación de desplazamiento, porque él no brindó las garantías de protección para el sector. Entonces no sé por qué amenazan las Águilas Negras a las organizaciones de población desplazada, esa es mi pregunta, no sé por qué nos amenazan ellos (Mina *et al.* 2012: 21).

Las mujeres son también víctimas directas del conflicto en tanto que madres y familiares de los jóvenes asesinados y desaparecidos. Tradicionalmente los grupos étnicos han considerado la muerte como un hecho natural, alrededor del cual se realizaban prácticas culturales que permitían el fortalecimiento de la vida en comunidad y el duelo en colectivo. En la actualidad la muerte es una tragedia en tanto que los homicidios y los feminicidios son ejecutados como un escarmiento para quienes pretenden cuestionar o resistirse a las lógicas desarrollistas del gran capital y del conflicto armado. Las desapariciones y desmembramientos son una manera de impedirle a la comunidad fortalecer sus lazos comunitarios a través del ritual de despedida de sus muertos.

En conclusión, el presente trabajo se plantea como una panorámica general que privilegia un punto de vista enfocado en la situación de las

mujeres negras afrocolombianas como sujetas sobre quienes recaen múltiples opresiones, a pesar de lo cual resisten, persisten y construyen procesos de insurgencia con el propósito de reconstruir y construir sus mundos. Espero haber despejado algunas de las visiones erróneas más comunes que estigmatizan y/o banalizan las violencias que ellas sufren, violencias que hacen parte de la estrategia de desterritorialización de la población negra que se lleva a cabo en el Pacífico colombiano a favor de los procesos de acumulación global de capital.

Bibliografía

Cámara de Comercio de Buenaventura. 2014. "Ventajas competitivas". Documento.

Colectivo Akina Zaji Sauda *et al*. 2011. "La impunidad reina en el caso de los feminicidios en Buenaventura". En línea: <https://feministasafrodiasporicas.blogspot.com/2013/10/la-impunidad-reina-en-el-caso-de-los.html?m=0>.

DANE. 2005. *Censo general de población*. Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE), Bogotá. En línea: <http://www.dane.gov.co/files/censos/libroCenso2005nacional.pdf>.

Defensoría del Pueblo. 2011. *Violencia contra las mujeres en el Distrito de Buenaventura. Informe temático*. Defensoría Delegada para la Evaluación del Riesgo de la Población Civil como Consecuencia del Conflicto Armado, Programa Integral contra Violencias de Género, Buenaventura. En línea: <http://www.mdgfund.org/sites/default/files/GEN_ESTUDIO_Colombia_VBG%20Buenaventura.pdf>.

Escobar, Arturo. 2007. *La invención del Tercer Mundo*. El Perro y la Rana, Caracas.

——— y Álvaro Pedrosa. 1996. *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. CEREC, Bogotá.

Goffman, Erving. 2006 [1970]. *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu, Madrid.

Granada Echeverri, Henry. 2010. *Intervenciones de la psicología social comunitaria: el caso Colombia*. Universidad del Valle, Cali.

Hincapié, Laura Marcela. 2011. "Violencia sexual, delito invisible detrás del conflicto armado". *El País.com.co*, 17 de agosto, Cali. En línea: <http://www.elpais.com.co/judicial/violencia-sexual-delito-invisible-detras-del-conflicto-armado.html>.

Hinkelammert, Franz. 2010. *Yo soy, si tú eres. El sujeto de los derechos humanos*. Centro de Estudios Ecuménicos, México.

Hoffman, Odile. 2007. *Comunidades negras en el Pacífico colombiano*. Ediciones Abya-Yala, Quito.

Leal, Claudia. 2007. "Recordando a Saturio. Memorias del racismo en el Chocó (Colombia)". *Revista de Estudios Sociales,* núm 27, agosto, pp. 76-93. En línea: <http://www.scielo.org.co/pdf/res/n27/n27a06.pdf>.

Lozano, Betty Ruth. 2007. "Estar del propio lado". *Boletín Territorio Pacífico*, núm. 1, Proyecto Regional del Pacífico, Quibdó, pp. 9-13.

——— 2016. "Violencias contra las mujeres negras: neo conquista y neo colonización de territorios y cuerpos en la región del Pacífico colombiano". *La Manzana de la Discordia*, vol. 11, núm. 1, enero-junio, pp. 7-17.

Kuagro Ri Ma Changaina Ri PCN. 2013. *Informe sombra al Comité para la eliminación de la discriminación contra la mujer*. Kuagro Ri Ma Changaina Ri PCN, Colombia.

Quijano, Aníbal. 2013. "¿Bien vivir?: entre el 'desarrollo' y la descolonialidad del poder". En línea: <https://es.slideshare.net/educacionsinescuela/bien-vivir-entre-el-desarrollo-y-la-descolonialidad-del-poder>.

Mina, Charo (coord.), Jeannette Rojas, Danelly Estupiñán y Teresa Casiani. 2012. *Derrotar la invisibilidad. Un reto para las mujeres afrodescendientes en Colombia. El Panorama de la violencia y la violación de los derechos humanos contra las mujeres afrodescendientes en Colombia en el marco de los derechos colectivos*. Proyecto Mujeres Afrodescendientes Defensoras de Derechos Humanos, Proceso de Comunidades Negras, Cali. En línea: <http://www.afrocolombians.org/pdfs/DerrotarlaInvisibilidad.pdf>.

Rodríguez, Stella. 2008. "Fronteras fijas, valor de cambio y cultivos ilícitos en el Pacífico caucano de Colombia". *Revista Colombiana de Antropología*, núm. 1, vol. 44, enero-junio, pp. 41-70.

Sánchez, Gonzalo y Martha Bello. 2013. *¡Basta Ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad.* Informe General Grupo de Memoria Histórica. Centro Nacional de Memoria Histórica, Departamento para la Prosperidad Social, Bogotá.

S.O.S. 2014. "Comunicado de la misión permanente por la vida en Buenaventura". Diciembre 2013-diciembre 2014, Buenaventura.

Velásquez, Rogerio. 2010. *Ensayos escogidos.* Tomo XVII. Ministerio de Cultura, Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, Bogotá.

Laura Rita Segato

Antropóloga y feminista argentina. Profesora en la Universidad de Brasilia. Prefiere hablar de violencia de género que sólo de violencia contra las mujeres. Acuñó el término *femigenocidio* para destacar el grado de lesa humanidad que alcanzan los crímenes contra las mujeres.

ritalsegato@gmail.com
https://es.wikipedia.org/wiki/Rita_Segato

Imagen tomada de <https://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/congreso2017/index.php/debates-e-invitados/rita-laura-segato>.

La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez[1]

Laura Rita Segato

Ciudad Juárez, en el estado de Chihuahua, en la frontera norte de México, es un lugar emblemático del sufrimiento de las mujeres. Allí, más que en cualquier otro lugar, se vuelve real el lema "cuerpo de mujer: peligro de muerte". Ciudad Juárez es, también, significativamente, un lugar emblemático de la globalización económica y del neoliberalismo, con su hambre insaciable de ganancia.

La sombra siniestra que cubre la ciudad y el miedo constante que sentí durante cada día y cada noche de la semana que allí estuve me acompañan hasta hoy. Allí se muestra la relación directa que existe entre capital y muerte, entre acumulación y concentración desreguladas y el sacrificio de mujeres pobres, morenas, mestizas, devoradas por la hendija donde se articulan economía monetaria y economía simbólica, control de recursos y poder de muerte.

Fui invitada a ir a Ciudad Juárez durante el mes de julio de 2004 porque el año anterior dos mujeres de las organizaciones mexicanas Epikeia y Nuestras Hijas de Regreso a Casa me habían oído formular lo que me pareció ser la única hipótesis viable para los enigmáticos crímenes que asolaban la ciudad: unas muertes de mujeres de tipo físico semejante que, siendo desproporcionadamente numerosas y continuas a lo largo de más de once años y perpetradas con excesos de crueldad, con evidencia de violaciones tumultuarias y torturas, se presentaban como ininteligibles.

El compromiso inicial de nueve días para participar en un foro sobre los feminicidios de Juárez fue interrumpido por una serie de acontecimientos que culminaron, en el sexto día, con la caída de la señal de televisión de cable en la ciudad entera cuando comencé a exponer mi interpretación de los crímenes, en una entrevista con el periodista Jaime Pérez Mendoza del Canal 5 local. La estremecedora precisión cronométrica con que coincidieron la caída de la señal y la primera palabra con que iba a dar inicio a mi respuesta sobre el porqué de los crímenes hizo que decidiéramos par-

[1] Diversas versiones de este texto han sido publicadas en Ciudad de México, Argentina y España. Agradecemos a su autora la autorización para incluirlo en este libro (N. de las E.).

tir, dejando Ciudad Juárez, la mañana siguiente para preservarnos y como protesta por la censura sufrida. Cuál no sería nuestra impresión al percibir que todos aquellos con quienes hablamos confirmaron que la decisión de irnos de inmediato era sensata. No olvidábamos que en Ciudad Juárez no parece haber coincidencias y, tal como intentaré argumentar, todo aparenta formar parte de una gran máquina comunicativa cuyos mensajes se vuelven inteligibles solamente para quien, por una u otra razón, se adentró en el código. Es por eso que el primer problema que los horrendos crímenes de Ciudad Juárez presentan al forastero, a las audiencias distantes, es un problema de inteligibilidad. Y es justamente en su ininteligibilidad que los asesinos se refugian, como en un tenebroso código de guerra, un argot compuesto enteramente de *acting outs*. Solamente para dar un ejemplo de esta lógica de la significación, la periodista Graciela Atencio, del diario *La Jornada* de la Ciudad de México, también se preguntó, en una de sus notas sobre las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez, si habría sido algo más que coincidencia que justamente el día 16 de agosto de 2003, cuando su periódico publicaba por primera vez la noticia de un revelador "informe del FBI que describía un posible *modus operandi* en el secuestro y desaparición de jóvenes", problemas de correo impidieran su distribución en Ciudad Juárez (Atencio 2003).

Desafortunadamente, no había sido esa la única coincidencia que nos pareció significativa durante nuestra estadía en la ciudad. El lunes 26 de julio, después de haber concluido mi primera exposición, a medio camino de la extensión total del foro que nos reunía y exactamente cuatro meses después del hallazgo del último cuerpo, apareció el cadáver de la obrera de maquiladora Alma Brisa Molina Baca. Ahorro aquí el relato de la cantidad de irregularidades cometidas por los investigadores y por la prensa local en torno a los restos de Alma Brisa. Era necesario, sin cualquier exageración, ver-para-creer, estar allí para ser testigo de lo inconcebible, de lo increíble. Pero hago notar, sí, que el cuerpo aparecía en el mismo terreno baldío del centro de la ciudad donde el año anterior fuera encontrada otra víctima. Esa otra víctima era la hija asesinada (todavía niña) de la madre que precisamente habíamos entrevistado la víspera, el 25 de julio, en el sombrío barrio de Lomas de Poleo, asentado en el desierto inclemente que atraviesa la frontera entre Chihuahua y el estado de Nuevo México, en el país vecino. Los comentarios generales también apuntaban al hecho de que el año anterior, justamente coincidiendo con la intervención federal en el estado de Chihuahua ordenada por el presidente Vicente Fox, otro cuerpo había sido hallado. Las cartas estaban dadas. El siniestro "diálogo" parecía confirmar que estábamos dentro del código y que la huella que seguíamos llevaba a destino.

Ese es el camino interpretativo que deseo exponer aquí y, también, lo que estaba por comenzar a decir cuando la señal de la televisión de cable cayó, en la madrugada del viernes 30 de julio de 2004. Se trata, justamente, de la relación entre las muertes, los ilícitos resultantes del neoliberalismo feroz que se globalizó en las márgenes de la "Gran Frontera" después del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA) y la acumulación desregulada que se concentró en las manos de algunas familias de Ciudad Juárez. De hecho, lo que más impresiona cuando se le toma el pulso a dicha ciudad es la vehemencia con que la opinión pública rechaza uno a uno los nombres que las fuerzas de seguridad presentan como presuntos culpables. Da la impresión de que la gente desea mirar en otra dirección, espera que la policía dirija sus sospechas hacia el otro lado, hacia los barrios ricos de la ciudad. El tráfico ilegal de todo tipo hacia el otro lado incluye las mercancías producidas por el trabajo extorsionado a las obreras de las maquiladoras, el valor excedente que la plusvalía extraída de ese trabajo agrega, además de drogas, cuerpos y, en fin, la suma de los cuantiosos capitales que estos negocios generan al sur del paraíso. Su tránsito ilícito se asemeja a un proceso de devolución constante a un tributador injusto, voraz e insaciable que, sin embargo, esconde su demanda y se desentiende de la seducción que ejerce. La frontera entre la miseria-del-exceso y la miseria-de-la-falta es un abismo.

Existen dos cosas que en Ciudad Juárez pueden ser dichas sin riesgo y que, además, todo el mundo dice: la policía, la Procuraduría General del República, la fiscal especial, el comisionado de los derechos humanos, la prensa y las activistas de las ONG. Una de ellas es que "la responsabilidad por los crímenes es de los narcos", remitiéndonos a un sujeto con aspecto de malhechor y reafirmando nuestro terror a los márgenes de la vida social; la otra es que "se trata de crímenes con móvil sexual". El diario del martes, un día después del hallazgo del cuerpo de Alma Brisa, repetía: "Un crimen más con móvil sexual", y la fiscal especial subrayaba: "Es muy difícil conseguir reducir los crímenes sexuales", confundiendo una vez más las evidencias y desorientando al público al conducir su raciocinio por un camino que creo es equivocado. Es de esta forma que autoridades y formadores de opinión, aunque pretenden hablar en nombre de la ley y los derechos, estimulan una percepción indiscriminada de la cantidad de crímenes misóginos que ocurren en esta localidad como en cualquier otra de México, de Centroamérica y del mundo: crímenes pasionales, violencia doméstica, abuso sexual, violaciones a manos de agresores seriales, crímenes por deudas de tráfico, tráfico de mujeres, crímenes de pornografía virtual, tráfico de órganos, etcétera.

Entiendo esa voluntad de indistinción, así como también la permisividad y la naturalidad con que en Ciudad Juárez se perciben todos los

crímenes contra las mujeres, como un *smokescreen*, una cortina de humo cuya consecuencia es impedir ver claro un núcleo central que presenta características particulares y semejantes. Es como si círculos concéntricos formados por distintas agresiones ocultasen en su interior un tipo de crimen particular, no necesariamente el más numeroso pero sí el más enigmático por sus características precisas, casi burocráticas: secuestro de mujeres jóvenes con un tipo físico definido y en su mayoría trabajadoras o estudiantes, privación de libertad por algunos días, torturas, violación "tumultuaria" (como declaró en el foro el exjefe de peritos Oscar Máynez, más de 17 una vez), mutilación, estrangulamiento, muerte segura, mezcla o extravío de pistas y evidencias por parte de las fuerzas de la ley, amenazas y atentados contra abogados y periodistas, presión deliberada de las autoridades para culpar a chivos expiatorios a las claras inocentes y continuidad ininterrumpida de los crímenes desde 1993 hasta hoy. A esta lista se suma el hecho de que nunca ningún acusado resultó verosímil para la comunidad y ninguna "línea de investigación" mostró resultados.

La impunidad, a lo largo de estos años, se revela espantosa, y puede ser descrita en tres aspectos: 1) ausencia de acusados convincentes para la opinión pública; 2) ausencia de líneas de investigación consistentes; y, consecuencia de las dos anteriores, 3) el círculo de repetición sin fin de este tipo de crímenes.

Por otro lado, dos valientes periodistas de investigación, Diana Washington Valdez, autora de *Cosecha de mujeres* (2005), y Sergio González Rodríguez, quien escribió el libro *Huesos en el desierto* (2002), recogieron numerosos datos que la policía descartó a lo largo de los años y llegaron a una lista de lugares y personas que tienen, de una forma u otra, relación con las desapariciones y los asesinatos de mujeres.

Conversé con Diana Washington en dos oportunidades del otro lado de la frontera (pues el FBI no le permite cruzar el puente sin escolta) y leí el libro de Sergio González. Lo que emerge es que personas "de bien", grandes propietarios, están vinculados con las muertes. Falta, sin embargo, un eslabón crucial: ¿qué lleva a estos respetados jefes de familia, exitosos en las finanzas, a implicarse en crímenes macabros y, por lo que todo indica, cometidos colectivamente? ¿Cuál sería el vínculo plausible entre estos señores y los secuestros y violaciones tumultuarias que permitiría llevarlos a juicio? Falta ahí una razón. Y es justamente aquí, en la búsqueda de esta razón, que la idea de la que tanto se abusa, el "móvil sexual", resulta insuficiente. Nuevas tipificaciones y un refinamiento de las definiciones se hacen necesarios para que sea posible comprender la especificidad de un número restringido de las muertes de Juárez; es necesario también formular nuevas categorías jurídicas. En especial, es necesario decir lo que parece obvio: que ningún crimen realizado por marginales comunes se pro-

longa por tanto tiempo en total impunidad, y que ninguna policía seria habla con tamaña liviandad de lo que, en general, es producto de una larga investigación: el móvil, el motivo, la razón de un crimen. Esas verdades elementales causaron estremecimiento en Ciudad Juárez y resultaron impronunciables.

La ciencia y la vida

Algún tiempo antes de oír hablar de Ciudad Juárez por primera vez, entre los años 1993 y 1995, conduje una investigación sobre la mentalidad de los condenados por violación, presos en la penitenciaria de Brasilia (Segato 2003). Mi "escucha" de lo dicho por estos presidiarios, todos ellos condenados por ataques sexuales realizados en el anonimato de las calles y a víctimas desconocidas, respalda la tesis feminista fundamental de que los crímenes sexuales no son obra de desviados individuales, enfermos mentales o anomalías sociales, sino expresiones de una estructura simbólica profunda que organiza nuestros actos y nuestras fantasías y les confiere inteligibilidad. En otras palabras: el agresor y la colectividad comparten el imaginario de género, hablan el mismo lenguaje, pueden entenderse. Emerge de las entrevistas con más fuerza que nunca lo que Menacher Amir (1971) ya había descubierto con datos empíricos y análisis cuantitativo, que, contrariando nuestras expectativas, los violadores, las más de las veces, no actúan en soledad, no son animales asociales que acechan a sus víctimas como cazadores solitarios, sino que lo hacen en compañía. No hay palabras suficientes para enfatizar la importancia de ese hallazgo y sus consecuencias para entender las violaciones como verdaderos actos que acontecen *in societate*, es decir, en un nicho de comunicación que puede ser penetrado y entendido.

Uso y abuso del cuerpo del otro sin que éste participe con intención o voluntad, la violación se dirige al aniquilamiento de la voluntad de la víctima, cuya reducción es justamente significada por la pérdida de control sobre el comportamiento de su cuerpo y el agenciamiento del mismo por la voluntad del agresor. La víctima es expropiada del control sobre su espacio-cuerpo. Es por eso que podría decirse que la violación es el acto alegórico por excelencia de la definición schmittiana de la soberanía: control legislador sobre un territorio y sobre el cuerpo del otro como anexo a ese territorio (Agamben 1998, Schmitt 2008 [1922]). Control irrestricto, voluntad soberana arbitraria y discrecional, cuya condición de posibilidad es el aniquilamiento de atribuciones equivalentes en los otros y, sobre todo, la erradicación de la potencia de éstos como índices de alteridad o subjetividad alternativa. En ese sentido, también este acto está vinculado a la consumición del otro, a un canibalismo mediante el cual el otro perece

como voluntad autónoma y su oportunidad de existir solamente persiste si es apropiada e incluida en el cuerpo de quien lo ha devorado. Su resto de existencia persiste sólo como parte del proyecto del dominador.

¿Por qué la violación obtiene ese significado? Porque debido a la función de la sexualidad en el mundo que conocemos, ella conjuga en un acto único la dominación física y moral del otro. Y no existe poder soberano que sea solamente físico. Sin la subordinación psicológica y moral del otro lo único que existe es poder de muerte, y el poder de muerte, por sí solo, no es soberanía. La soberanía completa es, en su fase más extrema, la de "hacer vivir o dejar morir" (Foucault 2000). Sin dominio de la vida en cuanto vida, la dominación no puede completarse. Es por esto que una guerra que resulte en exterminio no constituye victoria, porque solamente el poder de colonización permite la exhibición del poder de muerte ante los destinados a permanecer vivos. El trazo por excelencia de la soberanía no es el poder de muerte sobre el subyugado, sino su derrota psicológica y moral, y su transformación en audiencia receptora de la exhibición del poder de muerte discrecional del dominador.

Es por su calidad de violencia expresiva más que instrumental —violencia cuya finalidad es la expresión del control absoluto de una voluntad sobre otra— que la agresión más próxima a la violación es la tortura, física o moral. Expresar que se tiene en las manos la voluntad del otro es el *telos* o finalidad de la violencia expresiva. Dominio, soberanía y control son su universo de significación. Cabe recordar que estas últimas, sin embargo, son capacidades que sólo pueden ser ejercidas frente a una comunidad de vivos y, por lo tanto, tienen más afinidad con la idea de colonización que con la idea de exterminio. En un régimen de soberanía, algunos están destinados a la muerte para que en su cuerpo el poder soberano grabe su marca; en este sentido, la muerte de estos elegidos para representar el drama de la dominación es una muerte expresiva, no una muerte utilitaria.

Es necesario todavía entender que toda violencia, aun aquella en la cual domina la función instrumental como, por ejemplo, la que tiene por objetivo apropiarse de lo ajeno, incluye una dimensión expresiva, y en este sentido se puede decir lo que cualquier detective sabe: que todo acto de violencia, como un gesto discursivo, lleva una firma. Y es en esta firma que se conoce la presencia reiterada de un sujeto por detrás de un acto. Cualquier detective sabe que, si reconocemos lo que se repite en una serie de crímenes, podremos identificar la firma, el perfil, la presencia de un sujeto reconocible por detrás del acto. El *modus operandi* de un agresor es nada más y nada menos que la marca de un estilo en diversas alocuciones. Identificar el estilo de un acto violento como se identifica el estilo de un texto nos llevará al perpetrador, en su papel de autor. En este sentido, la

firma no es una consecuencia de la deliberación, de la voluntad, sino una consecuencia del propio automatismo de la enunciación: la huella reconocible de un sujeto, de su posición y de sus intereses, en lo que dice, en lo que expresa en palabra o acto (Derrida 1989). Si la violación es, como afirmo, un enunciado, se dirige necesariamente a uno o varios interlocutores que se encuentran físicamente en la escena o presentes en el paisaje mental del sujeto de la enunciación.

Sucede que el violador emite sus mensajes a lo largo de dos ejes de interlocución y no solamente de uno, como generalmente se considera, pensándose exclusivamente en su interacción con la víctima. En el eje vertical, él habla, sí, a la víctima, y su discurso adquiere un cariz punitivo y el agresor un perfil de moralizador, de paladín de la moral social porque, en ese imaginario compartido, el destino de la mujer es ser contenida, censurada, disciplinada, reducida, por el gesto violento de quien reencarna, por medio de este acto, la función soberana.

Pero es posiblemente el descubrimiento de un eje horizontal de interlocución el aporte más interesante de mi investigación entre los presidiarios de Brasilia. Aquí, el agresor se dirige a sus pares, y lo hace de varias formas: les solicita ingreso en su sociedad y, desde esta perspectiva, la mujer violada se comporta como una víctima sacrificial inmolada en un ritual iniciático; compite con ellos, mostrando que merece, por su agresividad y poder de muerte, ocupar un lugar en la hermandad viril y hasta adquirir una posición destacada en una fratría que sólo reconoce un lenguaje jerárquico y una organización piramidal.

Esto es así porque en el larguísimo tiempo de la historia del género, tan largo que se confunde con la historia de la especie, la producción de la masculinidad obedece a procesos diferentes a los de la producción de femineidad. Evidencias en una perspectiva transcultural indican que la masculinidad es un estatus condicionado a su obtención —que debe ser reconfirmada con una cierta regularidad a lo largo de la vida— mediante un proceso de aprobación o conquista y, sobre todo, supeditado a la exacción de tributos de un otro que, por su posición naturalizada en este orden de estatus, es percibido como el proveedor del repertorio de gestos que alimentan la virilidad. Ese otro, en el mismo acto en que hace entrega del tributo instaurador, produce su propia exclusión de la casta que consagra. En otras palabras, para que un sujeto adquiera su estatus masculino, como un título, como un grado, es necesario que otro sujeto no lo tenga pero que se lo otorgue a lo largo de un proceso persuasivo o impositivo que puede ser eficientemente descrito como tributación. En condiciones sociopolíticas "normales" del orden de estatus, nosotras, las mujeres, somos las dadoras del tributo; ellos, los receptores y beneficiarios. Y la estructura que los

relaciona establece un orden simbólico marcado por la desigualdad que se encuentra presente y organiza todas las otras escenas de la vida social regidas por la asimetría de una ley de estatus.

En síntesis, de acuerdo con este modelo, el crimen de estupro resulta de un mandato que emana de la estructura de género y garantiza, en determinados casos, el tributo que acredita el acceso de cada nuevo miembro a la cofradía viril. Y se me ocurre que el cruce tenso entre sus dos coordenadas, la vertical, de consumición de la víctima, y la horizontal, condicionada a la obtención del tributo, es capaz de iluminar aspectos fundamentales del largo y establecido ciclo de los feminicidios de Ciudad Juárez. De hecho, lo que me llevó a Ciudad Juárez es que mi modelo interpretativo de la violación es capaz de lanzar nueva luz sobre el enigma de los feminicidios y permite organizar las piezas del rompecabezas haciendo emerger un diseño reconocible.

Inspirada en este modelo que tiene en cuenta y enfatiza el papel de la coordenada horizontal de interlocución entre miembros de la fratría, tiendo a no entender los feminicidios de Ciudad Juárez como crímenes en los que el odio hacia la víctima es el factor predominante. No discuto que la misoginia, en el sentido estricto de desprecio a la mujer, sea generalizada en el ambiente donde los crímenes tienen lugar. Pero estoy convencida de que la víctima es el desecho del proceso, una pieza descartable, y de que condicionamientos y exigencias extremas para atravesar el umbral de la pertenencia al grupo de pares se encuentran por detrás del enigma de Ciudad Juárez. Quienes dominan la escena son los otros hombres y no la víctima, cuyo papel es ser consumida para satisfacer la demanda del grupo de pares. Los interlocutores privilegiados en esta escena son los iguales, sean estos aliados o competidores: los miembros de la fratría mafiosa, para garantizar la pertenencia y celebrar su pacto; los antagonistas, para exhibir poder frente a los competidores en los negocios; las autoridades locales, las autoridades federales, los activistas, académicos y periodistas que osen inmiscuirse en el sagrado dominio; los parientes subalternos —padres, hermanos, amigos— de las víctimas. Estas exigencias y formas de exhibicionismo son características del régimen patriarcal en un orden mafioso.

Los feminicidios de Ciudad Juárez: una apuesta criminológica

Presento aquí una lista con algunas ideas que, combinadas, se constelan en una imagen posible del lugar, las motivaciones, las finalidades, los significados, las ocasiones y las condiciones de posibilidad de los feminicidios. Mi problema aquí es que la exposición no puede más que ser hecha en forma de listado. Sin embargo, los temas desplegados forman una esfera de sentido; no una sucesión lineal de elementos sucesivos sino una unidad

significativa: el mundo de Ciudad Juárez. Y es por eso que no es preciso que los hechos formen parte de una conciencia discursiva por parte de los autores, ya que son, fundamentalmente, acciones constitutivas de su mundo. Hablar de causas y efectos no me parece adecuado. Hablar de un universo de sentidos entrelazados y motivaciones inteligibles, sí.

El lugar: la Gran Frontera

Frontera entre el exceso y la falta, Norte y Sur, Marte y la Tierra, Ciudad Juárez no es un lugar alegre. Abriga muchos llantos, muchos terrores. La frontera que el dinero debe atravesar para alcanzar la tierra firme donde el capital se encuentra finalmente a salvo y da sus frutos en prestigio, seguridad, confort y salud. La frontera detrás de la cual el capital se moraliza y se encuentran los bancos que valen la pena. La frontera con el país más controlado del mundo, con sus rastreos de vigilancia cerrada y casi infalible. A partir de ese punto, de esa línea en el desierto, cualquier negocio ilícito debe ser ejecutado con un sigilo más estricto, en sociedades clandestinas más cohesionadas y juradas que en cualquier otro lugar. El lacre de un silencio riguroso es su requisito. La frontera donde los grandes empresarios viven de un lado y "trabajan" del otro; de la gran expansión y valorización territorial —literalmente, terrenos robados al desierto cada día, cada vez más cerca del río Bravo. La frontera del tráfico más lucrativo del mundo: tráfico de drogas, tráfico de cuerpos. La frontera que separa una de las manos de obra más caras del mundo de una de las manos de obra más baratas. Esa frontera es el escenario del mayor y más prolongado número de ataques y asesinatos de mujeres con *modus operandi* semejante del que se tiene noticia en "tiempos de paz".

Los propósitos

La evidencia de un larguísimo periodo de inercia de la justicia en torno a los crímenes conduce inmediatamente nuestra atención hacia el subtexto permanente de los mismos: los crímenes hablan de impunidad. Impunidad es su gran tema y, por lo tanto, es la impunidad la puerta de entrada para su desciframiento. Podría ser que, si bien el caldo de cultivo para los asesinatos es el ambiente que acabo de describir, caracterizado por la concentración de poder económico y político y, por lo tanto, con altos niveles de privilegio y protección para algunos grupos, creo, sin embargo, que nos equivocamos cuando pensamos en la impunidad exclusivamente como un factor causal.

Deseo proponer que los feminicidios de Juárez se pueden comprender mejor si dejamos de pensarlos como consecuencia de la impunidad e

imaginamos que se comportan como productores y reproductores de impunidad. Ésta fue mi primera hipótesis y es posible también que haya sido el primer propósito de sus perpetradores en el tiempo: sellar, con la complicidad colectivamente compartida en las ejecuciones horrendas, un pacto de silencio capaz de garantizar la lealtad inviolable a cofradías mafiosas que operan a través de la frontera más patrullada del mundo. Dar prueba, también, de la capacidad de crueldad y poder de muerte que negocios de alta peligrosidad requieren. El ritual sacrificial, violento y macabro, une a los miembros de la mafia y vuelve su vínculo inviolable. La víctima sacrificial, parte de un territorio dominado, es forzada a entregar el tributo de su cuerpo a la cohesión y vitalidad del grupo y la mancha de su sangre define la esotérica pertenencia al mismo por parte de sus asesinos. En otras palabras, más que una causa, la impunidad puede ser entendida como un producto, el resultado de estos crímenes, y los crímenes como un modo de producción y reproducción de la impunidad: un pacto de sangre en la sangre de las víctimas.

En este sentido, es posible apuntar ya aquí una diferencia fundamental entre este tipo de crimen y los crímenes de género perpetrados en la intimidad del espacio doméstico, sobre víctimas que pertenecen al círculo de relaciones de los abusadores (hijas, hijastras, sobrinas, esposas, etc.). Si al abrigo del espacio doméstico el hombre abusa de las mujeres que se encuentran bajo su dependencia porque puede hacerlo, es decir, porque éstas ya forman parte del territorio que controla, el agresor que se apropia del cuerpo femenino en un espacio abierto, público, lo hace porque debe hacerlo para demostrar que puede. En un caso, se trata de una constatación de un dominio ya existente; en el otro, de una exhibición de capacidad de dominio que debe ser reeditada con cierta regularidad y puede ser asociada a los gestos rituales de renovación de los votos de virilidad. El poder está, aquí, condicionado a una muestra pública dramatizada a menudo en un acto predatorio del cuerpo femenino. Pero la producción y la manutención de la impunidad mediante el sello de un pacto de silencio en realidad no se distinguen de lo que se podría describir como la exhibición de la impunidad. La estrategia clásica del poder soberano para reproducirse como tal es divulgar e incluso espectacularizar el hecho de que se encuentra más allá de la ley. Podemos entender también de esta forma los crímenes de Ciudad Juárez y sugerir que, si, por un lado, son capaces de sellar la alianza en el pacto mafioso, por otro, también cumplen con la función de ejemplaridad por medio de la cual se refuerza el poder disciplinador de toda ley. Con el importante agregado de que la asociación mafiosa parece actuar en red y articulación tentacular con sujetos insertados en la administración oficial a varios niveles, revelándose por lo tanto como un *Segundo Estado* que controla y da forma a la vida social por debajo del manto de la ley.

Esto es así porque en la capacidad de secuestrar, torturar y matar reiterada e impunemente, el sujeto autor de estos crímenes ostenta, más allá de cualquier duda, la cohesión, vitalidad y control territorial de la red corporativa que comanda. Es evidente que la continuidad de este tipo de crímenes hasta la fecha sin que su recurrencia sea perturbada requiere recursos humanos y materiales cuantiosos que involucran: control de una red de asociados extensa y leal; acceso a lugares de detención y tortura; vehículos para el transporte de la víctima; acceso e influencia o poder de intimidación o chantaje sobre los representantes del orden público en todos sus niveles, incluso federal; acceso e influencia o poder de intimidación o chantaje sobre los miembros del gobierno y la administración pública en todos sus niveles, incluso federal. Lo que es importante notar es que, al mismo tiempo que esta red de aliados es accionada por quien comanda los crímenes corporativos de Ciudad Juárez, se exhibe su existencia, en franca ostentación de un dominio totalitario de la localidad.

Los significados

Es precisamente al cumplir este último papel que los asesinatos pasan a comportarse como un sistema de comunicación. Si escuchamos con atención los mensajes que allí circulan, podremos acceder al rostro del sujeto que en ellos habla. Solamente después de comprender lo que dice, a quién y para qué, podremos localizar la posición desde la cual emite su discurso. Es por eso mismo que debemos insistir en que, cada vez que el lema del móvil sexual se repite con liviandad antes de analizar minuciosamente lo "dicho" en estos actos de interlocución, perdemos la oportunidad de seguirle el rastro a quien se esconde detrás del texto sangriento.

En otras palabras, los feminicidios son mensajes emanados de un sujeto autor que sólo puede ser identificado, localizado, perfilado, mediante una "escucha" rigurosa de estos crímenes como actos comunicativos. Es en su discurso que encontramos al sujeto que habla, es en su discurso que la realidad de este sujeto se inscribe como identidad y subjetividad y, por lo tanto, se vuelve rastreable y reconocible. Asimismo, en su enunciado, podemos encontrar el rastro de su interlocutor, su impronta, como un negativo. Eso no es verdad solamente para los *acting outs* violentos que la policía investiga, sino también para el discurso de cualquier sujeto, como lo han explicado multitud de filósofos y teóricos literarios contemporáneos.

Si el acto violento es entendido como mensaje y los crímenes se perciben orquestados en claro estilo responsorial, nos encontramos con una escena donde los actos de violencia se comportan como una lengua capaz de funcionar eficazmente para los entendidos, los avisados, los que la hablan, aun cuando no participen directamente en la acción enunciativa. Es

por eso que, cuando un sistema de comunicación con un alfabeto violento se instala, es muy difícil desinstalarlo, eliminarlo. La violencia constituida y cristalizada en forma de sistema de comunicación se transforma en un lenguaje estable y pasa a comportarse con el casi-automatismo de cualquier idioma.

Preguntarse, en estos casos, por qué se mata en un determinado lugar es semejante a preguntarse por qué se habla una determinada lengua (el italiano en Italia, el portugués en Brasil...). Un día, cada una de esas lenguas se estableció por procesos históricos de conquista, colonización, migraciones o unificación de territorios bajo un mismo Estado nacional. En este sentido, las razones por las cuales hablamos una lengua son arbitrarias y no pueden ser explicadas por una lógica necesaria. Son, por lo tanto, también históricos los procesos por los cuales una lengua es abolida, erradicada de un territorio. El problema de la violencia como lenguaje se agrava aún más si consideramos que existen ciertas lenguas que, en determinadas condiciones históricas, tienden a convertirse en *lingua* franca y a generalizarse más allá de las fronteras étnicas o nacionales que le sirvieron de nicho originario.

Preguntamos entonces: ¿quién habla aquí? ¿A quién? ¿Qué le dice? ¿Cuándo? ¿Cuál es la lengua del feminicidio? ¿Qué significante es la violación? Mi apuesta es que el autor de este crimen es un sujeto que valoriza la ganancia y el control territorial por encima de todo, incluso por encima de su propia felicidad personal. Un sujeto con su entorno de vasallos que deja así absolutamente claro que Ciudad Juárez tiene dueños, y que esos dueños matan mujeres para mostrar que lo son. "Soberano es aquel para quien todos los hombres son potencialmente *hominis sacri*" (vida "nuda" que puede ser aniquilada sin consecuencias porque, como expresaba un tipo jurídico de la pena de muerte en el derecho romano, su condena consistía en retirarles cualquier estatus civil y humano; Agamben 1998) "y *homo sacer* es aquel con respecto a quien todos los hombres actúan como soberanos" (Agamben 2007). ¿Sabrá el autor de esas líneas que, en cierto sentido, la noción de *nuda vida* puede ser referida a las mujeres, ya que, como queda claro en comarcas como Ciudad Juárez, es posible apagar su existencia sin consecuencias para la ley?

El poder soberano no se afirma si no es capaz de sembrar el terror. Se dirige con esto a los otros hombres de la comarca, a los tutores o responsables de la víctima en su círculo doméstico y a quienes son responsables de su protección como representantes del Estado; le habla a los hombres de las otras fratrías amigas y enemigas para demostrar los recursos de todo tipo con que cuenta y la vitalidad de su red de sustentación; le confirma a sus aliados y socios en los negocios que la comunión y la lealtad de grupo continúa incólume. Les dice que su control sobre el territorio es total, que

su red de alianzas es cohesiva y confiable, y que sus recursos y contactos son ilimitados.

Se pronuncia de esta forma cuando se consolida una fratría; cuando se planea un negocio amenazado por el peligro de lo ilícito en esta frontera patrullada; cuando se abren las puertas para algún nuevo miembro; cuando otro grupo mafioso desafía el control sobre el territorio; cuando hay intrusiones externas, inspecciones, en el coto totalitario de la localidad.

La lengua del feminicidio utiliza el significante cuerpo femenino para indicar la posición de lo que puede ser sacrificado en aras de un bien mayor, de un bien colectivo, como es la constitución de una fratría mafiosa. El cuerpo de mujer es el índice por excelencia de la posición de quien rinde tributo, víctima cuyo sacrificio y consumición podrán más fácilmente ser absorbidos y naturalizados por la comunidad.

Es parte de este proceso de digestión la acostumbrada doble victimización de la ya víctima, así como la doble y triple victimización de su familia, representada las más de las veces por una madre triste. Un mecanismo de defensa cognitiva casi incontrolable hace que, para reducir la disonancia entre la lógica con que esperamos que la vida se comporte y la manera en que se comporta en realidad, odiemos a quien encarna esa inversión, esa infracción a la gramática de la sociabilidad. Ante la ausencia definitiva de un agresor, alguien tiene que ser responsabilizado por la desdicha colectiva así causada.

Así como es común que el condenado recuerde a su víctima con gran rencor por asociarla al desenlace de su destino y a la pérdida de su libertad, de la misma forma la comunidad se sumerge más y más en una espiral misógina que, a falta de un soporte más adecuado para deshacerse de su malestar, le permite depositar en la propia víctima la culpa por la crueldad con que fue tratada. Fácilmente optamos por reducir nuestro sufrimiento frente a la injusticia intolerable testimoniada, aduciendo que "debe haber una razón". Así, las mujeres asesinadas de Ciudad Juárez se transforman rápidamente en prostitutas, mentirosas, esteras, drogadictas y en todo aquello que pueda liberarnos de la responsabilidad y la amargura que nos inocula depararnos con su suerte injusta.

En la lengua del feminicidio, cuerpo femenino también significa territorio y su etimología es tan arcaica como recientes son sus transformaciones. Ha sido constitutivo del lenguaje de las guerras, tribales o modernas, que el cuerpo de la mujer se anexe como parte del país conquistado. La sexualidad vertida sobre el mismo expresa el acto domesticador, apropiador, cuando insemina el territorio-cuerpo de la mujer. Por esto, la marca del control territorial de los señores de Ciudad Juárez puede ser inscrita en el cuerpo de sus mujeres como parte o extensión del dominio afirmado como propio. La violación tumultuaria es, como en los pactos de sangre,

la mezcla de sustancias corporales de todos los que en ella participan; el acto de compartir la intimidad en su aspecto más feroz, de exponer lo que se guarda con más celo. Como el corte voluntario del que aflora la sangre, la violación es una publicación de la fantasía, la transgresión de un límite, un gesto radicalmente comprometedor.

La violación, la dominación sexual, tienen también como rasgo conjugar el control no solamente físico sino también moral de la víctima y sus asociados. La reducción moral es un requisito para que la dominación se consuma y la sexualidad, en el mundo que conocemos, está impregnada de moralidad.

¿Qué es, entonces, un feminicidio, en el sentido que Ciudad Juárez le confiere a esta palabra? Es el asesinato de una mujer genérica, de un tipo de mujer, sólo por ser mujer y por pertenecer a este tipo, de la misma forma que el genocidio es una agresión genérica y letal a todos aquellos que pertenecen al mismo grupo étnico, racial, lingüístico, religioso o ideológico. Ambos crímenes se dirigen a una categoría, no a un sujeto específico. Precisamente, este sujeto es despersonalizado como sujeto porque se hace predominar en él la categoría a la cual pertenece sobre sus rasgos individuales biográficos o de personalidad.

Pero hay, me parece, una diferencia entre estos dos tipos de crímenes que debería ser mejor examinada y discutida. Si en el genocidio la construcción retórica del odio al otro conduce la acción de su eliminación, en el feminicidio la misoginia por detrás del acto es un sentimiento más próximo al de los cazadores por su trofeo: se parece al desprecio por su vida o a la convicción de que el único valor de esa vida radica en su disponibilidad para la apropiación.

Los crímenes, así, parecerían hablar de un verdadero "derecho de pernada" bestial, de un barón feudal y posmoderno con su grupo de acólitos, como expresión por excelencia de su dominio absolutista sobre un territorio, donde el derecho sobre el cuerpo de la mujer es una extensión del derecho del señor sobre su gleba. Sin embargo, en el más que terrible orden contemporáneo posmoderno, neoliberal, posestatal, posdemocrático, el barón se volvió capaz de controlar de forma casi irrestricta su territorio como consecuencia de la acumulación descontrolada característica de la región de expansión fronteriza, exacerbada por la globalización de la economía y la desregulación del mercado neoliberal en vigor. Su única fuerza reguladora radica en la codicia y en la potencia de rapiña de sus competidores: los otros barones del lugar.

Microfascismos regionales y su control totalitario de la provincia acompañan la decadencia del orden nacional de este lado de la "Gran Frontera" y requieren, más que nunca, la aplicación urgente de formas de legalidad y control de cuño internacionalista. Los misteriosos crímenes per-

petrados contra las mujeres de Ciudad Juárez indican que la descentralización, en un contexto de desestatización y de neoliberalismo, no puede sino instalar un totalitarismo de provincia, en una conjunción regresiva entre posmodernidad y feudalismo, donde el cuerpo femenino es anexado al dominio territorial.

Las condiciones de posibilidad

La extrema asimetría por la extracción desregulada de ganancias por parte de un grupo es una condición crucial para que se establezca un contexto de impunidad. Cuando la desigualdad de poderes es tan extrema como en un régimen neoliberal ilimitado, no hay posibilidad real de separar negocios lícitos de negocios ilícitos; la desigualdad se vuelve tan acentuada que permite el control territorial absoluto a nivel subestatal por parte de algunos grupos y sus redes de sustento y alianza. Estas redes instalan, entonces, un verdadero totalitarismo de provincia y pasan a demarcar y expresar sin ambigüedades el régimen de control vigente en la región. Los crímenes de mujeres de Ciudad Juárez me parecen una forma de significar ese tipo de dominio territorial. Una característica fuerte de los regímenes totalitarios es el encierro, la representación del espacio totalitario como un universo sin lado de afuera, encapsulado y autosuficiente, donde una estrategia de atrincheramiento por parte de las élites impide a los habitantes acceder a una percepción diferente, exterior, alternativa, de la realidad. Una retórica nacionalista que se afirma en una construcción primordialista de la unidad nacional (como es el caso de la "mexicanidad" en México, la "civilización tropical" en Brasil o el "ser nacional" en Argentina) beneficia a los que detentan el control territorial y el monopolio de la voz colectiva. Estas metafísicas de la nación basadas en un esencialismo antihistórico, por más populares y reivindicativas que puedan presentarse, trabajan con los mismos procedimientos lógicos que ampararon el nazismo.

Este mismo tipo de ideología nacional puede ser también encontrado en las regiones cuando una élite regional consolida su dominio sobre el espacio y legitima sus privilegios en una ideología primordialista de la región, es decir, trabajando su identificación con un grupo étnico o con una herencia de civilización. Consignas nativistas poderosas presionan para la formación de un sentimiento de lealtad a los emblemas de la unidad territorial con los cuales la élite, por otro lado, diseña su heráldica. Cultura popular significa, en un medio totalitario, cultura apropiada; pueblo son los habitantes del territorio controlado; y autoridades son los dueños del discurso, la cultura tradicional, la riqueza producida por el pueblo y el territorio totalizado. Como en el totalitarismo de nación, una de las estrategias principales del totalitarismo de región es la de prevenir a la colectivi-

dad contra cualquier discurso que pueda ser tildado de no autóctono, no emanado y sellado por el compromiso de la lealtad interior. "Extranjero" y "extraño en la comarca" son transformados en categorías de acusación y se confisca la posibilidad de hablar "desde afuera". Por lo tanto, la retórica es la de un patrimonio cultural que ha de ser defendido por encima de todo y la de una lealtad territorial que predomina y excluye otras lealtades, como, por ejemplo, la del cumplimiento de la ley, la de la lucha por la expansión de los derechos y la demanda de activismo y arbitraje internacional para la protección de los derechos humanos.

Es por esto que, si el "lado de adentro" y el sitio mediático son la estrategia inequívoca de los líderes totalitarios, el "lado de afuera" es siempre el punto de apoyo para la acción en el campo de los derechos humanos. En un ambiente totalitario, el valor más martilleado es el "nosotros". El concepto de nosotros se vuelve defensivo, atrincherado, patriótico y quien lo infringe es acusado de traición. En este tipo de patriotismo, la primera víctima son los otros interiores de la nación, de la región, de la localidad —siempre las mujeres, los negros, los pueblos originarios, los disidentes. Estos otros interiores son coaccionados para que sacrifiquen, callen y posterguen su queja y el argumento de su diferencia en nombre de la unidad sacralizada y esencializada de la colectividad.

Es blandiendo ese conjunto de representaciones típicamente totalitarias —de un totalitarismo de provincia— que los medios de comunicación juarenses descalifican uno a uno a los veedores foráneos. El discurso de los medios es, cuando se "escucha" el subtexto de la noticia, cuando se lee entre líneas: "Es mejor un asesino propio, por más cruel que sea, que un justiciero ajeno, aunque tenga razón". Esta conocida estrategia propagandística elemental construye, todos los días, frente a cualquier amenaza de la mirada exterior, la muralla totalitaria de Ciudad Juárez, y ha contribuido, a lo largo de estos años, a escamotear la verdad al pueblo y a neutralizar las fuerzas de la ley que se resistan a una articulación protésica con los poderes locales.

Imposible no recordar Ciudad Juárez cuando leemos a Hannah Arendt:

> Los movimientos totalitarios han sido llamados "sociedades secretas montadas a la luz del día". Realmente [...] la estructura de los movimientos [...] nos recuerda en primer lugar ciertas características de esas sociedades. Las sociedades secretas forman también jerarquías de acuerdo con el grado de "iniciación", regulan la vida de sus miembros según un presupuesto secreto y ficticio que hace que cada cosa parezca ser otra diferente; adoptan una estrategia de mentiras coherentes para engañar a las masas de afuera, no iniciadas; exigen obediencia sin reservas por parte de sus miembros, cuya

> cohesión se mantiene por la fidelidad a un líder frecuentemente desconocido y siempre misterioso, rodeado, o supuestamente rodeado, por un pequeño círculo de iniciados; y éstos, a su vez, son rodeados por semiiniciados que constituyen una especie de "amortiguador" contra el mundo profano y hostil. Los movimientos totalitarios tienen todavía en común con las sociedades secretas la escisión dicotómica del mundo entre "hermanos por pacto de sangre" y una masa indistinta e inarticulada de enemigos jurados [...] distinción basada en la absoluta hostilidad al mundo que los rodea [...] Tal vez la más clara semejanza entre las sociedades secretas y los movimientos totalitarios resida en la importancia del ritual [...] [Sin embargo] esa idolatría no prueba la existencia de tendencias pseudo-religiosas o heréticas [...] son simple trucos organizacionales, muy practicados en las sociedades secretas, que también forzaban a sus miembros a guardar secreto por miedo y respeto a símbolos truculentos. Las personas se unen más firmemente a través de la experiencia compartida de un ritual secreto que por la simple admisión al conocimiento del secreto (1998: 425-427).

Colofón

Pero, ¿qué Estado es ése? ¿Qué liderazgo es ese que produce el efecto de un totalitarismo regional? Es un Segundo Estado que necesita de un nombre. Un nombre que sirviera de base para la categoría jurídica capaz de encuadrar en la ley a sus dueños y la red de complicidad que controlan. Los feminicidios de Ciudad Juárez no son crímenes comunes de género sino crímenes corporativos y, más específicamente, son crímenes del Segundo Estado, del Estado paralelo. Se asemejan más, por su fenomenología, a los rituales que cimientan la unidad de sociedades secretas y regímenes totalitarios. Comparten una característica idiosincrática de los abusos del poder político: se presentan como crímenes sin sujeto personalizado realizados sobre una víctima tampoco personalizada, un poder secreto abduce a un tipo de mujer, victimizándola, para reafirmar y revitalizar su capacidad de control. Por lo tanto, son más próximos a crímenes de Estado, crímenes de lesa humanidad, donde el Estado paralelo que los produce no puede ser encuadrado porque carecemos de categorías y procedimientos jurídicos eficientes para enfrentarlo.

Es por eso que sería necesario crear nuevas categorías jurídicas para encuadrarlos y tornarlos jurídicamente inteligibles, clasificables: no son crímenes comunes, es decir, crímenes de género de motivación sexual, o de falta de entendimiento en el espacio doméstico como afirman frívolamente agentes de la ley, autoridades y activistas. Son crímenes que podrían ser llamados de Segundo Estado o crímenes de corporación, en los que la dimensión expresiva del control totalitario prevalece. Entiendo aquí "cor-

poración" como el grupo o red que administra los recursos, derechos y deberes propios de un Estado paralelo, establecido firmemente en la región y con tentáculos en las cabeceras del país. Si invirtiésemos los términos por un momento y dijéramos que el *telos* o finalidad del capital y de "los mandamientos de la capitalización" no es el proceso de acumulación —porque eso significaría caer en una tautología (la finalidad de la acumulación es la acumulación; la finalidad de la concentración es la concentración)— y, por lo tanto, estaríamos describiendo el ciclo cerrado de un fin en sí mismo, si, en lugar de eso, dijésemos que la finalidad del capital es la producción de la diferencia mediante la reproducción y ampliación progresiva de la jerarquía hasta el punto del exterminio como expresión incontestable de su éxito, concluiríamos que solamente la muerte de algunos es capaz de alegorizar idóneamente y de forma autoevidente el lugar y la posición de todos los dominados, del pueblo dominado, de la clase dominada. Es en la exclusión y su significante por antonomasia, la capacidad de supresión del otro, que el capital se consagra.

¿Y qué más emblemático del lugar de sometimiento que el cuerpo de la mujer mestiza, de la mujer pobre, de la hija y hermana de los otros que son pobres y mestizos? ¿Dónde podría significarse mejor la otredad producida justamente para ser vencida? ¿Qué trofeo serviría mejor de emblema a la prebenda de óptimos negocios más allá de cualquier regla o restricción? Esa doblemente otra mujer emerge así en la escena como el lugar de la producción y de la significación de la última forma de control territorial totalitario —de cuerpos y terrenos, de cuerpos como parte de terrenos— por el acto de su humillación y supresión. Nos encontramos, así, frente al sin-límite de ambas economías, simbólica y material. La depredación y la rapiña del ambiente y de la mano de obra se dan la mano con la violación sistemática y corporativa. No olvidemos que rapiña, en español, comparte su raíz con *rape*, violación en inglés. Si esto es así, no solamente podemos afirmar que una comprensión del contexto económico a gran escala nos ayuda a iluminar los acontecimientos de Ciudad Juárez, sino también que las humildes muertas de Juárez, desde la pequeña escala de su situación y localidad, nos despiertan y nos conducen a la más lúcida lectura de las transformaciones que atraviesa el mundo en nuestros días, mientras se vuelve, a cada instante, más inhóspito y aterrador.

Bibliografía

Atencio, Graciela. 2003. "El circuito de la muerte". *Triple Jornada* (suplemento del diario *La Jornada*), núm. 61, septiembre, p. 14.

Amir, Menacher. 1971. *Patterns in Forcible Rape.* University of Chicago Press, Chicago y Londres.

Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida.* Pretextos, Valencia.

——— 2007. *Estado de excepción*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

Derrida, Jacques. 1989. *Márgenes de la filosofía.* Cátedra, Madrid.

Foucault, Michel. 2000. "Curso del 17 de marzo de 1976". En *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976).* Fondo de Cultura Económica, México.

González Rodríguez, Sergio. 2002. *Huesos en el desierto*. Anagrama, Barcelona.

Schmitt, Carl. 2008 [1922]. *Teología política*. Del Rey Livraria, Belo Horizonte.

Segato, Rita Laura. 2003. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmes, Prometeo, Buenos Aires.

Washington Valdez, Diana. 2005. *Cosecha de mujeres. Safari en el desierto mexicano.* Océano, Ciudad de México.

Irma Alicia Velásquez Nimatuj

Antropóloga, perita, periodista, escritora maya-k'iche' de Guatemala. Busca construir una agenda académica y de acompañamiento político que materialice los derechos de las mujeres y los pueblos indígenas. Profesora visitante en la Universidad de Texas, Estados Unidos. Columnista en los diarios *Prensa Libre* y *El Periódico*.

velasquezia@yahoo.com
http://www.colectivasos.com/integrantes/irma-velasquez/

Imagen tomada de <http://resistancesaga.com/wp-content/uploads/2018/07/073118-EPK-TRS-2018-.pdf>.

Las abuelas de Sepur Zarco. Esclavitud sexual y Estado criminal en Guatemala

Irma Alicia Velásquez Nimatuj

Este trabajo tiene su origen en las vidas de quince señoras q'eqchi', originarias de comunidades aledañas a Sepur Zarco, una de las 138 aldeas que posee el municipio de El Estor, ubicado en el departamento de Izabal, al nororiente de Guatemala, a más de 300 kilómetros de la capital del país. Tuve la oportunidad de documentar cómo ellas vivieron durante cuatro años, de 1982 a 1986, una esclavitud sexual y doméstica ejecutada por miembros del ejército de Guatemala que se habían instalado en esa región, en el marco del conflicto armado interno que enfrentó el país de 1960 a 1996.[1] Luego de más de treinta años de silencio, las señoras de Sepur Zarco decidieron recurrir a los tribunales nacionales en 2012 y lograron, en febrero de 2016, que el Tribunal de Mayor Riesgo A condenara al teniente coronel Esteelmer Francisco Reyes Girón a 120 años de prisión y al ex-comisionado militar Heriberto Valdez Asij a 240 por delitos contra deberes de la humanidad, desaparición forzada y muerte de Dominga Coc y de sus hijas, Anita y Hermelinda.

Parte de la información aquí presentada se basa en el peritaje cultural que realicé para el juicio que las señoras sobrevivientes de Sepur Zarco iniciaron en las cortes guatemaltecas (Peritaje Cultural 2013). La investigación la realicé de diciembre de 2011 a abril de 2013. Durante ese periodo identifiqué constantes actos de violación sexual a las mujeres de esas comunidades. Los hechos fueron ejecutados como parte de un entramado de tratos crueles e inhumanos planificado por el Estado y ejecutado a través de miembros del ejército instalado en esa región. Primero, llegaron a las

[1] En el año 2011 la organización Mujeres Transformando el Mundo, la Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (Unamg) y el equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial (ECAP), reunidos en el proyecto *Mujeres rompiendo el silencio. Fortalecimiento de conciencia para mujeres sobrevivientes de violencia sexual durante el conflicto arma*do, me solicitaron que elaborara un peritaje sobre los quiebres culturales que enfrentaron las mujeres de diferentes edades cuando el ejército intervino en su región. Con el apoyo de estos tres colectivos inicié el proceso de elaboración del peritaje, que se convirtió en un doloroso, pero también hermoso privilegio, que me permitió un acercamiento a los hechos, a la región, a las señoras sobrevivientes, a los testigos directos y a documentos, así como a copias de denuncias y material de referencia. Este artículo está basado en la información que recolecté para ese trabajo.

comunidades y asesinaron a todos los esposos o los hijos mayores de las señoras. Segundo, capturaron a las viudas, varias de ellas embarazadas, y las convirtieron en esclavas sexuales. Las violaban colectiva o individualmente en el destacamento, en sus casas, en los ríos y en muchos otros lugares. Tercero, las obligaron también a realizar servicio doméstico para el destacamento, lo que incluía limpieza de instalaciones, elaboración de alimentos para una tropa de aproximadamente 400 miembros, lavado de ropa, entre otros trabajos. Varias fueron torturadas y asesinadas, y las que sobrevivieron fueron sometidas a una sistemática violencia cultural, emocional, física y a retención en contra de su voluntad. Todos estos delitos fueron ejecutados durante seis años, y marcaron y alteraron para siempre los marcos culturales de vida de estas mujeres.

Durante la investigación identifiqué elementos socioculturales que fueron destruidos en su vida individual y comunitaria, documenté quiebres culturales que modificaron o quebrantaron sus familias extensas, sus sistemas de autoridad, su propiedad, su producción, su construcción y reproducción de conocimientos en medicina, su espiritualidad y su solidaridad, entre otros. Los abusos sexuales cometidos en los cuerpos y en las mentes de las sobrevivientes implicaron un antes y un después en sus vidas y les impidieron retomar una existencia normal. En el plano personal, y como mujer maya-k'iche', sentí cierta felicidad al saber que mi trabajo como antropóloga social había contribuido a respaldar las demandas de las señoras ante las cortes de Guatemala en su búsqueda de justicia y de algún nivel de reparación para sí mismas, sus familias y comunidades.

El trabajo consistió en la elaboración de quince historias de vidas. Pude así constatar que sus relatos coinciden en que los ataques inhumanos del ejército acabaron con la vida de sus esposos, que les fue impuesta una inaudita violencia sexual y que sus prácticas culturales también les fueron anuladas, todo para garantizar la seguridad de las fincas de los terratenientes que vivían y siguen viviendo alrededor de Sepur Zarco. Con este fin, el ejército instaló destacamentos militares para impedir que la comunidad legalizara sus tierras o que surgieran grupos guerrilleros —en 1980 había organizaciones guerrilleras que operaban en el centro y principalmente en el occidente del país, o sea, al otro extremo de Sepur Zarco. Con esta imposición, los finqueros buscaron controlar una vez más las tierras y la explotación de la mano de obra de las y los q´eqchi´, para seguir generando ganancias. Los testimonios de las sobrevivientes ponen en evidencia que las violaciones sexuales que sufrieron fueron en realidad sólo una extensión de las relaciones coloniales de dependencia y explotación que han prevalecido históricamente en Guatemala. Demecia Yat lo resume así:

> Hay responsables que mandaron a matar a todos los hombres de nuestras comunidades, nosotros éramos pobres y estábamos viviendo en una aldea, pensamos que, por eso, no nos iban a molestar, pero nuestro delito fue vivir cerca de los finqueros. Por eso, los soldados quemaron y robaron nuestros animales, incluidas las mazorcas. Nos dejaron sin casa, sin ropa, sin comida, sin animales, sin marido. Luego, empezaron a violarnos. Entonces, empezamos a vivir de lo que nos regalaban, de lo que la gente nos daba con su bondad, en medio de la guerra tuvimos que pedir comida porque nos quedamos en la calle, sin nadie, sin nada (Peritaje Cultural 2013: 34).

La cultura y sus interconexiones

Dado que el trabajo buscaba identificar y entender los quiebres culturales, revisé el concepto de *cultura* planteando que ésta debe ser entendida como un sistema simbólico que se traduce en significados compartidos por las mujeres y los hombres que integran un colectivo. Argumenté que sus sistemas y procesos están ligados a su propia historia y son afectados además por la historia nacional del lugar donde viven, así como por los procesos políticos, económicos y sociales hegemónicos que prevalecen. Por eso, la cultura está conectada a la historia, el territorio, la clase, la identidad, el género y la raza de las mujeres, por lo que ningún espacio cultural y social puede ser analizado independientemente de estas interconexiones porque no existe ni se reproduce en un vacío (Velásquez 2011: 98). Además, en el caso de las señoras q'eqchi' se evidencia en sus historias de vida que su identidad, como mujeres y como q'eqchi', gira y está conectada —entre otros elementos— con la tierra, las luchas políticas y la estabilidad familiar, por eso defendían sus tierras. Manuela Ba recordó:

> Cuando secuestraron a nuestros esposos, ellos estaban luchando por la legalización de nuestra tierra, porque la santa tierra nos daba comida, nos daba vida y allí teníamos nuestra casa, nuestros animales, allí vivíamos todos, por eso los comisionados junto a los hacendados prepararon la lista con los nombres de los hombres de la comunidad que trabajaban en la legalización, esa fue la razón por la que se los llevaron (Peritaje Cultural 2013: 41).

Su cultura e identidad giraban en torno a la reproducción y la sobrevivencia agrícola, vinculada a la producción que garantizaba la soberanía alimentaria familiar de las comunidades, donde trabajaban para preservar el derecho a la vida, el derecho a la propiedad de sus tierras y su territorio. Pero, como narró María Ba Caal, ese mundo pronto fue destruido:

> Una madrugada de 1982, como a las 5 de la mañana, estaba torteando, cuando los perros empezaron a ladrar desesperadamente. Me asusté y le dije a mi esposo, pero no tuvimos tiempo de reaccionar, nuestra casa fue rodeada por más de 20 soldados. Con ellos estaba Juan Sam, el comisionado de la comunidad. Con las hamacas que teníamos en la casa, con esas amarraron a mi esposo y a mis dos hijos mayores. Santiago Cac de 18 años, quien era parte del comité de la escuela, y Pedro de 15 años. Yo los seguí hasta la escuela en donde los tuvieron un día y una noche y luego vi cómo los soldados los sacaron y se los llevaron. Esa fue la última vez en mi vida que vi a mi esposo y a mis hijos (Peritaje Cultural 2013: 37).

Por cuestiones de espacio no profundizo aquí en los quiebres culturales y me limito a presentar ahora un panorama general de las atrocidades que enfrentaron las señoras de Sepur Zarco. Conectaré sus experiencias con el contexto histórico nacional e internacional para evidenciar la relación entre crímenes de ayer e impunidad de hoy en la vida de las mujeres indígenas pobres, rurales, monolingües y viudas que sobrevivieron a la ofensiva del Estado guatemalteco.

Contexto histórico

En 1982, aún en el marco de la Guerra Fría (1945-1989), cuando en Sepur Zarco se ejercía la esclavitud sexual y la servidumbre doméstica en los cuerpos de las mujeres q'eqchi', el pueblo maya, etiquetado como "enemigo interno", enfrentaba a nivel nacional la violencia institucional impulsada por el Estado de Guatemala por medio del ejército, las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC), las patrullas judiciales o los comisionados militares. Así lo reconoció el ministro de la Defensa Nacional, general Héctor Alejandro Gramajo (1986-2004), en sus memorias.

En esos años los colectivos mayas vivían sin acceso a servicios básicos —agua potable, alcantarillados, alimentación, salud, educación, entre otros. En la década de 1980, los hombres mayas, que trabajaban como jornaleros en las fincas que producían productos para la exportación, devengaban formalmente un salario de 25 centavos de dólar diarios, pero en verdad la mayoría no superaba los 5 centavos. Las condiciones de explotación en las fincas de café, banano, algodón o ganaderas, contribuyeron a concientizar a las familias de su situación miserable, los llevaron a organizarse y a luchar para lograr la posesión legal de sus territorios y garantizar así su alimentación. Sin embargo, el precio que pagaron los mayas —quienes demandaban la certeza jurídica de sus territorios, acceso a tierra cultivable, salarios justos, cese del racismo y acceso a servicios sociales, entre otros

derechos básicos— fue una desproporcionada e irracional violencia que concluyó en genocidio.[2]

Varios estudios han documentado los niveles de exterminio que enfrentó el Pueblo Maya desde finales de 1970 hasta mediados de 1980, desde los proyectos de acción cívica del ejército, que fueron procesos de control psicológico, hasta obligar a los pobladores indígenas a incorporarse a las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC).[3] Bajo el mandato del protestante general José Efraín Ríos Montt se inició la campaña de fusiles y frijoles y se ampliaron las funciones de las PAC, que fueron claves para ejecutar las masacres. La política de tierra arrasada convirtió en cenizas y cementerios clandestinos a más de 444 aldeas mayas, más de 600 comunidades fueron masacradas, más de un millón y medio de personas huyeron a las montañas y se refugiaron en el sur de México mientras miles de niñas, mujeres adultas y ancianas mayas vivieron la violencia sexual del ejército.

Hasta el día de hoy no se conoce la cifra exacta de las mujeres violadas sexualmente durante la guerra. De hecho, la violencia sexual se discutió públicamente en Guatemala recién en marzo de 2010, cuando se realizó el primer Tribunal de Conciencia Contra la Violencia Sexual, en donde se denunciaron, abordaron y documentaron las violaciones sexuales de mujeres de diferentes pueblos mayas.[4]

La vida de las familias de Sepur Zarco se desarrollaba en medio de ese ambiente nacional de violencia, en el que se exacerbaron las relaciones de poder entre los terratenientes ladinos y los líderes q'eqchi', las cuales se tornaron cada vez más violentas y represivas hacia los q'eqchi' (Grandin 2007, Sanford 2003). Las relaciones de poder incluían mantener una desigualdad racial, económica y cultural respecto de las poblaciones mayas, las cuales ya habían empezado a agudizarse desde 1954, cuando un golpe de Estado, apoyado por los Estados Unidos, derrocó al gobierno del presidente Jacobo Árbenz Guzmán.

---

2 Véase la sentencia contra el general Ríos Montt del 10 de mayo de 2013, donde el Tribunal A de Mayor Riesgo reconoció que en Guatemala, bajo su mandato, se ejecutó genocidio contra el Pueblo Maya-Ixil.

3 Las PAC fueron creadas en 1981. Estaban integradas en su mayoría por hombres indígenas de todas las regiones del país, quienes fueron reclutados de manera obligatoria por el ejército.

4 Además, cientos de niños(as) fueron asesinados(as), degollados(as) y un número que aún se desconoce fueron robados(as) a sus padres o secuestrados(as) después de las masacres y dados en adopción a familias dentro y fuera de Guatemala.

Mujeres indígenas y violencia

Al contrastar las historias de vida de las señoras con la historia larga de Guatemala y con la memoria histórica colectiva del Pueblo Maya, nos damos cuenta que en realidad el primer punto de quiebre para las poblaciones originarias fue la invasión española —1524 para el caso de lo que ahora es Guatemala—, cuando se vieron sometidas por las huestes ibéricas a niveles nunca antes experimentados de violencia física y sexual, de explotación y sometimiento en todas las áreas de sus vidas. Ese fue el inicio a partir del cual nunca se dejó de buscar la aniquilación de sus cosmovisiones. Esto indica que la violencia en contra de las mujeres indígenas ha sido permanente y que ésta no puede entenderse en el vacío y sin conexiones con la historia larga de las comunidades.

Las acciones desproporcionadas y ejercidas a partir de 1982 por miembros del ejército contra las mujeres y las familias de Sepur Zarco documentan niveles injustificables de violencia en los cuerpos, las mentes y la sexualidad de las señoras q'eqchi'. Antonia Choc recuerda que:

> [...] al día siguiente de la detención de mi esposo, los soldados regresaron y nos sacaron a todas las mujeres de las casas y les prendieron fuego, nos quedamos sin esposo y sin nada. Luego nos llevaron al campo de Poombaak. Yo estaba embarazada y en el camino fui detenida por aproximadamente 10 soldados, quienes me violaron. Temblando y lastimada me levanté como pude y con miedo llegué al campo donde nos concentraron, allí nos acusaron de alimentar a los guerrilleros. Como consecuencia de esas violaciones perdí a mi bebé y empecé a enfermarme, aun así, enferma, fui obligada a prestar servicio al ejército en el destacamento en Sepur Zarco (Peritaje Cultural 2013: 44).

Antes de 2010 se hablaba poco de las violencias sexuales ejercidas durante el último genocidio, pues se había investigado poco, pero si se revisa la memoria histórica se detecta que la violencia sexual ha estado presente siempre en las vidas de las mujeres indígenas. Por eso el tema del mestizaje en Guatemala, para las mujeres de los pueblos originarios, es complejo y doloroso. La época colonial significó tres siglos de ignominia económica y de violencia física y sexual contra las mujeres indígenas, violaciones permanentes y, en algunos casos, el desprecio de las y los hijos que engendraban producto de esas relaciones. En esa etapa también fueron esclavas domésticas y sexuales. Hasta la fecha no se sabe el número exacto de mujeres indígenas que fueron separadas de sus lugares de ori-

gen, su cultura y su familia, ni cuántas fueron obligadas a construir nuevos pueblos en beneficio de las élites dominantes. Miles de ellas dejaron su vida en el repartimiento de hilados y otras miles nunca tuvieron el derecho a amamantar a sus hijos, porque hasta eso les negó la élite colonial, puesto que en lugar de criar a sus hijos debieron amamantar a los hijos de la élite.

La época de la Independencia (1821) no significó la libertad para las mujeres indígenas, por el contrario, el trabajo forzado las obligó a dejar a sus familias, a ver partir a sus padres, esposos e hijos, que fueron condenados a la esclavitud. La época liberal (1871) y la introducción del café no se tradujo en desarrollo económico para los pueblos indígenas, menos para las mujeres. El reingreso de Guatemala al sistema económico mundial a partir de 1840, a través de la comercialización del café, convirtió a las mujeres indígenas en brazos de trabajo y en vientres para procrear campesinos, necesarios para levantar las cosechas. Dentro de las fincas cafetaleras también se vieron enfrentadas a la violencia sexual. Para una pequeña élite, el café se convirtió en el oro verde, pero para las mujeres obligadas a trabajar en las fincas todos los días de sus vidas significó un sistema violento y de control de sus cuerpos, sus fuerzas y su sexualidad, el cual fue muy difícil de romper durante generaciones.

El inicio del siglo XX no modificó la situación de las mujeres indígenas, al contrario, fue el origen de otra etapa, en la que la magnitud de las diferentes violencias sexuales que también padecieron no se conoce aún a plenitud y cuyo registro crítico histórico está pendiente, así como la interpretación de las distintas resistencias que las mujeres mantuvieron a lo largo de ese siglo. Dentro de este marco histórico hay que ubicar la vida de las señoras, las hijas, las madres y las abuelas de Sepur Zarco y las múltiples violencias físicas, emocionales y sexuales que el Estado de Guatemala ejerció contra ellas durante el conflicto armado.

Los testimonios de las señoras q'eqchi' que documenté y escuché desde 2010, durante el Primer Tribunal de Conciencia, hasta el juicio en 2016 dan cuenta de las violaciones sexuales ejecutadas por el Ejército, el mantenimiento en cautiverio y el trabajo de servidumbre que la tropa y los mandos altos les obligaban cumplir. Luego de asesinar a sus esposos y en algunos casos a sus hijos mayores, el ejército las dejó vulnerables, a cargo de los hijos menores, y estas condiciones facilitaron que fueran sometidas por los soldados. Las que se negaron a acatar lo que se les exigía fueron torturadas y asesinadas.

La guerra que legalmente finalizó con la firma de la paz en diciembre de 1996 no implicó que las violencias cometidas contra las señoras q'eqchi' fueran sanadas. Por ejemplo, Vicenta Col enfatiza que "el ejército

nos destruyó porque fue un desaparecimiento masivo, los soldados acabaron con las comunidades",[5] mientras que Magdalena Pop expresó:

> [...] en esa época fui violada sexualmente, el ejército me convirtió en esclava a su disposición, fue una verdadera y profunda amargura, usarnos y tirarnos ensangrentadas como cosa, peor que animales, nos agarraban en el destacamento, en los ríos, en nuestras casas, en el monte, en donde ellos quisieran y frente a nuestros hijitos que gritaban al presenciar esos ataques, fue un desconsuelo. Yo deseaba morir, no quería vivir, pedía a Dios que llegara la muerte, quería huir de mi cuerpo. Los soldados nos llenaron de enfermedades y nunca recibimos atención médica, durante esos años, ni podíamos decir qué teníamos, qué nos afectaba, qué sentíamos en nuestras partes, por eso me da coraje, dolor y odio a los hombres que nos hicieron eso (Peritaje Cultural 2013: 27).

Las señoras de Sepur Zarco, a pesar de lo que vivieron, son un ejemplo porque lograron enfrentar el dolor externo e interno y decidieron recurrir a los tribunales para obtener justicia por las atrocidades que el Estado ejerció en contra de sus cuerpos y su dignidad. Aunque no fue fácil, pues como dijo Carmen Xol: "durante toda nuestra historia, la justicia nunca estuvo de nuestro lado, nunca nos apoyó". Por eso, Antonia Choc plantea que denunciar los crímenes vividos fue complejo:

> Yo sentía que no estaba lista, que no podía hablar, tenía miedo, me sentía sola, tampoco había organizaciones que estuvieran dispuestas a apoyarnos, y para ser honesta, siento que todo llegó un poco tarde, porque muchas de nuestras compañeras se murieron de tantas violaciones, de susto, de miedo, de dolor porque no pudieron encontrar a sus familiares y ellas ya no pudieron ver esto (Peritaje Cultural 2013: 45).

Ellas no se dieron por vencidas a pesar de permanecer heridas por más de dos décadas, de enfrentar enfermedades y dolencias en sus órganos reproductivos; a pesar de sentir el resquebrajamiento espiritual, físico, psicológico, emocional, cultural, étnico y social y de no recibir nunca atención del Estado. Por eso, el mínimo resarcimiento que los tribunales emitieron para ellas después de ganar el juicio en 2016 debe usarse para buscar una reparación que impulse un proceso de sanación acorde a su realidad y

[5] A lo largo del texto hay citas entrecomilladas que no cuentan con referencia alguna, se han dejado así para proteger al declarante, su integridad física y seguridad personal.

condición actual, pues sin un acompañamiento integral, las sobrevivientes no podrán llevar una vida sana.

Ubicación de Sepur Zarco

Para llegar a la comunidad de Sepur Zarco hay dos accesos; ambos son complicados y se requiere transitar por caminos de terracería en mal estado. El primer ingreso es por el municipio de Telemán, Alta Verapaz. Tras atravesar el valle del Polochic hay que desviarse hacia el río Pueblo Viejo, que concluye en Sepur Zarco. La otra vía es por el municipio de Mariscos, Puerto Barrios. Se toma la carretera al Atlántico, se atraviesa Playa Dorada y Pataxté, allí se llega a una productora de palma africana y a varias fincas, entre ellas San Miguel, Río Zarquito, Chavilán, entre otras. El trayecto final es a través de una finca de palma africana de poco más de 50 kilómetros y para atravesarla hay que pedir permiso en una garita.[6] Este camino concluye en Sepur Zarco. Esa es, también, la única carretera que conduce a la comunidad Las Tinajas. Para llegar deben atravesarse tres ríos (Zarco, Las Tinajas y Pueblo Viejo). Las Tinajas es la finca donde la mayoría de las sobrevivientes expresan que fueron llevados sus esposos después de ser detenidos y donde se ubicó uno de los destacamentos militares. En Sepur Zarco se instaló otro de los seis destacamentos que se establecieron en esta región y donde las mujeres fueron obligadas a prestar "servicio al ejército", lo que incluyó: cocinar, limpiar, lavarles la ropa en el río y servidumbre sexual. Sobre estos trabajos, Manuela Ba expresó:

> Cada una de las mujeres que sobrevivimos fuimos obligadas a hacer tortillas tres veces al día, para todos los soldados, de domingo a domingo durante 6 años. Estuviéramos viviendo dentro o fuera del destacamento. Para evitar que nos torturaran, comprábamos el maíz con nuestros propios fondos. Muchas mujeres fueron obligadas a cambiar sus pocos animales por maíz para dar de comer a los soldados. Entonces, cada libra costaba Q50 centavos y nos obligaban a entregar 2 libras para el desayuno, 2 para el

[6] La palma africana empezó a sembrarse en esa región entre 1995 y 1997. En la actualidad la finca por donde hay que transitar para llegar a Segur Zarco está registrada como parte de una sociedad anónima que contrata a los trabajadores por periodos temporales de dos meses, esto impide saber el número exacto de trabajadores que posee. Durante el conflicto armado, en esa región prevalecían fincas de arroz, maíz o ganaderas. En ese entonces las fincas poseían colonos, quienes vivían con sus familias y por su trabajo recibían una porción de tierra para sembrar sus alimentos. Las señoras sobrevivientes explicaron que mientras los colonos no se levantaran o cuestionaran no tenían problemas, pero al firmarse la paz, los propietarios de las fincas empezaron a sacarlos poco a poco hasta que desaparecieron, echados a su suerte, sin prestaciones y sin tierra pasaron a engrosar el cinturón de pobreza que no deja de aumentar en Guatemala.

> almuerzo y 2 para la cena. Además, debíamos hacer la leña para cocinar y lavarles los uniformes, nosotras también debíamos de comprar el jabón, ellos no lo daban (Peritaje Cultural 2013: 43).

Los militares, entonces, impusieron un sistema de violaciones y abusos sexuales y físicos que ejercieron contra todas las mujeres.

La tierra, un factor de represión

Al analizar los testimonios de las sobrevivientes destaca un hilo conductor en sus relatos: la lucha por obtener la certeza jurídica de la tierra que poseían. Por eso se organizaron desde finales de la década de 1970 y durante 1980, pues Sepur Zarco era, y sigue siendo, una finca y algunas familias ladinas dueñas de las fincas de los alrededores se declaraban como dueñas de las tierras de la comunidad. Los finqueros contrataban a los hombres de las comunidades como jornaleros y les pagaban 5 o 10 centavos por día. La situación de explotación e incertidumbre jurídica hizo que se organizaran en una cooperativa para gestionar, primero, la certeza jurídica de la tierra en donde vivían y, segundo, exigir un salario justo como trabajadores de las fincas.

En las entrevistas las señoras explicaron que las familias que vivían en Sepur Zarco llevaban en 2010 aproximadamente 47 años de haber emigrado y haberse establecido en ese lugar. Por sus demandas, durante el conflicto armado, los finqueros, los "supuestos dueños de la tierra", como lo expresó una de ellas, los acusaron de ser insurgentes, lo que desató la violencia. Otra recordó que Walter Overdick García era el alcalde del municipio de Panzós cuando ejecutaron la masacre del 29 de mayo de 1978.[7] Fue él, junto a otro finquero, quienes empezaron a acosar a los indígenas para que no legalizaran la tierra. Sin embargo, como la gestión de las familias q'eqchi' por alcanzar la certeza jurídica de la tierra se mantenía, los finqueros negociaron con el ejército para que estableciera destacamentos en la región y previniera cualquier sublevación de los q'eqchi'.

En la actualidad, la conflictividad agraria no se ha solucionado. Sepur Zarco sigue en un impase jurídico y, además, enfrenta un traslape de linderos con José Ángel Chan, quien, según los vecinos, "se ha metido en sus linderos y no quiere respetar la extensión que los ancianos y las familias q'eqchi' han mantenido". Este conflicto sigue vigente a pesar de que el

[7] Sobre la masacre de Panzós y su contexto histórico-social véase Grandin (2007), Sanford (2003, 2009), Vilas (1994), IEPALA (1980), Soriano (2006), Pitarch, Speed y Leyva (2008), ODHAG (1998) y CEH (1999).

Fondo de Tierras, después de firmada la paz, midió y encontró que Sepur Zarco posee una extensión de 29 caballerías y 46 manzanas, medición que coincide con la realizada en 1976, antes del inicio de la represión.

Representantes de los sobrevivientes han buscado negociar con Chan, pero éste no ha aceptado y esta incertidumbre respecto de la tenencia y posesión de la tierra es a la que las mujeres hacen referencia cuando expresan que ellas o sus hijos "poseen la tierra, pero no tienen los papeles". Las sobrevivientes expresan que "durante el conflicto los finqueros respetaban los linderos de las comunidades, porque tenían miedo a la insurgencia, pero cuando vino la firma de la paz, empezaron a meterse más y ahora ya no respetan a las comunidades".

Equidad de género y equidad étnica

Para comprender por qué las mujeres q'eqchi' de Sepur Zarco enfrentaron tan inhumana violencia sexual por parte del Estado y el ejército —que como institución permitió y facilitó la ejecución de estas violaciones y colocó a las mujeres en condición de servidumbre— es necesario analizarlo desde una perspectiva que incluya la opresión de género y de clase de manera simultánea, dado que en Guatemala ambas son estructurales e históricas y forman parte de los cimientos del país. Ellas han sido un pilar clave en la construcción de la nación y han sido usadas por la élite económica y cultural para controlar y someter a los pueblos indígenas. Las sobrevivientes expresan esta conexión como parte de su experiencia de vida. Magdalena Pop, por ejemplo, nos dijo cuando reconstruíamos su historia: "Mire, compañera, yo me pregunto, ¿por qué nos pasó todo esto a nosotras?" y ella misma se respondió:

> [...] por que los ricos nos miran que somos pobres, los finqueros creen que son dueños de toda la tierra, como miran que somos mujeres que no tenemos estudio, que sólo hablamos q'eqchi', por eso, los finqueros nos querían quitar la tierra, ellos fueron los que invitaron a que los soldados llegaran con nosotros, ellos les abrieron las puertas (Peritaje Cultural 2013: 28).

Además, a las opresiones de género y clase hay que agregar la de raza, cuya expresión cotidiana es el racismo, y que, como construcción social, opera como lo hace la opresión de género y la de clase. Este tipo de opresión ha sido difícil que la comprendan los sectores ladinos o mestizos de clase media porque viven ignorando, por un lado, y reproduciendo, por el otro, las características discriminatorias de las élites conservadoras. Esta actitud incluye a sectores de izquierda que se caracterizan por prio-

rizar una lucha económica y que minimizan el peso de la opresión racial.[8] Sin embargo, para las señoras de Sepur Zarco la conexión es clara. Vicenta Col expresa que

> [...] los militares nos miraban como mujeres indígenas pobres, por eso hacían lo que querían con nosotras, por eso nos violaban, se burlaban de nosotras diciendo: "miren las pobres indias se quedaron solas". Por eso, nosotras no podíamos defendernos de las violaciones porque, además, nos enseñaban las armas (Peritaje Cultural 2013: 31).

En Guatemala, al igual que en otras regiones del mundo, las demandas étnicas han quedado subsumidas en la lucha por los derechos económicos (Omi y Winant 1986). A pesar de los avances de las luchas indígenas en espacios internacionales como las Naciones Unidas y de la existencia de marcos internacionales que les garantizan derechos inalienables, aún hoy se argumenta que las demandas étnicas son una creación de grupos extremistas que buscan la fragmentación de los Estados o que sólo demandan privilegios.

Aunque se apoya, por ejemplo, que los campesinos indígenas demanden salarios justos, se les niega el derecho a la libre determinación, a ejercer autonomías territoriales, a la consulta o a que decidan sobre el uso de los recursos del suelo y el subsuelo que existen en sus territorios y, por eso, han creado leyes para apropiarse de los recursos de las comunidades. O sea, la doble militancia que para los indígenas implica la exigencia de derechos económicos y étnicos no se acepta porque de concretarse socavarían las bases sobre las cuales los Estados han sido construidos y que han permitido el sometimiento de los pueblos originarios. Ésto ha facilitado también la perpetuación de las pequeñas burguesías (Casaús 1992). Hoy, aunque se aceptan discursivamente los derechos económicos, políticos,

[8] La opresión de clase como doctrina política y marco teórico tomó cuerpo a partir de la construcción del marxismo a finales del siglo XIX, el cual tiene tres pilares claves: el materialismo filosófico, la doctrina económica y la teoría del socialismo científico (Bottomore 1983). Considero que es necesario y saludable analizar con ojos críticos cómo significativas y transcendentes revoluciones que surgieron en este continente —y que tuvieron como marco ideológico y proyecto político la doctrina socialista—, a pesar de sus aportes teóricos y prácticos a la lucha contra la profunda desigualdad social, se negaron a abordar las demandas concretas de los pueblos y las mujeres indígenas. Revísese, por ejemplo, los documentos de la Revolución de Octubre de 1944 en Guatemala, los del gobierno del presidente Salvador Allende en Chile —que llegó al poder por la vía democrática, con una propuesta socialista en 1970— o los documentos que analizan la caída de la dictadura de Fulgencio Batista en Cuba en 1959 que llevó a la construcción de un Estado socialista. En ninguno de estos tres procesos históricos —todos claves en la historia mundial— se asumió a los indígenas y afrodescendientes como sujetos con proyectos y demandas propias.

culturales y sociales de los pueblos indígenas, éstos no se han materializado en políticas públicas o en la refundación del Estado guatemalteco.[9]

En el campo académico, las opresiones de clase, etnia y género han sido analizadas y estudiadas en su interacción, pero no resulta fácil tratar de enfrentarlas en la práctica de manera colectiva porque es necesario trabajar con diferentes instituciones al mismo tiempo (Davis 1981, hooks 1992). A causa de la complejidad de conjugar teoría y práctica, para elaborar el peritaje de Sepur Zarco usé un marco teórico interseccional que me permitió presentar al tribunal de manera lógica y coherente las múltiples opresiones y los crímenes que el Estado, entre 1982 y 1988, facilitó, permitió, promovió y financió junto a la élite agraria de la región contra las señoras q'eqchi'.

El racismo y las abuelas q'eqchi'

Dado el peso que posee la población indígena en Guatemala, pues a nivel nacional supera 50% de la población y en algunas regiones es más de 90%, hacer uso de la categoría *opresión racial* es clave porque las violaciones que enfrentaron durante el conflicto armado las señoras de Sepur Zarco no pueden ser comprendidas si no se enmarcan dentro del racismo que, como mecanismo de opresión, existe en el país desde 1524. Éste se institucionalizó en la época de la independencia criolla a partir de 1821. Se robusteció en la época liberal de los cafetaleros (1871) y, a partir de entonces y hasta el presente, se continúa reproduciendo de manera irrecusable o sutil y colocando a las mujeres y los hombres indígenas en la posición más baja de la pirámide social del país.

El racismo como opresión ha sido registrado y denunciado constantemente por las mujeres y los hombres mayas, de manera individual o colectiva.[10] Sin embargo, las leyes fundamentales y ordinarias del país no han tipificado esta opresión como delito, en parte porque el mismo sistema de justicia ha sido utilizado para legitimar o negar el racismo. Es decir, el Estado y sus instituciones son las principales generadoras de éste, pero obviamente no las únicas. Ni uno solo de los marcos nacionales e internacionales ha impedido que en Guatemala el racismo siga determinando la vida de las poblaciones indígenas, que son la mayoría de la población, co-

[9] La excepción en América es el Estado Plurinacional de Bolivia, que ha reconocido estos derechos y los ha convertido en ley.

[10] Véanse los archivos sobre denuncias de actos de exclusión racial que existen en la Defensoría de Pueblos Indígenas de la Procuraduría de Derechos Humanos, en la Defensoría Maya, en el Ministerio Público, en la Defensoría de la Mujer Indígena y en los archivos e informes de la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (Minugua).

mo ya lo dijimos.[11] Marcos jurídicos en los que puede apelarse, por ejemplo, a los derechos que la Constitución Política (de 1985) garantiza en los artículos 4, 58, 66, 71, 76 y 143, así como a los derechos que reconocen el Convenio 169 de la OIT, ratificado por Guatemala en 1996; la Convención contra Todas la Formas de Discriminación Racial, ratificado en 1982; la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer, ratificada en 1982, que aplica a las mujeres indígenas; el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, ratificado en 1988; la Convención sobre los Derechos del Niño, ratificada en 1990, que dedica artículos a niños y niñas indígenas; el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, ratificado en 1992; el Acuerdo sobre Identidad y Derecho de los Pueblos Indígenas, firmado entre el Estado de Guatemala y la Unión Nacional Revolucionaria de Guatemala (URNG), en México en 1995, y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas aprobada por la ONU en 2007.

En los instrumentos nacionales e internacionales se garantiza el derecho a todas y todos los indígenas —urbanos, rurales, niños, ancianos, mujeres, hombres, analfabetos, discapacitados— al acceso, en condiciones de igualdad, a los recursos y a una vida digna, que incluye, entre otros derechos: usar en cualquier espacio sus trajes regionales; comunicarse y educarse en sus respectivos idiomas indígenas; movilizarse y acceder a espacios públicos que van desde los educativos y los políticos hasta los de distracción; igualdad en el acceso a los servicios públicos; organizarse según sus propias costumbres; no ser perseguidos por practicar su espiritualidad; no ser agredidos físicamente ni mancillados o ultrajados en espacios privados o públicos. Sin embargo, en la vida cotidiana estos derechos no han sido respetados plenamente, un ejemplo concreto son los crímenes atroces que enfrentaron las señoras q'eqchi' de Sepur Zarco, junto a sus familias y comunidades, y la espera de más de treinta años para que éstos fueran juzgados. Para ello tuvieron que crearse tribunales especiales y, sobre todo, que ellas se empoderaran en tanto mujeres q'eqchi' que poseían valor y tenían derecho a la verdad, la justicia y la reparación.

En el caso de las señoras de Sepur Zarco se evidencia que fueron sometidas a distintas violaciones y atrocidades sexuales, servidumbre y retención en contra de su voluntad. Fueron testigo de las torturas y la muerte

[11] En 2003 la Procuraduría de los Derechos Humanos (PDH) recibió alrededor de 136 denuncias por discriminación y racismo. La mayoría de los denunciantes fueron mujeres discriminadas por vestir su indumentaria regional, pero también pueden encontrarse denuncias de hombres y mujeres que enfrentaron persecución por practicar su religiosidad en altares mayas que están ubicados en espacios públicos o exclusión política por pertenecer a una etnia o por hablar un idioma maya. Véase el archivo de la institución de ese año.

o la desaparición de sus esposos, hijas o hijos y de la quema de sus propiedades, cosechas y animales. Todas estas violencias cayeron sobre ellas sin que el Estado las detuviera porque ocurrían sobre mujeres indígenas, consideradas como seres sin valor. Guatemala es un país donde prevalece una jerarquía racial en el conjunto de relaciones, estructuras e instituciones sociales que históricamente y en la actualidad subordina a las mujeres y los hombres indígenas del país. El racismo no es sólo ideología, como lo son los prejuicios que surgen y se reproducen básicamente en el marco de las ideas.[12] Tampoco es un comportamiento individual o aislado, como podrían ser hechos específicos de discriminación. Por el contrario, el racismo es una opresión colectiva y social que mantiene sometida a poblaciones enteras.

El racismo, como opresión compleja, confiere privilegios al grupo que controla el poder económico y cultural a nivel nacional. Estos privilegios se heredan a sus miembros, aunque no los pidan, con base en su identidad racial. Por ejemplo, no es casualidad que la mayor parte del presupuesto nacional de Guatemala se invierta en la capital del país y no en las regiones donde viven las mayorías indígenas pobres. No es un albur, según datos de organismos internacionales, que 90% de la población maya del país viva en condiciones de pobreza y que de ese porcentaje poco más de 50% esté languideciendo en condiciones de pobreza extrema. Esto ocurre a pesar de que los mayas, al ser un poco más de la mitad de la población, sean los que más paguen impuestos indirectos sin que éstos regresen a sus comunidades en servicios mínimos. Por eso, no es extraño, según los últimos quince informes de Desarrollo Humano del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) para Guatemala, que los municipios más pobres del país sigan siendo indígenas.

En otras palabras, el racismo estatal e institucional es sistemático, es permanente y está enmarcado en un sistema de relaciones de poder que no siempre son evidentes. No hay que olvidar que el racismo opera, con frecuencia, de manera encubierta, como Omi y Winant (1986) lo han documentado. Estos autores argumentan que el racismo institucional no es explícito. En Guatemala, la exclusión, la segregación y la discriminación racial en contra de las mujeres indígenas no están escritas en las leyes, pero no hace falta que lo estén, porque en la vida cotidiana operan, oprimen y se practican con normalidad, como si fueran legales, y lo terrible es que son aceptadas socialmente.

[12] Para un análisis del racismo que enfrenta un sector indígena de clase media véase Velásquez (2003: cap. II).

Las mujeres indígenas de Guatemala, a lo largo de la historia, han vivido excluidas por su condición racial, por su condición de ser y asumir que son indígenas. Con base en esa categorización creada y usada por el Estado y las élites —que construyeron y han controlado desde siempre el Estado y sus instituciones— es que se les ha negado el acceso a educación, salud, infraestructura, empleo digno, salarios justos y, sobre todo, a la justicia. En pocas palabras, les han negado el derecho a la vida a ellas y a sus familias. Además, los ejemplos de vida de las mujeres de Sepur Zarco muestran cómo el racismo siempre opera y se interconecta con otros sistemas de opresión y de explotación, en este caso, claramente, con el patriarcado y el capitalismo.

Por ser un sistema complejo de poder, el racismo no puede ser reducido simplemente a casos específicos de discriminación, a prejuicios verbales y mentales o a hechos concretos de segregación. El racismo incluye estas tres violaciones, pero las traspasa y va más allá de ellas. Por eso, en Guatemala, una pequeña forma de ir combatiendo el racismo estructural, el racismo de las instituciones públicas y privadas, de las estructuras del Estado, de la vida diaria e histórica, es construir justicia reconociendo, juzgando y castigando a los responsables intelectuales y materiales de actos de racismo, así como a las instituciones. De hecho, para el caso de Sepur Zarco, sólo dos responsables de la ejecución de las complejas violaciones que vivieron las mujeres q'eqchi' fueron juzgados, el resto sigue viviendo bajo el manto de la impunidad. De igual manera, también debe hacerse justicia en los casos de mujeres de otras comunidades indígenas que enfrentaron violencias sexuales por parte de miembros del ejército durante los años del conflicto armado interno y que aún tienen temor de hablar, vergüenza o culpa y no están listas para usar los tribunales nacionales.

Es evidente que en Sepur Zarco quedó demostrado hasta dónde es capaz de llegar el racismo de Estado, lo cual queda patente al cruzar las historias de vida de las sobrevivientes con las declaraciones que presentaron en los tribunales. El caso de Rosario Xó explica lo vivido:

> [...] después de que mataron a mi esposo los soldados me violaron. Y para que no me llevaran al destacamento, huí a la montaña con mis cuatro hijos, pero no había comida, ni agua y el ejército no dejaba de perseguirnos. Nosotros vivíamos corriendo por el monte, entonces mis hijos enfermaron y se fueron muriendo uno por uno, al final yo bajé de la montaña sola, enferma y en harapos (Peritaje Cultural 2013: 22).

Si las señoras de Sepur Zarco hubiesen sido mujeres blancas, ladinas e hijas de la élite no habrían enfrentado estos crímenes atroces. Otro caso es el de Catarina Caal, quien también se refugió en la montaña:

> [...] yo tenía alrededor de 4 años de vivir en la montaña de San Balscuando y un día, mi hija estaba debajo de un árbol, de pronto el ejército nos bombardeó. Mi hija estaba embarazada y ya no pudo escapar. Yo logré esconderme detrás de una piedra. Allí fui testiga de cómo los soldados y los patrulleros agarraron a mi hija y "a puro machetazo" le abrieron el estómago y le sacaron a su bebé. Pude ver que uno de los que más macheteó a mi hija fue el patrullero Tzuc Xol. Mi hija y su bebé fueron asesinados y sus cuerpos quemados. Días después, regresé con otros vecinos a buscar los restos y las cenizas de mi hija y nieto para enterrarlas, pero no pudimos encontrarlos, ambos se quedaron en la montaña sin sepultura (Peritaje Cultural 2013: 24).

La jerarquía racial, construida y mantenida por la élite que controla Guatemala permitió, fomentó, encubrió, financió e impidió parar estos crímenes de guerra, crímenes contra la humanidad, que ahora algunas de las sobrevivientes, en los últimos años de su vida o ya enfermas, explican, denuncian y describen ante el sistema de justicia nacional y que, aunque tarde, están demandando que ese sistema de justicia responda.

Por lo anterior, la lucha de ellas ha sido cuesta arriba y, por eso, fue clave que el 26 de febrero de 2016 el Tribunal de Mayor Riesgo A condenara al teniente coronel Esteelmer Francisco Reyes Girón a 120 años de prisión y al ex comisionado militar Heriberto Valdez Asij a 240 años de prisión. La sentencia fue un paso para las señoras de Sepur Zarco porque con ella quedó demostrado que no mentían. Sin embargo, la justicia para las sobrevivientes, para las y los hijos y para dignificar la memoria de quienes murieron aún debe construirse dentro de un Estado que es criminal, que es racista y patriarcal y que se niega a atender la herida histórica que no ha dejado de sangrar.

Conclusión

Las vidas de las señoras de Sepur Zarco señalan y son ejemplo de que la violencia sexual, junto al trabajo obligatorio al que han sido sometidas las mujeres indígenas, fue fundamental para construir y fortalecer la riqueza económica que se ha concentrado y mantenido en un reducido sector. Sus descendientes, en pleno siglo XXI, gozan todavía de los privilegios que heredaron desde el siglo XVI, sustentados en los cuerpos y las mentes de las mujeres indígenas. Cuerpos que históricamente nunca han sido asumidos con dignidad.

En Sepur Zarco se cristalizan las permanentes épocas de servidumbre a las que se han visto sometidas las mujeres mayas, impuestas siempre con violencia, y que, aunque con distintas caras, permanecieron y se fueron fortaleciendo en los diferentes periodos históricos. Precisamente,

el conflicto armado de Guatemala, como ha quedado demostrado en estudios y peritajes, es una época en que el Estado moderno construyó las condiciones para la exacerbación de la violencia física, sexual, emocional, racial y económica contra las mujeres mayas. Por eso, en el presente, para el Estado y los responsables de su conducción, las violaciones sexuales contra niñas, mujeres adultas, embarazadas o ancianas indígenas no constituyen delito, ni las retenciones de las mujeres en destacamentos porque, en el fondo, esos delitos sólo son la continuidad de atrocidades antiguas que se extendieron durante el conflicto armado. Aunque la guerra se concluyera en 1996, estas atrocidades se siguieron y se siguen reproduciendo.

Bibliografía

Bottomore, Tom. 1983. *A Dictionary of Marxist Thought*. Blackwell, Oxford.

Casaús Arzú, Marta Elena. 1992. *Linaje y racismo*. Flacso-Costa Rica, San José.

CEH. 1999. *Guatemala memoria del silencio*. Comisión para el Esclarecimiento Histórico, Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas, Guatemala.

Davis, Angela. 1981. *Women, Race & Class.* Random House, Nueva York.

Grandin, Greg. 2007. *La última masacre colonial: Latinoamérica en la Guerra Fría*. Avancso, Guatemala.

hooks, bell. 1992. *Black Looks: Race and Representation*. Routledge, Nueva York.

IEPALA. 1980. *Guatemala: un futuro próximo*. Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África, Madrid.

ODHAG. 1998. *Informe Guatemala Nunca Más*. Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado, Guatemala.

Omi, Michael y Howard Winant. 1986. *Racial Formations in the United States. From the 1960s to the 1980s*. Routledge, Nueva York.

Peritaje Cultural. Caso: violaciones sexuales a mujeres q'eqchi' en el marco del conflicto armado interno (1960-1996) de Guatemala, caso Sepur Zarco, municipio de El Estor, departamento de Izabal. Abril de 2013. Unidad del Conflicto Armado, Fiscalía de Derechos Humanos, Ministerio Público de Guatemala. Juzgado Primero de Primera Instancia Penal, Narcoactividad y Delitos con el Ambiente por Procesos de Mayor Riesgo "B" del departamento de Guatemala, Causa No.C-01076-2012-00021 Oficial 1.B Expediente Ministerio Público: MP001-2011-118096, Guatemala.

Pitarch, Pedro, Shannon Speed y Xochitl Leyva Solano (eds.). 2008. *Human Rights in the Maya Region: Global Politics, Cultural Contentions, and Moral Engagements*. Duke University Press, Durham.

Sanford, Victoria, 2003. *Violencia y genocidio en Guatemala*. F&G, Guatemala.

——— 2009. *La masacre de Panzós: etnicidad, tierra y violencia en Guatemala*. F&G, Guatemala.
Soriano Hernández, Silvia. 2006. *Mujeres y guerra en Guatemala y Chiapas*. UNAM, México.
Velásquez Nimatuj, Irma Alicia. 2011. *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala*. Fundación Soros, Serjus y Avancso, Guatemala.
Vilas, Carlos M. 1994. *Mercado, Estados y revoluciones: Centroamérica, 1950-1990*. UNAM, México.

Parte II

Lorena Cabnal

Sanadora, feminista comunitaria, maya, xinca de Guatemala. Cofundadora de La Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Tzk'at. Ella(s) participan en procesos de recuperación emocional-espiritual de las mujeres indígenas que defienden sus territorios ancestrales frente a múltiples despojos a la vez que luchan por la vida.

ayalacabnal@gmail.com
https://www.ecologiapolitica.info/novaweb2/wp-content/uploads/2018/01/054_Cabnal_2017.pdf

Foto de Marian Puertas. Imagen tomada de <https://www.diagonalperiodico.net/global/defender-territorio-la-mineria-sin-defender-cuerpos-mujeres-la-violencia-sexual-es>.

El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra[1]

Lorena Cabnal

Traer a dialogar el relato de la violencia me convoca, en primera instancia, a hablar desde dos lugares de enunciación: desde mi territorio-cuerpo como mujer indígena maya xinca y desde mi identidad política como feminista comunitaria. Hablo también desde una territorialidad histórica significada: la tierra donde nací, Iximulew —llamada Guatemala en castellano colonial—, en el corazón de Abya Yala,[2] en América Central. En ese sentido voy a relatar —desde estos lugares de enunciación— las reflexiones que acompañan mi experiencia cotidiana y en las que me apoyo para enfrentar las múltiples formas de violencia con las que convivo. También comparto mis interpretaciones en tanto que feminista comunitaria territorial, desde la experiencia en Guatemala, como un aporte epistémico de las mujeres originarias a las interpretaciones plurales de las violencias contra los cuerpos y la tierra.

En principio, quiero nombrar en plural "las violencias" porque creo que no se puede definir una única interpretación de la violencia. En ese sentido, recupero la autoridad epistémica en tanto que mujer indígena para plantear algunas de las reflexiones que he ido tejiendo desde mi historia personal y en comunidad. A la vez, sugiero cómo estas violencias se interrelacionan con otras opresiones histórico-estructurales entramadas, lo que complejiza el análisis. En la comprensión de lo que he vivido y sigo viviendo desde el cuerpo, planteo que las violencias son efectos del sistema patriarcal y, por lo tanto, son milenarias. Interpreto también que existe un *continuum* histórico de las violencias sobre los cuerpos, pero en particular sobre los cuerpos de las mujeres indígenas. A mi parecer, esto tiene varias razones que están a debate actualmente en distintos espacios, territorios,

---

[1] Una primera versión de este texto fue presentada como ponencia en el Seminario Internacional "Los velos de la violencia: reflexiones y experiencias étnicas y de género en Chile y Latinoamérica", llevado a cabo los días 22, 23 y 24 de agosto de 2016 en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile en Santiago de Chile.

[2] Nombre usado por los pueblos ancestrales kuna que radican en Panamá. Refiere a la extensa territorialidad ancestral de los pueblos que el colonialismo castellano ha nombrado como "continente americano".

comunidades y organizaciones indígenas. Lo que planteo es abrazado en algunos casos y en otros rechazado completamente, pero a mí me parece que, en estos tiempos, se requiere que las mujeres indígenas manifestemos nuestras propias interpretaciones con autoridad, valentía y responsabilidad cosmogónica y política. Es sobre nuestros cuerpos donde se han construido todas las opresiones que nos entrecruzan y que internalizamos. Entonces, hablar como mujer indígena y desde mi mundo indígena es un acto de despatriarcalización y descolonización que interpela las representaciones que se hacen de mis opresiones o emancipaciones por parte de otros feminismos o de las ciencias sociales y la academia.

Compartir el relato personal de cómo he vivido y cómo vivo las múltiples formas de violencia me lleva a dialogarlo en primera persona, no para individualizar mi palabra, sino para enunciar desde la responsabilidad personal y política mis dolores, enfermedades, sentimientos, desencuentros, pero también mis sanaciones emancipatorias. Mi cuerpo se vuelve el referente inmediato de la vida oprimida o liberada, sea en comunidades rurales o urbanas. Es en este cuerpo donde se constatan los efectos cotidianos de las violencias, pero también las emancipaciones.

Antes de la colonización española o castellana existía ya una configuración patriarcal a la que nombro *patriarcado ancestral originario*. Su conformación, temporalidad, manera de manifestarse y contexto es completamente diferente del patriarcado que cruzó el mar en barcos, hace 525 años. En sus propias manifestaciones, el patriarcado ancestral originario volvió más complejos ciertos efectos sobre los cuerpos de las mujeres indígenas cuando se reconfiguró como *patriarcado colonial*. Ese *entronque patriarcal*[3] o *convergencia patriarcal* va a establecer un nuevo orden simbólico de propiedad sobre los cuerpos de las mujeres indígenas a partir de la concepción de un modelo económico de propiedad impuesto por los colonos tanto en los cuerpos como en la tierra. Por lo tanto, la violencia sexual masiva dirigida contra nuestras ancestras y abuelas y el nacimiento de hijos e hijas llamados "bastardos" —quienes en gran parte, con su herencia generacional, configurarán el mestizaje de hoy— terminan convirtiéndose también en formas ancestrales de violencia ejercidas desde el poder y la misoginia sobre los cuerpos.

Por primera vez, los cuerpos de hombres indígenas y los *cuerpos plurales* fueron sometidos al poder militar, religioso, blanco, heterosexual y

3 *Entronque patriarcal* es un término acuñado por las feministas comunitarias en Bolivia. Antes de conocerlas en casa de Lesbiradas Guatemala, en diciembre de 2010, yo ya había nombrado a este acontecimiento histórico como *reconfiguración de patriarcados*. Enseguida que conozco su interpretación integro su término en las reflexiones que he propuesto y en ocasiones también lo nombro como *convergencia patriarcal*.

antropocéntrico de los invasores. Los cuerpos de las esclavas y los esclavos negros traídos por éstos serán el referente inmediato de perpetuación de la opresión ante cualquier acto de sublevación. Y por supuesto que sublevaciones hubo, y muchas, en toda Abya Yala. El genocidio, para los colonizadores, fue una estrategia militar potente para dominar a los pueblos de indios por medio de la violencia territorial y, con ello, imponer el despojo, el saqueo, el sometimiento y la esclavitud.

El patriarcado colonial, como sistema de opresión inaugurado sobre los cuerpos y la tierra de Abya Yala, fue la cuna perfecta para que nacieran otras formas de violencia opresora. Bajo el mismo esquema, el racismo y el capitalismo se valieron más adelante de la política continental de construcción de Estados-naciones coloniales —españoles, franceses o portugueses. Empujaron así el auge del imperialismo, luego del liberalismo y de la herencia devastadora de ambos que en estos tiempos nos está tocando vivir: el neoliberalismo y la globalización. Estas opresiones son las que pesan en mi relato. En este entorno es que nazco, en medio de manifestaciones de la guerra contraisurgente, del racismo y del empobrecimiento. En un país con los más altos índices de femicidio a nivel mundial y donde el acoso y la violencia sexual son dos armas que atentan cotidianamente contra la vida de las mujeres.

Ser mujer indígena en ese contexto es complejo porque tu cuerpo se convierte en el primer territorio de disputa para el poder patriarcal. Así, múltiples formas de violencia arremeten de manera intencional contra nosotras. Por ello, las mujeres que hemos vivido violencia sexual tenemos la autoridad política y corporal para interpelar estos actos contra nuestra vida. La violencia sexual puede ser cometida en la ciudad, en la comunidad rural, por hombres ladinos, mestizos, indígenas, negros, urbanos, académicos, funcionarios, dirigentes comunitarios, soldados, etc. Esta violencia es parte de mi historia desde niña, es uno de los primeros velos de las violencias que puedo interpretar desde mi propia dimensión corporal, emocional y espiritual. Fue incomprensible totalmente para mí que alguien que ha sido vital para que tu vida se manifieste en esta tierra pueda a la vez tener tanto poder y control para someterte con dolor, sufrimiento, miedo y silencio. Es decir, atentar contra tu vida.

Yo viví la violencia sexual por parte de un hombre indígena, mi propio padre. Esta incoherencia de vivir con el agresor, que a su vez era hombre indígena y dirigente religioso, me hizo pasar muchos años de mi vida sumida en el silencio, la culpa y la vergüenza. Las construcciones fundamentalistas religiosas y esencialistas sobre mi cuerpo violentado lo devastaron durante mucho tiempo. Mientras se me disciplinaba, por un lado, para ser "buena mujer" y "llegar al matrimonio", porque ello era honrar a Dios y a mi familia, por otro, entraba en contradicción con ese postulado

pues yo "ya no era virgen" a causa de la violencia sexual y tenía un miedo profundo. ¿Qué iba a decirle al hombre con el que me fuera a casar acerca de por qué ya no era virgen? Me sentía sucia y culpable. Caí en depresiones profundas y en varios intentos de suicidio.

Los años de mi adolescencia y juventud fueron muy duros y pasaron entre el empobrecimiento y la lucha para poder acceder a la educación. En la ciudad que vivía tenía que trabajar durante el día y estudiar en la noche. Me expuse así a la misma problemática, pero también de ahí surgió la incomodidad, la rebeldía, la indignación. Sentir que mi vida estaba atravesada por muchos actos de injusticia me llevó a buscar diversas maneras para reivindicarme. Me escapé de casa, me rebelé, sentí la necesidad de sanarme. Era tímida y callada, pero el cosmos fue convocando a mujeres, oportunidades y deseos que me ayudaron a salir adelante. Fue así como me metí a estudiar. Una de mis necesidades urgentes era hablar a niñas y niños, a hombres y mujeres jóvenes acerca de la violencia sexual. Quería que supieran, quería que no llegaran a ser víctimas de lo que yo ya había vivido. Conformé en 2003 el Colectivo de Protagonismo Infanto Juvenil (Copij-Izotes) con apoyo de la Coordinadora Nacional contra el Maltrato y el Abuso Sexual Infantil (Conacmi). Eso fue en Aldea Los Izotes, perteneciente a la comunidad indígena de la montaña de Santa María Xalapán, Guatemala. Fue parte del seguimiento de mi ejercicio profesional supervisado en psicología social por la Universidad de San Carlos.

En ese contexto vienen a manifestarse otros velos de la violencia que me ha tocado vivir. Empiezo a darme cuenta de la grave situación de las niñas en una comunidad rural e indígena xinca. Ellas vivían el acoso y la violencia sexual en medio del abandono y el empobrecimiento. Era una comunidad donde muchas mujeres morían en el parto por desnutrición y donde muchos niños y niñas morían de enfermedades prevenibles. Muchas, muchísimas niñas eran madres a partir de los trece y catorce años. Había mujeres jóvenes que a sus veinte años estaban envejecidas y eran multíparas. Había muchas mujeres con múltiples abortos y con un número de nueve hijos como promedio; algunas contabilizaban veinte. Estaban sumidas en la religión católica y arrodilladas, por el hambre, ante los partidos políticos. Nuestra indignación nos llevó —junto a la mamá de una de las niñas participantes en Copij— a crear lo que sería con el tiempo la Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán Jalapa (Amismaxaj).[4] Esta organización se convirtió en un espacio político para respaldar las denuncias contra agresores sexuales y dar a conocer lo que pasaba en una comunidad olvidada en el proceso de fortalecimiento de los

[4] En línea: <http://amismaxaj.blogspot.com/> (N. de las E.).

Acuerdos de Paz. Eran mujeres que vivían en una situación de calamidad, olvidadas por el Estado y las políticas públicas, sujetas a altos índices de natalidad, analfabetismo, sin acceso al agua, empobrecidas, multíparas y expuestas a niveles gravísimos de violencia sexual, incestos y femicidios.

Recuerdo que pensaba entonces "¿qué pasó aquí?". Por un lado, tenía clara la falta de responsabilidad del Estado para promover una vida en dignidad en esta comunidad localizada en una montaña con más de cien mil habitantes indígenas. Pero, por otro lado, emergían otros cuestionamientos: ¿desde cuándo hemos vivido así? ¿Por qué somos las mujeres indígenas las más empobrecidas? ¿Por qué sufrimos tanto? Esos pensamientos se contradecían con algo que rondaba hacía mucho tiempo en mi cabeza: si decimos que los pueblos originarios somos pueblos de paz y amor, ¿qué pasó aquí? ¿Por qué no nos duelen los cuerpos de las niñas y de las mujeres que sufren la violencia sexual? ¿Por qué no nos indignamos? ¿Cómo hemos naturalizado todo esto? ¿Por qué?

Empecé a sentir también una contradicción con nuestros principios y valores cosmogónicos de respeto a la vida, situación que se juntaba con el olvido del Estado y de los derechos humanos y con la naturalización de los cuerpos de las mujeres violentadas en comunidad. Busqué respuestas en instituciones estatales y no obtuve nada. Busqué en el gobierno indígena y sus respuestas eran: "así es la vida", "siempre ha sido así", "a las patojas tiernas —niñas entre 12 y 15 años— se las roban para familiar o para probar si les conviene", "eso no es problema, hay patojas que les gusta y se huyen con los muchachos" o "hay hombres viudos o solos que necesitan una patoja y buscan cuál les gusta para su mujer, si no sale buena tienen derecho de dejarla y buscarse otra", "la culpa la tienen las mujeres por no enseñarles a sus hijas a ser buenas mujeres, por eso los hombres las dejan y si las golpean es para que aprendan".

Empezamos a denunciar en la clandestinidad. Teníamos miedo de que se enteraran de quién ponía las denuncias y hacía el seguimiento. Muchos de estos casos se llevaron con el Centro de Atención Integral a Mujeres Sobrevivientes de Violencia en Guatemala. No teníamos dinero para viajar y asistir a las niñas y las mujeres. Hacíamos autogestión entre nosotras para acompañarlas a poner denuncias y llevarlas al resguardo.

Voy ahora a compartir en este relato algunas formas de violencia que he tenido que vivir en la defensa de los cuerpos y la tierra, porque esa experiencia ha quedado grabada en mi memoria corporal y política. Aclaro que gracias a la sabiduría de mis abuelas como ancestras —las abuelas espirituales de muchos pueblos ancestrales— y de mi madre he podido ir sanando y liberándome.

Ha sido a partir de interpretar esas violencias y de ver cómo atraviesan mi cuerpo que he visualizado la necesidad profunda de nombrar

los acontecimientos de dolor en tanto que sentimientos de emancipación. No voy a entrar en ultimar detalles, únicamente voy a enunciar algunos ejemplos muy breves de dónde provienen y cómo se concatenan en lo estructural y en una relación de *continuum* histórico.

Acontecimientos de dolor / sentimientos de emancipación

En 2004 recibí mi primera amenaza de muerte proveniente de hombres en la comunidad que eran líderes de un partido político creado por militares del Frente Republicano Guatemalteco (FRG), cuyos fundadores son responsables del genocidio cometido durante la guerra contrainsurgente. Las denuncias que interpuse contra ellos fue por negociar con alimentos transgénicos el hambre de una comunidad —y de las mujeres en particular— a cambio del voto familiar. Lo denunciado me llevó a nunca más poder caminar sola por la comunidad dado que su amenaza fue que mi cuerpo iba a aparecer repartido en los caminos de la montaña.

En noviembre de 2005, junto a la organización se realizó una denuncia internacional. Por primera vez mujeres xincas nos pronunciábamos ante medios de comunicación acerca del desalojo —cometido por terratenientes en complicidad con el ejército y policías— de compañeras y compañeros recuperadores del territorio ancestral en la finca Santa Gertrudis. Cinco compañeras fueron privadas de su libertad —una estaba en gestación—, dos compañeros fueron asesinados y treinta y siete hombres fueron detenidos. Denunciar a funcionarios públicos, diputados corruptos e impunes, interpelar a la Procuraduría de Derechos Humanos y presionar para que se conociera lo que sucedía en el territorio fue motivo para que nos pusiéramos en el blanco de los ataques del partido político, de los militares terratenientes, de sus guardaespaldas y de funcionarios corruptos. Así fue como se incrementaron las amenazas, el hostigamiento y la vigilancia.

En 2006 interpuse por primera vez denuncias contra el secuestro de una joven madre de 17 años junto a su hijo de siete meses. Entonces no tuve en cuenta lo que implicaba hacerme visible ni preveer condiciones de seguridad y protección. Esta acción llevó a que viviera amenazas, persecución, allanamientos y finalmente tuve que pasar seis meses recluida en un albergue de la Oficina de Atención a la Víctima y de la Fiscalía de la Mujer del Ministerio Público de Guatemala, debido a que estaba denunciando a una red de adopciones ilegales y de trata de mujeres, niñas y niños con fines de prostitución. La denuncia contra abogados, jueces, funcionarios públicos, policía nacional, crimen organizado y narcotráfico conllevó capturas, juicios y destituciones. Obviamente, ellos conocían la comunidad y mi casa y es a partir de este caso que empieza mi movilidad territorial.

En 2008 se inicia nuestro levantamiento contra la minería. Fuimos las mujeres las que motivamos al gobierno indígena y a otras organizaciones a que acuerpáramos la lucha en defensa del territorio ancestral contra las empresas extractivas, que se estaban diseminando con más fuerza en todo el país. Tremendas movilizaciones y acciones de denuncia internacional y nacional nos colocaron en otro frente de ataques. Se agudizaron nuestras amenazas por parte de terratenientes, funcionarios impunes y corruptos pues veían que la fuerza de la lucha territorial conllevaba denunciarles como usurpadores y como malos funcionarios. Entre ellos habían diputados, gobernadores, alcaldes y representantes del Ministerio de Medio Ambiente, Recursos Naturales, Energía y Minas, todos responsables de concesionar en el territorio ancestral 31 licencias de estudio, trámite, exploración y explotación de plata, oro, cobalto y níquel, entre otros.

En 2010, luego de finalizar una marcha de más de veinte mil personas en la cabecera departamental de Jalapa, en el marco de la conmemoración del 12 de octubre, Día de la Resistencia y Dignificación de los Pueblos Originarios, sufrí un atentado tras el cual fui resguardada por las comunidades en la iglesia católica cercana al parque municipal. De ahí se realizó una activación en Parlamentos Europeos por parte de las Brigadas Internacionales de Paz para presentar mi caso, porque las intimidaciones alcanzaron incluso a las acompañantes internacionales que me resguardaban en ese momento. Desde 2007 a la fecha (2018) sigo siendo acompañada por las Brigadas Internacionales de Paz.

En 2011 se define mediante acta comunitaria, por parte de las autoridades indígenas de Aldea Los Izotes, donde había sido la fundación de la organización, el despojo de nuestra sede. Con ello comenzó mi destierro comunitario. Mi caso era el de "una mujer perjudicial para las comunidades", por "motivar a las mujeres a que no tuvieran riendas", es decir, a movilizarse, organizarse, salir de la comunidad a conocer otras experiencias y compartir las de ellas, y "por haber dejado de tener hijos". En la iglesia católica, los líderes religiosos me declararon mujer *non grata*, aduciendo que yo usaba métodos anticonceptivos y que enseñaba a las mujeres a utilizarlos. En lo profundo, en realidad, era por denunciar las formas de machismo indígena; denunciar a los agresores comunitarios; interpelar la inoperancia del gobierno indígena en su actitud patriarcal ancestral al no litigar según su sistema jurídico indígena en los casos de violencias contra las mujeres, y denunciar que no hubiera representación de mujeres ante 357 "señores" del gobierno indígena. Éstas eran las razones de mi destierro. Al ver cómo las mujeres fortalecíamos la dirigencia comunitaria y territorial nos desplazaron de un tajo, con la complicidad de algunos de estos hombres, para imponer orden en la casa porque las mujeres "andábamos sueltas sin control de los maridos".

Un 25 de diciembre de 2011 salí de la comunidad junto a mi hija de un año y siete meses. A la fecha no he regresado y mi relación marital se rompió por causa del feminismo. Los años siguientes estuve en el casco urbano coordinando la organización. En 2013 se nos impuso un estado de sitio, con lo cual los riesgos y ataques se incrementaron y comenzaron a correr rumores sobre una orden de captura en mi contra por ser una de las dirigentas que instigaba a las poblaciones a la resistencia contra la minería. Desde entonces la vigilancia, el control, los dieciocho allanamientos de casas de compañeras de las comunidades vinculadas a la organización y las campañas de estigmatización que se montaron en mi contra hicieron que entre los hombres fuera cobrando fuerza el pedido a las comunidades de que no me aceptaran por haber traicionado la lucha, pues se decía que "había recibido millones de la empresa minera".

En 2013 se creó la Fiscalía de la Mujer del Ministerio Público en Jalapa. Como nosotras presentamos una demanda ante la fiscal general —casos de alto impacto de violencia sexual y femicidios cometidos contra compañeras en la montaña— entró con fuerza el proceso de investigación y empezaron las órdenes de captura. En el imaginario del machismo masculino indígena había una responsable: la Lorena Cabnal. Se incrementaron entonces las amenazas.

Finalmente, hace un poco más de un año salí definitivamente del casco urbano y de la organización que fundé junto a otras mujeres xincas. Salí del territorio luego de complicadas tomas de decisión política por parte de mis compañeras, sus maridos y las autoridades indígenas. Salí por mi rebeldía, por mi rechazo a todas las formas patriarcales que ya he mencionado, incluidas las ancestrales originarias, y contra las cuales he luchado. Salí porque hay un inminente riesgo de mi vida. Salí por la estigmatización y las campañas de desacreditación que me vinculan con actos de corrupción y que me acusan de haber recibido dinero de la cooperación internacional —jugosos sueldos— o de la empresa minera.

El año pasado viví dos allanamientos que siguen siendo investigados por el Ministerio Público y sigo siendo acompañada por las miembros de las Brigadas Internacionales de Paz. Hoy soy caminante de territorios como resultado de la violencia territorial. La inmigración política es también una forma de violencia contra muchos cuerpos plurales que hemos tenido que salir del territorio por los riesgos ante la vida, por la defensa de los derechos humanos de las mujeres y los pueblos.

Ser mujer indígena y feminista comunitaria territorial en este contexto convoca a interpretar y denunciar, desde las cosmogonías[5] de los pueblos

[5] Lo que para el mundo occidental se interpreta como filosofía, para las sociedades indígenas es

originarios, el atentado contra la Red de la Vida del actual modelo patriarcal, colonialista, racista, capitalista y neoliberal que se impone con su hegemonía mercantilista y depredadora en contra de los cuerpos y la naturaleza. Convoca a denunciar cómo opera sobre los cuerpos de las defensoras y defensores en los territorios ancestrales; cómo busca callar, intimidar y sembrar miedo y terror, con eso que nombro como *femicidio territorial*: es decir, el asesinato de mujeres defensoras de su cuerpo y su territorio porque constituyen una amenaza para el patriarcado capitalista neoliberal, tal es el caso de Berta Cáceres.

Por mi parte, he sufrido los efectos de los velos de la violencia sexual; de la violencia racial, a través de la discriminación; de la violencia económica, con el empobrecimiento; de la violencia política, con la persecución; de la estigmatización, por ser feminista comunitaria territorial; de la violencia física y psicológica, con los riesgos de ataques y amenazas; de la violencia territorial, con el destierro comunitario; de la criminalización y la judicialización, por asumirme como defensora de la vida y de los bienes naturales; de la violencia simbólica, cuando denuncio esencialismos étnicos que subyugan a las mujeres indígenas, fundamentalismos religiosos y también fundamentalismos partidistas; y de la violencia epistémica, porque en algunas oportunidades han desacreditado mis reflexiones, mis saberes y mis aportes aduciendo que soy traidora de nuestros pueblos o que ya no pienso como mujer indígena. Al final me he permitido, desde la indignación, rebelarme y tejer complicidad cósmica, espiritual y territorial con otras mujeres y pueblos para revitalizarme y seguir aportando al tejido plural de la vida.

La valentía, la rebeldía, la vitalidad y la transgresión son energías que también he heredado de mis ancestras, quienes tampoco fueron pasivas ante las formas patriarcales originarias impuestas antes de la colonia, en la colonia y en los tiempos actuales. Su memoria ancestral de lucha y sanación es convocada hoy para acompañarnos con más fuerza en las acciones políticas de denuncia y protesta social, en las acciones feministas y espirituales realizadas en las calles, las plazas, los caminos y las comunidades.

Ser mujer indígena y defender el territorio ancestral implica colocar en la línea frontal de ataque —en primera instancia— nuestro primer territorio de defensa, el cuerpo. Al defender el territorio tierra, las mujeres hacemos una defensa cotidiana y paralela impresionante en dos dimensiones inseparables: la defensa de nuestro territorio cuerpo y la defensa

cosmogonía, concepto que se refiere a la interpretación plural de la vida en el cosmos, su ser y estar en relación con la reciprocidad para la vida.

de nuestro territorio tierra. Dos dimensiones entretejidas en la Red de la Vida porque reconocemos que tanto el cuerpo como la tierra son espacios de energía vital que deben funcionar en reciprocidad. Por lo tanto, reconozco que las propuestas feministas que convocan a la emancipación de los cuerpos contra la manifestación patriarcal y no convocan a la despatriarcalización de la naturaleza como un territorio en disputa por el actual modelo neoliberal carecen de sostenibilidad política.

La lucha cotidiana frente a las formas machistas y misóginas que atentan contra las mujeres defensoras de sus cuerpos y bienes naturales conlleva una lucha pluridimensional, ya que también nos enfrentamos a las manifestaciones del machismo neoliberal encarnado en empresarios, funcionarios públicos, guardias de las empresas transnacionales o miembros del crimen organizado, quienes operan para la protección de sus intereses económicos. El acoso, la violencia sexual y el femicidio territorial son su arma de intimidación y de ataque contra los cuerpos de esas mujeres defensoras.

Defender la naturaleza es una convocatoria espiritual por la vida plural en el planeta. Berta Cáceres, en ese sentido, hace un llamado a la humanidad para asumir la responsabilidad que implica atentar contra la vida por parte de la depredación mercantilista: "Nuestras conciencias serán sacudidas por el hecho de estar contemplando la autodestrucción basada en la depredación capitalista, racista y patriarcal". Por eso planteo como reflexión en muchos espacios indígenas de defensa territorial la incoherencia política y cosmogónica de defender la Madre Tierra ante el neoliberalismo pero no defender los cuerpos de las mujeres y las niñas ante las formas de violencia machista que se comenten contra ellas. De ahí que un enunciado que camina hoy con el feminismo comunitario territorial en Iximulew entre compañeras de varios pueblos y organizaciones territoriales, y que también ha sido abrazado por varios feminismos, sea la consigna territorial que nació en 2007: "Defensa y recuperación del territorio cuerpo-tierra".

Ha sido la recuperación de la memoria de mis ancestras y el amor de las mujeres, mis abuelas, mi madre y mi hija, lo que me llevó a los caminos de sanación desde sus sabidurías y maneras de revitalizarme con una cosmogonía que interpela cualquier acto de violencia contra la vida, contra los cuerpos y contra la tierra. Ha sido la propuesta epistémica del feminismo comunitario territorial, que crea su propia interpretación y que se ha juntado con la cosmogonía, como dos hilos, para hilvanar la propuesta que nos interpela a recuperarnos para la vida, para reivindicarnos a partir de sanarnos. Sanarnos como un acto personal y consciente que desmonta opresiones y victimizaciones y devela a quienes la ejercen contra nosotras, nosotros, nosotres y la naturaleza.

Ese camino lo nombramos "la sanación como camino cósmico-político" y de ahí nace toda una propuesta que convoca, en los territorios, cada vez con más fuerza, la sanación de los cuerpos para la liberación y la emancipación. Cada vez más recurrimos a la interpelación amorosa para reunir distintas energías, desde la ternura, para sanarnos. Hoy participo en procesos de recuperación emocional, física y espiritual de mujeres indígenas defensoras de sus cuerpos y de la tierra que se encuentran en situación de riesgo político, porque vengo de vivir y sigo inmersa en un territorio donde cotidianamente estamos confrontadas a las múltiples dimensiones de los velos de las violencias. En mi camino se han juntado otras mujeres con historias muy parecidas a la mía y hemos gestado Tzk'at Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Territorial desde Iximulew, Guatemala.

Creo en la vida plural como un principio de cosmogonía y como un principio político de respeto a la vida. Creo en las emancipaciones de los cuerpos plurales para tejer la Red de la Vida desde diferentes caminos, porque eso nos compromete a aboliciones y transformaciones profundas para construir el horizonte de utopía de un mundo nuevo para la Plenitud de la Vida, los Buenos Vivires de las mujeres y los pueblos. Porque todo, absolutamente todo, es energía vital en la Red de la Vida. Desde estos lugares de enunciación es que hablo, desde mi cuerpo como mi primer territorio de defensa, desde la tierra como el lugar histórico y de significado donde se recrea la vida. Porque vengo de un lugar donde el *continuum* histórico estructural de las violencias es múltiple, pero donde también es posible sanar con la naturaleza y donde los cuerpos pueden tejerse en relaciones de armonización para reivindicar la alegría sin perder la indignación, porque vale la pena vivir.

Moira Millán

Mapuche, guionista, escritora y activista, vive y lucha desde Puelmapu. Fundadora, ideóloga y coordinadora del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, que aglutina a mujeres de 36 etnias que reivindican el reconocimiento de un Estado pluricultural.

moiritakisi@gmail.com
Fb: Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen vivir

Imagen tomada de <http://utophianoticias.blogspot.com/2017/10/moira-millan-me-dijeron-que-el-proximo.html>.

La maternidad mapuche en tiempos de Benetton[1]

Moira Millán

Durante más de 400 años, mi pueblo, junto con los otros pueblos indígenas de Argentina, ha estado involucrado en una poderosa lucha por la libre determinación. Hasta hoy en día persisten en nuestras *ül*, canciones, y *nüxam*, historias, la memoria del coraje de nuestros antepasados que derrotaron al imperio más grande de la época. Tras su derrota, la corona española firmó un tratado con los mapuche en el primer parlamento de Quillín, en el que se reconocía la soberanía de este pueblo.

Nuestra Walljmapu, el territorio mapuche, comprende desde el océano Pacífico hasta el Atlántico, es decir, se extiende por lo que ahora es la República de Chile, cuyo nombre en mapudungún (el idioma mapuche) es Ngulumapu (Tierras del Oriente), y por la actual Argentina, Puelmapu (Tierras del Poniente). Nuestro territorio comprende casi la mitad de la actual Argentina: desde el sur de la provincia de Mendoza en el oeste, el centro sur de la provincia de Buenos Aires en el este y hasta la provincia de Santa Cruz en el sur. Se estima, con base en hallazgos arqueológicos y estudios de estructura lingüística, que nuestra presencia en estas tierras remonta a aproximadamente 12 000 años.

Mi pueblo se mantuvo independiente en toda la Walljmapu hasta que los Estados chileno y argentino iniciaron las campañas de Pacificación de la Araucanía (1861-1883) y Conquista del Desierto (1878-1885), respectivamente. Éste fue el primer gran intento de exterminio. Los mapuche sufrieron una tremenda pérdida de tierras y vidas en ambos frentes, pero la carga de la colonización apenas había comenzado.

Tras nuestra derrota, el Estado argentino tomó prisioneras a miles de familias mapuche y las subastó en la plaza pública, separándolas para siempre. En su libro *La historia de la crueldad argentina*, Osvaldo Bayer relata cómo el Estado subastó públicamente a miles de familias mapuche encarceladas durante la ocupación de Puelmapu. Como prueba, este anuncio

[1] Agradecemos a Moira Millán la autorización para reproducir este texto en el presente libro, mismo que fue publicado en línea: <https://intercontinentalcry.org/es/la-maternidad-mapuche-en-tiempos-de-benetton/>, consulta: 10 de marzo de 2019.

oficial publicado en el diario *El Nacional*, que decía: "Hoy entregan indios a toda familia de bien que lo requiera, se le entregará un indio varón como peón, una china como sirvienta, y un chinito como mandadero".

Argentina también administró internados como parte de un plan de asimilación, inscrito en la Constitución de 1853. Al igual que las escuelas residenciales en Canadá y los Estados Unidos, los internados de Argentina se diseñaron como un arma de eliminación cultural y disgregación familiar. A los niños mapuche se les prohibía hablar su idioma; se vieron obligados a asumir una nueva identidad, la argentina, y fueron sometidos a numerosos abusos y violaciones. Esto motivó que, durante la década de 1960, las comunidades mapuche reclamaran la instalación de escuelas dentro de sus territorios, a fin de no enviar a internados a sus hijos.

No fue hasta 1994 que Argentina reemplazó su política de asimilación indígena con una ley que reconocía "la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas", así como la "posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan". La reforma constitucional fue un paso en la dirección correcta, sin embargo, el Estado argentino tiene aún un largo camino por recorrer para eximirse de su cruel legado.

Mujeres mapuche que tejen rebeldía

En un momento en el que se va gestando un gran movimiento de lucha de las mujeres en Argentina y que millones de compañeras feministas reclaman sus derechos como mujeres en una lucha paralela a la de una nación por su autodeterminación, espero poder acercarlos a esta compleja situación política desde la percepción de las mujeres madres, víctimas de múltiples pliegues opresivos.

Quisiera destacar el papel de las mujeres mapuche en este proceso. ¿Hay sororidad hacia las mujeres mapuche? Nuestro derecho a una maternidad en consonancia con nuestra propia cosmovisión está siendo aplastado en nuestro propio territorio. La múltiple opresión a la que estamos sometidas las mujeres indígenas empieza a ser vociferada, declamada y escuchada por pequeños reductos contrahegemónicos de la sociedad. Sin embargo, el mundo aún sabe poco o nada acerca de nosotras. Es por ello que, en tiempos de tanta persecución y muerte, es necesario contar, explicar y desasnar. Les invito a entrar a las humildes *rukas*, nuestras casas, donde las mujeres mapuche tejen rebeldía en este pedacito geográfico al sur del mundo.

Tres generaciones, una misma espera

En este contexto, visité a Segunda Huenchunao, una *pillankushe*, autoridad espiritual del *lof* mapuche Vuelta del Río, que linda con la estancia de Bennetton, en el departamento de Cushamen, provincia de Chubut. El *lof* está atravesado por el río Chubut, en un paisaje semiárido. La estancia de la compañía Bennetton se extiende por miles de kilómetros, que se expanden y van arrinconando a la comunidad cada día más. Son vecinos del magnate y padecen en la piel y el alma el despojo no sólo de sus tierras, sino de todos sus derechos, hasta el de educar a sus hijos en libertad.

Segunda Huenchunao (izquierda), su nieta Antu (derecha), Moira Millán (en medio).
Foto: Moira Millán. Tomado de <https://intercontinentalcry.org/wp-content/uploads/2019/03/41.jpg>.

Segunda Huenchunao, de unos 70 años de edad, sale a recibirme con su nieta tomada de la mano. Con una amplia sonrisa me invita a pasar a su casa de barro y piedra, amplia y minimalista, casi sin muebles. Nos prepara unos mates mientras aviva el fuego de la cocina con leña seca y extrae del baúl de sus recuerdos el siguiente relato.

En la década de 1960, Vuelta del Río y otras comunidades mapuche decidieron que ya no querían enviar a sus hijos a internados financiados

por el gobierno. "Yo me acuerdo que la escuela se está pidiendo desde el año 62 o 63, en esos años habían como treinta chicos. Agarraron los abuelos de esos chicos, se juntaron, conversaron, ¿cómo iban a hacer una escuela para que aprendan esos chicos?"

Segunda hace una pausa y sorbe con fuerza la bombilla del mate, continúa: "Y dijeron: vamos a cortar adobe, hicieron una mezcla de pasto y barro y cortaron más de tres mil adobes. Con esos adobes levantaron la casa en la costa del río. Como en ese tiempo todos tenían animales, vendieron animales, también trueque, cambiaron por chapas y postes, trajeron la madera para el techo. Una vez hecho el edificio, solicitaron un maestro al gobierno, pero nunca llegó".

La espera duró hasta ver cómo el tiempo derruía las paredes hasta su total destrucción. Volvieron entonces a internar a sus hijos. Las parejas jóvenes que no querían enviar a sus hijos a los internados estaban obligadas a mudarse a las ciudades más cercanas para asegurarles la escolarización. Finalmente, las madres decidieron convocar la asamblea del *lof* y plantearon la propuesta de intentar, una vez más, establecer una escuela en la comunidad. La iniciativa fue aprobada, recaudaron el dinero para los materiales y en 2016 construyeron un hermoso edificio escolar. Obtuvieron también el apoyo de profesionales educativos mapuche, quienes prepararon una propuesta de educación cultural bilingüe.

Presentaron el proyecto al Estado provincial. Para ser escuchados, tuvieron que ocupar las instalaciones del Ministerio de Educación de la provincia. Sin embargo, a pesar de toda esa lucha, no hallaron respuesta. Por el contrario, el Estado argentino financió la construcción y puso en marcha una escuela primaria dentro de la estancia de Benetton, cuyos gastos son asumidos por el gobierno, a beneficio del empresario, pues éste ha resuelto sin costo alguno la asistencia de los hijos de sus peones a la escuela y lo ha utilizado como una herramienta propagandística.

"Desde niños se pretende adoctrinar a nuestros hijos, cultivando en ellos un sentimiento de gratitud y amor hacia el patrón", dijo Segunda.

Inés Huilinao, la hija menor de Segunda, se suma a la conversación. Ella tuvo que pasar por el doloroso desarraigo para ir a la escuela en un internado. Ahora es madre de una niña de cinco años y me cuenta que para enviar a su hijita a la escuela tuvo que dejar su casa y mudarse a la sala de primeros auxilios, que se encuentra ubicada sobre la ruta de ingreso a la comunidad, que es el único lugar al que puede acceder la Trafic, un pequeño autobús escolar que viene a recoger a todos los niños que van a la escuela.

Cuando le pregunté a Inés Huilinao por qué el gobierno no habilita la escuela construida por la comunidad, me respondió: "Para mí es que ellos quieren que no existamos más dentro del lugar, del territorio, porque como estamos rodeados del alambre de estos señores Benetton, entonces

ellos creen que estamos molestando y nos tienen que sacar de aquí de alguna manera".

Para Inés Huilinao, no sólo es una incomodidad mudarse de lunes a viernes a la sala de primeros auxilios a fin de enviar a su niña a la escuela, a ello se suma que durante una hora su hija y otros niños quedan expuestos al peligro, ya que la gendarmería y la policía provincial han militarizado el lugar y cometen abusos y excesos contra los miembros de las comunidades con total impunidad. El riesgo de que la violencia institucional alcance a los niños está latente. Varios padres han preferido no escolarizar a sus hijos, ya que no están dispuestos a dejar la comunidad ni a exponerlos a riesgos o trastornos innecesarios.

Inés cuenta lo que sucedió el 17 de septiembre de 2017, cuando el juez Guido Otranto ordenó el allanamiento de varias casas de la comunidad, en un aparente intento por localizar al joven artesano Santiago Maldonado, que se encontraba desaparecido tras haber sido reprimido por Gendarmería en una protesta mapuche, en la ruta a orillas del territorio del *lof* Resistencia Cushamen.

"Recuerdo que ese momento era la madrugada, de primavera", dijo Inés. "Estábamos todos acostados, todavía no aclaraba. Empezábamos a ver que sobrevolaban aviones, helicópteros, luces y ruido más que nada. Nos quedamos las tres en la cama. Yo le dije a mi nena que no se levante, que no pasaba nada, pero ella se daba cuenta de que algo pasaba porque las luces se veían y nos iluminaban".

Los helicópteros aterrizaron y descendieron decenas de gendarmes, que, pateando las precarias puertas de las casas, entraban y sacaban a sus ocupantes a rastras, sin permitirles vestirse o abrigarse, teniendo en cuenta que las temperaturas aquí son de bajo cero.

En esos días de violencia desplegada contra la comunidad, una familia vecina de Inés fue víctima de la quema de su vivienda. Hay testigos que aseguran que la incendió Gendarmería. La vecina se llama Verónica Fermín; su marido, Marcelo Callfupan, es el *werkén* o vocero de la comunidad. Tienen tres niños de 8, 10 y 12 años, los cuales no se hallaban dentro de la vivienda por encontrarse toda la familia camino a la ciudad de Esquel, para asistir a una protesta. Podrían haber muerto incinerados, ya que la vivienda fue incendiada a últimas horas de la tarde. Tras este episodio, la familia se ha mudado al pueblo de El Maitén.

Estados feudales posmodernos

En las últimas décadas, además de la compañía Benetton, la Patagonia ha sido poblada por otros vecinos multimillonarios, entre ellos Joe Lewis, propietario de más de 11 000 hectáreas; el emir de Qatar, Sheikh Tamim Bin

Hamad Al Thani, de 28 000 hectáreas, y Ted Turner, de 36 942 hectáreas. Este grupo de élites ricas ha creado aquí una especie de Estado feudal posmoderno, con tanto poder como para decidir sobre la supervivencia mapuche.

Benetton, sin embargo, está en una situación particular. La compañía no sólo incide en la administración de justicia, como dejó en evidencia el caso de Santiago Maldonado. También, como nos relataron Segunda Huenchunao y su hija Inés Huilinao, impone la política de educación que ella quiere. Además, ha usado sus influencias para que se construya una comisaría frente a la estancia, con una sofisticada infraestructura de comunicación y seguridad. El Estado argentino pone sus fuerzas al servicio de la vigilancia privada del empresario. De igual manera, la municipalidad de El Maitén, otro pueblo cercado por los alambres de Benetton, resguarda los intereses de la compañía. El poder de la empresa se hace sentir en todos los estamentos. A pesar de ello, el *lof* mapuche Vuelta del Río resiste, sobre todo las mujeres, que no se dejan doblegar.

A 35 km de allí, se encuentra el *lof* mapuche Cañio. Si bien esta comunidad no es vecina de Benetton, ha sufrido persecución y discriminación por parte de los sectores de poder que apoyan al empresario, ya que se ha mantenido movilizada y en solidaridad con los miembros de las comunidades afectadas por la política persecutoria del Estado argentino, que cuida la "propiedad de Benetton".

A medida que me acerco al *lof* Cañio la estepa se difumina, el ocre y el amarillo desaparecen y me veo envuelta por un follaje frondoso. Llego casi en el ocaso a la casa de la familia Cañio, ubicada en lo alto de un cerro, desde donde se ven las últimas fulguraciones del día, que pincelan de naranja y tonos rojizos el cielo. Allí me reciben con cariño y, alrededor de la mesa, las mujeres de la familia cuentan sus verdades.

Esta familia sufre la persecución del gobierno municipal de El Maitén, que intenta instalar en sus tierras un centro de esquí. Eso significaría afeitar las montañas, lo que dañaría el bosque y los espacios espirituales sagrados de la comunidad. Los ecosistemas en la cordillera de los Andes están en una situación de fragilidad, expuestos a la avanzada voraz del capitalismo. Por eso ellos se han mantenido fuertes y firmes en la defensa de la Mapu, la Tierra.

Esto, por supuesto, no es del agrado ni de los gobernantes ni de los empresarios. A raíz de los sucesos acontecidos en las tierras en conflicto con la compañía Benetton, el intendente y los empresarios aprovecharon para acusar a Javier Cañio, joven miembro de la comunidad, como presunto agresor y secuestrador de un empleado de Benetton. Gladys Millane, su madre, con los ojos humedecidos y brillosos por las lágrimas que le brotan

sin poderlas sujetar, relata lo acontecido el día en que la policía llegó hasta su casa en busca de Javier:

> Estábamos solas Marilyn, mi hija, y mi nieto. Llegaron diciendo que tenían que llevarse a Javier al hospital para hacerle una muestra de sangre. En esos días el peón de Benetton, que había sufrido secuestro, alcanzó a cortar con su cuchillo a uno de los secuestradores, y querían ver si mi hijo tenía algún corte en el cuerpo para culparlo. Yo tenía miedo que se lo llevaran y lo lastimaran o lo desaparecieran. Siempre estoy angustiada, si alguno de mis hijos se retrasa en volver, ya ando preocupada pensando que algo malo le pasó, ya no tengo paz, tengo miedo por mis hijos.

Marilyn, su hija menor, interviene en la conversación para agregar: "Yo me pregunto si justo en esos días mi hermano se hubiera lastimado o cortado, trabajando en el campo, ¿lo iban a culpar de un delito que no cometió? Porque en el campo siempre estás expuesto a lastimarte, por suerte él estaba bien, sin cicatrices ni heridas".

Mónica Cañio, su hermana mayor, denuncia que ha llevado a su hijo de 3 años al médico en el hospital de El Maitén y, al dar su apellido, se han negado a atenderlo. Ella está muy preocupada por la crianza de su hijo. Es muy importante para ella que crezca en su territorio, fortalecido en su identidad, pero teme por la seguridad y la vida del niño y del resto de la familia, ya que los asesinatos del gobierno contra el pueblo mapuche han quedado impunes hasta ahora.

La niñez devaluada

El 23 de noviembre de 2017, frente al lago Mascardi, el *lof* Lafken Winkul Mapu sufrió una cruenta represión por parte de miembros de la policía federal, quienes se llevaron detenidas a varias mujeres mapuche junto a sus hijos.

Esta comunidad mapuche, conformada por unas cuatro familias, se asentó en un predio territorial que se encuentra bajo el dominio del Estado argentino, a través de Parques Nacionales. Los funcionarios denunciaron a los miembros de la comunidad como usurpadores, con lo que se inició una causa judicial aún en proceso, en el marco de la cual se han realizado dos intentos de desalojo por orden judicial. Los excesos y abusos asociados al caso han alcanzado un nivel de violencia inusitada, que generó varios crímenes, entre ellos el asesinato de Rafael Nahuel, joven mapuche de 22 años.

Mariel Bleger, antropóloga y maestra de nivel primario, quien llegó ese día al lugar a expresar su solidaridad, me testimonia, aún con ojos hu-

medecidos por las lágrimas, lo que sucedió. Mariel es madre de un niño de 5 años y estaba embarazada de su segundo hijo. Desde hace tiempo acompaña a las jóvenes madres mapuche que han sido parte de la decisión de retornar al territorio, recuperando esta parcela de tierra que está bajo el dominio de Parques Nacionales Argentinos.

Mariel se dirigió hacia la zona de la comunidad y allí, después de recorrer unos cinco kilómetros, se encontró con un despliegue policial muy grande. Había por lo menos ocho camionetas y más de seis autos policiales en la entrada del territorio, donde en ese momento vivían unas cinco mujeres y dos hombres con algunos niños y niñas.

"Rápidamente reconocí sobre la ruta juguetes y ropa de los niños y niñas con las que trabajé en la escuela durante varios años", dijo Mariel. "Había dos cajones de frutas y verduras pisoteados y desparramados a la vera del camino. Pregunté inmediatamente por los niños y niñas. Ninguno de los oficiales que allí se encontraban quiso darme información sobre el paradero de los mismos, ni de sus madres. Una de las camionetas que más alejada se encontraba en la ruta encendió sus sirenas y recorrió la distancia que recorría el cordón policial. Pude divisar que allí adentro había alguno de los niños que estaba buscando."

Mariel me cuenta que, sin percatarse del peligro, indignada y angustiada por el destino de los niños, subió a su auto y siguió a la camioneta policial, advirtiendo desde su teléfono celular a distintos organismos de derechos humanos y gremiales de la situación. Los niños fueron detenidos y trasladados a la policía federal, ubicada en las calles Tiscornia y Morales de la ciudad de San Carlos de Bariloche.

Mariel continúa su relato recordando uno a uno los detalles de aquella dolorosa jornada: "Pedí ingresar para ver el estado de los menores como maestra de los niños y niñas. Me lo permitieron, me encontré con cinco mujeres detenidas y cinco menores. Los pequeños estaban aún en estado de shock por la terrible situación que habían tenido que vivir junto a sus madres. Algunos en edad lactante, otros deambulando por esa sala y varias de las mujeres con laceraciones producidas por los golpes de la policía. Les pregunté si les habían dado agua o alimentos. Nada de esto había ocurrido. Estaban hacía más de seis horas demorados, sin poder comunicarse con ningún abogado, sin dejar que los niños vayan al baño o coman algo."

Mariel pidió permiso para salir a comprar comida y agua. Tardaron más de dos horas en darles las cosas que se habían conseguido para ellos. Recién a las 11 de la noche de ese día dejaron salir a los menores y a sus mamás. En ningún momento los niños recibieron atención especial por ser menores, de hecho, permanentemente estuvieron siendo hostigados y limitados en su movilidad dentro del recinto.

Pese a las múltiples denuncias que se elevaron desde los organismos de derechos humanos, las escuelas y el gremio docente de la ciudad de San Carlos de Bariloche para pedir explicaciones sobre ese tremendo acto de ilegalidad y quebramiento de los derechos de los niños, las niñas y los adolescentes no se ha obtenido respuesta.

A dos días de este suceso, las fuerzas de seguridad volvieron a ingresar al territorio recuperado de manera salvaje y cometieron el asesinato del joven Rafael Nahuel, quien durante la jornada del 23 se encontraba, como muchos de nosotros, esperando la liberación de las mujeres y los niños detenidos ilegalmente.

La lista de tragedias y abusos parece continuar sin fin. Poco después de la sangrienta represión desplegada sobre el *lof* mapuche Lafken Winkul Mapu, las autoridades detuvieron y precintaron a los niños, Awkan Colhwan de un año de edad, Kalfu Ray Colhwan Rosas de dos años, Calfulikan Colhwan Jaramillo, de 3 años, y Daiana Antimilla de 10 años. Todos los niños fueron encerrados en una celda y precintados durante al menos 6 horas. El mismo jueves 23 de noviembre de 2017, la Asociación Gremial de Abogados y Abogadas de la República Argentina realizaron una presentación ante la procuradora de la provincia de Río Negro en respuesta a este incidente que, como tantos otros, buscó quebrantar la voluntad de un pueblo en busca de su libertad.

Desafortunadamente, las movilizaciones masivas que se desataron para apoyar al joven argentino Santiago Maldonado no se repitieron para el joven Rafael Nahuel, ni para ninguna de las mujeres y las jóvenes mapuche que se han visto obligadas a soportar tantos abusos por parte del gobierno y sus compinches.

Pero no todo está perdido. En el sur del mundo, las mujeres mapuche estamos descubriéndonos como seres enraizadas a nuestra *Ñuke Mapu* (Madre Tierra) y nutridas por ella de poder. La descolonización nos encuentra desalambrando, no sólo el territorio usurpado, sino también nuestras mentes, nuestras conciencias, en particular la conciencia de la maternidad mapuche. Hemos dimensionado la eficacia de la medicina ancestral, prefiguramos una educación identitaria y una alimentación natural y soberana.

Es sólo una cuestión de tiempo antes de que el Estado reconozca que amplificando derechos se amplifican mundos.

Hasta que llegue ese día, resistiremos.

Emma Delfina Chirix García

Maya-kaqchikel de Guatemala. Socióloga / antropóloga, docente, investigadora, consultora independiente. Autora de tres libros y varios artículos. Integrante del Colectivo de Mujeres Ixbahlam. Sus temas de interés son: masculinidad indígena, sexualidad, colonización de los cuerpos y mentes de las mujeres mayas, racismo y patriarcados.

emmachirix@gmail.com
http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/417/292

Imagen tomada de <http://www.iifilologicas.unam.mx/11-congreso-mayistas/index.php?page=conferencistas-plenarias>.

Cuerpos, sexualidad y pensamiento maya

Emma Delfina Chirix García

Introducción

Escribo este artículo[1] sin ceñirme a la línea de la objetividad y la neutralidad porque las personas y los pueblos son sujetos y no objetos, y porque los cuerpos, las sexualidades y el pensamiento maya son espacios políticos. La temática que analizo me invita a reafirmar, de una forma liberadora, mi autoadscripción étnica-racial y genérica a nivel individual y colectivo.

Soy mujer maya, mas no nativa ni autóctona, como los occidentales me quieren identificar. Soy maya —*yin aj maya*—, somos mayas —*oj mayab'*—, somos nosotras/nosotros —*roj oj wachinel*—, somos diversos, pertenecemos a un pueblo, somos sujetos colectivos porque compartimos historias, prácticas y experiencias colectivas desde nuestros cuerpos. Situarme me motiva a repensar el "nosotras(os)" para hacer frente a la dominación, la colonización y las relaciones de poder, desafiando así el conocimiento occidental, del cual persisten las nociones civilizatorias que insisten en blanquearnos, asimilarnos y enajenarnos. Además, porque la política y la metodología extractiva mantienen el colonialismo en los territorios y en nuestras mentes. La herencia colonial nos obliga a sentirnos objetos de estudio, niega nuestra historia como pueblo y se apropia de nuestros territorios. Homogeniza, blanquea y ladiniza[2] nuestras mentes y cuerpos. Yo sostengo que somos cuerpos vivientes, pueblos en movimiento que aspiramos al bienestar corporal y al de la Madre Naturaleza.

En este artículo me interesa analizar la colonización y la descolonización de los cuerpos y la sexualidad maya desde una perspectiva interseccional, que visibiliza el enfoque de género, raza y clase, y que incorpora el pensamiento maya. En la primera parte abordaré la colonización de los cuerpos y en la segunda, su descolonización.

---

[1] Agradezco las observaciones y correcciones de Ofelia Chirix y Edwin Simón y el apoyo de Helvi Mendizábal, Xochitl Leyva y Camila Pascal en la edición.

[2] Término que significa dejar de ser maya o indígena, negar lo maya o lo indígena y valorar lo ladino, lo mestizo, con énfasis en la blancura, la lengua castellana y la cultura occidental. Este proceso de cambio de identidad étnico-racial lo denominamos en Guatemala *ladinización*.

Colonización de los cuerpos

La visión y las experiencias colectivas de un pueblo —y también a nivel personal— nos motivan y conducen a comprender la construcción de nuestras identidades, cosmovisiones, cuerpos y sexualidad. En todas las sociedades existe un conjunto de prohibiciones y tabús que circulan en la vida cotidiana, algunos de los cuales son cuestionados para dar paso a la emancipación y otros utilizados para disciplinar los cuerpos. En Guatemala no se ha profundizado en la historia y la realidad de los cuerpos, la sexualidad y el pensamiento maya porque la sociedad es conservadora, moralista y racista. A la mayoría de los estudiosos de la sexualidad no les ha interesado lo que piensan, sienten y desean las y los mayas porque el único referente epistemológico es Occidente. En lo personal, me interesa analizar esta dimensión desde una perspectiva crítica para aportar en la descolonización de las marcas impuestas en los cuerpos y la sexualidad por las instituciones hegemónicas coloniales. Una manera de enriquecer este conocimiento es estableciendo la historia corporal. En Guatemala, por su circunstancia histórica y geográfica y por el efecto de la colonización, estos factores jugarán un papel determinante en la historia de los cuerpos.

La mirada histórica y política sobre los cuerpos

Analizar el cuerpo desde el punto de vista histórico y político permite traer a la memoria la invasión del Nuevo Mundo, el genocidio, el proceso de inquisición y asimilación, y la imposición de un modelo europeo, masculino y blanco. A partir de esta dominación, me interesa analizar cómo penetró este modelo corporal y sexual occidental que privilegió la masculinidad hegemónica, las relaciones heterosexuales y otros parámetros, regidos a partir de los rasgos físicos europeos, como la piel blanca, para sostener y mantener la supremacía blanca e inferiorizar los cuerpos de color. Ello dió como resultado la pigmentación de los cuerpos: se valoró lo canche[3] y se desvalorizó la piel oscura y la homosexualidad.

A esta influencia occidental se debe la colonización del cuerpo, que no es más que la racialización de los cuerpos a partir de una jerarquía y diferenciación racial para justificar su subordinación. Los cuerpos morenos y negros fueron consignados como mano de obra barata, bestias de carga y útiles para la servidumbre, mientras que los cuerpos morenos femeninos fueron sometidos a la violación sexual. Esta última práctica ha venido

[3] Así son llamadas en Guatemala, en lenguaje coloquial, las personas con cabello rubio o claro o de ojos claros.

manifestándose a lo largo de todos los periodos de nuestra historia. Las mujeres indígenas[4] han sido siempre instrumentalizadas para satisfacer el apetito sexual del hombre blanco, para asegurar la mezcla de sangres y "mejorar la raza" y para asegurar la política de blanqueamiento. La colonización de los cuerpos de las mujeres indígenas ha significado una violencia genérica y racial que ha provocado dolor y sometimiento.

Desde la invasión, para poder disciplinarlos y controlarlos, los cuerpos mayas fueron colonizados y civilizados. Para ellos, la invasión y la guerra colonial significaron imposición, dominación, despojo de tierras y medios de vida, esclavitud, servidumbre, racismo, educación oficial, religiones occidentales e imposición del idioma español y de una relación sociocultural que privilegió el individualismo. Se estableció una jerarquía y diferenciación racial a partir de la blancura para justificar los privilegios y la idea de la superioridad europea frente a unos cuerpos morenos, atrasados y primitivos. La blancura fue, y sigue siendo, un valor que se reproduce a nivel cotidiano, institucional y estructural.

El estereotipo de los colores, de la pigmentación, es todavía un rasgo diferenciador en la sociedad guatemalteca. La construcción y las relaciones de poder se sustentan en valores biológicos, que actúan como fundamento para la mantención y la reproducción del racismo, el eurocentrismo y el etnocentrismo, necesarios para implantar la idea del modelo occidental como progreso y desarrollo. La ideología del blanqueamiento ha impuesto a los cuerpos mayas un modelo de belleza, símbolos e imaginarios sociales; por ejemplo, ser rubias o canches, delgadas y altas, y sin traje maya.

Las y los blancos refuerzan sus argumentos y prácticas raciales para justificar políticas como la integración, la ladinización, la aculturación, la acumulación y el despojo de tierras. En la constitución de la estructura sociorracial colonial, los peninsulares y criollos incorporaron el concepto de pureza de sangre, que va a ser utilizado como principio para justificar su superioridad y sus privilegios frente a los mestizos y los indígenas. Por esta razón, crearon y enfatizaron la dicotomía indígena-ladino en lugar del mestizaje. Esta negación de la condición mestiza —ladinización— produjo la negación y el desprecio por lo indígena y la reproducción de la ideología del blanqueamiento. Así, sobre la base de este pensamiento se persigue "mejorar la raza" por medio del derecho de pernada en las fincas y la violación de las mujeres indígenas en diversos espacios sociales.

[4] En este artículo tomo la categoría *indígena* o *pueblos indígenas* a partir de la definición del Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la definición de la Organización de Estados Americanos (OEA) sobre pueblos indígenas. Uso la categoría maya para referirme únicamente al pueblo maya, es decir, no incluye a garífunas y xincas.

Quienes mantienen una visión etnocéntrica ridiculizan, denigran y desprecian lo indígena (lo maya, lo xinca y a las y los afrodescendientes). Las actitudes raciales se pueden constatar en el maltrato, la discriminación, las humillaciones, el despojo y la explotación de tierras-territorios. El control y el disciplinamiento de los cuerpos lo materializan las instituciones hegemónicas, principalmente la Iglesia y la escuela. El Estado y la oligarquía ejercen su poder y criminalizan las luchas de los pueblos indígenas, satanizan la homosexualidad, niegan los derechos colectivos, imponen políticas de asimilación y la distribución inequitativa de los recursos del Estado, misma que se refleja en la mínima o nula inversión en los pueblos indígenas.

En Guatemala, la idea de "civilización" se traduce en los conceptos de progreso, desarrollo, ciudadanía, democracia, nacionalismo, modernidad y blancura, mientras que los incivilizados siguen siendo siempre los bárbaros, los primitivos, los analfabetos, los pobres, los sucios y los feos. Para las posiciones etnocéntricas y patriarcales, la mujer maya es incivilizada por ser mujer, pobre, monolingüe y analfabeta, de ahí el afán por despojarla de sus derechos y de su identidad maya para convertirla en eterna sirvienta, para asimilarla y volverla ladina o cosificarla e identificarla como un cuerpo folclorizado y pintoresco útil para la industria turística, para cristianizar su cuerpo moreno y para continuar sosteniendo el sistema económico y político colonial sobre él.

Desde la mirada del cuerpo vivido y la experiencia corporal, las mujeres mayas comparten, expresan y denuncian las opresiones a nivel familiar, pues sus cuerpos también han sido violentados, principalmente, por el compañero de vida. Todavía persiste la carga del cuidado de las y los hijos, del trabajo doméstico y la idea de la normalidad del sufrimiento en las relaciones sexuales. La sexualidad continúa atada al matrimonio heterosexual, a la procreación y a la maternidad y se desvaloriza la soltería y la homosexualidad. No se profundiza en el o los significados de la paternidad responsable ni en la existencia de un patriarcado indígena que ejerce violencia contra los cuerpos femeninos, a los que margina, acosa y agrede.

La Iglesia, los cuerpos y la sexualidad

Los colonizadores implantaron un modelo corporal y sexual marcado por perspectivas y valores impuestos, como el cristianismo, el honor, la raza y las relaciones interraciales. Algunas uniones fueron forzadas, producto de violaciones; otras se dieron por concubinato. Otras relaciones se establecieron por interés económico, con el objetivo de lograr una encomienda. En este último caso, la Corona promovió y aceptó, por un corto periodo,

las relaciones ilegales entre encomenderos e indias, pero no entre un indio y una española.[5]

Después de que la Corona y la Iglesia católica afianzaron el control físico y político sobre los nuevos territorios, impusieron normas y modelos respecto al comportamiento cristiano que debía regir entre "los nativos" y sus colonizadores, lo cual implicaba realizar ciertas formas de unión entre las personas para construir "familias y sociedades correctas". Para expandirse territorialmente, los españoles establecieron políticas poblacionales relativas a los cuerpos de las y los colonizados para mantener comunidades estables. El objetivo consistía en imponer la formación de familias según el "modelo ibérico" y aplicar sus procedimientos legales e intereses económicos. Los españoles dividieron a la familia extensa físicamente en unidades conyugales.

La Iglesia masculina, blanca y colonial utilizó mecanismos moralistas, políticos y también económicos para construir cuerpos sumisos dispuestos al servilismo. Trataron de destruir la familia extendida e ignoraron la vida comunitaria maya y a sus autoridades. Impusieron una moralidad cristiana con eficiencia administrativa. Dentro de los nuevos cánones, se impuso el matrimonio cristiano y nuclear, útil para la recolección de tributo.

Después del Concilio de Trento (1542-1563), la preocupación principal fue el control de la creciente población de los países colonizados. Ésta se basó en la normativización de las relaciones sexuales según las nuevas leyes sobre esponsales y matrimonio emitidas por el Concilio. En el caso de las y los indígenas de Guatemala, estas leyes se transmitieron por medio del sermón, la confesión y el adoctrinamiento, basado en tratados sobre teología moral y dirigido a gobernar la mente y el alma. En este marco de emisión de las leyes canónicas aparece el concepto de pecado. Este discurso ha resultado ser un eficaz mecanismo de control de los cuerpos mayas a nivel individual y social.

La expansión colonial implicó no sólo formas de control sobre el territorio, sino también formas de colonización patriarcal de las mentes. Entre los diversos mecanismos de vasallaje establecidos por la fuerza y el poder, como se ha dicho anteriormente, se insistió en los procesos de asimilación. En ello jugó un papel determinante la penetración de los cuerpos de las mujeres indígenas, mismos que simbolizaron el proceso de conquista del hombre blanco sobre los cuerpos y los territorios primigenios. Es importante mencionar que en Guatemala, en los contextos de guerra y genocidio,

[5] Véase Casaús (1995).

se aplicaron siempre políticas y prácticas de violencia de género y racial contra los cuerpos mayas, a través de la violación, la esclavitud sexual y la mutilación. La destrucción y la eliminación de éstos se evidencia en el tipo de violencia corporal ejercida contra las mujeres y los niños mayas, hasta el extremo de sacar a las criaturas del vientre de la madre. Militares esclavizaron sexualmente a mujeres mayas q'eqchi', ixil, achi', k'iche' y kaqchikel. A la fecha, ha sido juzgado únicamente el caso de Sepur Zarco, sobre el cual un tribunal nacional emitió una condena por crimen de guerra.[6]

La Iglesia ha sido la principal institución que ha sometido, disciplinado y controlado a los cuerpos mayas, principalmente los de las mujeres. Para garantizar la moral cristiana ha impedido sentir, vivir, protestar y pensar en cosas "sucias o pecaminosas". La Iglesia, como institución hegemónica, condenó la pérdida de la virginidad de las mujeres, confiscó la sexualidad, satanizó el placer de las personas y de los pueblos, sometió a los cuerpos morenos y estableció la institución familiar occidental. Introdujo un modelo de sexualidad alejado del placer y dedicado a la reproducción, bajo el predominio sexual, blanco y masculino de Occidente. La construcción de los cuerpos y la sexualidad fue regulada en el discurso y la práctica desde la percepción masculina española y muchas veces con una doble moral, pues al mismo tiempo que los sacerdotes occidentales predicaban con la palabra, sus prácticas se alejaban de lo que decían. Un caso como ejemplo: ya en el siglo XX, en Comalapa, durante la década de 1940, algunas ancianas refieren que las parejas dejaron de asistir a las pláticas prematrimoniales porque el sacerdote violaba a las mujeres. Por ello, muchas parejas no recibieron "la bendición de la Iglesia católica" durante varios años. Actualmente, la Iglesia evangélica está imponiendo nuevamente, en algunas comunidades, la obligación de la virginidad de las mujeres, por lo cual, previo al matrimonio, se les exige presentar el resultado de un examen de embarazo, que de ser negativo comprobaría su "pureza".

En la actualidad, las contradicciones entre las normas de las iglesias y las prácticas reales se han acrecentado. La Iglesia occidental no ha podido hacer cumplir sus preceptos al pie de la letra y se puede observar una moral sexual diferente a la promovida por ella. De cualquier manera, las iglesias católica y evangélica han instigado también la desigualdad genérica y étnico-racial a través de la jerarquía, la diferencia y la desigualdad. En Guatemala, la Iglesia occidental ha dividido a la sociedad para legitimar la jerarquía racial; hasta hoy, en algunas comunidades y ciudades, existen colegios confesionales y se practican misas y procesiones por separado para indígenas y pobres, por un lado, y ladinos y criollos, por el otro. Las insti-

6 Véase UNAMG (2016). Y en este libro el capítulo de Irma Alicia Velásquez (N. de las E.).

tuciones religiosas han contribuido a censurar la sexualidad, a blanquear los cuerpos y a empobrecer a las personas a través de la limosna, el diezmo y el trabajo gratuito. Su perspectiva social ha ido desapareciendo.

Y prohibieron la desnudez…

Es importante sacar a la luz la historia de los cuerpos mayas porque revelarla implica desnudar esta historia, confrontar una realidad de sometimiento, pero también visibilizar la resistencia de los pueblos mayas a la dominación colonial.

Los primeros cuestionadores de la desnudez de "los indios" fueron los pocos españoles que invadieron el territorio. Ellos se escandalizaron y reprobaron la escasa ropa que portaban "los indios" en los territorios tropicales. Incluso afirmaron que todos se parecían porque todos estaban desnudos. Los más moralistas fueron los curas españoles que, para cristianizarlos y civilizarlos, establecieron instituciones responsables del adoctrinamiento del cuerpo, cuyo fin era convertir a las personas en seres sociales moralizantes, capaces de racionalizar el dolor, la culpa, el castigo, la explotación, la doble moral y el temor hacia un dios blanco.

Las y los mayas, a través del sometimiento, aprendieron a ver con ojos moralistas sus cuerpos, su sexualidad y la desnudez. Se les instruyó la vivencia de la sexualidad como pecado, como sucia e impura, como algo privado y como una actividad vergonzosa e inmoral que no se debía revelar. Se consideró que el cuerpo humano era indigno de disfrutar del placer.

La desnudez desata un dilema: por un lado, existe el deseo y la libertad de mostrar el cuerpo pero, por el otro, las normas morales que imponen las instituciones controladoras del cuerpo aprueban, hasta cierto punto, la cosificación y la violación de los cuerpos de las mujeres mayas. Para cosificar los cuerpos, los colonizadores utilizaron diversos mecanismos de disciplinamiento y control, por ejemplo, para la economía colonial los indígenas fueron vistos y tratados como "bestias de carga". Los cuerpos con traje maya son percibidos como objetos y pasaron a formar parte, como tales, del paisaje, el folclor y la identidad nacional. Los científicos europeos y anglosajones, al referirse a los lugares sagrados y los restos óseos de los antepasados, utilizan argumentos como: el "pasado glorioso de los mayas" o de la "civilización maya", pero se niegan a ver el presente y el futuro de los pueblos indígenas. El interés de los "científicos" etnocéntricos es obtener, por un lado, el reconocimiento profesional para ser identificados como expertos sobre la cultura maya y, por el otro, utilizar técnicas de investigación arqueológica y antropológica y de alta tecnología avanzada no sólo para completar el conocimiento de la historia y el uso de los recursos de los antepasados mayas, sino, también, para mostrar o desnudar el cuerpo

de la Madre Naturaleza en lo referente a recursos hídricos y minerales de los que podrían sacar provecho los proyectos extractivos.

Actualmente, los cuerpos mayas que portan el traje tradicional son despreciados, racializados y folclorizados. De hecho, siguen vigentes las políticas de asimilación que las instituciones hegemónicas han venido imponiendo para que los cuerpos mayas sean cosificados, civilizados, y se vuelvan aptos para la servidumbre racial y sexual. Es decir, lo que se busca es mantener la dominación sobre los cuerpos mayas, con o sin traje, para que permanezcan como objetos de explotación y opresión.

Cuerpos colonizados como lugar de poder y de identidades

Durante la invasión, los cuerpos mayas fueron racializados, generizados y clasificados dentro de una categoría de acuerdo con el modelo occidental. Fue así como los cuerpos encarnaron una estructura social distinta a la incluida en su cosmovisión y a la de la organización política, económica y social de sus antepasados. Pero el problema no sólo yace en la diferencia, sino en el grado de valoración que adquiere cada cuerpo en la tabla de la jerarquía social. De ahí nace la necesidad de sacar a la luz pública la construcción de los cuerpos racializados, civilizados y colonizados desde espacios diversos, como puede ser un internado católico, en la familia, en la educación y en la pedagogía de la colonización. Los cuerpos colonizados se han perpetuado hasta el presente por medio de prácticas políticas y culturales que tienen como referente las jerarquías establecidas en la época colonial, que los catalogaron como objetos coloniales o como los "otros" cuerpos. Se crea y se reproduce un esquema de oposiciones: nosotros los occidentales y ustedes los no occidentales, nosotros los civilizados y ustedes los incivilizados, nosotros los superiores y ustedes los inferiores, nosotros los blancos y ustedes de color, nosotros los criollos y ladinos y ustedes los indígenas. Estos binomios generan la producción de diferencias raciales y clasistas, que no son más que relaciones de poder.

Descolonización de los cuerpos

El proceso de descolonización nos motiva a pensar en quiénes somos, dónde estamos y hacia dónde queremos ir. También significa levantar, transgredir, tomar conciencia y emanciparnos para desafiar el orden establecido. El solo hecho de hablar sobre los cuerpos y la sexualidad maya desde el pensamiento y las experiencias implica liberación y bienestar, porque, hasta el momento, muchos cuerpos siguen sumergidos en la sumisión, el miedo y la prohibición. Sin embargo, a pesar de los mecanismos de dominación y poder de los que han sido objeto, los cuerpos mayas sólo asimi-

laron la ideología judeocristiana hasta cierto punto porque pudieron responder también con mecanismos de resistencia o de descolonización.

El pensamiento maya y la visión de los cuerpos

El pensamiento maya ha sido transmitido de generación en generación a través de la práctica cotidiana, la historia oral y la orientación que dan las y los *ajq'ijab'*. Se puede afirmar que actualmente existen creencias propias, una cosmovisión que teje la vida. Las cosmovisiones indígenas sobreviven, están en constante transformación y movimiento. Por eso, su coexistencia se observa en varias prácticas sociales. Estas formas de conocimiento se entretejen en la cotidianidad y responden a pensamientos ancestrales. No es posible entender la concepción maya del mundo desde la visión occidental, porque el conocimiento eurocéntrico y etnocéntrico tergiversa, racionaliza, racializa, subordina y violenta los conocimientos indígenas.

Qana'ojib'äl - qab'anob'äl, es decir, nuestra forma de pensar y nuestra forma de actuar son dos conceptos que se mencionan cuando se aborda la cosmovisión maya. Ellos orientan la vida y la forma de actuar. Forman el conjunto articulado de ideas y actitudes que orientan a las personas, las comunidades y los pueblos para *richin utz k'aslemal* (vivir bien), y que contempla tanto la convivencia humana como con la Madre Naturaleza. Para que *qana'ojib'äl - qab'anob'äl*, esta forma de pensar y actuar no se quede en el plano ideológico es necesario comprender cómo se materializa en la práctica, en la cotidianidad, para lograr que el pensamiento maya viva y siga en movimiento. El pensamiento y la forma de actuar surgen de las relaciones sociales, de la vida comunitaria, de la historia oral y de los libros sagrados de los pueblos indígenas. Corresponden a una concepción y una forma de estar en el mundo, una forma de comprender la vida, que se legitima a través de las personas y las comunidades que orientan el cuidado de los cuerpos y de los territorios de los pueblos indígenas. De esta manera, *qana'ojib'äl - qab'anob'äl*, o la cosmovisión maya, se articula con la espiritualidad, lo político, lo económico y lo social, porque lucha por la vida comunitaria, por la vida de la persona, por la de la Madre Naturaleza y por el territorio indígena.

Qa ch'akul (los cuerpos) y la sexualidad se entretejen porque adquieren significados a partir de la colectividad y del pensamiento maya. Están ligados al contexto económico, político y social; son pilares que siguen sosteniendo el bienestar de las personas a nivel comunitario, pero que también enfrentan el racismo y las desigualdades. Estos pensamientos y maneras de actuar son legados históricos y vivientes que pueden conducirnos a emprender las transformaciones necesarias, no sólo materiales, sino también simbólicas, para promover una cultura de la vida, del cuidado de los

cuerpos y de la Madre Tierra. *Qana'ojib'äl - qab'anob'äl* es un componente comunitario histórico-político porque enfrenta la dominación colonial-racial, que ha asumido diferentes nombres, tales como "modernización", "progreso" y "desarrollo". Gracias a él, y a pesar de tantas imposiciones y de las políticas de exterminio y etnocidio, el pensamiento y el pueblo maya viven.

Percepción de los cuerpos desde el pensamiento maya

En el pensamiento maya se concibe a la persona como una unidad y desde su interrelación consigo misma y con lo que le rodea. Esta forma de ver permite construir la idea de la totalidad del cuerpo. A pesar de la colonización, la evangelización, la civilización, la modernidad y el capitalismo, la cosmovisión indígena y la resistencia de las mujeres adquieren vida en la construcción de la autonomía y de la autodeterminación de los pueblos y de los cuerpos.

El cuerpo humano, que hoy se menciona en las lenguas mayas, se expresa desde la colectividad, *qa ch'akul*, y a nivel individual, *nu ch'akul.* Se interrelaciona con la vida, la naturaleza, el cosmos, el territorio y las relaciones comunitarias. De ahí la importancia de vincular este pensamiento ancestral como una forma de vida, porque el pensamiento y la vivencia de los pueblos indígenas persiguen cuidar los cuerpos y a la Madre Naturaleza. A partir de este vínculo entre cuerpos y territorios —Madre Naturaleza—, los cuerpos de las mujeres devienen espacios políticos confrontados a las violencias y a la penetración de los poderes masculinos blancos, que persiguen la dominación a través de la servidumbre sexual, la violación y la extracción de recursos. Tampoco hay que dejar fuera la violencia sexual a la que siguen siendo sometidas cotidianamente las mujeres indígenas por parte de algunos hombres indígenas.

Analizar los cuerpos significa mostrar la construcción de los mismos, el lugar de origen de un pueblo y el conocimiento ancestral. El *Pop Wuj*, el libro sagrado de los k'iche', nos recuerda la creación de la mujer y del hombre. En él se narra cómo los progenitores eligieron las sustancias a partir de las cuales crearon los cuerpos de las primeras mujeres y de los primeros hombres:

> Luego pusieron en la palabra su creación,
> la construcción de nuestras primeras
> madres y padres.
> Sólo fueron mazorcas amarillas
> mazorcas blancas su carne;
> sólo de masa de maíz fueron las piernas,

los brazos humanos;
lo de nuestros primeros primigenios.
Fueron cuatro humanos creados,
sólo masa de maíz fue utilizada en la creación de sus carnes (Sam 2008).

El maíz no sólo se percibe como formador de los cuerpos, sino también como alimento sagrado y principal en la dieta de las familias mayas, y de una mayoría de mestizos, especialmente los pobres. Por eso, el sagrado maíz, por su origen, es maya y no se le debe llamar maíz criollo. Su contenido simbólico y nutritivo no es igual al del maíz transgénico. Otro elemento de análisis en esta visión de la creación de la criatura humana es la diversidad sexual que en ella destaca y que existe actualmente en las comunidades indígenas para no caer en la marginación y la negación, porque en el pensamiento maya cabe la heterogeneidad, la diversidad y la pluralidad.

En relación con *qa ch'akul*, es decir, nuestro cuerpo, es necesario afirmar que no todos los cuerpos son dóciles, sometidos y dominados. Han existido y existen cuerpos en resistencia que se atreven a cuestionar, proponer, transgredir y rebelarse a través de mecanismos de descolonización y del sentido que se le otorga a los cuerpos como cuerpos vivos. Entre los mecanismos a los que se acude para mantener vivos los cuerpos están: el cuidado del cuerpo; los cuerpos y la espiritualidad maya; los cuerpos y la desnudez; los cuerpos con traje maya; la epigrafía maya y los cuerpos mayas.

Siempre en la línea de *qa ch'akulal*, se reconoce la diversidad de los cuerpos y se afirma que éstos están en constante comunicación con otros campos simbólicos que le dan sentido a la existencia colectiva. Hay una visión holística del cuerpo porque participa completo, no es objeto de una escisión. El cuerpo es visto en forma integral e interrelacionada con la Madre Naturaleza, con la Luna, con las energías. El cuerpo toma sentido desde su totalidad y se mueve en la lógica de las energías porque es considerado como cuerpo viviente. Es un cuerpo que tiene vida y hay que darle vida, amor y ternura. En esta concepción, la persona no se separa de su cuerpo, y tampoco lo hacen la mente, el espíritu y sus sentimientos. El cuerpo es el elemento que liga la energía colectiva e individual; a través de él cada persona está incluida en el grupo.

El cuerpo es, entonces, vivido y pensado a partir de una experiencia socialmente significativa; se gesta, se manipula y se conceptualiza en la vida cotidiana, sin separarse de la relación que mantiene con las energías de la Madre Naturaleza, de *Junajpu e Xbalamke* (con el Abuelo Sol y la Abuela Luna) y de las personas. Existen normas que regulan su práctica. Bajo éstas se constituye como entidad limítrofe entre lo permitido y lo prohibido,

entre la criatura humana y la Madre Naturaleza. El cuerpo, la mente, los sentimientos y el espíritu son pilares que deberán estar en equilibrio. Los cuatro elementos otorgan un significado social y político que permite la descripción de dichas concepciones. El cuerpo viviente proporciona herramientas explicativas para entender no sólo la corporalidad humana, sino, también, otras dimensiones relacionadas con ésta, como el cuerpo político, los cuerpos de color, la piel, el traje maya —como segunda piel—, la autonomía de los cuerpos, el placer, la servidumbre sexual, la diversidad sexual, la violación, el acoso sexual, el saqueo de los recursos, la neocolonización de los territorios y los traumas corporales a nivel personal y colectivo.

La sustentación del pensamiento maya se prolonga a través de la sabiduría y de la práctica, de la orientación del *Cholq'ij* o calendario maya y de las y los *ajq'ijab'* (guías espirituales, personas que se dedican al cuidado de los cuerpos y de la Madre Naturaleza). Ellos y ellas orientan sobre el calendario maya y los mecanismos para equilibrar las energías de las personas. También están las *iyom*, las comadronas o parteras, que cuidan los cuerpos de las mujeres y todo aquello relacionado con la niñez. Ellas son reconocidas y respetadas a nivel comunitario, no así por el Estado ni por las instituciones que deben velar por la salud de la población. Ellas transmiten y practican los conocimientos ancestrales, son cuidadoras de los cuerpos, proporcionan bienestar a las mujeres, dan consejos y orientan sobre el respeto, el amor, la ternura y el cuidado de la Madre Naturaleza.

Las familias mayas que ponen en práctica su pensamiento originario orientan sus vidas en sintonía con las ideas ancestrales y se rigen de acuerdo a *utziläj kaslemal*, la vida plena o el bienestar. Éste se basa en el equilibrio constante del ser con el mundo exterior, del ser con otros seres que tienen vida. Tener acceso al bienestar implica lograr el equilibrio entre el cuerpo, la mente, los sentimientos y el espíritu. Las familias mayas hablan y actúan de acuerdo con el *loq'oläj na'oj*, que significa "sabiduría" o "el sagrado pensamiento", y del *ruk'u'x na'oj*, "el corazón de la sabiduría" o "pensamiento maya que orienta la creación y la innovación". Estas ideas se vinculan con el agradecimiento por la vida, por los consejos y por el *ri kitzij qate' qatata'*, *qati't qamama'* (el respeto a la palabra de nuestras madres y padres, de nuestras abuelas y abuelos).

Cuerpo e idioma maya

El modo de pensar y actuar de las mujeres y los hombres mayas se conecta con el idioma maya. Al analizar las concepciones sobre el cuerpo y su materialidad es posible entender cómo el sentido de éste es visto desde su relación con la Madre Naturaleza y la lengua. A partir de la identificación del

cuerpo y de otros elementos de la sexualidad en el idioma *kaqchikel*, cobran sentido los valores, las normas y los principios que le están relacionados.

La transmisión de ideas en los idiomas mayas expresa no sólo su diversidad, sino distintos modos de ver la vida y diferentes maneras de expresar la sexualidad y la corporalidad. Las lenguas indígenas priorizan la colectividad, comunican saberes y sentimientos, aunque todavía sobrevaloren la heterosexualidad y la masculinidad, porque el sistema de dominación patriarcal indígena se sostiene, precisamente, en la sujeción de las mujeres desde la base de una heterosexualidad obligada. Se establece así una diferencia entre el idioma y el comportamiento social.

Los idiomas mayas dan cuenta de las ideas, los valores culturales y los sentimientos de las mujeres y los hombres, pero también de distintas percepciones generacionales (etarias). Actualmente las mujeres, los y las jóvenes y algunas ancianas(os) hablan sobre los cuerpos y la sexualidad sin ataduras, dando muestras de lo plural, las asimetrías y las ideologías. Sobre la corporeidad humana, el idioma *kaqchikel* da cuenta de los signos, los símbolos y los sentimientos que le están vinculados, pero, sobre todo, de una concepción del cuerpo como un todo, con sus partes interconectadas. Una forma de comprender a la criatura humana es mediante conceptos que interrelacionan cuerpo, mente, espíritu y sentimientos. Estos cuatro elementos forman una unidad, que al fragmentarse provoca el desequilibrio en la vida de la persona. El pensamiento maya percibe el cuerpo como un ser viviente, con energías, sentimientos y necesidades (básicamente las relacionadas con la nutrición y la salud física y mental). Sin embargo, se habla muy poco sobre los deseos del cuerpo. Las *iyom* o comadronas orientan sobre cómo cuidar los cuerpos y algunas mujeres mayas empiezan a hablar sobre la necesidad de recuperar la autoestima para quererse y cuidarse, porque generalmente su vida se desenvuelve en función de los cuerpos de sus seres queridos y no de los suyos propios.

Retomo el vínculo existente entre cuerpo e idioma maya con el ejemplo de Comalapa, donde existe una abundante terminología para denominar el cuerpo y la sexualidad. Cuando se dice *ja ri ruch'akul*, significa "su cuerpo" y *ja ri ru ti'ojil* se refiere a "la gordura". En la identificación de las partes íntimas del cuerpo se emplean términos indirectos relacionados con la naturaleza: al órgano genital masculino (pene) se le identifica como *tzik'in*, que significa "pájaro", o *rab'aj achin*, que significa "órgano del hombre". Al órgano genital femenino (vulva) se le llama de varias maneras: *rab'aj ixoq*, *meske'l* o *ru tutz'*. La vagina, en broma o metafóricamente, se la relaciona con la boca: es posible decir *ri jun ixok' k'o ka'i' ruchi'*, que significa "la mujer tiene dos bocas".

Uno de los centros importantes del cuerpo humano, y al que se privilegia, es el corazón, que es identificado como *ranima*, que también puede

ser traducido como "alma", y que representa a la persona. Al corazón se le reconoce como sede principal de la razón y de los sentimientos. Es común escuchar las siguientes frases: *kan k'i nu na'ri wanima*, que traducido significa "está contento mi corazón". Otra frase muy común es: *achke nub'ìj a wánima*, "¿qué dice tu corazón?". Otra frase es: *noqa' pa awanma chke xin bij apochawe*, "recordá en tu corazón lo que te dije esa vez". El dolor de corazón no se localiza físicamente donde éste está ubicado, sino en la boca del estómago, puesto que se maneja una concepción de la anatomía y de la fisiología distinta a la occidental. En esta concepción también las cosas o las plantas tienen su alma o su corazón: *ruk'u'x kem* se traduce "corazón del tejido", "esencia", y el *nawal* y *ruk'u'x che'* se refieren a "corazón del árbol", "la esencia", "el centro del árbol".

Generalmente, hablar sobre el cuerpo y la sexualidad entre mujeres, entre hombres o en espacios mixtos —mujeres y hombres— provoca risa y nerviosismo, lo cual denota que hablar del tema suscita placer.[7] Lo que se ha podido observar es que algunas mujeres se sienten a gusto hablando sobre estos temas tabú solamente entre ellas. En grupos de mucha confianza se conversa entre pláticas y chistes, y así, entre broma y broma, ellas van expresando sus sentimientos, sus emociones y sus experiencias. La broma sale en relación con aquello que se parece al falo o la vulva. Algunas mujeres y jóvenes bromean expresando libertad, deleite y dando rienda suelta a su imaginación y a sentimientos de alegría. Por ejemplo, para referirse en tono jocoso al sexo se usan analogías como *mes*, "gato"; *saq'ul*, "banano"; *kan ki'ri ik*, "que rico el chile". En seguida referiré algunas frases de doble sentido o bromas que, como expresiones verbales con connotación sexual, se registraron en procesos de interacción. Por ejemplo, cuando las mujeres cocinan el chile exclaman: *Hay kan chix wa'an*, *tzawi ri ik kan poralgo kan kiäq' jajaja*, esto significa, "ay que feo es, ¡ay este chile es tan grande y rojo!, ja ja ja". La frase invita a reír a todas. Estar en espacios femeninos o entre grupos de hombres y de jóvenes permite la libertad de hablar de estos temas con sentido del humor y expresiones jocosas y alusivas que alimentan y retroalimentan las bromas sobre los cuerpos y la sexualidad.

Para referirse a la actividad sexual propiamente hay distintas expresiones, entre éstas están: *nab'än achk na'*, "algo estás haciendo"; *nak'än apo ruwäch jun achin*, "estás aceptando a un hombre". Esta última frase se la dice una madre a una hija, o una mujer a otra mujer. Las relaciones sexuales también han sido vinculadas a la música, *xa yoj q'ojoman*, "estamos tocando música". Cuando la mujer tiene deseos de tener relaciones sexuales,

[7] La expresión de la risa se puede observar en conversaciones informales entre personas y especialmente en el *q'ejelonik* (reunión colectiva y festiva).

expresa: *nrajo' jub'a ri ixoq cha'*, "quiere algo la mujer"; *tasipaj jub'a chwä*, "regálame un poco". Para hablar sobre el cuerpo en *kaqchikel* y en otros idiomas mayas se da una riqueza de significados que nos muestra que este tema no pasa desapercibido porque se vive y se expresa en la cotidianidad. Estas expresiones sobre la sexualidad dan cuenta de las formas colectivas y culturales de las lenguas mayas en conversaciones cotidianas y festivas.

Espacios donde fluye la libertad

Espacios de contrapeso han permanecido en la clandestinidad y han resguardado las palabras, los gestos y las prácticas libres sobre los cuerpos y la sexualidad. Tres espacios han sido identificados: el *tuj* (temascal), el *pa q'ejeloïk* (reunión de mujeres) y las relaciones de amistad. Estos espacios se caracterizan por ser colectivos y por estar construidos a partir de redes sociales. El *tuj* guarda relación con la familia y el *pa q'ejeloïk* se construye con base en redes familiares y relaciones de amistad. Ambos no sólo reafirman las relaciones personales y sociales, sino también la confianza, la intimidad y la identidad.

El *tuj* es el espacio donde se aprende a descubrir y apreciar los cuerpos, los olores y la desnudez, donde se habla tímidamente sobre algunos temas de la sexualidad. Se percibe el *tuj* como un espacio físico y social que contribuye a satisfacer necesidades del cuerpo, a equilibrar la temperatura corporal y a evitar enfermedades. Las encargadas de perpetuar su existencia han sido las *iyom* o comadronas y las mujeres. Ellas legitiman su utilidad porque sigue otorgando vida y bienestar a las personas. La existencia del temascal ha significado una lucha contra el pensamiento biomédico occidental, que ha intentado erradicar el *tuj* a través de un proceso de temascalcidio. No obstante, el *tuj* sigue siendo un espacio de comunicación, de aprendizaje sobre los cuerpos, el erotismo y el pensamiento maya y comunitario.

Ri q'ejeloïk es el espacio social-festivo donde algunas mujeres dejan escuchar sus confidencias sobre la sexualidad. Éste es el espacio femenino donde se habla sin candados. Es el espacio del jolgorio, donde las mujeres se permiten ser ellas mismas, para reír y hablar en libertad y con placer de una necesidad real y presente. Este grupo de mujeres se permite conversar sobre lo inmediato y lo real y sobre necesidades esenciales, como la sexualidad y el erotismo. La amistad, por su parte, es el espacio de las confidencias, de la confianza y de la complicidad ante hechos que son valorados, social o moralmente, como negativos. Es el ámbito donde se permite abordar los temas tabúes, frecuentemente para evocar momentos placenteros o para pedir algún consejo. Los temas sexuales, por ser un asunto íntimo, sólo pueden ser abordados en una relación donde exista la empatía. Las

mujeres y hombres mayas abren su corazón a personas cercanas y cómplices, que son las amigas y los amigos.

La existencia de estos espacios sociales demuestra que no todo está atravesado por mecanismos de control político y económico, porque en ellos los valores no quedan reducidos a los precios de mercado. Son puntos de ruptura y expresiones de reclamo de libertad y de resistencia. Estos espacios han sobrevivido y han enfrentado la prohibición, la opresión, el racismo y lo occidental. No se han sometido al control porque actualmente trasmiten mensajes para cultivar los afectos, la ternura y enriquecer el deseo y el placer. La resistencia traducida en el mantenimiento del *tuj* y del *ri q'ejeloniïk* resalta el hecho de que no sólo constituyen espacios de socialización de la sexualidad, sino que propician la reflexión y la enseñanza de los valores y los principios que los fundamentan. La presencia de estas ventanas de libertad muestra que se han encontrado formas de permanencia muy discretas y que contar con estos espacios significa que no todo ha sido aplastado por el poder. Ellos son una muestra de resistencia cultural y sirven para reconstituir el pensamiento y el actuar maya y para recrear, desde esa concepción propia, lo corporal y la sexualidad.

La iconografía maya y los cuerpos

Analizar la iconografía maya no es simplemente describir cuadros, pinturas, monumentos, estatuas y retratos, significa levantar la memoria histórica para conectarnos con el pasado y accionar en el presente y transformarlo. El término iconografía maya se refiere al conjunto de imágenes que hablan, describen historias, vivencias y realidades de las y los ancestros mayas sobre diversos conceptos que se han olvidado y otros que permanecen vivos en la práctica, en la cotidianidad. La iconografía maya habla de la participación de los pueblos en un contexto sociocultural específico, que puede ser identificado como la historia de los cuerpos a través de las imágenes para recobrar la experiencia encarnada. Las imágenes grabadas y el sistema de escritura, sobrevivientes del primer genocidio, dan testimonio, a través de las estelas y los códices mayas, de la historia de un pueblo y de sus estrategias de resistencia.

Las imágenes y las figuras humanas muestran distintas lecturas del universo y del cuerpo. Aquellas encontradas y salvadas de la destrucción general de que fueron víctimas los libros y los documentos indígenas son una muestra objetiva sobre cómo estos pueblos miraron la figura humana. Pero estas representaciones corporales hablan también desde el pasado para comprender el presente. Entre las culturas mesoamericanas que continúan aportando para apreciar la figura humana están la maya, la nahua, la tolteca, la teotihuacana y la huasteca. Y en el antiguo Perú aportaron

culturas como la salinar, la vicús, la virú y la mochica.[8] Estas culturas no sólo muestran la figura humana, sino también diferentes signos e imágenes eróticas. Las pinturas rupestres de *Naj Tunich*, ubicadas en Petén, son representaciones sexuales, entre las que se puede observar la homosexualidad. A nivel subjetivo, estas figuras humanas invitan a movilizar nuestra conciencia étnico-racial y genérica para afirmar que estas culturas existieron y que siguen existiendo en nosotros.

Escribir las historias encarnadas implica mostrar la existencia de pueblos colonizados, pero también de sujetos emancipados que se convierten en sujetos históricos para cuestionar la idea occidental y etnocéntrica del cuerpo humano, que debe ser blanco y civilizado, y que cataloga a los otros cuerpos como "piezas arqueológicas", como "osamentas".

Y para no quedarse en "la historia de las épocas antiguas de los indígenas o de los mayas", argumento de una antropología y arqueología clásicas y racistas, la juventud maya actual está haciendo aportes para fortalecer el pensamiento propio. Entre sus contribuciones están: cursos de epigrafía maya, expresiones artísticas, creación de murales y de obras de teatro. Muchos de estos jóvenes acuden a la escritura maya para expresarse y dejar huella de la historia y de sus experiencias. Las tejedoras mayas plasman sus conocimientos matemáticos, sus sentimientos y a la Madre Naturaleza en los güipiles y están en constante creación para embellecer los cuerpos, porque los trajes son considerados como la segunda piel. Algunas mujeres mayas muestra más libertad cuando imponen la moda de usar güipiles con cuello más escotado o al subir el corte dejando a descubierto los "camotes". Las mujeres del pueblo k'iche', que viven en un clima cálido, se quitan el güipil y exponen el cuello y los hombros. Otra manera de exponer con libertad el cuerpo es cuando las mujeres mayas amamantan a sus criaturas mostrando el pecho, sin cubrirlo ni ocultarlo con "mantillas". La desnudez, además, se continúa practicando en el espacio del *tuj*.

Reflexiones finales

Es importante iniciar el proceso de descolonización reconociendo las raíces históricas y aprendiendo cómo operan la colonización y las estrategias de

[8] Los documentos que me sirvieron para ilustrar el sentido del cuerpo de las culturas prehispánicas fueron: 1) El número *Elogio del cuerpo mesoamericano* de la revista *Artes de México* (Sergio Raúl Arroyo *et al.* 2004). Muchas de las piezas arqueológicas recopiladas en él se encuentran actualmente en distintos museos mexicanos: el Museo Regional de Guadalajara, el Museo Nacional de Nayarit y el Museo Nacional de Antropología. 2) *Arte erótico en el Antiguo Perú* (Larco 1998). También me apoyé en visitas realizadas al Museo de Antropología de Guatemala, que expone varias piezas mayas con figura humana.

dominación del ser, los cuerpos y la sexualidad maya. Es preciso reconocer las imposiciones y los imaginarios que definieron los cuerpos mayas, pero también asumir el derecho y tener la capacidad para rechazarlos. La lucha y la resistencia están relacionadas con esos poderes, es decir, contamos con nuestra voz, nuestras palabras e idiomas, nuestra sabiduría para afirmar: "Yo vivo, nosotras vivimos, vale la pena vivir".

La descolonización implica cuestionar las políticas de blanqueamiento, los imaginarios de los cuerpos, los procesos de asimilación, integración y anulación de las identidades y los cuerpos indígenas. Significa perseguir la dignificación de los pueblos y los cuerpos mayas. Se hace necesario trastocar ese proceso de colonización y civilización que se ha materializado en conocimientos, valores, normas, estructuras, jerarquías, instituciones, que han naturalizado la subordinación, la servidumbre, la ladinización, la evangelización y la idea de progreso y desarrollo. La educación etnocéntrica y el Estado racista no resuelven las necesidades esenciales del pueblo maya, particularmente de las mujeres mayas, porque insisten en vanagloriar el pasado maya o "la civilización maya", pero en la cotidianidad y a nivel institucional se continúa reproduciendo el racismo y la desigualdad. En ambos ámbitos no se toman en cuenta los conocimientos y las prácticas mayas, los saberes de las mujeres mayas y de otros pueblos, el respeto por la Madre Tierra y la naturaleza, la importancia que tiene la sabiduría, la intuición, el amor y la ternura, así como las relaciones armónicas con los demás pueblos y culturas que cohabitan en este país.

La descolonización de los cuerpos y la sexualidad implica abrir el corazón para hablar, dialogar y gritar, si es preciso, sobre nuestros conocimientos, la cosmovisión maya, la historia indígena, el pasado y la memoria de las y los ancestros y la fuerza para luchar contra todo atropello sobre nuestros cuerpos y nuestros territorios. Descolonizar implica recuperar el pasado y la historia de las mujeres mayas, es buscar las desesperanzas de sus cuerpos, las causas de la explotación y de las opresiones, el saqueo de sus recursos, la prohibición que se les imponía para ser felices y para tener esperanza. Estas imposiciones ya no deben ser toleradas porque han tocado y herido nuestros cuerpos, mentes y espíritus.

Descolonizar implica reconstruir el conocimiento y los pensamientos ancestrales, es luchar por *ri ketamab'äl qati't qamama'* (la sabiduría de las abuelas y los abuelos), *ki k'utbäl* (sus enseñanzas) y *ri utziläj taq na'oj* (sus buenas ideas). Es pensar desde la sabiduría, la materialidad, la experiencia y la resistencia de los cuerpos y la sexualidad maya. Es una manera de sacudir el yugo colonial para vivir en libertad, sin explotación ni opresiones. Es desmantelar el colonialismo y el neocolonialismo del poder y del saber, e ir construyendo conocimiento desde los saberes y las prácticas indígenas. Es hablar sobre el poder que pueden y deben tener las mujeres sobre

sus tierras y territorios. Es luchar contra las diversas opresiones genéricas, raciales, a nivel familiar, comunitario y de la sociedad guatemalteca. Es luchar por las cuotas de poder a nivel local, regional y nacional. Es enfrentar la dominación blanca y ladina. Es desafiar el poder patriarcal indígena, ladino-mestizo y criollo, pero también a las mujeres blancas y ladinas que continúan practicando el racismo y la subordinación de las mujeres mayas. Es revisar cómo nuestros cuerpos alojaron a las y los opresores, sin pedirnos permiso. Este proceso de internalización invita a sacudir nuestras conciencias y cuerpos para sacar a las y los dominadores de nuestra carne, nuestra mente y espíritu. Basta ya de cargar *a tuto* (en la espalda) a los opresores y las opresoras por las disciplinas corporales impuestas.

Pero no basta con alcanzar la comprensión más crítica de la situación de las opresiones, pues esto no permite liberar a las mujeres mayas. Al desnudarlas damos un paso, pero eso no es suficiente si no nos ajustamos a la lucha política por la transformación desde el pueblo maya. Se sabe también que los cambios por sí solos no pueden lograr la transformación de las estructuras y las instituciones. Para hacer cambios estructurales urgen la reflexión y las alianzas entre las mujeres mayas, con los hombres mayas, con otros indígenas, con mestizos con conciencia, con organizaciones y sectores que respondan al ser y el saber indígena. Para esto es necesario analizar y hacer propuestas concretas contra los fundamentalismos, las injusticias, las violencias, la corrupción y la impunidad que continúan manteniendo el privilegio de unos pocos y la pobreza de una mayoría de la población.

Bibliografía

Arroyo, Sergio Raúl, Christian Duverger, Felipe Ehrenberg, David Huerta, Alfredo López Austin, Margarita de Orellana y Alberto Ruy Sánchez. 2004. *Elogio del cuerpo mesoamericano*. *Artes de México*, núm. 69. INAH, México.

Casaús Arzú, Marta Elena. 1995. *Linaje y racismo*. Flacso-Costa Rica, San José.

Chirix, Emma. 2013. *Ch'akulal, chuq'aibil chuqa b'anobäl: mayab' ixoq'i chi ru pam jun kaxlan t'zapatäl tijonik. Cuerpo, poder y políticas: mujeres mayas en un internado católico*. Maya' Na'oj, Guatemala.

——— 2011. *Ru rayb'äl ri qach'akul = Los deseos de nuestro cuerpo*. Ediciones del Pensativo, Guatemala.

Larco Hoyle, Rafael. 1998. *Arte erótico en el Antiguo Perú*. Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima.

Sam, Enrique. 2008. *Popol Wuj*. Traducción al español y notas de Sam Colop. Cholsamaj, Guatemala.

UNAMG. 2016. *Sepur Zarco. El camino de las mujeres hacia la justicia*. Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas, agosto, a seis meses de la sentencia condenatoria, Guatemala. En línea: <https://unamg.org/publicaciones>.

Gloria Wekker

Profesora emérita en estudios de género y sexualidad, Universidad de Utrecht, Países Bajos. Fungió como presidenta de la Comisión de Diversidad de la Universidad de Ámsterdam (2016-2017). Es una de las figuras intelectuales más reconocidas por su compromiso contra la discriminación en los Países Bajos.

g.d.wekker@uu.nl
https://www.uu.nl/staff/GDWekker/Profiel

Andil Gosine

Sus temas de interés son los estudios culturales, el arte y la cultura, la justicia ambiental y la política. Profesor asociado, desde julio de 2017, de la Facultad de Estudios Ambientales en York University, Estados Unidos. Además de textos académicos ha producido también cortometrajes.

andil@yorku.ca
https://profiles.laps.yorku.ca/profiles/andil/

Imágenes tomadas de <https://www.charliemag.be/wereld/gloria-wekker/#0> y <https://twitter.com/hashtag/andilgosine>.

Política, pasión y sexualidad entre las mujeres de la diáspora afrocaribeña en los Países Bajos

Conversación entre Gloria Wekker y Andil Gosine[1]

En el libro *The Politics of Passion*, la antropóloga Gloria Wekker abrió un nuevo camino al presentar un análisis del *mati work*: una práctica histórica que sobrevive entre las mujeres de clase trabajadora de origen afrosurinamés, quienes crean familias a partir de relaciones que no se limitan a los lazos de sangre o a una elección entre heterosexualidad y homosexualidad. A partir de esta práctica, crean vínculos emocionales, físicos, íntimos y sexuales (Wekker 2006). Su estudio nos ofrece una inusual y pensada consideración de la compleja cultura sexual caribeña que continúa desafiando los conocimientos y las prácticas convencionales de los investigadores y los defensores(as) de los derechos políticos comprometidos con la lucha por la justicia sexual.

En abril de 2009, la profesora Wekker y yo (Andil Gosine) nos conocimos en su casa en Ámsterdam y compartimos nuestros pensamientos sobre algunos debates contemporáneos. Le planteé algunas preguntas que su trabajo me genera e inspira. La profesora Wekker era entonces catedrática en estudios sobre género y etnicidad en la Facultad de Artes de la Universidad de Utrecht (Países Bajos) y directora del Centro de Conocimiento en Género, Etnicidad y Multiculturalismo.

AG: Todavía no se habla tan fácilmente sobre el sexo y la sexualidad en los estudios de género del Caribe, a pesar de contribuciones como la tuya y la de M. Jacqui Alexander, que han fortalecido este campo de estudio. ¿Por qué crees que todavía no hay una conversación amplia y comprometida acerca del sexo entre las feministas caribeñas, especialmente sobre las

---

[1] La versión original de esta entrevista fue publicada en inglés como Andil Gosine, "Politics and Passion: A Conversation with Gloria Wekker", *Caribbean Review of Gender Studies. A Journal of Caribbean Perspectives on Gender and Feminism*, núm. 3, Centro de Estudios sobre Género y Desarrollo, Universidad de West Indies, St. Augustine, Trinidad y Tobago, 2009. En línea: <https://sta.uwi.edu/crgs/november2009/journals/CRGS%20Wekker.pdf> (consulta: 26 de marzo de 2018). Agradecemos a Gloria Wekker y Patricia Mohammed, editora ejecutiva de la revista, por su autorización para llevar a cabo esta traducción y publicación. Traducción: Rosalba Icaza. Edición: Xochitl Leyva Solano, Rosalba Icaza y Camila Pascal.

prácticas sexuales entre el mismo sexo, heteronormatividad y derechos sexuales?

GW: Creo que este asunto abarca no sólo a las feministas del Caribe, sino que también es válido para las feministas afroamericanas. Todavía resulta acertada la observación de Hortense Spillers hecha a principios de la década de 1980 acerca de que las mujeres negras son como "las ballenas varadas del universo sexual", que aún no hablan, pero esperan su verbo.[2] Desde entonces no creo que realmente hayamos generado mucho trabajo académico para llenar ese gran hueco. Recientemente estaba leyendo el libro *Longing to Tell: Black Women Talk About Sexuality and Intimacy* (Anhelo de contar: mujeres negras hablan de sexualidad e intimidad) de Tricia Rose (2004). Ese libro es sólo un conjunto de entrevistas con mujeres de diferentes edades que hablan de sus experiencias sexuales, pero en realidad no teoriza nada. Lo mismo es cierto para *Tongues on Fire: Caribbean Lesbian Lives and Stories* (Lenguas en llamas: vidas e historias lesbianas caribeñas), editado por Rosamund Elwin (1997). Por mucho que aprecio estas historias, y aunque sé que hay mucho dolor en ellas, no van muy lejos.

Creo que las ideas de [la profesora de historia y estudios negros en Estados Unidos] Darlene Clark son correctas cuando habla de lo importante que fue para las mujeres negras cubrirse con una capa de asexualidad debido a que, en la historia de las violaciones de mujeres negras, éstas quedaban definidas como sin posibilidad de ser violadas, pues siempre estaban listas para tener sexo. Entonces decidieron que tenían que ser asexuadas, representar la asexualidad. Creo que eso ha jugado un papel muy importante durante mucho tiempo y creo que algunos de esos mismos procesos también suceden en el Caribe. La religión desempeña, asimismo, un papel al hacer que el sexo sea algo indecente y un tema del que no se conversa. Todavía existe la sensación de que "a las chicas buenas no les gusta el sexo, y que las chicas buenas no hablan sobre sexo". Encontramos más la voz sexual en la literatura, en la ficción, pero no en el trabajo académico o en la investigación.

AG: En *The Politics of Passion*, proporcionaste por primera vez una voz sexual a las mujeres afrosurinamesas en la literatura académica.

GW: El libro, a veces, ha sido recibido con hostilidad debido a la representación de la sexualidad. Mientras que el aspecto político tiene una acogida cálida y entusiasta por parte de muchos grupos diferentes, diría que en

[2] Véase Pryse y Spillers (1985).

algunas de las charlas que he dado, por ejemplo, para la Asociación de Estudios del Caribe, ciertos hombres tenían problemas para abordar mi trabajo porque representa a las mujeres de una manera que no las victimiza. La política le da agencia a las mujeres y describe cómo el mundo fue ordenado sexualmente. En otras ocasiones, cuando di charlas donde el público en general era de mujeres, también hubo reacciones hostiles. En Barbados, en una charla para mujeres muy religiosas de clase media, les resultó muy difícil hablar de sexualidad, escuchar sobre la sexualidad. En cierta forma, hay algo de verdad en la tesis de Peter Wilson (1974) cuando dice que "los hombres van por la reputación y las mujeres, por el respeto". Además, están, por supuesto, los grupos afrocéntricos que niegan que las sexualidades entre miembros del mismo sexo sean algo africano, por lo que en general hay muchas y diferentes razones para las reacciones hostiles hacia mi libro.

AG: ¿Cómo puedes, entonces, al emprender tu propio trabajo, arrostrar este desacuerdo, esta presión?

GW: Primero que nada, vengo de los Países Bajos, de Ámsterdam, que tiene una cultura sexual muy abierta. Fui socializada en este tipo de espacio cultural entre 1970 y 1980. Aquí se habló de sexo abiertamente y la gente estaba experimentando con nuevas formas de ser sexualmente. ¡Hubo tanta experimentación que los celos estaban fuera de discusión! Cuando fui a estudiar mi doctorado en los Estados Unidos, algunas personas no estaban muy entusiasmadas con mi tema e incluso algunos miembros de mi comité me imploraron que no escribiera tan abierta y centralmente sobre sexualidad. Más que en el sexo, querían que enfocara mi trabajo en otros ingredientes que también estaban allí y sobre los cuales había recopilado datos: el aspecto económico, el cómo sobrevivieron las mujeres, etc. Pero insistí en lo que me interesaba, que era estudiar la sexualidad. Había viajado hasta los Estados Unidos porque no podía hacer mi doctorado en los Países Bajos, pues ahí no había estudios negros y casi nada sobre estudios lésbicos. Sin embargo, fue esa combinación en particular la que permitió hacer esta investigación y producir una teoría para pensar sobre la sexualidad negra en la diáspora. Tengo dudas acerca de si hubiese podido obtener aquí el dinero y la supervisión que recibí en los Estados Unidos. Sin embargo, el tipo de preguntas que hice y el hecho de que pude hacerlas, pienso que se deben a mi origen holandés.

AG: Tu propia comodidad para hablar sobre sexo y sexualidad es rápidamente reconocida por los lectores de *The Politics of Passion* en cuanto comienzas a describir tu relación con el personaje principal, Juliette. Siempre

que he enseñado tu libro en cursos de posgrado, los estudiantes se quedan prendidos en este aspecto de tu estudio y algunos de ellos se muestran claramente ansiosos al respecto. ¿Por qué crees que esta explicación, franca y transparente, de tu relación genera este tipo de respuesta?

GW: Pues existe una combinación de razones. La primera es que, por supuesto, todavía operamos en un ambiente positivista. Todavía se supone que no debemos incorporar ningún sesgo personal, se supone que no debemos mostrar el "yo" que está haciendo la investigación. El "yo" debería quedar entre corchetes y volverse invisible. En *The Politics of Passion*, el "yo" no sólo se muestra a sí mismo, sino que también afirma que si realmente eres transparente acerca de las formas en que te posicionas a ti misma, incluidas las sexuales, se produce un mejor conocimiento. Creo que eso queda demostrado, que no podría haber conocido todas las cosas que he llegado a saber sobre el *mati work* si no hubiera establecido una relación con Juliette. Es el clima positivista que aún nos rodea y rodea a esos estudiantes y nos forma, pero también hay una división específica del trabajo en la que las mujeres antropólogas pueden hablar de género y los antropólogos hombres de sexo. Así que estoy rompiendo con esa postura binaria al hablar de sexualidad.

A los hombres siempre se les permitió hablar sobre el sexo que experimentaban en el trabajo de campo de la investigación, comenzando, por ejemplo, por Malinowski (1929). Él y otros hombres tuvieron la posibilidad de ser seres sexuales en ese ámbito. Pero cuando estudias algunos de los libros que se publicaron en la década de 1980 acerca del yo, el género y el sexo en el trabajo de campo, éste es el mensaje que recibes: es mejor que no seas un ser sexual, pues como mujer te considerarán una "*groupie* de campo". Serás vista como alguien que no es serio. Sin duda, hay mucho más espacio para que los hombres exploren el sexo y se les considere seriamente. Los estudios lésbicos y gays también mantienen esta posición binaria. Es por eso que han sido llamados por Ellen Lewin, en *Out in Theory* (Fuera de la teoría), un matrimonio infeliz. Lewin (2002) señala que los estudios gays se han vinculado con la sexualidad, pero que los estudios lésbicos se vinculan más con el género. Así que, sea lo que sea que las lesbianas hacen sexualmente, no tenemos una perspectiva muy clara al respecto. Yo estoy prácticamente eliminando todos estos supuestos binarios que se mantienen al repetir una forma particular de ver el mundo y creo que eso es lo que quizás incomoda a algunos de tus estudiantes.

AG: Esta división de género se extiende más allá del aula, más allá de la erudición.

GW: Algunos de mis amigos blancos que son gays se han mostrado muy entusiastas con la forma en que describo mi relación con Juliette. ¡Me dijeron que querían más sexo! Respondí que era lo mejor que había podido hacer. Y me encuentro nuevamente con mujeres, tanto blancas como de color, a quienes les resulta difícil abordar el sexo. Mujeres que son religiosas también han tenido dificultades para enfrentar el hecho de que yo discuto abiertamente sobre mi relación con Juliette. Hay un montón de dificultades involucradas en reconocer a las mujeres como personas sexuales y reconocer las relaciones entre el mismo sexo lo hace aún más difícil, especialmente en un contexto caribeño. Tú conoces todas esas imágenes tan dolorosas que circulan sobre las mujeres negras y que nos siguen inquietando.

AG: ¿Crees que hemos comenzado realmente a lidiar con la forma en que esas imágenes nos persiguen, el efecto continuo —el daño— del colonialismo en la configuración de nuestro sexo y nuestras ideas acerca del sexo y la sexualidad?

GW: Absolutamente no, creo que ése debe ser nuestro siguiente paso y que es muy necesario. El libro que comencé a hacer después de *The Politics of Passion* examina el archivo cultural holandés, pero realmente siento que se necesita un trabajo que profundice en el archivo cultural del Caribe. Es decir, las formas en que raza, género, sexualidad, nación, clase, han sido depositadas en nuestros archivos. Me refiero a "archivo cultural", en el sentido en que Edward Said lo usa en *Culture and Imperialism* (Cultura e imperialismo), como una estructura de sentimientos, de conocimiento, de afectos. Capa tras capa, ciertas imágenes han sido depositadas en ese archivo cultural y nosotras nunca las hemos mirado de cerca. No hemos mirado cómo esas imágenes y conocimientos nos han formado. Creo que es absolutamente necesario investigar por qué no nos están sirviendo para nada, como diría Audre Lorde (1984).

Las formas austeras con que se trata a menudo la sexualidad son coloreadas con frecuencia de manera local. En cada lugar poseen una forma distinta. Por ejemplo, siempre me han impresionado las formas punitivas con que las personas con VIH/SIDA son tratadas en las comunidades negras de los Estados Unidos, pero también en el Caribe. A las personas con esa enfermedad se les dice: "te lo provocaste tú mismo", "debes ser gay" o "seguro juegas por ambos lados" o "has usado drogas". "De cualquier manera que te hayas infectado, es tu culpa por tomar una decisión inmoral", se les acusa. Éste es un discurso predominante que expone la falta de generosidad que tenemos hacia nosotras mismas y hacia formas particulares de expresarnos sexualmente.

AG: Al parecer seguimos también respetando el trabajo de parcelamiento colonial. Me impresiona el compromiso de algunos académicos, incluso muy críticos y cuestionadores con los aspectos étnicos raciales, pero que no abordan el presente y la historia dinámica del Caribe. Muchos de los estudios emergentes sobre sexualidad caribeña, por ejemplo, no consideran la experiencia de las personas indocaribeñas ni las de la servidumbre.

GW: ¡Lo que sugieres es tan cierto! Nos han enseñado en los estudios del Caribe a mirar a los diferentes grupos de población de esta manera, sin ver qué fue lo que hizo que se desarrollaran entre ellos y cómo interactúan. Esto resulta tan limitado. Y producto de ello nos hemos estado perdiendo de mucho.

AG: En *The Politics of Passion* te preocupaba principalmente la experiencia de las mujeres afrosurinamesas en relación con un conjunto de preguntas que consideran la experiencia diaspórica, pero aún así te topaste con mujeres hindúes, involucradas también en el *mati work*. ¿Has pensado más sobre cómo esas mujeres, y tal vez también la servidumbre, dieron forma a las culturas sexuales como el *mati work*?

GW: Fui entrenada a la vieja usanza de los estudios del Caribe para ir a buscar a los creoles, no a otros grupos. Pero me encontré con estos otros al mirar a los creoles. Lo que he estado pensando es que hubo un momento en que las mujeres indostaníes, cuando llegaron por primera vez a Surinam, lo hicieron, muchas de ellas, de forma independiente. Vinieron, por ejemplo, para escapar de relaciones indeseables y opresivas, o vinieron con sus amantes. Incluso pueden haber venido en un grupo de amigas, ¿quién sabe? Me lo estoy imaginando, pero estoy pensando que los motivos resultaron fructíferos para que las mujeres dijeran "no vamos a tolerar ningún tipo de relación que pudiéramos haber tenido en la India. No hemos viajado estas cinco mil millas hasta Surinam para volver a estar involucradas en relaciones opresivas". Existe algún material que lo señala, que apunta al deseo por parte de las mujeres indostaníes de ser independientes, o de tener relaciones amorosas con hombres y no, como tal vez lo habían experimentado, para estar bajo el yugo de los hombres. Esto es evidente, por ejemplo, en las historias orales que las mujeres cuentan, historias que sus abuelas o bisabuelas les contaron. Creo que es un terreno muy fértil para seguir investigando. Esto, nuevamente, es sobre su archivo cultural, sobre algo muy específico que también tiene que ver con la historia que tenían en Surinam, cómo tenían que hacer trabajos en el campo, etc. Y cuando observo ahora a las personas que conozco que tienen relaciones con mujeres de otros grupos, entre mujeres creoles e indostaníes, pienso

que ése sería un terreno fecundo para explorar, así como las relaciones con personas del mismo sexo creoles y javanesas. También hay otras áreas sexuales que merecen más atención cuando adoptas un enfoque horizontal: el fenómeno externo a la mujer y lo homosocial, por ejemplo. En Surinam, la masculinidad no ha sido estudiada en absoluto, tampoco la bisexualidad y las relaciones homosexuales.

AG: Además de la forma en que *The Politics of Passion* proporciona una base para pensar sobre las culturas sexuales del Caribe, también presenta una serie de desafíos y provocaciones a una cultura gay global emergente y a la defensa transnacional de los derechos sexuales.

GW: Creo que en realidad recién comencé a arañar apenas la superficie. Me enfoqué en cómo las mujeres mismas construyen su sexualidad, cómo eso se remonta a cierto tipo de principios, que son los que utilizan para dar forma a su sexualidad y cómo hay un sabor diaspórico para la forma en que esas sexualidades se juntan. Pero ciertamente, creo que hay mucho más trabajo por hacer y también me pregunto si las nociones del *global queerness*[3] realmente nos ayudarán a hacerlo. Lo que he visto hasta ahora de ese trabajo es que tiende a homogeneizar demasiado. Sea lo que sea que encontremos en todos estos diferentes entornos y localidades, en el terreno se conjuga cuidadosamente una dinámica que reúne fenómenos globales y locales. En Surinam la gente puede hablar sobre sí misma como gay o lesbiana, pero hay una influencia muy fuerte de los repertorios locales a partir de los cuales las personas piensan en el comportamiento del mismo sexo. En *The Politics of Passion* no escribí sobre lo siguiente: en 2001 se llevó a cabo el concurso Señorita Gay en Surinam, con hombres que compitieron por el título. Lo que fue realmente interesante es que en una etapa debieron presentarse, frente a todos, de la manera en que les gustaría verse a sí mismos. Fue muy llamativo que siete de los once concursantes aparecieran vestidos con esas elaboradas faldas, ya sabes, que las mujeres de Surinam usan con tocados, cuencos con frutas y arbustos en la cabeza. Pensé que esto era tan increíble que, aunque se llamaran a sí mismos homosexuales, la gramática con la que lo expresaban era totalmente local. Para mí, acuñar esta idea siguiendo una sola dirección, una forma de identidad gay que se transporta o exporta en todo el mundo, simplemente no tiene sentido en absoluto.

[3] Con *global queerness* se refiere al énfasis en los estudios de género y de la sexualidad que se ha centrado en las formas no normativas de las sexualidades, más allá de las comprensiones puramente occidentales, en contextos no occidentales del llamado Sur Global (N. de las E.).

AG: Efectivamente, se observa esa dinámica compleja de este fenómeno "híbrido, desordenado, sobre el terreno", como lo nombras (Wekker 2006: 255). Y está sucediendo en muchos otros lugares, especialmente en el espacio creole del Caribe. Pero existe a menudo, al mismo tiempo, un rechazo de la parte de esa negociación que no es euroamericana. Me refiero a los hombres homosexuales y las organizaciones homosexuales que insisten en imitar el modelo de San Francisco. Un modelo de identidad y cultura gay que reclama el nombre de lesbianas y se mofa del *mati work*.

GW: Sé exactamente lo que quieres decir. Pero lo que también me llama la atención es que no son los únicos que piensan eso. Están repitiendo algo de las señales que obtienen, por ejemplo, del Estado holandés. El Estado también quiere ese tipo de práctica de identificación. Si dices que eres lesbiana, entonces tal vez consigas un permiso para permanecer en los Países Bajos. El Estado se queda perplejo ante cualquier cosa que se salga de ese marco y por eso pregunta: "¿qué es esto del *mati*?" El Estado instruye: si dices, y te formas a ti misma de acuerdo con la forma dominante de ser lesbiana, entonces eso es algo que reconocemos. Hay una fuerza que emana de eso. Encuentro el funcionamiento del Estado, al clasificar personas de acuerdo con la modernidad y la tradición, aún más perjudicial que cuando estas chicas jóvenes lo hacen. No deberíamos respaldar eso tampoco. Por supuesto que no es algo que quisiera aprobar e intento explicarles lo que está en juego al hacerlo, pero considero que cuando el Estado lo hace tiene infinitamente más consecuencias.

AG: Lo que pienso es que a veces vemos también a los y las campeones gays y lesbianas de los derechos sexuales, que son valientes y revolucionarios, trabajando dentro de una narrativa teleológica y no en forma desafiante: el "guión imperialista global", como tú lo nombras (Weker 2006: 255).

GW: Absolutamente. Me gustaría realmente que la gente pensara más cuando repite tales posturas binarias que son aparentemente automáticas: lo que ellos conciben como tradición y modernidad, que es tan evidente en muchas cosas. ¿Por qué es que estamos tan dispuestas a renunciar a esta cultura que ha sobrevivido durante muchos siglos y que ha demostrado su capacidad de resilencia a lo largo de tantas dificultades y tantas migraciones para abrazar otra manera de estar en el mundo que, por lo que sé, también tiene sus costos asociados? Me parece que hay ciertos costos asociados a abrazar esta identidad, pero también hay recursos. No quiero ser una anciana nostálgica. Sin embargo, de cierto modo, quiero señalar que a través del *mati work* hemos visto a muchas mujeres y hombres sobrevivir y

formar comunidades. No deberíamos apresurarnos a tirarlo por la borda; realmente en términos de comunidad creo que hay mucho allí.

AG: ¿Consideras que las organizaciones lésbico, gay, bisexuales y trans (LGBT) del Norte Global —que se están interesando cada vez más en las luchas sexuales en el Sur— despliegan una narrativa imperialista global sobre la sexualidad? En un gran número de estas organizaciones —de Canadá hasta Suecia y los Países Bajos— parece haber una sensación de *fait accompli*, de un hecho consumado, de que ahora que han terminado la tarea de haber logrado la liberación sexual también deben liberar a los gays y las lesbianas en el Sur.

GW: Lo encuentro profundamente problemático y debo decir que no ha sido uno de los ángulos a partir de los cuales miré el *mati work*. Pero puedo ciertamente decir una o dos cosas en general sobre este tema en las organizaciones, o incluso cuando hablamos de colaboración. A menudo me sorprende la manera nada problemática con que los holandeses, las ONG holandesas y el Estado holandés se involucran con países del Sur como si fuera totalmente claro que se ha dejado atrás un modo colonial o neocolonial. No está claro para mí que esto haya sucedido, especialmente cuando miras la historia holandesa. Por ejemplo, cuando los Países Bajos perdieron Indonesia, la "joya" de la corona holandesa, al día siguiente todos los oficiales coloniales se convirtieron en colaboradores para el desarrollo. Eso fue una labor del Estado. De repente, ya eran otras personas, ya no eran la potencia colonial, sino que, de un día para otro, supuestamente estaban al frente de la gente en el Tercer Mundo, en el Sur. Además, existe esa actitud tan profundamente arraigada en nosotros de que no somos racistas, de que la raza no es un problema en los Países Bajos, de que lo es en todas partes, menos aquí. Y debido a que no hay una reflexión propia y casi ningún ímpetu para ver qué es el Sur, uno encuentra todas estas cosas desagradables en la forma en que las ONG holandesas interactúan con el Sur; por ejemplo, no hay ningún problema en ver a las personas del Sur como "gente que no está tan avanzada todavía". Existe lo que se ha llamado una "retórica de la familia" en relación con las organizaciones del Tercer Mundo, ya sea que abordes la planeación del desarrollo o el VIH/SIDA. A menudo se realiza bajo la siguiente forma: "bueno, hemos descubierto esto, o cómo funciona esto, y vamos a ayudar al Sur a llegar al lugar en el que nos encontramos, porque no tienen los recursos para resolverlo". Y ésta es una actitud muy fuerte que, además, está respaldada con dinero.

Estoy muy interesada en otros fenómenos que estructuran la relación entre el Norte y el Sur. Respecto a la desigualdad de los recursos que están disponibles, comprendí el funcionamiento de muchas líneas telefónicas

para consumir sexo en los Países Bajos, las llamadas "líneas 09", que ofrecen una increíble variedad de servicios. Todo tipo de sexo: sexo con chicas jóvenes, con niños pequeños, sexo con mujeres gordas, con hombres y mujeres negros. Existe una especialización increíble en estas líneas de sexo telefónico y muchas de ellas están siendo operadas desde las ex colonias holandesas, en Surinam y las Antillas holandesas. Éste es uno de los nuevos fenómenos que realmente me interesaría explorar. Además, estas personas hablan neerlandés —y el neerlandés es a menudo su primer idioma—, pero son entrenadas para hablar un neerlandés sin el acento de Surinam o el acento antillano. Para los estándares locales, esos trabajadores sexuales telefónicos ganan mucho dinero. Y para los operadores, por supuesto, es mucho más barato tener a estas personas trabajando desde las Antillas o Surinam. Aquí ves un nuevo campo donde el sexo se ha establecido, se ha insertado.

Un segundo lugar donde el Norte y el Sur interactúan es en las conexiones crecientes que se están estableciendo entre hombres blancos gay, en su mayoría de los Países Bajos y Bélgica, y los niños homosexuales en Surinam y las Antillas holandesas. Y, aunque no digo que estén totalmente ausentes las relaciones entre mujeres, éste es un fenómeno muy marcado en las relaciones entre el mismo sexo masculino, por lo que todo tipo de desigualdades que ya existen se replican en la forma en que las ONG holandesas y los grupos activistas tratan con grupos en el Sur. Es desconcertante que estas estructuras permanezcan realmente en el mismo lugar a pesar de que adquieren nuevas formas. Existen nuevas formas, pero en ellas las viejas desigualdades siguen asomándose.

AG: Los deseos sexuales están claramente imbuidos de poder, sin duda están conformados, de principio a fin, por ansiedades relativas a la raza, el sexo, el género y la clase, pero, ¿cómo ejercer un enfoque no punitivo acerca de los tipos de elecciones sexuales que las personas toman de manera consensuada sin dejar de emitir una crítica a la opresión y de mantener el compromiso con la justicia sexual y social?

GW: Creo que no deberíamos pretender ser inocentes sobre nuestras relaciones. No nos han dado las herramientas, tal vez no haya habido mucho impulso para desarrollar esas herramientas, pero creo que es el momento oportuno para desarrollarlas y diseminarlas para que las personas puedan dejar de ser inocentes sobre sus relaciones personales. Estoy muy convencida de esto. Hay muchos formatos diferentes para tener una relación personal y se supone que en Occidente deberían darse en condiciones de igualdad respecto a una serie de dimensiones: se supone que tenemos los mismos antecedentes, el mismo nivel de educación, los mismos ingresos y la misma clase. Todas esas cosas parecen ser muy importantes, pero tam-

bién estoy convencida de que hay un trasfondo que tiene mucho que ver con nuestro archivo cultural, ese del que hablé antes. Este archivo habla de deseos inconscientes, o apenas conscientes, que también están muy presentes y que nos modelan a nosotras mismas, a nuestros deseos, y que dan forma a la atracción que sentimos por alguien. Ya no deberíamos quedar totalmente atónitas cuando estos deseos nos alcanzan, sin poder hacer nada al respecto. No podemos seguir aceptando simplemente que "sólo están allí" y no considerar, por ejemplo, los deseos de los hombres blancos por los jóvenes muchachos surinameses. No vamos a ser tan inocentes sobre esto, tratemos de descubrir qué hay detrás de esos deseos. Y ahí vamos a reconocer que no son deseos individuales sino patrones que se cultivan. Es lo que la cultura, cuatrocientos años de ella, nos ha preparado para sentir. En lugar de ser tan políticamente correctas acerca de nuestros deseos y decir que son límpidos y no desordenados, debemos reconocer que sí lo son en buena medida y que debemos profundizar en ellos e historizarlos. Eso es lo que me gustaría hacer en el próximo proyecto. Creo que es reconciliable desear una sociedad en la que haya igualdad social y reconocer que el deseo no funciona de una manera tan simple. Suena un poco cliché tal vez, pero no quiero que se mantenga el prejuicio de la negritud como atada a la sexualidad en la mente de muchas personas del grupo dominante, sin obligarlos a pensar y tomar conciencia de ello.

AG: Mi última pregunta es sobre tus propios deseos: ¿qué aprendiste sobre el amor desde tu experiencia con el *mati work* y tu relación con Juliette?

GW: Estoy tan honrada por ese encuentro. Juliette y yo venimos de mundos tan diferentes, pero aparentemente nos encontramos en un punto intermedio en el que nos conocimos, en el que realmente nos miramos. Era la cosa menos probable que sucediera y sin embargo sucedió, y así, cuando me preguntas "¿crees en el amor y cómo ves el amor?" [riendo], podría decirte "¡esto es amor!" Lo encuentras en el lugar menos probable cuando te permites estar abierto a él y viene con muchas caras diferentes y muchos disfraces distintos, pero cuando te permites ese intercambio de sentimientos y esa reunión de espíritus, eso es lo que es. Creo firmemente en eso, esa forma de ver, gente como Juliette me lo explicó. A menudo decía que me veía siendo llevada por los espíritus amerindios, los espíritus que aman el gregarismo, que aman a las personas que los rodean. Ella dijo que esos espíritus me llevaban y que ella se sentía atraída por eso, porque también tenía esos espíritus. Creo que es una forma tan adorable de mirar a la gente, que es mucho más rica, que permite mucho más que si pensamos sólo en "está bien, entonces estoy conociendo a esta persona: ¿qué tipo de educación tiene?, ¿cuál es su ingreso?" Ya sabes, cosas así.

Estoy muy feliz de haber encontrado una forma diferente de ver el amor y ser amada. Aprendí que me enamoro cuando esa persona tiene muchos conocimientos. Ese conocimiento no es necesariamente conocimiento académico. Ése era claramente el caso con Juliette, ella estaba sentada encima de una tonelada de conocimiento, ¡poseía tanto conocimiento sobre diferentes cosas en su cabeza!, y eso lo encontré absolutamente fascinante. He escrito sobre cómo la relación a veces parecía una relación terapéutica, porque estaba aprendiendo cosas acerca de mí misma que no había escuchado antes. También aprendí que puede haber una gran diferencia de edades en una pareja y pensé que también eso era fascinante. Juliette me mostró una nueva forma de pensar en la sexualidad de las personas mayores, a quienes a menudo insistimos en ver de manera asexuada: ya pasó su tiempo, ¿no? Esa es una actitud tan punitiva, equiparar el sexo con los jóvenes y ser atractiva sólo de una manera particular, con un cuerpo hermoso y firme. Creo que el *mati work* elimina todo eso. Muchas de las ideas que tenemos en torno al amor en Occidente, en cierto sentido, están demasiado comercializadas y preempaquetadas. La definición sobre lo que es atractivo y sobre cuál es el momento en tu vida en que puedes afirmar que eres atractiva es muy limitado realmente. Me abrió mucho ser parte del *mati work*.

Cuando preguntas: "¿qué significa el amor para ti?", pienso en el profeta del poema de Kahlil Gibran, quien ofrece precisamente una idea del amor que experimenté en mi relación con Juliette y en esas relaciones que me han hecho sentir bien, que son liberadoras, que no me encarcelan. Cuando se le pide al profeta que hable sobre el matrimonio, él dice:

> Amaos el uno al otro, pero no hagáis del amor una atadura.
> Que sea, más bien, un mar movible entre las costas de vuestras almas.
> Llenaos uno al otro vuestras copas, pero no bebáis de una sola copa.
> Daos el uno al otro de vuestro pan, pero no comáis del mismo trozo.
> Cantad y bailad juntos y estad alegres, pero que cada uno de vosotros sea independiente.
> Las cuerdas de un laúd están solas, aunque tiemblen con la misma música.
> Dad vuestro corazón, pero no para que vuestro compañero lo tenga.
> Porque sólo la mano de la Vida puede contener los corazones.
> Y estad juntos, pero no demasiado juntos. Porque los pilares del templo están aparte.
> Y, ni el roble crece bajo la sombra del ciprés ni el ciprés bajo la del roble (Gilbran 1952: s.n.).[4]

[4] Traducción tomada de la Biblioteca Virtual Universitaria. En línea: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/11402.pdf> (N. de la T.).

Eso es lo que creo sobre el amor, y eso es también lo que creo que el *mati work* me hizo ver con más claridad. Es acerca de abrazarse menos, porque terminas estrangulando al otro, pero también sobre estar parada, así de alta. Me encanta esa frase acerca de que el roble y el ciprés no crecen a la sombra de los demás. Entonces eres tú y eres profundamente diferente del ser amado, pero ambos se dan mutuamente cosas, se dan el uno al otro algo o tal vez caminen juntos un rato en la misma dirección, pero eres tu propia persona.

Bibliografía

Elwin, Rosamund (ed.). 1997. *Tongues on Fire: Caribbean Lesbian Lives and Stories*. Women's Press, Toronto.

Gibran, Kahlil. 1951. *The Prophet*. Knopf, Nueva York.

Lewin, Ellen. 2002. "Another Unhappy Marriage? Feminist Anthropology and Lesbian/Gay Studies". En Ellen Lewin y William L. Leap (eds.). *Out in Theory: The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*. University of Illinois Press, Urbana, pp. 110-127.

Lorde, Audre. 1984. *Sister Outsider*. Crossing Press, Trumansburg.

Malinowski, Bronisław. 1929. *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia: An Ethnographic Account of Courtship, Marriage and Family Life Among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea*. Harcourt, Brace and World, Nueva York.

Pryse, Marjorie y Hortense J. Spillers (eds.). 1985. *Conjuring: Black Women, Fiction, and Literary Tradition*. Indiana University Press, Bloomington.

Rose, Tricia. 2004. *Longing to Tell: Black Women Talk about Sexuality and Intimacy*. Farrar, Straus and Giroux, Nueva York.

Said, Edward. 1994. *Culture and Imperialism*. Vintage Books, Nueva York.

Wekker, Gloria. 2006. *The Politics of Passion: Women's Sexual Culture in the Afro-Surinamese Diaspora.* Columbia University Press, Nueva York.

Wilson, Peter J. 1973. *Crab Antics: The Social Anthropology of English-speaking Negro Societies of the Caribbean*. Yale University Press, New Haven.

Parte III

Virginia Vargas

Feminista, socióloga peruana con una larga trayectoria en la defensa de los derechos de la mujer. Fundadora del Centro Flora Tristán. Activista en la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, en la Articulación Feminista Marcosur y en los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe.

ginvargas@gmail.com
https://es.wikipedia.org/wiki/Virginia_Vargas

Imagen tomada de <https://conferenciamujer.cepal.org/13/es/virginia-vargas.html>.

El cuerpo como categoría política y potencial de lucha desde la diversidad

Virginia Vargas

Introducción

En este capítulo me ocupo, desde los feminismos latinocaribeños, de repensar en voz alta el *cuerpo* como categoría política y, desde allí, reconstruir algunos de los itinerarios interculturales de la categoría "mi cuerpo-territorio" con el fin de avanzar en la reflexión sobre la creciente complejidad de las perspectivas de análisis en el pluriverso feminista actual.

En noviembre de 2014 se realizó en Lima, Perú, el XIII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (Eflac), que ofreció como horizonte de análisis el *Manifiesto político por la liberación de nuestros cuerpos*. Éste incorporaba tres ejes de reflexión y acción: a) la interculturalidad crítica e interseccional, b) la sostenibilidad de la vida, y c) el cuerpo como un territorio. Este manifiesto pretendió visibilizar algunas de las nuevas miradas críticas y epistemológicas desplegadas en los últimos años en la región Sur que han colocado a discusión significativas dimensiones y paradigmas de análisis que enriquecen y desestabilizan las expresiones feministas latinoamericanas consideradas hegemónicas. Retomo un extracto de dicho manifiesto:

> Las feministas afirmamos que nuestro cuerpo es producido y transformado por las relaciones sociales en las cuales estamos inmersas. Así, en sociedades capitalistas-neoliberales, coloniales, patriarcales, heteronormativas y racistas, donde imperan relaciones de dominación y de explotación, nuestros cuerpos son afectados por esas relaciones que dejan ver las huellas de la explotación, la subordinación, la represión y la discriminación […] El cuerpo de las mujeres —portador de derechos— se ha convertido en un "territorio en disputa". A ello aludimos cuando afirmamos que "el cuerpo es una categoría política", en el que se encarna el discurso feminista [...] En las luchas por la defensa de la democracia y la ampliación de los derechos, las feministas siempre hemos dado nuestro aporte desde nuestra comprensión del cuerpo como categoría política; pero no siempre lo hemos hecho desde una perspectiva intercultural crítica e interseccional: ese es el reto que enfrentamos en el momento actual, sobre el que queremos reflexionar y dialogar

> en este XIII Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe (XIII Eflac 2014: sin núm. de p.).

Un poco de historia

Este proceso de colocar el cuerpo en el centro del análisis para evidenciar sus resistencias, despojos, conquistas, tiene una historia política y personal. Una historia que revela los procesos feministas de complejizar permanentemente sus discursos y donde las nuevas realidades y las nuevas reflexiones —posicionadas por nuevas actoras o antiguas con nueva audibilidad— han revolucionado los horizontes epistemológicos y de acción feminista con nuevos ejes de análisis. Dichos procesos no se han dado sólo en los Eflac, por supuesto, pero éstos constituyen una buena expresión de su itinerario y de lo que, en el lapso de un encuentro a otro, se va avanzando en reflexiones y estrategias.

Iniciaré brevemente con el X Eflac, realizado en 2005, en Sierra Negra, Brasil, no porque los otros no hayan sido importantes, sino porque desde allí quiero armar mi argumento de la creciente complejidad que los cuerpos diversos comenzaron a traer a los feminismos. Este proceso fue iniciado por las lesbianas en los comienzos de los encuentros feministas de la década de 1980. Y precisamente, en el X Eflac el encuentro experimentó una insólita revolución con el pedido de las trans de ser incorporadas, en su condición de feministas, a ese espacio compartido. Largas y tensas discusiones, argumentaciones, resistencias, llevaron por primera vez a realizar una votación en la plenaria final, donde una mayoría dio su apoyo a esa nueva sujeta feminista transexual para su participación en el siguiente Eflac.

Así fue como en el XI Eflac, de 2009, en México, además de la amplia y articulada participación de mujeres indígenas, la presencia de las mujeres feministas trans marcó un hito de apertura que ha seguido empapando los desarrollos feministas desde una diversidad actuante. Su manifiesto fue elocuente; sólo recupero una pequeña parte:

> No somos ni nos consideramos nuevos sujetos o nuevas sujetas del feminismo. Somos diversas travestis, transexuales, transgéneros, muxes, mujeres, vestidas, parecidas, colitas y los miles de nombres distintos que toman nuestras identidades. Estamos aquí porque como todas las presentes, somos feministas cada una a su modo y gusto […] También somos lucha, resistencia, nombres propios, somos cuerpos y pasiones feministas enfrentando al sistema patriarcal que nos oprime a veces de manera idéntica y otras

veces de manera diferente a como oprime a cada persona, sujeta o sujeto que no encaja en sus parámetros normativos de privilegio.[1]

En el XII Eflac de Colombia, en 2011, se conmemoraron los 30 años de existencia de los encuentros feministas con un llamado a la subjetividad. El eje central de análisis fue *desatar, desnudar, reanudar*. Se invitaba así a hacer uso de la memoria para establecer un balance/recuento de logros, barreras, retrocesos en los feminismos (desatar); a identificar los nudos, desnudando al patriarcado, el capitalismo, el racismo, el colonialismo, el uso abusivo del poder, el mandato heterosexual, el aborto, las violencias, la imposición en forma hegemónica y arbitraria de un sexo/género sobre los cuerpos y las desigualdades de las mujeres (desnudar); a reiniciar, recomenzar, reemprender aquello que colectivamente queramos impulsar, pero también reconocer y proseguir, continuar, aquello que el movimiento feminista de América Latina y el Caribe ha venido logrando y trasformando para finalmente renovar, reestablecer nuestros nudos, compromisos y estrategias (reanudar).[2] En este desatar historias de exclusión y de afirmación, desnudar los nudos de nuestra teoría y práctica, reanudar colectivamente la construcción de nuestros feminismos hubo importantes posibilidades de diálogo. No sólo las indígenas realizaron un conversatorio de alta participación —entre indígenas y feministas—, también uno de los ejes de discusión fue el del pluriculturalismo y las multi-identidades.[3]

Llegamos con ese acumulado al XIII Eflac, realizado tres años después en Lima. La discusión en torno al *cuerpo político* no se centró en un taller sino que pasó a ser el título mismo del *Manifiesto político por la liberación de nuestros cuerpos*, que abría el horizonte del encuentro. Nuestra carta de invitación a éste decía:

---

1 Lohana Berkins, feminista trans, recientemente fallecida, tuvo una tremenda capacidad organizativa y discursiva en su lucha por su derecho a participar como feminista. Ella fue la que leyó el manifiesto en la plenaria.

2 Documento "Metodología en acción", XII Eflac, 2011.

3 Ese XII Eflac se organizó en 14 ejes, cada uno desplegado en dos tardes continuas. Uno de ellos, presentado por mí y cogestionado con Irma Rivera, feminista negra de Puerto Rico, fue el de Pluriculturalismo y Multi-identidades, y contaba con tres pistas de análisis: racismo-heteronormatividad, patriarcado y colonialidad desde el *cuerpo político* como uno de los ejes de intersección transversal. Se apostó a interseccionar estrategias hacia el reconocimiento de una pluralidad de luchas, resistencias y saberes, alimentados desde diferentes cosmovisiones y no sólo desde la cosmovisión occidental. Se asumió la descolonización del saber como un proceso a seguir alimentando. El taller tuvo la participación constante de alrededor de 120 mujeres, indígenas, lesbianas, mestizas, afrolatinas, jóvenes…

> […] queremos que la propuesta del XIII Eflac nos lleve a reflexionar sobre la crítica profunda que los feminismos latinocaribeños venimos desarrollando al sistema actual, a su hegemonía cultural, cuyos valores llevan a la exacerbación de la violencia contra los cuerpos y territorios. El sentido de nuestras luchas requiere expresarse en un marco de interculturalidad crítica, incluyendo la diversidad sexual, racial y de género, la prioridad de la sostenibilidad de la vida con un nuevo equilibrio entre el trabajo de producción y reproducción y una nueva relación con la naturaleza, la tierra y el territorio. Recuperando la autonomía de nuestros cuerpos, que se resisten a la normalización, a ser usados como arma de guerra, a ser reducidos a sólo fuerza de trabajo y objeto de consumo, negados al deseo y al goce. En este panorama, nuestros cuerpos se han lanzado a una lucha contracultural, produciendo teoría y conocimiento, dando un salto político, conceptual y de los imaginarios para trasformar nuestros tiempos (Eflac 2014: sin núm. de p.).

Finalmente, el eje del XIV Eflac —realizado en Montevideo, tres años después (en noviembre de 2017)— fue el de la consigna "diversas pero no dispersas", con la que se invitaba a construir un espacio de discusión y encuentro entre las diversas expresiones del movimiento feminista en América Latina y el Caribe como parte de la sociedad civil organizada.[4]

Mi subjetividad personal

Mi acercamiento, desde ya hace un tiempo, a estas interrelaciones entre cuerpo, territorio, interculturalidad interseccional, parte también de mi posicionamiento: feminista, clasemediera, mestiza, adulta mayor (72 años), activista feminista que ha buscado teorizar sobre las prácticas de nuestros feminismos. Ese es mi punto de partida. Los alcances y las limitaciones de mi reflexión se asientan también en un sentir, en una subjetividad feminista que quiere, por un lado, acercarse a las voces y las presencias que actúan desde experiencias, culturas, epistemologías diversas, y que enriquecen con ello, a su vez, los procesos de democratización de los saberes y, por lo mismo, el horizonte epistemológico —plural e inclusivo— de los feminismos. Por el otro lado, esta subjetividad quiere abordar la tensión existente entre las exponentes que fueron percibidas como hegemónicas durante las primeras décadas del desarrollo feminista en la región y las nuevas pre-

[4] Los ejes del XIV Eflac fueron: cuerpos, subjetividad y derechos; racismo y discriminación; desafíos y perspectivas de la economía feminista; democracia, Estado laico y fundamentalismo; los nombres de los feminismos; guerras y resistencia colectiva; expulsiones, tierra y territorio; violencias de género; ni una menos; autocuidado, protección y buen vivir feminista; hablemos de amor; diversidad, autonomía y poder: dilemas y desafíos.

sencias que aportan nuevas miradas y que disputan por su reconocimiento. Pero también, analizar el caso de aquellas que, aportando a lo nuevo, desarrollan un posicionamiento "territorial y monopólico"[5] dentro de los feminismos al descalificar otros acercamientos.

Así, conocer, reaprender y al mismo tiempo recuperar la valía de la propia experiencia de lucha y reflexión ha sido uno de los impulsos centrales de mi análisis. En este proceso me encontré con los argumentos de Márgara Millán (2006), que creo captan bien estas dinámicas al considerar que el feminismo, como corpus teórico y práctico, no puede ser comprendido si obviamos su carácter de partícipe en el paradigma moderno ilustrado. Por una parte, lo hace contribuyendo certeramente a la desestabilización del sujeto abstracto y masculino que propone el paradigma moderno al mostrar su parcialidad en términos sexo-genéricos e impulsando los cambios en las subjetividades al posicionar agendas de derechos y democracia; pero, por otra parte, reproduce la ceguera colonial del contexto más amplio.

Esto nos lleva a analizar los "ciclos" de desarrollo feminista en la región. En todo nuevo momento, dice Márgara, surge un "pensamiento de la sospecha". En el caso de los inicios del feminismo, desestabiliza al sujeto hegemónico —masculino, blanco— de la modernidad. Una vez avanzada esta desestabilización, pero nunca terminada, empieza un nuevo ciclo, que no elimina sino que complejiza el anterior, y en el que el movimiento se vuelve hacia el propio sujeto de los feminismos, al poner de relieve sus exclusiones y al interpelar las formas políticas y epistemológicas de definir los feminismos. Los ciclos venideros, con las nuevas y diversas generaciones, construirán sin duda otra impronta.

Éstos son, indudablemente, procesos conflictivos porque tensionan y cuestionan de muchas formas lo aprendido e impulsan así nuevos aprendizajes. Y es que ha sido el conflicto y no su negación lo que ha hecho avanzar las luchas feministas, porque en todos los procesos y ciclos de desarrollo las disputas han sido parte de la dinámica de un movimiento que quiere expresarse en su pluralidad. Se han experimentado rupturas, reacomodos, extensiones, reconfiguraciones, porque la disputa alrededor de los cambios, las presencias y los privilegios ha expandido siempre los límites de los movimientos sociales. Nuestras experiencias han mostrado que el conflicto con la sociedad, el Estado, la heteronormatividad, la colonialidad, el conjunto de instituciones patriarcales, etc., ha sido intrínseco al desarrollo de un feminismo vital. Asumir la conflictividad dentro de los feminismos nos permite también extender las fronteras que limitan el

[5] Conversaciones con Rita Segato en 2017. Ella lo llama "política territorial".

reconocimiento de voces diversas para expander los entendimientos y posicionar la diversidad en clave política y epistemológica.

El cuerpo político

En una realidad tan diversa y excluyente como la de la región latinocaribeña, el cuerpo como sujeto político —portador de derechos— ha "viajado" interactuando con otros pensamientos y cosmovisiones. En este contexto, la "idea" de cuerpo político ha movilizado la opinión pública, ha alimentado subjetividades cuestionadoras, ha tejido puntos de conexión y significados que permiten la "traducción" de formas diversas, creativas, novedosas, ampliando así sus contenidos y alcances y posicionando otros múltiples espacios de lucha y transgresión. Tales como: 1) el "cuerpo-territorio" que aportan los movimientos de mujeres indígenas en su lucha contra el extractivismo y como expresión de una forma de vida en armonía entre los cuerpos de las mujeres y el cosmos-naturaleza; 2) la centralidad de la lucha contra el racismo que colocan las feministas afrolatinocaribeñas evidenciando con ello cómo éste sigue arraigado en las sociedades, la política y la historia, y su expresión también en el cuerpo sexual; 3) la resignificación del género que colocan los cuerpos de las travestis/transexuales, así como la resignificación del espacio público desde la apropiación de la calle como lugar de construcción de identidades y de lucha política. Estas irrupciones aportan otra cartografía sexo-política de resistencia al lanzar la resignificación de las palabras con las que su cuerpo ha sido denigrado: machonas, maricas, mariconas. Son formas de resistencia en torno al cuerpo complejo. Para Almudena Cabezas (2013) son multiplicidades y singularidades conectadas, que se sirven de una vasta variedad de estrategias de reapropiación y lucha, y avanzan hacia un amplio campo que incluye desde la soberanía alimentaria hasta las luchas por la des-patologización y contra la discriminación de la transexualidad, pasando por los feminicidios y hasta la histórica y aún urgente demanda de afirmación del derecho al aborto.

El cuerpo deviene así en un territorio de poder. Si, por un lado, adquiere voz y reivindicación política y proporciona un espacio físico y un soporte real sobre el que denunciar la misoginia, los abusos de las dictaduras militares, la violencia de género y el feminicidio (Segato 2014), por el otro, este mismo cuerpo está dramáticamente expuesto a la explotación del capital, el racismo, el feminicidio, la destrucción y la muerte. El cuerpo es hoy, también, el receptáculo de lo que la misma Rita llama la "pedagogía de la crueldad".

"Mi cuerpo-territorio" y su itinerario intercultural

> Un territorio es mucho más que una parcela de terreno: es un espacio de vida cultural, simbólica e histórica. Entender el cuerpo como un territorio, como un sistema vivo, complejo e integral, constituido por múltiples relaciones en las que participan todos los seres vivos y los bienes naturales como el agua, la tierra, las montañas, nos interpela a pensar nuestros cuerpos individuales y colectivos como parte de una comunidad y parte constitutiva de los territorios. El ecofeminismo, el feminismo comunitario, los feminismos indígenas y afrodescendientes, el lesbo y transfeminismo nos invitan a cuestionar la visión antropocéntrica y androcéntrica de nuestra sociedad actual, que ha puesto al hombre/blanco/individuo/racional/heterosexual en el epicentro del universo, en el centro del poder, y cuyo fin es dominar la naturaleza de la misma forma como se domina a las mujeres. Nos invitan a revalorar nuestra relación con la naturaleza, con nuestra ancestralidad, con nuestra comunidad social (XIII Eflac 2014: sin núm. de p.).

Una nueva conceptualización del cuerpo-territorio engloba todos los cuerpos, en su diversidad, y los contextos donde se insertan: cuerpos indígenas, afrolatinos, mestizos, blancos, de capacidades especiales, de afirmación y disidencia sexual. La politización del cuerpo ha sido una forma de impregnar, desde una mirada interseccional, las reivindicaciones históricas que levantan estos cuerpos, junto con aquellas reivindicaciones que perciben como centrales a su identidad de mujer. Por ejemplo, las feministas urbanas guatemaltecas de la Colectiva Feminista Las Impertinentes definen el "territorio-cuerpo-tierra" más allá de lo corpóreo y físico como un conjunto de sentires, percepciones y trasmisiones también. En el contexto misógino, racista, explotador, los territorios son concebidos como espacios a ser intervenidos, violentados y apropiados; por ello afirman que defender el territorio cuerpo-tierra significa construir espacios seguros en los que podamos sentirnos tranquilas, con libertad de elegir (Castillo, Larios y Rian 2015).

Para algunas expresiones de los feminismos indígenas, el cuerpo es visto como unidad ecológica en la cual se desarrolla la vida, donde se organizan los hechos cotidianos y donde ésta sobrevive gracias a los bienes comunes de la naturaleza, como el agua, la tierra, el aire. Así, el cuerpo territorio es territorio individual y territorio colectivo. La defensa de nuestros cuerpos como sujetos políticos portadores de derechos y la defensa de nuestros territorios como espacio de vida material, cultural, histórica y

simbólica (como lo son los cuerpos desterritorializados por las migraciones o las tecnologías) son una lucha indivisible.

Entre las muchas formas de esta demanda incardinada, mostraré un breve panorama de las nuevas miradas que posicionan los feminismos indígenas, aquellos que en su conceptualización expresan la forma en que se están construyendo territorios de resistencia e innovación.

Algunos itinerarios de los cuerpos en los feminismos indígenas latinoamericanos

El inicio más visible de esta afirmación de los cuerpos de las mujeres como sujetos políticos en los movimientos indígenas vino del movimiento de mujeres zapatistas, en Chiapas, al proclamarse, en 1994, la Ley Revolucionaria de Mujeres. En los diez acápites de la ley se afirma su condición de sujetos de derecho en el ámbito político, económico, de la salud y la educación. En tres de ellos posicionan, además, la decisión sobre sus cuerpos: derecho a decidir sobre su maternidad, derecho a elegir su pareja y derecho a no ser objeto de violencia-violación. Para Rocío Rosas y Martha Ríos (2010), el despertar zapatista es también el despertar de una conciencia femenil indígena que pone en tensión la relación entre lo tradicional y el cambio. Dicha ley es vista como un primer síntoma de la forma particular de defensa de los derechos de las mujeres en la que se combinan identidades de género y etnia.

Hay en este acto, también, una dimensión de disputa con los feminismos urbanos no indígenas, que tardaron en reconocer el proceso original y propio que las indígenas de Chiapas estaban llevando adelante. Francesca Gargallo (2011) explicita muy bien esta disputa al decir que las indígenas reclaman derechos específicos al respeto y el reconocimiento desde el cuerpo, que definen y defienden como diferente del cuerpo hegemónico, no sólo masculino, sino también el de las mujeres blancas y heterosexuales.

A lo largo de la primera década y media del siglo XXI, los derechos del cuerpo se fueron incorporando en diferentes declaraciones de las cumbres indígenas de la región andina, en Centroamérica y en instancias organizativas latinoamericanas, como la Asamblea de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC), en 2010, donde la Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú (Femucarinap) y otras muchas organizaciones reclamaron, en su declaración final, los derechos del cuerpo. Además de todas las reivindicaciones sobre la defensa de los territorios, la soberanía alimentaria y el rechazo a la violencia, colocaron la exigencia de derechos sexuales y reproductivos. Igualmente, en Bolivia, las mujeres de las comunidades interculturales presentaron una propuesta de ley al par-

lamento sobre los derechos sexuales y reproductivos, desde sus propias realidades, en la que incorporaban el reconocimiento a sus conocimientos ancestrales. Expresiones de los feminismos urbanos han asumido también la articulación cuerpo-territorio desde la defensa del derecho al territorio donde el cuerpo habita y desde la lucha contra el extractivismo.

En esta línea, la idea de despatriarcalización del cuerpo como dimensión fundamental de los procesos de descolonización es aportada por las feministas (urbanas) Mujeres Creando de Bolivia. Desde un contundente eslogan afirman: "sin despatriarcalización no hay descolonización". Con esta postura, afianzan la exigencia de despatriarcalización del territorio cuerpo y del territorio tierra, sin la cual es incoherente la descolonización de los pueblos. Este postulado se ha extendido a los movimientos indígenas y feministas de toda la región. Su importancia radica en evidenciar que la descolonización no se logrará sin considerar la liberación de los cuerpos de las mujeres dada la profunda imbricación de su situación de desventaja, exclusión, violencia y muerte —como lo expresa la pedagogía de la crueldad— con las estructuras capitalistas, racistas, sexistas y heteropatriarcales dominantes.

Las reflexiones más expresivas del cuerpo-territorio lo ofrecen las indígenas del feminismo comunitario, entre ellas, más visiblemente, Lorena Cabnal y Julieta Paredes. El lugar de enunciación de esta propuesta nace de "nuestro territorio cuerpo-tierra", lo cual pone en evidencia la relación que existe entre los cuerpos de las mujeres y el cosmos. Los cuerpos viven históricamente violencias gestadas en el "entronque patriarcal" (del patriarcado ancestral y el patriarcado colonial), igual que el territorio tierra, que también fue violentado y dominado por la colonia. Y ambos, conjugados como territorio-cuerpo, siguen siendo violentados por el modelo de desarrollo económico neoliberal. Por eso, dice Lorena, "hemos asumido la defensa del territorio tierra como un espacio para garantizar la vida" (Cabnal 2010: 15). Y subraya así la incoherencia y la parcialidad de una lucha que no considera los cuerpos al plantear que no es posible hablar de armonización con la Madre Tierra si no existe una relación armónica entre las mujeres y los hombres. Afirma que defender un territorio-tierra ancestral contra las licencias de exploración y explotación de minería que están planteadas sin defender los cuerpos de las mujeres que están viviendo la violencia sexual es una incoherencia cósmica y política (Cabnal 2013).

El cuerpo político aparece como un eje de convergencia e intersección. Es objeto de violación, crueldad y exterminio, pero también es expresión de una política de sujetos que actúan para fortalecer las autonomías —físicas, sexuales, políticas, socioeconómicas, territoriales— frente a los poderes fácticos, el Estado, el capital, el patriarcado, las culturas políticas autoritarias. Así, el cuerpo político, tras haber sido una dimensión trans-

gresora e irreverente al posicionar los derechos sexuales y los derechos reproductivos de las mujeres y la disidencia sexual, ha ampliado infinitamente su cuestionamiento y significados al convertirse en un núcleo de sentido, una episteme, al que los diferentes movimientos y vertientes feministas le van dando su propia expresión y, con ello, su mayor complejidad, su inicial interculturalidad.

Su contenido político y simbólico también se expresa cuando desentraña la interseccionalidad, tanto de exclusiones como de privilegios, que contienen los cuerpos políticos. Con ello se hacen visibles los desbalances de poder y la urgencia de deconstruirlos, decolonizarlos y despatriarcalizarlos. Estamos frente a cuerpos políticos portadores de conocimiento e historia, en los que se afirman identidades y se confrontan exclusiones étnicas, raciales, sexuales, de origen y de clase. Ellos producen prácticas políticas disidentes, prácticas rupturistas, imaginarios y teorías políticas transgresoras, amplian conceptualizaciones y producen otros conocimientos, invisibilizados o ausentes de los parámetros de reflexión y de los horizontes de trasformación a los que estamos aún adheridos. Al afirmar su existencia política, en un proceso de desarticulación y deconstrucción de la matriz de poder que pretende sojuzgarlos e invisibilizarlos, el cuerpo político abre un caleidoscopio político y teórico que puede contener una dimensión inconmensurable de democratización de la convivencia cotidiana.

Feminismos latinoamericanos, feminismos del Sur

Por su parte, el feminismo, en su apuesta decolonial —de la cual son expresión los feminismos indígenas—, produce un viraje epistemológico, reinterpreta la historia en "clave crítica a la modernidad", ya no sólo por su contenido misógino y androcéntrico, sino desde su carácter intrínsecamente racista y eurocéntrico. Recoge varias de las propuestas de la corriente feminista autónoma latinoamericana, incorpora una tenaz crítica a las políticas desarrollistas y a la dependencia a ellas de los países del Tercer Mundo y cuestiona el proceso de institucionalización y tecnocratización de los movimientos sociales (Espinosa, Gómez y Ochoa 2014).

La propuesta de los feminismos del Sur, levantada por muchas feministas, entre ellas Karina Bidaseca y Xochitl Leyva, aporta la posibilidad de (re)valorar las prácticas de conocimiento de los que viven más allá de la racionalidad moderna occidental al destacar "los aportes políticos, epistémicos, éticos, teóricos, de vida, de aquellos que han dado sustento a rebeliones, resistencias, patrones de movilización insurreccional y movimientos antisistémicos, antipatriarcales, antirracistas, antiimperialistas en diferentes momentos y partes del mundo" (Leyva 2015: 24-25). Esta línea afirma, además, que nuestro lugar de enunciación es el Sur, entendido no

como un lugar geográfico sino como una acción y condición de sujeto que da fundamental importancia a nuestras formas locales de desarrollar prácticas y construir conocimiento.

Las feministas populares, que han cobrado nuevos bríos en los últimos años y asumido mucho de la perspectiva decolonial, enfatizan no sólo la lucha contra el extractivismo, sino que la extienden a la defensa del agua, de las lagunas y a los impactos de las acciones extractivistas, que provocan trata, prostitución, enfermedades, desorganización de la vida cotidiana, impacto de fumigaciones, etc. Para Claudia Korol (2016), una de las exponentes de esta vertiente, es un "aquelarre subterráneo" que irrumpe en la política con colectivos de acción, pensamiento, sentimientos y sueños que asumen el feminismo como un desafío contra las múltiples opresiones producidas por el capitalismo colonial y patriarcal. Se trata de colectivas feministas, espacios de mujeres o LGBTTTI,[6] que son, en algunos casos, parte de organizaciones mixtas y, en otros, no, pero que coinciden en la necesidad de no establecer jerarquías entre las distintas opresiones. Luchan contra el disciplinamiento de los cuerpos, los territorios, las comunidades y la naturaleza de la que somos parte.

Otros espacios del feminismo popular lo establecen las que están articuladas como "feministas inconvenientes", entre las que confluyen lesbianas, trans y travestis, que han decido integrarse a las luchas populares. Hay también una interesante reflexión sobre la cultura del cuidado y el *ethos* procomunal que concibe las relaciones sociales desde una racionalidad crítica del hecho capitalista y alentadora de la ecodependencia y la valoración del trabajo de reproducción de lo social. Todo ello implica también recuperar una espiritualidad basada en la relación con el territorio y la naturaleza, así como la defensa del cuerpo como espacio político.

Los procesos de desarrollo de los feminismos no sólo resultan interesantes, reflejan también las inusitadas y cotidianas formas en que se desenvuelve el horizonte feminista en sus vidas. Según la experiencia de Claudia Korol (2016) y lo que también comenta Maristella Svampa (2016), muchas mujeres devienen feministas no antes sino en el transcurso de la lucha. Es durante esa experiencia que asumen como central la lucha contra el patriarcado, la propuesta de despatriarcalización y la defensa de la autonomía. Estas autoras destacan también un proceso de "feminización de las luchas", en la medida en que cada vez más mujeres tienen la fuerza para movilizarse en contra de aquello que las está afectando. Por ello son ecofeministas, guardianas de las lagunas, etcétera.

[6] LGBTTTI refiere a la comunidad compuesta por lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, transgéneros, travestis e intersexuales.

Desde una espiritualidad antiesencialista, las feministas creyentes en América Latina han generado también una importante tradición teórica y política. La Red Católicas por el Derecho a Decidir ha sido muy significativa en su aporte a las luchas contra los fundamentalismos religiosos. Hay además otro espacio de importancia: el de la teología feminista. Muchas de las representantes de esta línea, como Ivonne Guevara y María José Rosaldo, entre otras, referidas en los trabajos de María Pilar Aquino y Elsa Támez (1998), han hecho aportes sustanciales desde su compromiso con una teología liberadora, en clave feminista, que rechaza, epistemológicamente, la noción de teología como mecanismo de establecer verdades eternas. Por el contrario, ellas proponen verla como una forma de pensar y sentir enraizada en nuestras realidades y relaciones diversas. No hay verdades únicas, ni verdades universales. Y eso tiene un enorme significado porque esta postura las lleva a confrontar el sistema teológico patriarcal. Ello permite romper el monopolio de la espiritualidad por parte de la religión para dar paso a un amplio espectro-paraguas bajo el cual se cobijan sensibilidades, actitudes, necesidades, creencias, subjetividades y prácticas muy diversas. En ese sentido, desde cualquiera de las sensibilidades que atraviese, la espiritualidad feminista sólo se concibe como espiritualidad política. En este tiempo de fundamentalismos religiosos, económicos y políticos, con el Estado laico casi fuera del imaginario ciudadano, las articulaciones con estas vertientes feministas son deseables y productivas. En los momentos de avances fundamentalistas, estas articulaciones pueden ser muy potentes.

Los feminismos actuales más jóvenes aseguran el advenimiento de nuevas olas y ciclos feministas. Siendo el feminismo, según Isabel Larguía y John Dumoulin (1976), la revolución más importante del siglo XX, es también la revolución más larga. Sólo si se recrea y rejuvenece permanentemente podrá alcanzar sus objetivos de transformación de la vida y sus relaciones. Los feminismos jóvenes son muchos y diversos: anarcofeministas, ecofeministas, lesbi-trans feministas, radicales y transgresoras, y aseguran una continuidad creativa, subversiva, rompedora de esquemas obsoletos. Pero, sin duda, hoy existe una brecha generacional. Diana Maffia (2014) hace un acercamiento interesante a este hecho al decir que, frente a esa brecha, en el reclamo a las nuevas generaciones de una falta de interés o de entendimiento de lo que ha sido el camino recorrido está la exigencia de que el diálogo se realice en nuestros términos, lo que no es propio de la práctica feminista que, justamente, ha reaccionado a una exigencia igual del patriarcado. Las múltiples prácticas feministas, hoy como antes, no son sólo discursivas o ideológicas, sino que además están "hechas de furias y deseos".

Como expresión de nuevos espacios o búsquedas de articulación, una reciente iniciativa de los feminismos diversos en Guatemala, agrupados en "Nos-otras, Feministas y Feminismos Hoy", alimenta una agenda transgresora desde la diversidad: feministas discapacitadas, negras, indígenas, garífunas, teólogas, artistas, migrantes, etc., se suman al Paro de Mujeres, se comprometen con las luchas de las discapacitadas, exigen pluralismo jurídico en apoyo a la demanda de las mujeres indígenas, levantan las demandas y los derechos de las mujeres afectadas por el conflicto interno, exigen paridad y alternancia en la política, afirman su derecho a decidir sobre su propio cuerpo, se pronuncian contra el militarismo, expresan complicidad entre generaciones de feministas diversas para promover el aprendizaje, el diálogo y el accionar conjunto para desmontar las lógicas de poder que pretenden fragmentarnos y dividirnos, se solidarizan con las luchas de las mujeres transgresoras de todo el mundo.

Como he mencionado brevemente, las luchas desde el cuerpo han tenido otras múltiples expresiones en la región latinocaribeña. Dos ejemplos centrales de las dinámicas feministas, en las que el cuerpo es posicionado como central, nos pueden dar una idea sobre su creciente politicidad: por un lado, la lucha de los feminismos peruanos para que se sancionen, después de dos décadas, las esterilizaciones forzadas que sufrieron los cuerpos de las mujeres, especialmente indígenas y campesinas, durante el gobierno de Fujimori en la década de 1990. Esta es una lucha que no cesa y que se ha extendido a otras muchas expresiones de los movimientos de mujeres. Se trata de un proceso paradigmático que ha pretendido ser archivado varias veces y que por la fuerza de la resistencia feminista hoy ha sido activado nuevamente. Otro ejemplo clave de nuestra política feminista ha sido el proceso de paz en Colombia. En él, la disputa tenaz de las feministas, además de su exigiencia de participar plenamente en las negociaciones, fue por posicionar el debate sobre la violencia sexual en el marco del conflicto armado a partir de un mensaje central: la inviolabilidad del cuerpo de las mujeres hace la paz sostenible. Por ello, la violencia sexual es un delito no amnistiable y, por lo mismo, forma parte de la justicia transicional.

La inconclusa diversidad: apertura hacia procesos en construcción…

Estamos en un momento político de disputa mayor por el reconocimiento de realidades antes negadas o invisibilizadas. Ahora miramos hacia un horizonte desde donde se están construyendo los "feminismos del Sur" y "desde donde se recuperan y actualizan debates que articulan patriarcado, crisis civilizatoria, modelo de producción y desarrollo de las alternativas a

ese paradigma. Hoy, las mujeres en condición de trabajadoras productivas y reproductivas, son sujetos que desde el Sur sostienen a la humanidad y establecen vínculos distintos con el planeta" desde matrices culturales más amplias (Aguinaga *et al.* 2011: 81). Éstas son, de alguna forma, experiencias interculturales pre-figurativas, que en su desarrollo van evidenciando los múltiples y diferentes pisos de opresión y sus intersecciones, y alimentando otras perspectivas y puntos de conexión entre estos diferentes sistemas de dominación, con un fuerte entendimiento de sus raíces, pero también de sus relaciones. De esta forma, "pluralizan, problematizan y desafían un conocimiento totalitario, único y universal […] para dar paso a una postura ético política que se abre a reconocer diferentes modos de pensar" (Walsh 2004: 6) y de actuar, que comienzan a buscar conexiones entre sí en procesos de traducción intercultural.

Las diferencias que se dan en este pluriverso feminista son diversas y enriquecedoras. Sin embargo, parecerían compartir un horizonte de cambio: anticapitalista, antipatriarcal, anticolonial. Se diferencian por el posicionamiento en las estructuras de poder que de allí emanan. Analizar las diferencias, visibilizar y deconstruir las desigualdades, desaprender lo aprendido que obstaculiza un entendimiento cosmopolítico de la realidad y un avance en perspectivas interculturales epistémicas es uno de los retos que aparecen en el horizonte de los feminismos latinoamericanos hoy. Y éste es un ejercicio teórico, político y personal. Para establecer entendimientos y diálogos se requiere, dice Aihwa Ong (2006), "mantener una respetable distancia" hacia nuestras perspectivas, no para vernos más claramente nosotras mismas, sino para dejar abiertas otras posibilidades, aunque parciales y ambiguas, de intercambio. Esto nos invita también a identificar las especificidades de opresiones particulares, comprender su interconexión con otras opresiones y construir modelos de articulación política que transformen las posiciones de partida en un diálogo continuo, que no renuncie a las diferencias ni jerarquice o fije *a priori* posiciones unitarias y excluyentes de víctimas y opresores (Eskalera Karakola 2004), sino que permita recuperar las zonas de contacto, las identidades transversales, los espacios híbridos, las identidades negociadas que construyen lugares simbólicos nuevos, desde otros reconocimientos. Catherine Walsh (2017) ofrece una reflexión sugerente sobre estas complejas interacciones de aprender y desaprender. Para ella, el reto consiste en dejar la esperanza de la gran transformación para asumir la "esperanza pequeña", aquella que nos obliga a "desaprender, a pensar desde la totalidad" y aprender a hacerlo, a pensar y actuar en sus afueras, en sus fisuras, en sus grietas,

donde moran, brotan, crecen los modos otros de posicionarse en el mundo. En este concierto de posicionamientos y voluntades de cambio, el diálogo es posible y es imprescindible, pero en esta complejidad pluriversal, los términos de ese diálogo debemos inventarlos entre todas…

Epílogo…

Mi posicionamiento feminista, desde donde hablo, se da desde una lucha feminista que inicié hace cuarenta años y de la cual sigo aprendiendo, reflexionando y activando. Pretendo aportar a ello también desde la perspectiva de los feminismos del Sur. Es, entonces, un saber situado que surge de una experiencia colectiva, la de haber iniciado la "ola" feminista de la década de 1970, con la subversión libertaria que ésta significó, pero también por ser parte de la lucha en contra de la institucionalización pragmática de los feminismos latinoamericanos y del afán por evitar "que lo profesional desplazara y reemplazara a lo militante, y que lo operativo adquiriera mayor urgencia que lo discursivo" (Richard 2001: 230).

Mi interés en recuperar el cuerpo en sus nuevas complejidades se da porque en esa dimensión me siento más cómoda. El cuerpo ha sido una de nuestras disputas emblemáticas a lo largo de estos cuarenta años de luchas feministas. No en abstracto: en sus diversidades, sus colores, sexos, sexualidades, etnias, razas, posicionamientos sociales. Es un núcleo de sentido transgresor que ha viajado, ha sido reapropiado, complejizado y enriquecido con otras múltiples miradas desde el pluriverso feminista. Este feminismo pluriversal, que contiene las disparidades que nos impone una sociedad aún profundamente patriarcal, colonial y capitalista en su versión más cruda, requiere recuperar su diversidad como una ganancia, como algo que lo enriquece y extiende. Y si bien, en esta explosión de diversidades, para mí ha quedado claro que aquello que sabíamos y que nos fue tan útil en las luchas de esos años no nos sirve, por sí solo, para saber más. Sin embargo, sigue estando en la memoria de lucha y no es desechable, sino que simplemente no es hegemónico: es una parcialidad que hay también que deconstruir pero no borrar. De allí la importancia del intercambio y la escucha. Y acá recurro a la pregunta que levanta Alejandra Restrepo (2012): "¿escuchar significa silenciarse?" Nuestro reto es buscar una escucha que no silencie sino que alimente el proceso de construir y deconstruir. Aprender aquello que amplíe el horizonte de lucha. Desaprender aquello que nos coloca en una neutralidad inexistente y hegemónica, desaprender aquello que nos propone un nuevo esencialismo con una única verdad.

Bibliografía

Aquino, María Pilar y Elsa Támez. 1998. *Teología política feminista*. Ediciones Abya-Yala, Quito (serie Pluriminor).

Aguinaga, Margarita, Miriam Lang, Dunia Mokrani y Alejandra Santillana. 2011. "Pensar desde el feminismo: críticas y alternativas al desarrollo". En *Más allá del desarrollo*. Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, Fundación Rosa Luxemburgo, Ediciones Abya-Yala, Quito. En línea: <http://4edu.info/index.php/Pensar_desde_el_feminismo:_Criticas_y_alternativas_al_desarrollo>.

Cabnal, Lorena. 2010. "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistemológico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala". En *Feministas siempre. Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Acsur-Las Segovias, Madrid, pp. 11-25.

——— 2013. "Defender un territorio de la minería sin defender a las mujeres de la violencia sexual es una incoherencia". *Periódico Diagonal*, 23 de mayo, Bilbao. En línea: <https://www.diagonalperiodico.net/global/defender-territorio-la-mineria-sin-defender-cuerpos-mujeres-la-violencia-sexual-es>.

Cabezas González, Almudena. 2013. "Cuerpos que importan en las geometrías del poder". En Heriberto Cairo Carou, Almudena Cabezas González, Tomás Mallo Gutiérrez, Esther del Campo García y José Carpio Martín (eds.). *XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*, noviembre de 2012. Trama, CEEIB, Madrid, pp. 841-845.

Castillo, Ana, Marisol Larios y Libertad Rian. 2015. "(Análisis) Nuestro territorio cuerpo-tierra". *La Crítica*. Colectiva Feminista Las Impertinentes, Guatemala. En línea: <http://www.la-critica.org/informacion/analisis-nuestro-territorio-cuerpo-tierra/>.

Eskalera Karakola. 2004. "Diferentes diferencias y ciudadanías excluyentes: una revisión feminista". En bell hooks, Avnar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa *et al. Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*. Traficantes de Sueños, Madrid, pp. 9-32.

Espinosa, Yuderkis, Diana Gómez y Karina Ochoa (eds.). 2014. *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Universidad del Cauca, Cauca.

Gargallo, Francesca. 2011. *Ideas feministas de pensadoras indígenas contemporáneas*. Primer informe. Academia de Filosofía e Historia de las Ideas, Academia de Derechos Humanos, UNAM, México.

Korol, Claudia. 2016. "Feminismos populares. Las brujas necesarias en los tiempos de cólera". *Revista Nueva Sociedad. Democracia y Política en América Latina*, núm. 265, septiembre-octubre, pp. 142-152. En línea: <http://nuso.org/media/articles/downloads/9._TC_Korol_256.pdf>.

Larguía, Isabel y John Dumoulin. 1976. *Hacia una ciencia de la liberación de la mujer*. Anagrama, Barcelona.

Leyva Solano, Xochitl. 2015. "Breve introducción a los tres tomos". En Xochitl Leyva Solano, Jorge Alonso, Rosalva Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval *et al*. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, tomo I. Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, Galfisa, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago, México, pp. 23-34.

Maffia, Diana. 2014. "Palabras cruzadas: debates y asuntos pendientes de los feminismos latinoamericanos". *Cotidiano. Mujer. Feminismo*. Jornadas de Debate Feminista, Montevideo. En línea: <http://www.cotidianomujer.org.uy/sitio/debatefeminista2014>.

Millán, Márgara. 2006. *Participación política de mujeres indígenas en América Latina: el movimiento zapatista en México.* Instraw, AECID, Santo Domingo.

Ong, Aihwa. 2006. *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Duke University Press, Durham y Londres.

Restrepo, Alejandra. 2012. "Claves metodológicas para el estudio del movimiento feminista de América Latina y El Caribe". En Norma Blazquez, Fátima Flores y Maribel Ríos (coords.). *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. CEIIH-UNAM, CRIM, México, pp. 293-313.

Richard, Nelly, 2001. "La problemática del feminismo en los años de la transición en Chile". En Daniel Mato (comp.). *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Clacso, Buenos Aires y Caracas, pp. 227-239.

Rosas Vargas, Rocío y Martha Ríos Manríquez. 2010. *Diversidad cultural y género*. Biblioteca Virtual de Derecho, Economía y Ciencias Sociales. En línea: <http://www.eumed.net/libros-gratis/2010c/747/index.htm>.

Svampa, Maristella. 2016. "América Latina: fin de ciclo y populismo de alta intensidad". En Eduardo Gudynas *et al. Rescatar la esperanza. Más allá del neoliberalismo y el progresismo*. Entrepueblos/Entrepobles/Entrepobos/Herriarte, Barcelona, pp. 63-88.

Segato, Rita Laura. 2014. *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Pez en el Árbol, Puebla.

Walsh, Catherine. 2004. "Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonialización". *Boletín ICCI-ARY Rimay*, año 6, núm. 60, marzo. ICCI-ARY, Quito, pp. 1-7. En línea: <http://icci.nativeweb.org/boletin/60/walsh.html>.

——— 2017. "¿Interculturalidad y (de)colonialidad? Gritos, grietas y siembras desde Abya Yala". En Alai García Diniz *et al.* (orgs.). *Poéticas y políticas da linguagem em vías de descolonizaçâo*. Pedro & Joâo Editores, Sâo Carlos, pp. 19-53.

XIII Eflac. 2014. *Manifiesto político por la liberación de nuestros cuerpos. XIII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (Eflac)*, noviembre, Lima. En línea: <https://generoymineriaperu.wordpress.com/2014/05/29/manifiesto-politico-del-encuentro-feminista-latinoamericano-y-del-caribe-2014/>.

Wendy Harcourt

Profesora en el Instituto de Estudios Sociales, Universidad Erasmo de Rotterdam, Países Bajos. Trabaja temas de género, diversidad y desarrollo sustentable. Ha escrito sobre políticas del cuerpo y desarrollo. Está activamente involucrada en numerosas redes feministas transnacionales. Coordina el grupo de investigación "Innovación Cívica".

harcourt@iss.nl
https://www.researchgate.net/profile/Wendy_Harcourt

Imagen tomada de <https://www.puntidivista.land/team/wendy-harcourt/>.

El cuerpo político: investigación encarnada con posibilidades rebeldes. Reflexiones australianas / europeas[1]

Wendy Harcourt

Introducción

Cuando recibí la invitación para contribuir a este proyecto me preocupé y sentí las siguientes inquietudes. En primer lugar, me cuestioné mi posición para escribir acerca de los cuerpos rebeldes. Me di cuenta de que la mayor parte de las personas que participarían en este proyecto escribirían desde una mayoría en el mundo y de que estaban situadas desde posiciones otras y desde el pensamiento, escritura, creación y acción decolonial. Algunas eran denominadas a partir de su lugar de origen o como portadoras de una etnicidad —real o imaginada. A mí se me asignaron tres marcas de identidad: mi lugar de trabajo, mi pertenencia a un colectivo político y a una red de investigación —todas ellas escritas en siglas, las cuales sólo yo y una de las editoras reconocíamos. Entonces me pregunté: ¿a dónde me muevo con estas identidades secretas? ¿Acaso describen mi yo encarnado activista? Quizás. Estoy muy consciente de que a diferencia de otrxs autorxs, mi lugar de nacimiento y mi ciudadanía no son nombradas. Así que, al reflexionar sobre la investigación encarnada, necesito escribir desde mi piel e historia, desde la mujer de edad media blanca/australiana/italiana/celta/judía, con educación universitaria, un buen salario y cuyo activismo, en este momento, se localiza en Europa y dentro/fuera del salón de clase, aunque sus raíces australianas perviven.

Hablo, entonces, desde el privilegio del saber, como profesora universitaria, como parte de las estructuras académicas y como quien contribuye al activismo feminista. La universidad donde enseño está en los Países Bajos, pero como no soy ciudadana holandesa, considero a Europa como mi lugar de resistencia. Europa, con todas sus luchas, contradicciones e historias es para mí el imaginario más fuerte en términos de rebeldía y lucha. Llevo mi compromiso político encarnado a las instituciones internacionales europeas, a la academia, al gobierno, a las comunidades y, gracias al

[1] Traducción: Rosalba Icaza. Edición: Xochitl Leyva Solano y Camila Pascal.

financiamiento de la Unión Europea, hago política feminista en diferentes lugares del mundo.

Mi segunda inquietud está relacionada con el tipo de lenguaje que debía usar: ¿en qué tipo de lenguaje puedo escribir para ser comprendida en este momento particular de resistencia? He cruzado muchas fronteras en mi vida como escritora, estudiante/activista, activista en movimientos sociales, activista transnacional, organizadora de ONG, editora, poeta y ahora académica. En cada uno de estos espacios las palabras y las acciones tienen diferentes significados; a veces he intentado comunicarme más allá de esas limitantes, pero no siempre lo he conseguido, a pesar de mis mejores intenciones. Así que en este capítulo quiero escribir desde la memoria con la finalidad de cruzar la consternación, la injusticia y los malos entendidos para mostrar cómo estos sentimientos conllevan posibilidades rebeldes de cambio y esperanza. Escribo desde un sentir en conflicto por haber nacido en Australia, un país con un profundo racismo producto de la historia de los colonos blancos. Escribo desde la vergüenza que muchas como yo tenemos al no sentirnos parte del lugar donde nacimos. Escribo como alguien que por equivocación se mudó a Europa y terminó enredada en el "desarrollo internacional". No escribo como "experta", sino como alguien que ha imaginado posibilidades. Por ello escribo en un lenguaje que en las ciencias sociales no es reconocible como académico. Deseo traducir sueños, esperanzas y temores en tanto que feminista que ha tenido que expandir sus raíces a partir de diferentes experiencias contradictorias y que desea pensar diferente con otrxs.

Mi tercera inquietud fue la de la decisión sobre qué historia compartir desde la constatación de que "mi historia" es también la de otrxs. ¿Cómo puedo aprender a comprender de una manera otra cuando no puedo conocer experiencias otras, por más que sienta empatía o trate de mirarlas e imaginarlas? ¿Cómo comprender culturas pluriversales más allá del prisma de mi privilegio de nacimiento y educación? Me preocupa lo que mis lectorxs pensarán: que escribo como una romántica empedernida porque mi entendimiento está delineado por mis experiencias personales que, para muchas personas, podrían verse como "ligeras" (*light*). Mis historias no son historias de violencia en la piel, de privación o de enorme valor, sin embargo, he decidido abrazar el concepto de "cuerpos rebeldes" y escribir desde las rebeldías propias que yacen en mi memoria encarnada.

El punto de entrada es el *cuerpo político* (o *body politics* en inglés). El cuerpo político ha sido un proyecto transnacional importante para las feministas y las activistas *queer* desde la década de 1980. Es un proyecto, además, en el que he participado y sobre el que he escrito. En el cuerpo político, los cuerpos son considerados como lugares de resistencia cultural y política frente a las formas dominantes del cuerpo "normal", que es

blanco, masculino, occidental y heterosexual, y a partir del cual todas las formas "otras" de cuerpo difieren (Harcourt 2009, Harcourt, Icaza y Vargas 2016). Para mí, el cuerpo es el primer punto de entrada a lo político y ha sido una fuerza disruptiva y crítica importante en los movimientos sociales.

Esta línea política habla en contra de las inequidades de género, pero también contra el racismo, la discriminación por edad y las normas heterosexuales. El cuerpo político es un espacio para la acción colectiva transformativa que conecta el cuerpo con las alternativas radicales en los movimientos sociales y crea estrategias para transformaciones encarnadas diversas. La práctica y la escritura feminista de los últimos treinta años se ha comprometido con el cuerpo político para entender los cuerpos como lugares de significado cultural, experiencia social y resistencia política (Bordo 1993, Butler 1993, Grosz 1994). El cuerpo político cuestiona la construcción normativa del cuerpo, que siempre tiene género en los discursos occidentales, ya sea en lo relativo a las relaciones sexuales, la economía, la salud, los procesos científicos médicos y biológicos (Cornwall, Corrêa y Jolly 2008, Harcourt 2009).

Las teorías feministas sobre el cuerpo político incluyen a Donna Haraway (1992, 2016), quien explora cómo las ciencias y la política occidentales y el lenguaje del desarrollo y la modernización están conformados por el racismo y el colonialismo. Sus escritos celebran a las teóricas feministas que escriben desde su experiencia en el *Sur Global*. Gayatri Chakravorty Spivak (1987, 1999) y Chandra Talpade Mohanty (2003) observaron que la experiencia encarnada (*embodiment*) femenina está marcada por el sexismo, el racismo, la misoginia y el heterosexismo. Spivak aborda las estructuras sexistas y racistas imperiales que han hecho de la alta tasa de fertilidad de las mujeres del Sur Global un eje central de las políticas del desarrollo. Los escritos feministas sobre el cuerpo político durante el periodo colonial han investigado la manera en que los cuerpos, el sexo y la raza están interconectados con la medicina y la ciencia imperial y colonial (Tamale 2011, Wieringa y Sivori 2012). Estas aproximaciones feministas nos muestran cómo lo corpóreo, la carne, la existencia material de los cuerpos, está profundamente incrustada en las relaciones políticas.

Mi cuarta inquietud fue sobre cómo ligar las posibilidades rebeldes con mi pensamiento más allá de lo humano para incluir a lxs otrxs de la Tierra. Me interesa cómo reapropiar, reconstruir y reinventar nuestros mundos de vida personales y políticos a partir de la conciencia de que la cultura humana está incrustada en sistemas ecológicos y depende de la naturaleza (Haraway 2016, Tsing 2015). ¿Qué tipo de historias puedo contar que vayan más allá de la excepcionalidad de lo humano y que estén dirigidas a una comprensión plural y compartida de la historia encarnada del medio ambiente? Generalmente encuentro la poesía más útil para expresar

esas conexiones, pero estoy aprendiendo a transformar esos pensamientos intuitivos en prosa.

Para explorar estas cuatro inquietudes he decido escribir tres historias que hablan de tiempos en los cuales fui sacudida por el conocer encarnado y en los que experimenté el privilegio y la injusticia. Las historias son sobre mi propio cuerpo político, comprometido con las contradicciones que miraba al mismo tiempo que aprendía acerca de las posibilidades rebeldes, pero también sobre mis limitaciones personales en ese compromiso. Expondré aquí pensamientos cándidos y personales, que corren profundamente dentro de mí y que no se ciñen a un hacer académico o feminista políticamente correcto. Más bien estoy escribiendo de manera consciente desde mi memoria, mis sueños y esperanzas. Me inspira profundamente la ecofeminista australiana Val Plumwood (2012). Su trabajo me alienta a escribir este texto de una forma experimental. Sus contribuciones sobre el cuidado, pero también su arte al narrar historias de Australia, nuestro lugar de nacimiento común, me ayudan a pensar sobre el cuidado y el diálogo existente entre la ecología política feminista, las economistas feministas y otrxs.

Primera historia

El primer recuerdo que comparto sucedió en la infancia. En un día caluroso de verano, toda mi familia (padre y madre, cuatro hijxs) se encontraba recorriendo los bosques australianos en una maltratada camioneta Holden. Seguíamos a otras personas que, como nosotros, se dirigían hacia una manifestación de protesta. En ese momento tenía 12 años y mi entendimiento sobre la diferencia y la injusticia estaba recién despertando. Eran los años de la guerra entre los Estados Unidos y Vietnam y mi padre era presidente de la Campaña por la Paz en Vietnam. En mi casa en Adelaida había incluso escondido algunos estudiantes que buscaban evadir el servicio militar. Después de que alguien trató de hacer explotar nuestro automóvil, la policía de Adelaida vigilaba nuestra casa. Y era en ese mismo vehículo que viajábamos en esa ocasión, pero esta vez no íbamos a una manifestación pacifista sino a una concentración silenciosa por los derechos de las personas negras que se encontraban encarceladas. Hasta ese momento de mi vida yo no había tenido conciencia sobre las personas indígenas en Australia.

La prisión se encontraba lejos de la ciudad. Recuerdo las moscas y el calor cuando llegamos y que nos reunimos alrededor de las puertas de la prisión. La concentración estaba organizada por la rama Sur de la Liga por la Reforma Penal Howard y se hacía en protesta por la muerte de prisioneros indígenas australianos. Buscábamos atraer la atención pública sobre

el trato injusto hacia esos presos y sobre el número desproporcionado de personas negras en prisión.[2] En la vigilia[3] participaban los miembros más comprometidos de la Liga por la Reforma Penal Howard.

Recuerdo haber estado medianamente sorprendida al conocer el número de personas indígenas que "aún" residían en mi ciudad. Me habían dicho en la escuela que los indígenas se habían ido al menos un siglo antes, tras la llegada de los colonos blancos y la fundación de la colonia libre de Australia Meridional en la década de 1830. Las personas indígenas, decían, se habían ido o habían muerto, tristemente, debido a enfermedades contagiosas. Me habían llevado a visitar el polvoso museo estatal para mirar algunas reliquias de madera pertenecientes a las personas que habían sido parte de lo que llamaban "pre-historia", un término usado entonces para marcar los treinta mil años anteriores a la Australia blanca y colonial.

Lo que más recuerdo de ese día de la concentración es que cuando volvíamos a casa una de las mujeres que protestaban iba sentada en la parte posterior de una motocicleta y había removido su playera, por lo que mostraba alegremente sus pechos desnudos. Su cabello rubio volaba con el viento al tiempo que nos saludaba y pasaba rápidamente con su compañero a un lado de nosotros. Mis padres no estaban muy felices con ese comportamiento rebelde, ni tampoco con que sus hijos silbaran y devolvieran el saludo. La sexualidad exuberante y el placer en la vida se mezclaron extrañamente en ese contexto de protesta política.

¿Cuáles son las posibilidades rebeldes en este fragmento de mi memoria? Para mí, este recuerdo indica un desplazamiento en diferentes niveles de mi cómoda manera de sentir hasta ese momento. Lo que veo es un entrecruzamiento en la comprensión acerca de la justicia y el privilegio blanco de mi joven "yo" y el hacerlo cuerpo. La asistencia a una vigilia para protestar contra el trato injusto a los prisioneros negros irrumpe en mi vida, la cual se desenvolvía entre colonos blancos que convenientemente eliminaron de la historia de la colonización el sufrimiento de los dueños originales de la tierra y los rastros de sus culturas y vidas.

Mi sentido de la justicia me empujó en ese momento a pedir condiciones más justas en una prisión. El Estado es la guía que define la ley y el orden: la prioridad era entonces preguntarse acerca del número de personas negras en prisión y sobre la necesidad de que accedieran a mejores condiciones. Por supuesto, era guiada por mis padres, quienes entonces

[2] Actualmente la opresión racial y social en las prisiones continúa: los australianos aborígenes constituyen 2.5% de la población total, pero representan 28% de los prisioneros.

[3] Se refiere a una protesta donde la gente se queda todo el día y la noche afuera de unas instalaciones de gobierno, en este caso de la cárcel (N. de la T.).

tenían cerca de treinta años. Mi padre era profesor, mi madre era consejera en el gobierno local y eran, en su familia, la primera generación de australianos blancos educados. Ellos se estaban rebelando contra sus padres y la autoridad que encerraba a las personas negras y enviaba a los jóvenes a la guerra; ambos grupos, además, no podían votar. Mis padres dirigían y apoyaban a personas más jóvenes, estudiantes, en acciones de solidaridad con los indígenas negros encarcelados, de la misma manera que luchaban por la justicia y para poner fin a la guerra en Vietnam. Pero si bien todos estaban a favor de la justicia y la democracia, incluidos los derechos económicos y políticos de las mujeres, no estaban tan seguros acerca de la libertad sexual. La imagen de la exuberancia de la estudiante rubia me hace recordar las canciones de Marianne Faithfull[4] sobre la liberación de las mujeres y la provocación sexual como otra forma de romper lo establecido. Su rebelde forma de disfrutar de su cuerpo fue también un acto de protesta, sorprendente para mí, y un desafío a las normas sociales, como lo indicaba la respuesta de mis padres.

Esta experiencia me provocó el deseo de explorar más sobre la historia del lugar donde nací. A diferencia de lo que me enseñaron sobre la "fundación" de Australia Meridional como colonia libre en 1836 —conmemorada anualmente en Glenelg, en El Viejo Árbol de Goma (*The Old Gum Tree*) donde se proclamó la fundación del estado— los indígenas nunca desaparecieron, ni se habían ido a "pasear" por el monte. A diferencia del resto del país, Australia Meridional no se consideró *terra nullius* (tierra de nadie). La Ley de Australia Meridional de 1834 reconoció la propiedad aborigen y declaró que no se podían emprender acciones que "afectasen los derechos de los aborígenes".

Desde que se fundó la colonia hubo protectores de aborígenes y se promulgó la Ley de aborígenes en 1911, que otorgaba al Departamento Estatal de Aborígenes del Sur de Australia el control legal completo del bienestar de todos los aborígenes, incluida la custodia, institucionalización y educación de los niños aborígenes. Esta Ley obligó, efectivamente, a los aborígenes a acampar al margen de las ciudades y controló los movimientos de sus pueblos. Fui a la escuela con los hijos de lo que se conoce como "la generación robada", niños separados de sus familias por una política estatal de "integración".

[4] Es una de las mujeres cantantes y compositoras más famosas de *rock and roll* en inglés, que tuvo sus primeros éxitos musicales en 1964 y que aún continúa cantando. Mantuvo una relación cercana con los Rolling Stones en las décadas de 1960 y 1970. Su álbum más famoso es *Broken English* (inglés roto), de 1979.

Mi casa fue construida en 1890 sobre tierras tradicionales de Kouwandilla pertenecientes al pueblo kaurna. Esta historia la supe mucho después, cuando me fui a vivir fuera de Australia. El asentamiento inicial del área de Adelaida se llevó a cabo sin ningún conflicto, en parte porque sucedió en el verano, cuando los kaurna tradicionalmente se mudaban de las llanuras a las colinas. Los colonos de las primeras décadas vivieron junto a los campamentos de *wurlies* (casas de palo y corteza) y hubo misiones "civilizadoras" e intentos de los colonos por aprender el idioma local. En las décadas de 1830 y 1840, los registros muestran que los colonos blancos escribieron sobre el establecimiento de una colonia en la que los blancos y negros vivían unos junto a los otros. Pero en 1854 las 1 000 personas que habían vivido en el área alrededor del antiguo árbol de goma se redujeron a 180. Habían sido devastadas por la viruela y la fiebre tifoidea, enfermedades traídas por los europeos, así como por la contaminación del río Torrens. Pero, además, el movimiento anual hacia las colinas había sido detenido por los colonos, que querían evitar la práctica kaurna de la agricultura de fuego que dañaba tierras de cultivo y las praderas de los colonos. En 1879 los kaurna fueron declarados "extintos". Sin embargo, existe una fotografía de la última mujer de sangre completa kaurna tomada en 1929, cuando vivía fuera de Adelaida. Los aborígenes de diferentes tribus que habitaban en campamentos fueron liberados en 1912 y amenazados con la prisión si regresaban.

Éste es, entonces, un relato sobre la producción de la no existencia que aún se mantiene vigente. A pesar de que hoy en día es cuestionado, se trata de una narración que, como lo sé por los recuerdos de mi niñez, coloca a las personas kaurna como periféricas en la narrativa dominante del colonialismo de la Australia blanca. La falta de "interés" y respeto por los pueblos kaurna es evidente en los 48 elementos materiales sobrevivientes de la gente kaurna que vi en el polvoriento museo estatal. En la Exposición Internacional del Jubileo, celebrada cincuenta años después de la "Proclamación de Australia Meridional", en 1887, se consideró que la cultura tradicional kaurna ya no se practicaba y cientos de objetos fueron enviados a una exposición en París y nunca regresaron.

Ahora comparto una pequeña nota sobre los otros de la Tierra en esta historia. Los kaurna nombraron el área alrededor de la ciudad de Adelaida y de los parques Tarntanya (lugar del canguro rojo). Antes de 1836, ese territorio era una llanura cubierta de hierba con zonas de árboles y arbustos, el resultado de la gestión de la tierra durante generaciones. La gente kaurna fue desplazada de ese lugar para crear el jardín botánico y los parques ecológicos. El río Torrens que atraviesa Adelaida se llamaba Karrawirra Pari (río del bosque de la goma roja) y proporcionaba agua,

pescado y otros alimentos. Hoy en día se le reconoce a la espiritualidad kaurna que honra la conexión de las personas y la cultura con los mundos de las plantas, los animales, las estrellas y los ancestros soñadores del Tjilbruke.[5]

Es difícil reconstruir las historias de esos primeros encuentros en Australia Meridional porque los registros de los colonos blancos entran en conflicto con la historia oral de los kaurna. Una narración habla, así, de asentamientos pacíficos en lo que se consideraba como tierras en gran parte desocupadas, mientras que la otra denuncia conflictos fronterizos. Al escribir este artículo, recordé las conversaciones que escuchaba con consternación en una reunión social en Adelaida en 1980. Algunos campesinos visitantes hablaron de cómo durante los primeros días del colonialismo las personas kaurna habían sido empujadas por los acantilados cerca de la bahía de Waterloo. Al investigar, encontré que existe el registro de una masacre. Las historias de los blancos locales y las historias de los kaurna hablan de 250 personas empujadas por los acantilados. Pero el registro oficial de lo que se llama "la masacre de Elliston" documenta que tres colonos blancos y un aborigen fueron asesinados por otros aborígenes mientras que otros cinco aborígenes fueron envenenados por colonos blancos. Éstos son "campos de batalla narrativos" entre la historia documentada e imaginada del asentamiento blanco y la historia oral aborigen de la frontera, que ahora se incorpora en los reclamos por el derecho a la tierra, en los eventos públicos en toda Australia llamados "días del perdón", que comenzaron en 1998, y en otros procesos de reconciliación entre indígenas australianos y no indígenas. En los eventos oficiales se hacen reconocimientos verbales al pueblo kaurna como los propietarios y custodios tradicionales de la tierra de Australia Meridional. La semana de reconciliación nacional que se celebra anualmente reconoce las contribuciones que los australianos indígenas hacen a la comunidad y al país. Sin embargo, la lucha por la tierra continúa, al igual que el encarcelamiento, la mala salud y la pobreza; el daño persiste en recuerdos vivos.

En esos relatos encontramos también rastros sobre la batalla narrativa en torno a las mujeres, la sexualidad y la violencia de género. La gente kaurna, según las historias registradas por los colonos y los antropólogos, tenía relaciones sexuales relativamente libres; incluso si había matrimonios arreglados, los asuntos extra matrimoniales eran considerados positivos, pues aumentaban la población (los grupos familiares vivían en territorios llamados *pangkarra*). La capacidad de las mujeres para disfrutar de

[5] Se puede acceder a esta información en: <http://adelaidia.sa.gov.au/subjects/kaurna-people>; <https://kaurnaculture.wordpress.com/tjilbruke-dreaming-tracks/>.

la sexualidad parece haber sido narrada por los primeros colonos premisioneros, quienes hablaban con inseguridad de las uniones abiertas de los kaurna y cómo las mujeres las alentaban. Los niños heredaban la carne y la sangre de la madre y el *moeties* (seres totémicos ancestrales). Sin embargo, la invasión angloeuropea llevó a que mujeres kaurna fueran capturadas por los esclavistas en incursiones hacia el interior del continente. Estas mujeres fueron esclavizadas en la Isla Canguro y obligadas a realizar trabajo sexual en contra de su voluntad. Los niños que nacieron se les consideró prescindibles y se registra que fueron asesinados en el momento de su nacimiento. Estas atrocidades afectaron el número de personas kaurna y también explican la desconfianza demostrada hacia los primeros colonos. Las historias encarnadas del pueblo kaurna cuentan ese violento destino.

Como mencioné antes, encontré una foto del "último" de los kaurna, una mujer llamada Ivaritji, que murió en 1931. Sus ojos son inquietantes. Sin embargo, Ivaritji ya no es considerada la última de las personas kaurna, pues a partir de las décadas de 1970 y 1980 las historias de los habitantes kaurna se han recuperado en función de la cultura, el lugar y el idioma. "Nunga" ha surgido como un término general utilizado por los aborígenes del sur de Australia y en las últimas dos décadas ha reaparecido un grupo de aborígenes que hablan por las llanuras de Adelaida y se identifican como kaurna.

Segunda historia

La segunda historia sucede a la mitad de mi veintena, en mi primera visita al Sur Global, ya como una adulta. En aquel momento pasé algunas semanas de 1983 en las Islas Fiyi gracias a la invitación de una buena amiga que, como yo, estaba haciendo un doctorado y estaba muy involucrada en el activismo en pro de la justicia social. Yo era una feminista socialista y ambientalista, apoyaba centros de crisis que atendían casos de violaciones, marchaba para erradicar las violaciones durante la guerra y salvar los ríos salvajes en Tasmania, y era parte de campañas para terminar con la extracción de uranio en Roxby Downs. Mi amiga, por su parte, estaba involucrada en las campañas por los derechos laborales y la lucha contra la opresión racial y la pobreza en su país. Tuvimos largos debates en los almuerzos acerca del feminismo, que ella veía como secundario a otros asuntos de justicia social. Yo, por mi parte, pensaba que el patriarcado era algo contra lo que se debía luchar en todas las comunidades, independientemente de la situación económica. Ella estaba casada y tenía tres hijos y era responsable de muchas personas en una complicada estructura familiar y comunitaria que se extendía de Fiyi a Australia. Mi individualismo feroz e insistencia en la libertad sexual como parte del feminismo la

desconcertaban. Su energía y cuidado por los demás me deslumbraban. Aprendí muchas cosas de ella, sobre todo acerca de compartir el momento con quien lo necesite, porque siempre se presentan momentos en que cada uno necesita a los demás. Su invitación para visitarla y ver Fiyi y aprender de otras vidas fue un acto de cariño y resultó que fue uno de los momentos que cambió el curso de mi vida.

Fui invitada a Fiyi porque estaba deprimida, agotada por los demasiados compromisos de mis activismos, sufría la tristeza del fin de una larga relación y por no poder escribir mi tesis de doctorado. Pude juntar suficiente dinero para pagar un boleto de avión y mi amiga organizó el resto, que incluyó pasar un buen rato en Suva, un lugar impresionante con un puerto de mar azul profundo. Ella y sus amigas me recibieron llenas de una contagiosa calidez y vida. Hubo muchas reuniones sociales y yo siempre estaba lista para los bailes al final de la tarde (mi amiga, embarazada de su segundo hijo, no podía asistir). Recuerdo que una vez miré alrededor de la habitación mientras bailaba con un hombre atractivo y me di cuenta de que era la única persona blanca, y como era la época de la música disco, mantenía durante el baile con él un contacto corporal extremadamente cercano, lo cual me fascinaba. Al principio pensé que mi blancura no me marcaba, pero cuando tuve tiempo de estar a solas en la playa en una pequeña choza de hojas de palmera de mis amigos, caí en cuenta de que no era así. A mis amigos, con quienes había disfrutado mucho bailando, no se les había permitido entrar a un bar. El establecimiento era sólo para blancos. Así que nos sentamos entre las palmas y miramos las estrellas y hablamos de las divisiones raciales y de la Australia colonial. Me di cuenta con incomodidad que, sin saberlo, yo era la representación del poder colonial encarnado, capaz de comprar bebidas en hoteles lujosos y beneficiaria del placer y el privilegio de ir a donde quisiera.

Estaba en Fiyi también muy interesada en aprender sobre el feminismo en Suva. Había sido invitada a dar algunas charlas en la radio local y a apoyar la creación de un centro de crisis para mujeres tras asistir a las reuniones del comité local. Este grupo se reunió por primera vez en 1983. Al año siguiente, en agosto de 1984, fundarían un centro. El grupo que conocí lo componían mujeres de diversas razas, nacionalidades, religiones y creencias que estaban preocupadas por el número de ataques sexuales contra mujeres en y alrededor de la ciudad de Suva. No existía un organismo oficial para ofrecer ayuda, por lo que las reuniones se centraron en cómo proporcionar estos servicios y en las estrategias de financiamiento y posicionamiento del centro (FWCC) en la escena de fundaciones en Fiyi. Me alegró poder compartir el conocimiento que tenía sobre mis experiencias australianas trabajando en los refugios y centros de crisis atendiendo casos de violación. El centro continúa activo hoy en día con el apoyo de va-

rios donantes. Las tasas de violencia en Fiyi contra mujeres y niñas siguen estando entre las más altas del mundo: 64% de las mujeres que alguna vez han tenido una relación íntima han sufrido violencia física y/o sexual por parte de un esposo o pareja durante su vida.

Al reunirme con este colectivo de mujeres me di cuenta de las diferencias existentes entre las indígenas de Fiyi —personas cuyo origen provenía de la India— y las mujeres mestizas/blancas. Comprendí el problema y la necesidad de pensar en cómo organizarse juntas dadas esas distinciones. Esa diversidad cultural y étnica no era algo que hubiera encontrado en mis discusiones feministas colectivas en casa. Mi colectivo eran mujeres blancas donde lo que nos dividía era la clase, la edad y la orientación sexual. Después hablé con mi amiga sobre estas "otras" divisiones. Yo no podía entender qué significaba la diversidad racial para el feminismo. Mi ignorancia era tal que mi amiga me sugirió visitar comunidades locales en las islas.

Fui de visita a una isla con una mujer que cuidaba a los hijos de mi amiga y que asistiría a una boda en su propia comunidad. Ella era una mujer indígena de Fiyi que hablaba muy poco inglés. Mi amiga me aseguró que eso no sería un problema. Sin embargo, éste no resultó ser un viaje para que yo fuera a ver y sentir. No recuerdo mucho sobre el traslado a la isla. Recuerdo haber visto los destellos de las líneas brillantes de la costa y las playas bordeadas de conchas y el verde tropical mientras viajábamos en tren y en barco. Tomó bastante tiempo llegar allí. Lo que sí recuerdo, de una manera muy profunda, son los tres días de la boda en el pueblo, el cual no contaba con electricidad ni sistema de alcantarillado, lo que significaba que esperábamos hasta la noche para hacer nuestras necesidades en los campos. Yo iba con un grupo de mujeres que me protegían. Estaba muy constipada cuando volví a Suva, quizás por lo que los hombres fumaban durante la boda. Como invitada de honor, y con mucha vergüenza, me correspondió estar principalmente con los hombres. Había una mujer joven que hablaba algo de inglés y que me ayudaba a hacer lo correcto. Yo era vegetariana, pero era imposible no comer el pescado especialmente preparado para la ocasión. Me senté con los hombres mayores en la parte superior de una larga fila de personas cuyo orden lo marcaba la jerarquía de quién iba a ser servido primero. La novia, que estaba embarazada, no podía estar en público como castigo, me dijeron, aunque el novio estaba en la parte superior de la línea de servicio. Nos sentamos en alfombras tejidas y comimos suculentos pescados blancos, aromatizados con coco y acompañados de hojas verde oscuro. Por la noche dormí en una choza cubierta de paja y alfombras tejidas, en compañía de las mujeres jóvenes. Me desperté con ellas cuando salía el sol y comenzaban a barrer las cabañas y a preparar la comida. Como yo era un huésped no se me permitió

ayudarlas. Vi las ceremonias y no me pidieron que participara, ya que era evidente que mi baile de discoteca no me preparaba para los ritmos de la boda. Cuando me iba, me pidieron que eligiera una de las alfombras de corteza tejidas con marcadas elaboraciones. Fue en ese momento cuando finalmente conocí a la novia, que me entregó una de las alfombras tejidas más grandes de su piso recién hecho. Mi traductora explicó que se esperaba que los invitados tomaran regalos. Yo tan sólo esperaba haber interpretado correctamente la sonrisa en sus ojos cuando dijo que todos estaban contentos de que hubiera venido.

Algunas de las mujeres de la aldea nos acompañaron de regreso a Suva. Llevaban cestas tejidas llenas de la comida que había quedado de la boda. Trabajaban como sirvientas y asistentes y vivían en la parte posterior de los hoteles turísticos recién establecidos. Ellas eran como las personas a las que había invitado a tomar una copa en el bar turístico. Trabajaban largas horas y su vida social en Suva era la iglesia. Ahí no les era posible comer pescado y sobrevivían con pan blanco, cereales y azúcar y la comida que traían de sus aldeas. El cambio en su alimentación les estaba causando problemas de salud, convirtiendo cuerpos fuertes en cuerpos propensos a la diabetes y la obesidad.

Una vez en Suva, hablé con el colectivo de mujeres acerca de establecer los centros de crisis para atender casos de violación. Ellas hablaron sobre el aumento de la violencia doméstica debido a la pobreza y a los rápidos cambios sociales y económicos que desarticulaban la vida de las aldeas cuando los hombres y mujeres buscaban trabajos remunerados en Suva, en lugares turísticos y en fábricas. Me di cuenta de que el tema de la violencia estaba estrechamente relacionado con la justicia social y la diferencia étnica, pero también con las diferentes interpretaciones de lo que era aceptable de acuerdo a códigos éticos.

En el corto tiempo que pasé en Fiyi visité también la biblioteca pública en un intento por superar mi bloqueo para escribir la tesis de doctorado, pero en realidad pasé también mucho tiempo mirando el mar y el puerto rodeado de montañas. Pude entonces vislumbrar algo de la complejidad de la vida en el Pacífico, el continente líquido, dominado por los mares y las invasiones coloniales. Aprendí sobre la mano dura de la Iglesia en la determinación del comportamiento moral y de las distintas capas de las jerarquías que se cruzan, de acuerdo no sólo con el género, sino también con la edad, la raza, la etnia, la educación y la movilidad. Sentí mi blancura por primera vez muy claramente y observé también la importancia de la comunidad, que controlaba, pero también permitía, las posibilidades de cambio para las mujeres. Me di cuenta de lo difícil que era para mí entender la vida de los demás y lo mucho que, evidentemente, no se decía a una mujer blanca como yo, que era una invitada. Incluso en la discusión

colectiva sobre la creación de los centros de crisis, las divisiones étnicas entre historias, tradiciones y culturas en términos de religión, matrimonio, sexualidad, relaciones heteronormativas no podían ser compartidas y expuestas ante mí, representante, a pesar mío, del colonialismo blanco del Norte Global. También era consciente de que mi punto de entrada en los círculos políticos y sociales era a través de los intelectuales y las élites de Fiyi e isleños (la mayoría de los cuales habían sido educados fuera de Fiyi). Estaba viendo Fiyi a través de los ojos y la cultura de estas personas. No estaba, por ejemplo, conociendo de la misma manera a los fiyianos de origen indio. Del mismo modo, me di cuenta de que mi visita como mujer blanca a la boda sólo había sido posible debido a mi condición de no fiyiana y porque era amiga de alguien que era conocida y respetada por los fiyianos de la comunidad.

Más tarde, en la década de 2000, mi amiga se convirtió en una conocida política y también en una premiada documentalista de películas que abordaban el antirracismo, el feminismo y los socialismos en relación con la extracción de bauxita, los trabajadores de la industria pesquera y la violencia experimentada por las trabajadoras sexuales en Suva. En su carrera parlamentaria, cuestionó abiertamente el dominio colonial y apoyó la lucha por el gobierno indígena y los derechos de los trabajadores contra las grandes multinacionales.

Mi visita cambió mi complacencia sobre el feminismo y comencé a comprender que existían capas complejas de opresión que, al principio, mi feminismo blanco no era capaz de ver o sentir. Mis preocupaciones australianas sobre la economía, los derechos sociales y políticos eran demasiado cortas y exclusivas. Sabía muy poco sobre la historia del colonialismo australiano: al centrarme en la historia blanca de Australia negaba no sólo a los habitantes originales de la tierra, sino también a los pueblos de Australia y al tipo de extractivismo que había generado la riqueza del país "afortunado", como lo llamábamos entonces, no sólo por sus "recursos naturales", sino también por sus "inversiones" en otros lugares.

Tercera historia

En parte debido a mis reflexiones conscientes sobre la violencia que sustenta los cimientos de Australia y, más pragmáticamente, por la necesidad de terminar mi doctorado lejos de todo mi activismo, a fines de la década de 1980 abandoné Australia. Me mudé a vivir a Europa y una vez que terminé mi doctorado, participé enérgicamente en el activismo feminista transnacional. Llevé a esas luchas mi sentido de la justicia, así como mis dudas no resueltas sobre el privilegio blanco y los temas de inclusión y exclusión dentro del movimiento feminista. Como mi lengua materna es el

inglés, pude encontrar un trabajo, aunque no fuera seguro, y rápidamente ingresé a la política feminista a nivel europeo. Desde Europa me involucré en plataformas y redes feministas internacionales, a través de las asambleas de mujeres de las conferencias mundiales de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) celebradas en la década de 1990. En ese periodo mis hijas eran pequeñas y viajaba con ellas a reuniones para no dejar de amamantarlas. Desde entonces traté de viajar lo menos posible y no fue hasta que fueron mayores que me comprometí más con la escena feminista transnacional liderando una red feminista europea a principios de la década de 2000. Fue en tanto que tal que fui invitada a unirme a los Diálogos Feministas del Foro Social Mundial (FSM), que son el punto de partida de la tercera historia.

Recuerdo el FSM que se celebró en Nairobi en 2007. En los preparativos para el evento hubo bastante debate sobre la representación en el comité organizador. Al principio, yo era la única persona del Norte Global. Tenía la sensación de que había algo raro en que una australiana representara a los europeos, pero la idea de ser la delegada de todo el Norte Global simplemente no me parecía adecuado, pues había voces importantes de muchos calibres en el Norte Global que necesitaban comprometerse con los diálogos feministas internacionales. Insistí en que al menos una feminista de Europa del Este se uniera, así como alguien que viviera y conociera América del Norte.

Políticamente, el FSM quería enfocarse en los asuntos del Sur Global y yo sabía que me habían aceptado porque había escrito sobre temas relacionados con ese interés y porque era importante para el colectivo no privilegiar el feminismo del Norte Global. Mientras escuchaba a estas mujeres radicales, fuertes y luchadoras, de 50 y 60 años, sentí que era un honor como mujer joven de 40 años formar parte de esta élite feminista transnacional. Pero también fue difícil hablar. Me sentí como un fraude cuando hablé de la diversidad en Europa, aunque hice alusión a las redes a las que pertenecía, en las que se estaba avanzando en el trabajo sobre algunos temas vinculados a la diversidad, particularmente en torno a los y las migrantes y las personas roma, llamados peyorativamente "gitanos". Una colega polaca que se integró en Nairobi habló sobre las brechas económicas y sociales entre las mujeres en Europa, así como de los problemas relacionados con el aborto y la sexualidad.

La cuestión del Sur y Norte globales resultó ser un factor que nos dividía, que nos desafiaba. Yo, personalmente, estaba acostumbrada, en realidad, a que las mujeres del Sur Global liderasen los debates transnacionales desde los primeros momentos de la década de 1980, cuando empecé a asistir a eventos internacionales. En Nairobi, el verdadero desafío con el que me topé, de una manera emotiva y encarnada, fue en torno a la heteronor-

matividad. El colectivo de los diálogos feministas estuvo estrechamente involucrado en el liderazgo general del FSM y en su agenda estaba incluido el tema de cómo desafiar el liderazgo masculino del FSM para incluir la sexualidad y la política del cuerpo en las demandas del Foro.

Ahora, para centrarnos en la historia, hay que mencionar que ese FSM fue el primero en África y una de mis viejas amigas estaba en el comité organizador africano. Nos habíamos acercado mucho después de que ella me cuestionara mi mirada sesgada como feminista del Norte. Desde ese primer encuentro ardiente, fuimos invitadas a muchos de los mismos eventos sobre desarrollo global. Ella como periodista y líder cultural en su "parte del mundo" —como solía decir—, y yo como investigadora y editora de una revista de crítica al desarrollo. A lo largo de los años habíamos disfrutado muchas noches charlando con amigos en común luego de las reuniones. Nos habíamos hospedado una a la otra en nuestras casas y yo aguardaba con mucho interés pasar tiempo con ella. Pero al final sólo nos enfrentamos.

Ella, junto con otras personas africanas en el comité organizador local, consideraba que los temas de orientación sexual o en relación con el trabajo sexual no debían incluirse en los debates públicos. En nuestra discusión, no dijo exactamente que la homosexualidad no era africana, pero sí que la discusión sobre los derechos de la población "LGBTQI" socavaría los otros temas de justicia social que el comité quería destacar. El FSM en Nairobi fue un evento difícil para el equipo organizador local. Mi amiga estaba a cargo de los medios y el segundo día del foro las computadoras en el centro de prensa fueron robadas y las puertas que rodeaban el estadio forzadas para permitir la entrada a lxs vendedorxs ambulantxs locales que ofrecían alimentos. Mi amiga estaba bajo mucha presión, pero después de dos discusiones enérgicas, quedé desconcertada cuando se negó a dar un espacio en los diálogos feministas para hacer una declaración sobre los derechos de las trabajadoras sexuales y sobre la orientación sexual. En la segunda reunión caminamos por el estadio mirando los coloridos puestos de lxs vendedorxs ambulantes de Nairobi mientras me explicaba cómo el lesbianismo para ella no era una cuestión feminista, sino una elección personal que no debería ser presentada al público, y se pronunció rotundamente contra la posición sobre la política *queer* en el diálogo feminista. Nuestra amistad, me dijo, estaba en juego si me quedaba con ese grupo.

Es difícil describir cómo me sentí. Había una gran sensación de desilusión. Estaba con una amiga que me había hablado durante años sobre sus amantes masculinos, su divorcio (muy público), el deleite de su embarazo y ahora sus nietos. Compartí mis propias dudas sobre el amor y las alegrías de tener hijos, fue ella quien me animó a amamantar en público y ser autónoma en mi relación con un hombre. ¿Cómo, le pregunté, ha-

bíamos evitado los problemas de la homosexualidad dado que habíamos hablado tanto sobre la heterosexualidad? Mientras meditaba sobre todo esto, afirmó abruptamente que no tenía mucho tiempo ya que estaba a cargo de la próxima conferencia de prensa y se fue. Caminé por los puestos ambulantes instalados en el suelo y sin pensar compré un collar de ámbar y algunas especias para llevar a casa. Más tarde, por la noche, el collar de ámbar se rompió en mi habitación, la cual compartía con otra mujer que también conocía a mi amiga periodista. Mientras gateábamos por el suelo recogiendo las cuentas de ámbar, le compartí mis sentimientos. Ella fue más que comprensiva y me reveló otra cosa que yo no había visto. Me dijo que muchas personas en nuestras redes comunes se habían preguntado acerca de mi gran amistad con mi amiga periodista, dado que era conocida por ser homofóbica.

Después de un rato, me recosté mirando el ámbar de colores diferente en mis manos. ¿Eran reales, me preguntaba? ¿Fue mi amistad real? Sentí una sensación de pérdida muy profunda. El ámbar resultó ser real, pero la confianza en la amistad se rompió, ya que hablé públicamente con los otros miembros del comité sobre la importancia de los derechos homosexuales y el cuerpo político.

Este evento me enseñó sobre las dificultades de las amistades interculturales, pero también sobre mis propias suposiciones acerca del feminismo y sobre cómo eran compartidas con otras personas. ¿Estaba escuchando lo suficiente? Esta historia también habla sobre el cuidado y la comprensión entre las amigas transnacionales, quienes respetaban mis sentimientos hacia mi amiga. Rápidamente me di cuenta de que eso no era compartido en absoluto por las demás. Tristemente, perdí esa amistad, porque aunque seguimos compartiendo una relación "en línea", no nos hemos vuelto a ver desde Nairobi.

Pienso que nuestras posiciones tan diferentes en lo relativo a la heteronormatividad quebraron nuestra amistad. No compartíamos la misma apertura o respeto por las opciones sexuales de otrxs. Había encontrado una limitación ética a nuestra relación. Como feminista no podía olvidar su juicio acerca de (y acciones hacia) las personas no heteronormativas y su conducta. Algo se había cerrado y se sentía infranqueable; incluso si continuamos nuestras comunicaciones por correcto electrónico, este intercambio era muy diferente. Esta experiencia dice algo sobre la política de la amistad en el feminismo transnacional, las diferencias al interior de los feminismos y también sobre la dificultad de trabajar desde distintas culturas al abordar el cuerpo político.

En relación con los otros no humanos y los ensamblajes que formamos con ellos, el ámbar que compré no es una historia irrelevante. Aún conservo las cuentas montadas en plata vieja. El mercado donde compré

el ámbar estaba en el corazón del Foro Social. Como mencioné, lxs vendedorxs ambulantes habían logrado entrar en el terreno que había sido reservado por el comité organizador local para que fuera usado por compañías privadas que pudieran pagar la entrada y así patrocinar el Foro a cambio de tener acceso a los extranjerxs con dinero, como yo. Lxs participantes del Foro estaban todxs muy felices de poder comprar baratijas y alimentos a las personas locales. Las contradicciones y las disputas entre las diferentes necesidades del comité organizador local y la ética transnacional de apoyar a lxs vendedorxs ambulantes pobrxs resultaron ser reales y simbólicas.

Los rojos claros, el café y el naranja de las cuentas de ámbar sostienen la memoria del evento. Aún puedo sentir la resonancia de las piedras que hablan de otros espacios y otros tiempos en los que las criaturas quedaron atrapadas en el ámbar. También evocan historias del comercio de ámbar y especias en la región. Me recuerdan la rebelión de los vendedores que irrumpió en el enclave de la élite transnacional del movimiento social, la cual, irónicamente, estaba ahí para cambiar las prácticas económicas y políticas inequitativas.

Conclusión

Al compartir estas tres historias mi objetivo ha sido mostrar cómo mi lucha en torno al cuerpo político ha sido la de apoyar, de manera personal y pública, la resistencia cultural y política a las comprensiones dominantes del cuerpo. A este cuerpo "normal" se le entiende como blanco, masculino, occidental y heterosexual y es en comparación con él que todas las formas "otras" de cuerpo difieren.

Mis historias dan cuenta de cómo en mi vida personal he tratado de navegar la discriminación racializada y heteronormativa dentro de los movimientos feministas. He intentado reconocer lo que es borrado, he tratado de comprender mis propios vacíos de conocimiento acerca del colonialismo como un privilegio blanco mirando las diferentes resistencias encarnadas, no como mías, sino como aquellas que debo reconocer, escuchar y respetar.

Espero haber logrado mostrar la dificultad y la insuficiencia de ese aprendizaje, tal y como lo he sentido. Al reconocer la necesidad de abrirnos a otras formas de mirar es que conseguimos nutrir "la micro-política" o la vida cotidiana que da forma al saber y la experiencia de un cuerpo con género y vivo (Harcourt 2009: 17).

Públicamente, como activista y escritora, he tratado de hacer visible y de reconocer la convergencia de diferentes historias y opresiones que se desarrollan en el cuerpo político a nivel transnacional. Como académica, he encontrado la forma de utilizar la teoría y otros puntos de vista de las

personas para mostrar cómo el feminismo puede contrarrestar el sexismo, el racismo, la misoginia y el heterosexismo, y todas esas formas que acompañan a los sistemas de conocimiento imperial y colonial y que dan forma a las prácticas de desarrollo económico, incluso "progresivos". También he tratado de ver cómo lxs no humanxs operan en ensamblajes. Cómo el lugar, la tierra y el conocimiento de los "otros" de la Tierra es parte de esta historia encarnada. El cómo tratamos a los no humanos en nuestras vidas, cómo incorporamos lo espiritual y lo material, es importante para nuestras historias.

Mis posibilidades rebeldes no las he desarrollado sólo en mi escritura y activismo político. Han sido vividas en mi cuerpo, en mi corazón y mis emociones, a través de diálogos interculturales feministas en Internet y con personas de diferentes géneros y en diferentes paisajes. Las posibilidades del cuerpo político están construidas a partir de estas experiencias de aprendizaje con amigas, sus historias y otras formas de ser. Veo que escribir este artículo es un paso más en mi viaje para aprender a respetar las experiencias vividas de lxs demás.

Mis relatos buscan plasmar una aproximación semiacadémica y reflexiva acerca de las vidas encarnadas a través de historias diferentes que involucran experiencias diversas de mi cuerpo y otros cuerpos, incluidos los cuerpos no humanos o lxs otrxs de la Tierra. Ellos son quienes evocan nuestras experiencias materiales y espirituales. Estos ensamblajes de lugares y tiempos, humanos y no humanxs, son complejos y he buscado ser honesta acerca de lo que me preocupa y me inquieta. Mi autoridad y privilegio es algo que también he reconocido, espero con el necesario sentido de humildad, dada la enormidad de lo que no puedo saber ni experimentar, pero que atentamente trato de escuchar.

Bibliografía

Bordo, Susan. 1993. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. University of California Press, Berkeley.

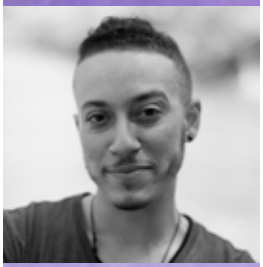
Butler, Judith. 1993. *Bodies That Matter*. Routledge, Londres.

Cornwall, Andrea, Sonia Corrêa y Susie Jolly (eds.). 2008. *Development with a Body: Sexuality, Human Rights and Development*. Zed Books, Londres.

Grosz, Liz. 1994. *Volatile Bodies. Towards Corporeal Feminism*. Indiana University Press, Bloomingtons.

Haraway, Donna. 1992. "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century". En línea: <https://web.stanford.edu/dept/HPS/critstudies/sunny.html>.

——— 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene (Experimental Futures)*. Duke University Press, Durham.
Harcourt, Wendy. 2009. *Body Politics in Development: Critical Debates in Gender and Development*. Zed Books, Londres.
——— Rosalba Icaza y Virginia Vargas. 2016. "Exploring Embodiment and Intersectionality in Transnational Feminist Activist Research". En Kees Biekart, Wendy Harcourt y Peter Knorriga (eds.). *Exploring Civic Innovation for Social and Economic Transformation*. Routledge, Londres, pp. 148-167.
Mohanty, Chandra Talpede. 2003. *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Duke University Press, Durham.
Plumwood, Val. 2012. *The Eye of a Crocodile*. ANU Press, Canberra.
Spivak, Gayatri Chakravorty. 1987. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. Methuen, Nueva York.
——— 1999. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present.* Harvard University Press, Harvard.
Tamale, Sylvia (ed.). 2011. *African Sexualities: A Reader*. Pambazuka Press, Oxford.
Tsing, Anna. 2015. *The Mushroom at the End of the World: on the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton University Press, Princeton.
Wieringa, Saskia y Horacio Sivori (eds.). 2012. *The Sexual History of the Global South: Sexual Politics in Africa, Asia and Latin America*. Zed Books, Londres.



Daniel B. Coleman

Lesbo trans* feminista, artista performativo, bailarín, gestor. Crea y vive entre Carolina del Norte y Chiapas, México. Profesor del departamento de Estudios de Género y Mujeres de la Universidad de Carolina del Norte, Estados Unidos. Ha colaborado con la plataforma Arte Acción que lucha contra el feminicidio.

dbcolema@uncg.edu
https://www.danielbcoleman.com/homepage

Imagen tomada de <http://feminismhereandnowconference.web.unc.edu/2018-featured-participants/>.

Cuerpos y existencias cotidianas trans* como ruptura, abertura e invitación

Daniel B. Coleman

La invitación que me hicieron las compañeras del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso) para participar en este libro vino en un momento propicio en el que estuve pensando con varixs compañerxs,[1] en San Cristóbal de Las Casas (Chiapas, México), sobre transformaciones feministas y disidencias de género y sexualidad. Sentíamos en ese momento como un reto la presencia en esa ciudad de tantas complejidades de género y de personas jóvenes, principalmente de entre veinte y cuarenta años, que también estaban/estábamos luchando *desde* los feminismos. Había personas migrantes, personas afrodescendientes, personas con nociones amplias de "hogar", personas transgénero, personas transnacionales, personas no binarias, todxs viviendo y conviviendo en esa pequeña ciudad de San Cristóbal. La presencia de nosotrxs, personas de una generación más joven y transnacional, estaba generando una conversación crítica con los feminismos locales y regionales con matices diferentes a los de los diálogos anteriores. De hecho, la presencia trans*, junto con todas las otras interseccionalidades existentes, fue el desafío mayor para todxs.

La invitación para participar en este libro sobre rebeliones y resistencias corporales vino precisamente cuando apenas comenzábamos a construir una comunidad para seguir tejiéndonos y para luchar desde otros feminismos que podrían contemplar a todxs. Cuando vi las primeras convocatorias en las que se invitaba a escribir desde el sentipensar como mujeres, hombres y personas trans*, aluciné y me sentí en sintonía. Me permitió, y me sigue permitiendo, escribir desde mi sentir y accionar como una persona trans* y feminista, como transfeminista y afrodescendiente. Además, me permite reflexionar sobre la distinción entre estos lugares de enunciación y ejercitar el escribir como una construcción de conocimiento siempre en marcha.

[1] El uso de "x" en palabras en plural en lugar de "a" u "o" es una intervención impulsada en los últimos años en lenguas romances. La "x" permite una pluralidad al tiempo que destruye la idea patriarcal de "hombre" como sujeto universal y permite ir más allá del binomio hombre-mujer.

Las primeras juntas virtuales con las participantes en esta obra coincidieron con el comienzo de la planeación de las primeras Jornadas Lesbo Trans* Feministas. Éstas se llevaron a cabo en K'inal Antsetik del 28 de junio al 1 de julio de 2017.[2] Formé parte de la equipa organizadora de esta aventura ambiciosa y amorosa gracias a otra invitación hecha en acción y relación por una de nuestras madrinas de la lucha política feminista, Yolanda Castro Apreza (cofundadora de K'inal Antsetik). La idea de las jornadas se desarrolló en un momento de crisis en las políticas feministas en San Cristóbal y desde el deseo de establecer un diálogo entre la creciente complejidad de subjetividades políticas de personas feministas existente en esa ciudad.

En el primer Congreso Feminista de Chiapas, celebrado en noviembre de 2016, hubo un momento de ruptura en el cual la presencia de personas trans* y no binarias en una mesa de lesbianas llevó a una toma de posiciones: a favor o en contra de lxs trans en espacios feministas y lesbo-feministas. La esencia de la pregunta surgida en la mesa era si las personas trans* y no binarias merecemos ser "feministas" y estar presentes en lugares, eventos y espacios feministas. Mi presencia trans*masculina ahí y la presencia de una persona no binaria culminó en una conversación/confrontación entre todxs que, para decirlo de una manera simple, nos llevó a la organización de las primeras Jornadas Lesbo Trans* Feministas.

Antes de seguir con las tensiones de esa ruptura, la relevancia que tuvieron y cómo fue que desembocaron en las jornadas, es necesario definir algunos términos que me interpelan constantemente y explicar mi posicionamiento como afrodescendiente trans*masculino y feminista. Para ello retomaré las precisiones que hice en el primer párrafo: mi sentir y mi accionar como una persona trans* y feminista, transfeminista y afrodescendiente. Sigo en el orden presentado para atenuar las distinciones.

Posicionamiento político y complejidades entre género y raza

Trans con asterisco —trans*— es una abertura teórica del prefijo trans (al otro lado de, a través de, mediante, más allá) en relación con el género dicotómico eurocentrado, medicalizado o cualquier otro sustantivo pegado a él y que trans modifica. El asterisco dentro de las subjetividades trans*

[2] K'inal Antsetik, "tierra de las mujeres" en lengua maya tseltal, fue fundada en 1991. Su sede en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, es un centro realmente impresionante, un lugar único dirigido y hecho para mujeres indígenas en alianza con mujeres mestizas. Todas las mujeres mestizas que trabajan en K'inal son lesbianas. En 2015 hicieron un documental histórico sobre esta alianza titulado *Esas, Ellas, Nosotras*. Un corto de éste está accesible en línea: <https://www.youtube.com/watch?v=veOe5-ett80>.

permite señalar que lo trans va más allá del prefijo como un significante cerrado para personas transgénero y/o transexual. Con el asterisco incluimos un sinfín de posibilidades y realidades de géneros, tales como géneros fluidos, otras creatividades e invenciones de género sin nombre aún, géneros reconocidos en pueblos indígenas y/o afrodescendientes, personas intersex[3] que también se identifican como trans, entre otras rupturas que retan al binomio "hombre-mujer" como "hechos" que crean "la norma" y lo diferente a "la norma" (Tompkins 2014). "Trans*" es una desnormalización de la norma. El asterisco es una grieta que invita a abrir un resquicio más allá de lo legible y lo reconocible. Es una ruptura con la cultura *mainstream* (dominante) de la visualidad. También es una hendidura por la que camino todos los días.

Ser feminista para mí sintetiza y teje lo que he aprendido de varias luchas de feministas de color en varias partes del mundo, del pensamiento crítico de las luchas y en espacios intelectuales y/o académicos. Mis maestrxs y, en varios casos, ancestras feministas son personas como Gloria Anzaldúa, Cherríe Moraga, Audre Lorde, Martha P. Johnson, Silvia Rivera, Toni Cade Bambara, Toni Morrison, Kimberlé Crenshaw, Angela Davis, bell hooks, Barbara Cameron, Cheryl Clarke, Hortense Spillers, Alexis Pauline Gumbs, Chrystos, Betty Ruth Lozano, Yuderkys Espinosa Miñoso, entre muchxs más. Todo mi accionar en el mundo, mi praxis artística, mis relaciones de amistad, amor y comunidad, mi pedagogía y mi política están inscritas en las lecciones feministas que llevo en mí y que constantemente tejo cuando medito e interactúo con todas las pensadoras mencionadas y muchxs otrxs. Es una geografía feminista interna siempre-creciente. Es un palimpsesto de mi andar en esta vida, donde ser trans* no quiere decir borrar mi pasado de mujer sino vivir mi tránsito desde ahí. Para ello, *necesito* ese feminismo que significa centrar a las mujeres oprimidas y racializadas y luchar en contra de todo pensamiento y comportamiento patriarcal colonial, racista, imperialista, capitalista y competitivo, que remite a varios tipos de violencia contra los sujetos más vulnerables, especialmente ellas. Considero que hay varios sujetos de los feminismos y varias personas y comunidades que necesitan del feminismo de manera urgente.

El feminismo que practico y teorizo es el transfeminismo. Para definirlo mantengo una conversación teórica y de praxis con la filósofa y teórica Sayak Valencia. Como Valencia, pienso y actúo de acuerdo con una genealogía del transfeminismo que surgió en el Estado español en 2008 en relación con una red de intercambio transnacional. Me acerqué a es-

[3] Un luchador político y persona trans* e intersex es Mauro Cabral Grinspan (Argentina). Véase en línea: <http://intersexday.org/en/mauro-cabral-marks-bodies/>.

ta comunidad en un periodo de cinco meses en que viví en Barcelona en 2015. Esos meses tuvieron consecuencias duraderas en mi accionar y sentir transfeminista. Esa comunidad me ayudó a ver y sentir la belleza de este intercambio transnacional frente a un Estado profundamente cis-sexista,[4] heteropatriarcal y racista. Es un transfeminismo "sudaca/euraca/norteca", como lo llama Sayak, que

> […] no se reduce a la incorporación del discurso trans al feminismo, sino que puede entenderse como un movimiento migrante y relacional, así como una articulación tanto del pensamiento como de resistencia social que es capaz de conservar como necesarios ciertos supuestos de la lucha feminista para la obtención de derechos en ciertos espacios geopolíticamente diversos o la contestación desobediente a los sistemas de representación y represión dominantes. Al mismo tiempo integra el elemento de la movilidad entre géneros, corporalidades, sexualidades, geopolíticas para la creación de estrategias que sean aplicables in situ y se identifiquen con la idea deleuziana de minorías, multiplicidades y singularidades que conformen una organización reticular capaz de una reapropiación crítica con perspectiva decolonial (Valencia 2014: 9).

En otras palabras, el transfeminismo mantiene los principios urgentes de las luchas para los sujetos "mujeres" en varios espacios geopolíticos frente a los poderes represivos-dominantes y agrega un elemento de movimiento entre subjetividades y corporalidades diversas en *fluxus*. Permite una movilidad inter-corporal de subjetividades y corporalidades complejas que rompen con los esencialismos y requieren de la interseccionalidad (Crenshaw 1991; Valencia 2014).[5] Esta diversidad de cuerpos y subjetividades también responde y resiste a los poderes represivos en cada momento. Dicho esto, el transfeminismo no amenaza a los feminismos anteriores, por el contrario, no sería posible sin todos los feminismos que lo precedieron. Su conservación es necesaria para la desestabilización de lo más represivo del patriarcado. La reapropiación crítica con perspectiva decolonial que se-

[4] Cis-sexismo es la negación de la identidad sexual de las personas transexuales y/o transgéneros de manera agresiva, consciente o inconsciente. Es asumir y/o insistir con certeza en que cualquier identidad trans es ficticia; es negar la existencia de personas trans o perseverar en que son una falsedad que se opone al cisgénero. Este último es un esencialismo biológico que divide únicamente en "hombre" y "mujer".

[5] El término *interseccionalidad* vino de la feminista afroamericana Kimberlé Crenshaw (1991). Encuentro que la definición corta de Sayak nos ayuda a entenderlo. Ella dice: "La interseccionalidad es una herramienta para el análisis en el trabajo de abogacía y la elaboración de políticas, que aborda múltiples discriminaciones y nos ayuda a entender la manera en que conjuntos diferentes de identidades influyen sobre el acceso que se pueda tener a derechos y oportunidades" (Valencia 2014: 13).

ñala Sayak Valencia sólo es posible a partir de todas las luchas feministas anteriores. La reticularidad del transfeminismo es su fuerza —una red/membrana/telaraña que integra historias con varias genealogías. Dentro del trans*feminismo vemos, entonces, muchas personas que se definen orgullosamente como artistas, migrantes, rarxs, gordxs, rebeldes, putxs, bichxs, poliamorosxs, magiquxs, pansexuales y demás. Así comenzamos a construir mundos distintos desde las comunidades en que vivimos y luchamos.

Mi andar transfeminista inicia con una corporalidad-espiritualidad-sentipensada trans*masculina y afrodescendiente. Vivo en mi cuerpo desde un lugar no binarista: no nací en el cuerpo equivocado y mi cuerpo es un palimpsesto de historias, memorias y luchas ancestrales y sociopolíticas. No soy un hombre y ya no me nombro ni me reconocen socialmente como mujer. Como bien lo dijo Raquel Hernández Gómez (2014) cuando dedicó su tesis de maestría en estudios culturales al inicio de mi tránsito: soy un "cuerpo incoherente". Abrazo las incoherencias retóricas y discursivas entre mi trans*masculinidad, lo no binario y el feminismo, con su historia de conquista de derechos y equidad para las mujeres. Es una incoherencia necesaria para poder no sólo luchar desde el yo-centrismo sino también para no borrar mi historia de vida como mujer de color. Jamás seré ni desearía ser un hombre patriarcal violento y hegemónico. Hay un sinfín de opciones más allá del enemigo.

Soy un afroamericano (afrodescendiente) de los Estados Unidos de Norteamérica y mis referencias respecto a los feminismos son principalmente mujeres de color de varios espacios geopolíticos. Cuando el género y la sexualidad disidente se intersectan con los procesos de racialización y de subjetividades trans* en particular ya no es tan fácil menospreciar las existencias y corporalidades trans*. Hacerlo sería un acto con fundamentos racistas y con sentimientos anti-negro. El género y la raza no son separables. Déjenme explicarme. Encarnar una subjetividad trans* y afrodescendiente politizada y posicionada significa lidiar con los procesos históricos-presentes de racialización y subordinación que se fueron solidificando durante las fases coloniales de la esclavitud.

La teórica afroamericana Hortense Spillers ha sido fundamental en mi pensamiento sobre el tema. Argumenta que no hay una integridad simbólica en la noción de "hombre" y "mujer" para personas afroamericanas debido a los procesos de racialización de los sujetos negros (hombres y mujeres) durante la esclavitud. Los conceptos binarios de "hombre" y "mujer" que tenemos en el ámbito social como marcadores hegemónicos y consolidados no incluyen la complejidad de la construcción de género para personas afro, descendientes de personas que fueron esclavizadas. Ella afirma que "[e]l orden [del Nuevo Mundo], con su secuencia humana

escrita con sangre, representa para las personas africanas e indígenas una escena de mutilación, desmembramiento y exilio actual" (Spillers 1987: 67). Por eso tenemos que pensar interseccionalmente con una mirada histórica para entender las complejidades de género en las personas afrodescendientes de todo el mundo y, en el caso que estoy señalando en específico, para personas afroamericanas que provenimos de familias que fueron esclavizadas. Nuestros cuerpos vienen marcados (en los genes, en la sangre, en nuestra piel, en memorias ancestrales) por la lucha por ser un ser humano, pero sin acceso a ello. Mutilación, desmembramiento y exilio fueron —y en muchos lugares siguen siendo— el pan de cada día. Nuestro lugar en el ámbito de la humanidad fue marcado con sangre. Como tal, nuestros géneros no eran ni son cuestiones separadas de los procesos de racialización, son intersecciones con las cuales tenemos que lidiar siempre.

Mi posición trans*masculina, no binaria, feminista y afrodescendiente significa transitar por espacios sociopolíticos marcados con sangre y exilio. Significa habitar mi cuerpo con pleno conocimiento histórico de que jamás será ni podría ser legible para las hegemonías raciales ni las de género. ¿Por qué un trans* afrodescendiente desearía tener legibilidad bajo marcos de género construidos por la supremacía blanca e inscritos en historias de esclavización? No puedo hablar por todxs, pero en mi caso, tengo toda esta historia siempre presente. Son ejes integrales desde donde se construye mi género. Es el lugar desde el cual veo la posibilidad de seguir agrietando y tejiendo mi existencia desde los feminismos. Para mí, el transfeminismo es necesario, urgente y el único lugar donde puedo existir.

Además de mi posicionamiento social y político, es importante también nombrar mi compromiso con San Cristóbal de Las Casas y con Chiapas. La primera es el lugar de mi nacer-devenir como una persona trans*-masculina —es un lugar de enunciación geopolítica de lucha y de corazón. No me es siempre posible radicar en San Cristóbal por necesidades económicas, políticas y personales, pero siempre será un lugar de enunciación para pensar en el género y los feminismos, que he invertido en mi propio cuerpo-alma-tránsito y en mis amistades y comunidades. Fue el lugar, lejos de mis comunidades de origen y de mi familia biológica, donde tuve el espacio para devenir trans*. San Cristóbal ha dejado huellas permanentes en lo que puedo denominar como posible. Como tal, ha sido un lugar donde he podido transitar y pensar al lado de varixs compañerxs. Eso no significa que mi presencia siempre fue abrazada, pero todo lo anterior marca el lugar desde donde entro a este espacio.

Rupturas. Luchas trans*feministas desde San Cristóbal de Las Casas

¿Dónde comenzó la idea de luchar junto a personas trans* desde los feminismos en San Cristóbal? El momento de quiebre, que ya mencioné, permitió el nacimiento de las Jornadas Lesbo Trans* Feministas en la mesa lésbica, en el momento histórico de la celebración del Primer Congreso Feminista de Chiapas. Éste fue el inicio de la idea de que había que pensar juntxs. El propósito de dicho congreso fue hablar de los retos y los haceres en distintos canales de los feminismos. La organización de la mesa lésbica no estuvo en sintonía con esta idea principal del congreso. Terminó siendo una presentación de cada persona con el fin de seguir solidificando las políticas lesbo-feministas como políticas separatistas. Aunque se debe respetar momentos y necesidades de separatismo para que cualquier grupo de personas puedan fortificarse en sus luchas, el sabor de este separatismo fue destructivo y altamente transfóbico. La persona identificada como lesbiana y no binaria que era mi compañera en ese entonces facilitó mi presencia en este espacio. Aunque fue súper problemático, gracias a ello algunas de mis inquietudes pudieron tener voz sin correr el riesgo de "agresión" al "insertarme" en un espacio siendo una persona con una presentación masculina.[6] No quería dejar de participar en espacios feministas por mi decisión de vivir este tránsito transgénero, que encarno de manera antipatriarcal y feminista.

Presencias como la mía sirvieron como detonante para abrir otras dinámicas ocultas dentro del propio grupo heterogéneo de lesbo-feministas. Existía una fuerte corriente de mujeres de la lucha feminista que habían sido parte de la pelea en ese territorio desde hacía treinta años. Ellas se sentían ignoradas y no respetadas. Se sentían amenazadas por las nuevas identidades de género de gente más joven que deseábamos ser parte del movimiento feminista que las generaciones anteriores habían establecido en Chiapas. Por un lado, las separatistas sentían que estas nuevas identi-

[6] Reconozco que varios esencialismos se vuelven necesarios en las luchas políticas para poder seguir tejiendo. Me explico. Viví mi vida como mujer lesbiana durante varios años antes de mi tránsito. Mis relaciones amorosas siempre son con mujeres que se identifican como lesbianas o como *cuir*. Esto es una complejidad de mi sexualidad y de mi existencia. Como tal, se me hizo muy importante seguir tejiendo y pensando con lesbianas —no desde un "ahora me centro yo", sino sobre cómo podemos seguir haciendo y pensando juntxs.

dades eran totalmente académicas e inaccesibles y, por otro, no veían un reconocimiento de ellas como mayores y formadoras de la lucha histórica del feminismo en Chiapas. Pero más allá de esto, querían espacios lesbo-feministas de mujeres cisgénero que se relacionan con mujeres cisgénero, sin excepción ninguna.

Estos sentires se presentaban por una parte de las asistentes y de la mayoría como un rechazo absoluto y violento hacia las nuevas identidades. Había otra parte, conformada tanto por mujeres jóvenes como por lideresas de los primeros años de los movimientos feministas, que se sentían hostigadas por las mujeres divisorias que pretendían representar a todas las generaciones anteriores de lesbo-feministas. Ellas sentían que esta necesidad de separatismo no representaba a las generaciones fundadoras y creaba una fuerte e innecesaria distanciación entre feministas jóvenes y feministas mayores. La división entre ambos grupos fue extremadamente palpable. La posición más abierta se enraizaba en la memoria histórica feminista de Chiapas, pero al mismo tiempo fungía como una bienvenida a nuevas subjetividades del feminismo. Ellas decían que era hora de aprender de estas nuevas subjetividades. En particular, les interesaba establecer alianzas entre lesbo-feminismo/feminismo lésbico y expresiones de géneros y corporalidades más complejas. Estaban interesadas en un diálogo con los trans*feminismos como una hermandad altamente posible. Estaban cansadas de las luchas separatistas que también les habían hecho mucho, pero mucho daño. Fue un parteaguas para ellas considerar que ya no era necesario seguir luchando con ciertas mujeres, sino pensar en otras construcciones de alianzas y hermandades.

Poco después, en una cena íntima en la casa de las personas que querían establecer esa conversación, comenzamos a hablar sobre cómo hacer alianza en-acción. Con ellas formamos una comunidad de personas de varios colectivos y comenzamos a platicar sobre posibilidades de lucha y alianza juntxs. Ese fue el comienzo de todo. Comencé a vivir desde un nuevo lugar/espacio en esta lucha y en esta comunidad a partir de mi propio devenir trans*, desde San Cristóbal de Las Casas, en el proceso de la organización de las primeras Jornadas Lesbo Trans* Feministas. He continuado desde entonces mi proceso de tránsito, que comencé ahí en septiembre de 2014. Ha sido un honor y un tremendo desafío ser parte de estos momentos históricos en Chiapas como persona trans*feminista trans*masculina.

Es importante también subrayar que cuando las mujeres no separatistas, amigas y colegas presentes en la mesa comenzaron a aliarse con nosotrxs, personas trans* y no binarias, las otras las acusaron de "malas feministas" y perdieron varios contactos. El rechazo hacia la alianza que estábamos formando era muy fuerte. También hay que destacar que no había mujeres racializadas en el grupo de las lesbo-separatistas mientras

que en el grupo de la alianza estábamos varias personas afrodescendientes. Las feministas de Chiapas aliadxs con nosotrxs tomaron parte en este divorcio no para mostrarnos su sacrificio sino para cambiar las dinámicas locales, para poder convivir y organizarse con una multitud de géneros y sexualidades en un ámbito más transnacional. Al final, varixs de nosotrxs hemos dicho que el punto es vivir el feminismo y si no podemos nombrarnos como feministas por las políticas internas del lugar y los juegos de "policía" del feminismo, pues está bien, pero lo importante son nuestras prácticas feministas y con eso nos quedamos y desde ahí empezamos a organizarnos. La idea fue trabajar desde la construcción y no desde la ruptura/destrucción. Las jornadas fueron definidas por nosotrxs, la colectiva organizadora, así:

> Las Jornadas Lesbo Trans* Feministas serán cuatro días de actividades prácticas y teóricas en torno a las distintas experiencias y luchas de personas y comunidades que se identifican como lesbianas, trans* y/o feministas. El propósito de estas jornadas es promover la escucha, el aprender/desaprender la expresión y el fortalecimiento de las luchas feministas a partir de la construcción de alianzas. ¿Cómo transformar las políticas reaccionarias y divisorias que vienen generando conflictos entre los diferentes feminismos que atraviesan las luchas activistas en San Cristóbal de Las Casas y en todos nuestros contextos? En contextos de graves violencias hetero-patriarcales, capitalistas, racistas, lesbofóbicas, transfóbicas y coloniales a nivel local, nacional e internacional. Las jornadas… proponen regalarnos un espacio para sentipensar juntxs sobre cómo reducir las violencias dentro de los rangos del propio movimiento para que podamos sentirnos más fuertes y acompañadxs en nuestras luchas en contra de los poderes que nos oprimen como sujetxs y comunidades no-hegemónicas (documento interno de trabajo, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, inédito, sin núm. de p.).

Como parte de la propuesta de regalarnos este espacio, nació la idea de que las jornadas fueran más bien íntimas, un primer intento para trabajar las cosas casa adentro. Pero cuando corrió la voz, nos dimos cuenta de que había mucha más gente interesada y comprometida que quería participar. Aprendimos —una de muchas lecciones— que había mucha gente hambrienta de tales tipos de alianzas.

En parte, lo que el entusiasmo para realizar estas alianzas permitió fue la construcción de varios tejidos locales y transnacionales nuevos. Muchos de los conocimientos centrales aprendidos en las jornadas y en su organización fueron, desde mi sentipensar, cotidianidades. Quisiera seguir profundizando, en este texto, sobre algunas de estas cotidianidades como lugares de lucha y normalización indispensables para que las corporali-

dades y las existencias trans* puedan convivir con y dentro de los feminismos. Quiero nombrar, primero, las tensiones y desafíos para nosotrxs, personas trans*, en los feminismos, sin querer dar a entender que hablo por o represento lo trans*. Luego, quiero señalar un momento/actividad en las jornadas, cuando Lía La Novia Sirena nos abrió el espacio para encarnar juntxs qué significa tener personas trans* en los feminismos. Sería irresponsable de mi parte, entonces, no nombrar lo duro que es hacer este trabajo cuando se trata de poner el/nuestros cuerpos. No es un trabajo que se puede romantizar. A todxs nos hace falta aprender mucho. Estas dos cosas van de la mano: lo bello de estas iniciativas y la friega que es hacerlas.

Al final de cuentas, aun en espacios feministas, las personas seguimos siendo personas con todos nuestros bagajes culturales y raciales, historias de vida y juegos de poder y control. Tener más personas racializadas, personas con géneros y sexualidades más diversas, personas de más partes de México y del mundo, y varias generaciones de feminismos presentes es un reto mucho más intenso. Requiere de una escucha más profunda y precisa y de más trabajo interno a nivel individual y colectivo. Nadie puede controlar cómo otras personas hacen su trabajo interno y cómo lo traen al colectivo. Convivir con esta complejidad es un trabajo no sólo antipatriarcal y anticolonialista, sino también antirracista, no jerárquico, no elitista y requiere de reflexiones en praxis y teoría (de teoría vivida) a cada paso. Cuando las personas con personalidades o comportamientos dominantes (de cualquier género) sienten que las cosas deben seguir de cierta manera, comienzan a controlar e imponer. Ello puede provocar dinámicas muy violentas y racistas, conscientes o no. A veces, con demasiada confianza, decimos que no representamos todas nuestras marcas sociales, pero sí perdemos de vista las deudas históricas que tenemos; cualquier persona es capaz de perder el control y tener comportamientos de colonizador/colonizado. Decir que no vivimos variaciones de estas tensiones en la organización y durante las jornadas sería otro intento de hacerlas encajar en una idea hiper-higienizada de lo que significa el trabajo comunitario y activista-organizador. Nadie está por encima de estas dinámicas porque requiere una convicción de trabajo interior y colectivo intensísima y constante. No todxs están listxs o pueden con esto. Es un trabajo arduo y siempre complicado. Mi reflexión viene acompañada de amorosidad y de un cansancio profundo —una experiencia encarnada de rebeldía y realismo.

Aberturas trans*

Deseo continuar esta reflexión desde un lugar profundamente enraizado en lo difícil que era/es nuestra propuesta y algunas de sus dinámicas. Particularmente, quiero hablar desde mi propia voz de las dificultades perso-

nales-políticas que puede implicar, para personas trans*, ser parte de esas luchas. Por ello, quiero subrayar la cotidianidad como un espacio político y amoroso —un lugar para nadar en aguas purificadoras y para seguir luchando juntxs. Deseo que la ruptura que representamos las personas trans* en espacios feministas sea una construcción y una invitación para normalizar nuestra presencia a través de la convivencia feminista dentro y fuera de las jornadas, conferencias, mesas, paneles y otros sucesos similares. Y que esta construcción-invitación exista para que todxs podamos seguir caminando desde una vida trans*feminista. Ésta es una vida en la que avanzamos con éticas y acciones feministas cuando nadie está mirando, no sólo ante un público. Es una lección que aprendo de manera constante cuando camino mano con mano con mis compañeras mujeres trans*, con algunas de las hermanas presentes en las jornadas: Lía La Novia Sirena, Jessica Marjane y Michel Candelaria.

Lía La Novia Sirena es una mujer trans de la Ciudad de México que acumula una larga trayectoria de intervenciones transfeministas en dicha ciudad y en varias partes del mundo. Hace performances que ella no llama así, sino "encuentros afectivos". Su escenario de lucha son las calles, donde le interesa compartir toque y afecto con extraños para humanizar a las mujeres trans*. Jessica Marjane Durán Franco es una estudiante de derecho y luchadora internacional por los derechos humanos para personas trans*, que también radica en la Ciudad de México. Ella fue una de las fundadoras de la Red Juventudes Trans México —una red de afectividades y reflexión para luchar contra las violaciones de derechos humanos de personas trans*. Michel Candelaria es la única mujer trans afrodescendiente que ha luchado por los derechos trans* en Colombia. Es originaria de Cali, pero su nombre viene de su barrio de lucha en Bogotá: La Candelaria. También es cocinera y documentalista. Ellas son tres mujeres trans y trans*feministas poderosísimas y referentes en la lucha trans* en México y en Abya Yala.

Siento, pienso y comparto desde los procesos de organización de las jornadas y desde lo que el encuentro entre personas trans* en ellas me permitió profundizar en torno a estar juntxs en el contexto de las luchas feministas. Quiero insistir que para la persistencia en la larga duración de estas luchas debemos aferrarnos a lo cotidiano, al día a día. El acto radical de convivir es una de las fuentes más potentes en la normalización de nuestras existencias y de relaciones sociales duraderas entre hermandades feministas.

En la equipa organizadora yo era la única persona trans*. Cuando se llevaron a cabo las jornadas, también era una de las dos personas trans*-masculinas presentes. Como tal, tuve una gran responsabilidad para asegurar que pusiéramos a las mujeres trans* en el centro, para que tuvieran el lugar que buscaban y merecían en ese espacio feminista, ya que normal-

mente sus presencias no son bienvenidas. Siempre ha sido duro para mí ser la única persona trans*masculina en espacios feministas, porque una persona individualmente no puede representar una subjetividad.

Sigo viendo que un andar trans*masculino feminista es un andar bastante solitario por la decisión de no trabajar con las masculinidades hegemónicas y por tener siempre que sobre-intelectualizar y explicar mi vivencia con mis propias palabras o por ser un objeto de estudio. Todo ello para "merecer" un lugar en espacios feministas. Aún sigo aprendiendo que en la vida real hay muchos transmasculinos bastantes machistas y misóginos. Eso me da mucha tristeza y no podría hablar por ellos. Como crecí en una casa con un papá que no encarnó ni una gota de masculinidad hegemónica y como hice mi transición en San Cristóbal —una ciudad realmente particular— jamás los defendería ni intentaría hacerlo. Creo que antes de que muchos transmasculinos se aproximen a espacios feministas tendrían que hacer un trabajo importante en la de-construcción de sus masculinidades.[7] No abordaré ese tema aquí, pero quiero manifestar que nunca he deseado un acercamiento a comportamientos y creencias masculinos hegemónicos y no me considero en comunidad con ellos. Lo menciono para no dar a entender que apoyo la transmasculinidad como una excusa machista. No es así, hablo de vivencias y encarnaciones trans* solamente desde los feminismos.

Aun partiendo de personas trans* como nosotrxs, con una construcción de la subjetividad desde los feminismos, existen un sinfín de prejuicios que chocan al no representar ningún estereotipo hegemónico. Como personas trans* —tanto masculinas como femeninas— y personas sin una legibilidad tan concretamente masculina o femenina, vivimos con muchísimo riesgo, tanto en el espacio público como privado. Reitero que no estoy hablando de transmasculinos u otras personas trans* que activamente encarnan posiciones y actividades machistas, violentas, patriarcales, coloniales, etc. Entonces, aproximarnos a espacios feministas es también una cuestión de una violencia potencial que puede causar daños que muchas veces, incluso, no llegamos a llamar "violencia". Ser trans* y feminista es confrontar la normalización de ciertas violencias *fuera* y *dentro de* los espacios feministas. Ello puede implicar:

[7] Hago una distinción entre trans*masculino y transmasculino. Con asterisco, el término remite a personas que deseamos romper con la idea hegemónica de transitar de mujer a hombre. Sin asterisco remite a una transición con un punto fijo de inicio (mujer) y otro de final (hombre).

a) Violencia epistémica, o la constante intelectualización y explicación de nuestros cuerpos, identidades y sexualidades.
b) Violencia interpersonal, es decir, culpar a la persona trans* por lo que personas no trans* no entienden y/o centrar las preocupaciones de personas no trans* al no entender un tránsito/transición.
c) Violencia política feminista, o sea, usar el feminismo como herramienta de lucha en contra de las personas trans*, bajo la comprensión de este "fenómeno" desde la idea de que somos una amenaza y/o agresión.
d) Violencia cimentada en la diferencia de edad o adultocentrismo: hablar de lo trans como una cuestión de "esta generación", borrando con ello todas las prácticas de personas trans* que vivieron/viven escondidxs o escondiéndose por necesidad a lo largo de la historia.
e) Violencia corporal por la fetichización de nosotrxs: gustamos por ser trans o a pesar de serlo. O bien por la obsesión con la genitalia como el único lugar desde el cual poder luchar, amar y tener relaciones sexuales.
f) Violencia relacional, es decir, pedir constantemente explicaciones de por qué una persona trans* se enfocó en su género en lugar de simplemente ser "muy" gay o "muy" lesbiana —un hombre hiper femenino o una mujer hiper masculina—, en lugar de cruzar esta frontera de género como un espacio más fácil para la comodidad de todxs.
g) Y muchas violencias más que ya no incluyo.

Nombrar todo esto, normalmente, implica confrontarse al contraargumento de que las personas trans*, por estar con tratamientos de hormonas (una especie de transfobia) o por ser simplemente demasiado sensibles (tanto masculinas como femeninas) o por supuestos traumas psicológicos (otra manera de patologizarnos y posicionarnos como siempre-víctimas), no dejamos que la gente aprenda sobre nosotrxs. ¿Y cómo es que lxs demás pueden entender cuerpos e identidades trans* si no funcionamos como pizarrones caminantes? Esta pregunta y estas ideas son trampas perversas, manipuladoras y extremadamente transfóbicas que tenemos que abolir para poder construir relaciones sanas con personas trans*. Insistir que no hace falta tratarnos como criminales o enfermos para entender las vivencias trans* sigue siendo un acto radical. Los trans*feminismos permiten otra entrada para aprender de las vivencias trans*, incluso para las mismas personas trans*. He vivido y he sentido que personas trans* podemos existir en los espacios feministas sin pedir que nos "normalicen". El desafío y la invitación es a dejarnos ser diferentes a lo estipulado por las normas cor-

porales, sociales y políticas del binomio hombre-mujer mientras luchamos juntxs en contra del patriarcado.

Invitación corporal: convivencias y cotidianidades trans*

Escribo desde un cuerpo que ha vivido todas las violencias que nombro. Escribo desde lo que conozco y politizo, ese lugar con mi cuerpo en constante transformación. Inhalo profundamente y el aire queda atrapado en un lugar incómodo, en el centro de mi ombligo. Exhalo las tensiones del trabajo colectivo reafirmándome en el hecho de que cada trabajo personal es un trabajo colectivo acompañado día a día por la fuerza de nuestros ancestros y transcestros. Somos cuerpos en resistencia. ¿Pero, quiénes son estas personas que conformamos un "nosotros" que remite a un "somos"? Como ya mencioné, no pretendo poner todas las personas trans* bajo una sola categoría de lucha. Como sujeto político "mujer", no todas las personas trans* desean luchar desde los feminismos. Y hay personas trans* que no desean una subjetividad politizada desde esas luchas. Todos estos posicionamientos son válidos, pero aquí, como he señalado antes, sólo me interesan los posicionamientos feministas. Nos formamos como sujetos políticos pero nuestras existencias no son limitadas a un lugar político. Las feministas me han enseñado y me siguen enseñando la resistencia trans en la comida, en la risa, en los abrazos y las caminatas, en las noches largas de conversación compartiendo una cama de manera afectuosa y no sexual, en las performances, en la calle y en otros momentos juntxs. Esos momentos de construcción de una comunidad feminista cambian algo en el nivel molecular de mi ser. Cada momento que seguimos vivxs y celebrando es un momento político.

En lo que sigue, compartiré la historia de un gozo que escinde lo cotidiano en un evento íntimo de performance en las Jornadas Lesbo Trans* Feministas. Lo comparto como una ejemplificación de aprender de lo trans* desde los feminismos sin caer en las violencias anteriormente nombradas. Mi amiga y hermana trans*, Lía García (Lía La Novia Sirena), creó una dinámica de cumpleaños sin la necesidad de relacionarla a la edad-nacimiento. Un ejercicio que se llama *cumple-añeja colectiva*. Lía se vistió con una falda hermosa e invitó a toda la gente de las jornadas, después de la comida, a participar. Nos sentamos en un círculo. Lía comenzó hablando de cómo se vistió hermosa para cada unx de nosotrxs. Paseó entre el público contándonos historias de su vivencia trans* en la Ciudad de México. Hizo varias pausas en su camino y habló directamente con algunas personas, acariciando sus caras o tomando sus manos, diciendo "hermoso" o "linda" o "preciosura" mientras hablaba. Aún puedo ver las sonrisas llenar las caras de cada unx de nosotrxs. Nos explicaba, así, por qué lo hacía

mientras lo hacía. Contaba cómo cambia nuestra forma de estar en relación con ella cuando sentimos su tacto y cuando tenemos la oportunidad de intercambiar energías y afectos. A veces su pausa tomaba la forma de un abrazo largo —todxs fuimos testigos de este flujo e intercambio de energía hermosa. Todxs estábamos leyendo las expresiones en los rostros y la energía circulando en ese espacio. Ya estábamos completamente entregadxs a Lía y a la dinámica que estaba logrando generar.

Después de esta apertura, Lía invitó a todas las personas trans* a hablar, comenzando por las otras mujeres trans* presentes, tres en ese momento, y terminando conmigo. Unx por unx compartimos parte de nuestro vivir como personas trans* en este mundo y en los feminismos. A cada unx, Lía nos invitó tras contar la relación-amistad que la vinculaba con nosotrxs. Luego nos pasó el micrófono y se sentó a nuestro lado, tomándonxs de la mano. Fue en un espacio feminista creado por mujeres indígenas, en esa "tierra de las mujeres" (K'inal Antsetik), donde una mujer trans* centraba las voces de todas las personas trans* presentes. Por primera vez experimenté algo así en mi vida. Algo que era imprescindible en la vida de muchxs.

Gracias a las dinámicas creadas por Lía, pudimos compartir tanto momentos retadores y difíciles como de alegría sin que se convirtieran en historias de victimización ni de utopías. Es muy fácil hablar de las cifras de mujeres trans* asesinadas y de ese tipo de historias, que son las que más circulan; fácil también es señalar a personas trans* famosas como ejemplos a seguir que hacen que nuestras vidas sean más vivibles. Estas situaciones extremas no se dieron en esa ocasión. Fue un instante en que cada persona era realmente la experta de su propia vida y se dio el espacio para compartir un cachito de esa vida con la comunidad. Pudimos reservar un momento para nombrar a las personas trans* no presentes a causa de las violencias, pudimos compartir las dificultades y retos de nuestras existencias y celebrar el hecho de seguir vivxs. Esta dinámica permitió darnos más aliento y lograr más complejidad en nuestras relaciones que la acostumbrada.

Al lado de la comunidad feminista más significativa de mi vida, acompañado por y acompañando a mujeres trans*, sentí otro de estos cambios moleculares. Uno de esos momentos donde miras a tu alrededor y sientes las emociones vacilar por tu cuerpo y dices "esto es la razón por la que estoy vivo". Lo que iba a tardar una hora tomó casi tres. Y déjenme decirles que no era un evento-conversación indulgente sino pleno y lleno de la generosidad de mantener ese espacio feminista para situar en su corazón a personas trans*. Fue la encarnación de lo que significa vivencias trans* desde el feminismo, sin quitarle nada a nadie.

Acompañado por estas guerreras trans* guiadxs por mi gran amiga y maestra Lía La Novia Sirena, cuando me tocó hablar decidí compartir so-

bre la violación que había vivido recientemente, seis meses antes. Compartí que alguien, que había sido un gran amigo mío, me violó vaginalmente mientras dormía en enero de 2017. Compartí cómo me encontraba apenas en el proceso de recuperarme de eso. Compartí que durante la organización de las jornadas iba una vez a la semana a hacer trabajo de Gestalt para contrarrestar el impulso de escapar de mi cuerpo como parte de mi lucha feminista. Y compartí que la costra en mi mano izquierda me la hice al seguir las instrucciones de mi terapeuta de boxear con un colchón, mientras aprendía a sacar físicamente la agresión y la rabia que sentía contra mi agresor. Compartí que me sentía quebrado y débil emocional, espiritual y psicológicamente y que estas emociones no eran algo aparte de todas las emociones alegres que sentía por la concretización de las jornadas: alegría, agradecimiento, satisfacción y cansancio del bueno. Afirmé que no somos ni víctimas ni triunfadorxs, sino personas trans* caminando y haciendo, enfrentando todos los riesgos, violencias y alegrías sin separarlas en "secciones" de nuestras vidas. En el momento que Lía me abrió el camino, sentí la necesidad de compartir la vulnerabilidad de mi cuerpo tal como llegaba en ese momento y como me había sentido durante el proceso organizativo de las jornadas. Conté de mi dolor, rabia, tristeza, confrontación a mis demonios de violencia sexual y los de mis ancestros, muchas veces sin saber dónde terminaban los míos y dónde comenzaban los de ellos. Algunos días no sabía cómo distinguirlos, pero seguí *avanti*.

Aunque mi cuerpo se lee en masculino, pude remarcar con mi historia por qué no quiero transitar ni vivir sin el feminismo. Decidí compartir también que como me resulta imposible corporalizar la agresividad ésta se queda internalizada en mi cuerpo. Cuando no la saco físicamente a través de algún objeto siento calambres y dolores en mi útero, cada mañana, después de que hablo de la agresión, y ninguna pastilla contra el dolor me los puede quitar.

En ese acto dirigido por Lía me sentí arropado por la comunidad y liberado del deseo de entrar en el juego de si puedo o no estar dentro de los feminismos. Fue un momento para hablar y sentir nuestros feminismos en acción. Feminismo no por purismos políticos sino por *necesidades de vida*. No fue un momento para academizar nuestras vidas sino para vivirlas en voz alta al crear posibilidades de compartir y sentirnos. Me sentí profundamente conmovido en el sentido de que la arquitectura de mis afectos se removía mientras escuchaba y luego mientras hablaba. Nadie participó en un desahogo emocional para producir algún tipo de "empatía" seca. No. Fue un compartir colectivo vivido en las entrañas, una sintonía con el espacio y las personas presentes para que pudiéramos sentirnos y reflejar la presencia de cada unx.

Lía cerró la parte de compartir vidas con una celebración. Sacó la bandera de colores trans* que había usado en varias marchas en la Ciudad de México y que lleva escrita "no más transfeminicidios/Alessa Flores, presente". Todxs nosotrxs, las personas trans* que estábamos ahí, cargamos esta bandera en memoria de Alessa Flores y otras mujeres trans* que han sido víctimas del transfeminicidio. Convivimos con la muerte y la violencia como marcadoras de nuestras vidas, pero no como definición de ellas. Cantamos una versión de las mañanitas, una versión feminista inventada por Lía, para celebrar el hecho de que todavía estamos aquí, vivxs. Todxs se pusieron de pie para cantar con nosotrxs. Al final, Lía sacó un pastel con velas que soplamos juntxs y se acabó la celebración *cumple-añeja colectiva*. No estábamos ahí para defender nuestro derecho a espacios feministas. Estábamos ahí para compartir saberes sentipensantes que aprendemos caminando en los feminismos.

Cuando se acabó la parte estructurada y guiada por Lía, tuvimos que hacer una pausa, necesaria para que todxs lxs presentes pudieran convivir con sus emociones y los impactos de ese momento, las resonancias en la vida de todxs, trans* o no trans*. Hubo muchos abrazos y besos compartidos entre todxs en agradecimiento y respaldo. Comimos el pastel con nuestras manos y compartimos aún más afecto, acercándonos a personas con las cuales sentíamos una resonancia. Lágrimas y risas convivían entre abrazos apretados y largos. Existía un lento caminar por el espacio, como si la conmoción experimentada se adentrara paulatinamente. No hubo ni ocasión ni necesidad de debatir la presencia trans* en los feminismos: un ejemplo de su inclusión estaba siendo activada sin obligación ninguna de nombrarla.

Engendramos la posibilidad de crear caminando y haciendo, construyendo rebeldías e insurgencias al insistir en hacer las cosas de manera diferente, en no abrazar las hegemonías de manera acrítica. Hay luchas políticas feministas que son tales porque caminan en las existencias de cada unx todos los días. Hay feminismos que encarnamos por nuestro andar en este mundo, en los cuerpos y tránsitos que hacemos. Ellos *hacen* el trabajo de resistencia y politización al vivir y crear. Creamos memorias históricas conviviendo, compartiendo y celebrando. Con esta forma de accionar en el feminismo puedo vivir en este cuerpo incoherente hermandades cotidianas al lado de mis compañeras trans* y otras feministas preciosxs y rarxs. Como me enseñó el momento del *cumple-añeja colectiva*, pudimos caminar el feminismo como un espacio cargado de silencios constructivos, testimonios con dolor y alegría y sopesar esas cargas con risas y lágrimas por más de dos horas mientras las personas trans* compartían sus conocimientos encarnados. A veces no son necesarios los debates feministas en los que se

juega a la policía determinando entre quién sí, quién no o quítate tú para ponerme yo. El trans*feminismo no es un quítate tú para ponerme yo sino un vamos a construir caminando y compartiendo con el deseo de no repetir y recrear violencias innecesarias. El trans*feminismo requiere una escucha tan profunda que sólo se puede manifestar a través de los afectos encarnados. Con el feminismo vivido así podemos encontrarnos con suavidad generosa para regalarnos esta cobija de ternura frente a las violencias patriarcales agresivamente presentes en cada momento de nuestras vidas. Así somos y seguiremos siendo trans*feministas…

Carolina del Norte/Chiapas
Noviembre de 2017

Bibliografía

Crenshaw, Kimberlé. 1991. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color". *Stanford Law Review*, vol. 43, núm. 6, julio, pp. 1241-1299.

Gómez Hernández, Raquel. 2014. *Tránsitos masculinos: encarnación de género en el arte de la performance*. Tesis de maestría en estudios culturales. Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Spillers, Hortense. 1987. "Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book". *Diacritics*, vol. 17, núm. 2, verano. The Johns Hopkins University Press, pp. 64-81.

Tompkins, Avery. 2014. "Asterisk". *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, vol. 1, núm. 1-2, mayo, Postposttranssexual: Key Concepts for a Twenty-First-Century Transgender Studies, pp. 26-27. En línea: <https://read.dukeupress.edu/tsq/article/1/1-2/26-27/91872>.

Valencia, Sayak. 2014. "Interferencias transfeministas y pospornográficas a *la colonialidad del ver*". *E-Misférica*, vol 11, núm. 1, Decolonial Gesture. Hemispheric Institute. En línea: <https://hemi.nyu.edu/hemi/fr/emisferica-111-decolonial-gesture/valencia>.

Batallones Femeninos y Loba Franca

De acuerdo con su página, son un proyecto de hip hop y artivismo de mujeres en movimiento, representativas de México, que hacen trabajo desde el rap, el diseño, el arte urbano, los medios libres, la menstruación consciente y la educación. Son escritoras, cantantes y luchadoras de la vida que dan testimonio de la situación de la mujer.

https://www.facebook.com/BatallonesFem

Imagen tomada de <https://www.facebook.com/BatallonesFem/photos/a.209405539397568 5/2095282510519640/?type=3&theater>.

CarteArte: abajo y a la izquierda en morado[1]

Batallones Femeninos[2] y Loba Franca

Hermanas Comandantas en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional
Hermanas Insurgentas en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional
Hermanas Milicianas en las comunidades zapatistas
Hermanas Bases de Apoyo en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional
Hermanas en la Sexta
Hermanas feministas en el abajo y a la izquierda
Hermanas en los pueblos originarios
Hermanas en los sótanos del mundo donde estamos y somos

Son tantos los dolores, tantas las rabias que compartimos y que son base de nuestras luchas junto a los compas hombres de nuestras comunidades, colectivos y otras organizaciones, contra la represión, explotación, desprecio, despojo de los de arriba. Luchas a las que nosotras agregamos la lucha contra las violencias hacia nosotras de los de arriba; los gobiernos, los medios, los partidos políticos; por ser mujeres; por ser mujeres pobres y más por ser mujeres pobres que no cumplimos los estándares de éxito, educativos, de belleza (peso, talla, estatura, color de piel, rasgos, edad), heterosexuales, el de vivir en familias que le sirvan al sistema; y que nos atacan por existir, pues, y para producir más capital, pues.

Saludo, honro y respeto todas esas luchas de abajo y a la izquierda que buscan destruir el terreno donde la guerra de exterminio en contra de quienes habitamos los sótanos del mundo y los pueblos originarios es posible. Es ahí que se construyen espacios donde esta guerra no tiene cabida y las armas que aspiran a no serlo cumplen su cometido.

Hoy, sin embargo, en un acto de rebeldía femenina, reenfoco mi mirada y nos veo, a nosotras, las nosotras destinatarias de esta misiva que reivindico como arte para la vida y nombro carteArte. Y me vienen a la

---

1 Agradecemos sinceramente a Obeja Negra de Batallones Femeninos y a Loba Franca el permitirnos publicar este manifiestocarta. Se respetó el uso de grafía de las autoras (N. de las E.).

2 Facebook: Batallones Femeninos. También se puede escuchar, en línea: <https://soundcloud.com/batallonesfemeninos>.

cabeza muchos rostros, con y sin pasamontañas, con y sin pañuelos cubriéndolos parcialmente, con y sin pintura, serios, dolidos, llorosos, rabiosos, sonrientes; escucho recuerdos de voces femeninas en todos los tonos y volúmenes. Cuerpos desnudos y vestidos, tatuados, perforados, pintados; pieles claras, oscuras, requemadas, pálidas, sanas, enfermas, heridas, niñas, jóvenes, adultas, viejas, de todas las estaturas y tallas. Nosotras gritando, conversando, llorando, riendo, trabajando, organizándonos, siempre haciendo.

Este acto de dirigirme a muchas nosotras me impone, me recuerda mi convicción de no protagonismos, de no usurpar y aún desde esas convicciones, con miedo a ser malinterpretada, sancionada y precisamente por ello, convierto mi acción en una práctica de arte escritural, para atreverme a hablarnos colectivamente a las muchas nosotras que se sientan nombradas para preguntar cómo viven y resisten las terceras y cuartas jornadas de luchas; de estas luchas que están dentro de las primeras que mencioné arriba. Pero que, aunque estén dentro, ocupan nuestro tiempo, nuestras fuerzas y nos resultan absolutamente necesarias.

Me explico: según entiendo, la tercera lucha dentro de las luchas son las resistencias que construimos para enfrentar cada intento de dominación —mandándonos, venciéndonos, suplantándonos, imponiéndose— de los compas hombres de nuestros colectivos, agrupaciones, comunidades; en contra de nosotras. Luchar contra todos sus protagonismos que callan nuestras voces y propuestas. Luchar contra las suposiciones de ellos de que nuestras actividades, en las luchas, tienen que seguir los mismos modos que en nuestras casas, donde también nos someten, y en nuestros trabajos, donde nos explotan, es decir, servirles a ellos.

Y luchamos contra las miradas y expresiones de suficiencia, condescendencia, cuando hablamos de nuestros sentires, cuando expresamos nuestro pensamiento construido-destruido-en reconstrucción desde otros parámetros diferentes a los que nos ha impuesto el sistema, con los que nos ha programado; en los que se privilegia todo lo que los hombres suponen, asumen suyo, porque los han programado para ello. El pensamiento y la palabra son ejemplos de lo humano, que los hombres, también abajo y a la izquierda, exigen como propiedad exclusiva.

Luchar contra todos los acosos, toqueteos, agresiones sexuales, expresiones misóginas, violaciones, amenazas que los compas hacen en todos los espacios, suponiendo que o tienen derecho a ello o que nos halagan al hacerlo o ambas cosas u otras que ellos asumen.

Luchar desenmascarando las violaciones que, me indigna reconocer, cometen compas de las luchas de abajo y a la izquierda, donde, me da rabia reconocer, también padecemos acosos y abusos, en espacios de luchas: ¿fuego amigo?, ¿daños colaterales?

Y luchar contra esta que llamo la primera dominación, antes que la dominación sobre la naturaleza o la del hombre sobre el hombre (esclavitud); la dominación primaria es la perpetrada, sostenida y sostén del sistema; la de los machos sobre las hembras, que se construyó al simbolizar y dar significado a la cópula como un acto de dominación y luego se naturalizó. Lo natural es la cópula entre animales machos y hembras como una forma de reproducción de lo vivo. Todo lo demás, el amor romántico, la heterosexualidad que implica acceso permanente e irrestricto de los hombres a nuestros cuerpos, eso no es natural; es una construcción social, igual que la idea de que somos complementarios, pero desde la subordinación de las unas a los otros.

Nuestros genitales en la cópula para la reproducción se corresponden en forma y funcionamiento, pero obligarnos a tener coito en nombre del amor romántico o hijos e hijas en nombre de la familia, eso no es natural, es también una construcción social que nos vulnera siempre a nosotras. La excitación sexual no es irrefrenable en los hombres, ni su mirada lasciva es natural, son construcciones sociales.

Hermanas, ¿cómo luchan contra todo esto? Yo alzo la voz en mi colectivo, tomo el micro cuando considero que tengo que hacerlo, opino, propongo, discuto —¡sin la escucha de parte de los compas, claro! Y, sobre todo, busco a mis hermanas compas, insisto, me rehago para convivir con las mujeres que, como yo, construimos también estas luchas, no sólo las primeras, sino todas ellas. Y trato de construir momentos, opciones, donde no haya lugar para esta guerra de dominación de los compas contra nosotras.

¿Cómo retoman los medios de abajo nuestras luchas, nuestras denuncias?¿Nos nombran? ¿Se organizan diferente respecto a las mujeres o igual que los otros medios? ¿Cómo se suman los hombres de abajo y a la izquierda a nuestras luchas? Porque entiendo que la lucha contra el capitalismo es de todas y todos abajo, porque padecemos todas y todos; más nosotras que ellos; y entonces, me pregunto: ¿cuáles son las luchas de los hombres de abajo y a la izquierda? Me confronta suponer si será la misma de los de arriba que buscan mantener sus privilegios.

¿Cómo compartir estas experiencias de resistencias de nuestra tercera jornada de lucha dentro de las otras luchas tan necesarias todas? Porque así como el capitalismo nos traspasa, nos condiciona, nos atrapa, nos sujeta, a hombres y mujeres, acá donde yo habito, en este sótano del mundo, la relación de dominación de los hombres sobre nosotras también nos traspasa, nos construye, en todos los espacios, aún en los de lucha y resistencia. Y así como en el capitalismo las mujeres vivimos dobles y triples jornadas laborales, unas con paga y otras sin paga, obligadamente para sostener el sistema, así, en los espacios de lucha vivimos estas triples y cuádruples jornadas para sostener y no minar las otras luchas; pero ¿hasta cuándo?,

¿hasta cuánto desprecio?, ¿hasta cuánta represión?, ¿hasta cuánto despojo?, ¿hasta cuánta explotación? Todas expresiones de la guerra de dominación de los hombres de arriba y de abajo hacia nosotras de abajo.

Confieso que cada vez más, acá en mi sótano, comparo a los hombres con el gobierno, el sistema y así como las y los zapatistas han denunciado que los de arriba no ven y no escuchan a las y los de abajo; así, pienso-siento, los hombres de abajo y a la izquierda nos hacen lo mismo a nosotras; a ratos nos toleran, porque les somos útiles, como los de abajo a los de arriba, e incluso necesarias. Pero nuestros dolores no les duelen, no reconocen su dominio sobre nosotras y menos que es construido y mucho menos que debe ser destruido, porque, parece, no quieren perder privilegio alguno.

Y aquí, aclaro, escribo de lo que vivo, veo, pienso, siento. Quisiera saber cómo ustedes, hermanas, resisten esta lucha dentro de la lucha. No puedo no mencionar, no quiero no decir, que en las comunidades zapatistas (lo sé por los comunicados donde nos nombran desde hace años por su convicción de construir un mundo donde las niñas nazcan y crezcan sin miedo, por lo trabajado en la Escuelita de la Libertad según las y los zapatistas, por lo compartido en el Semillero, por su Ley Revolucionaria de Mujeres) sí notan esta lucha y la han venido develando y un compa reconoce su machismo y su reticencia a renunciar a éste; reconoce la guerra que se está batallando en este terreno de dominación de los hombres sobre las mujeres. Luego de este apunte al margen, regreso para compartir mi reflexión sobre la cuarta de las luchas, sí, porque hay una cuarta, también sin paga, también dentro de las otras luchas, que muchas veces está a solas contra el sistema completo.

Me refiero a reconocer en mí esa construcción social en la que me enseñaron y aprendí a sentirme incompleta sin un hombre al lado, a creer que sería decente sólo al cobijo de un hombre que me diera su apellido; a aceptar que mi sexualidad debía ser sólo con un hombre que me amara y al cual podría servir para siempre; a asumir que mi palabra y mi voz valían menos que las de cualquier hombre; menos aún que la de un hombre letrado y mucho menos aún que la de un hombre letrado y europeo; a anular mi instinto y dejar de confiar en él y tener, siempre, que buscar el consejo/aprobación/guía de un hombre: hermano, padre, cura, maestro, compa, amigo; a creer sin cuestionar que me tenían que gustar los hombres y que tenía que agradecer que cualquiera de ellos me mirara; aun cuando esa mirada alertara a mi instinto desfallecido, anulado; y a suponer, entonces, que las mujeres eran potenciales rivales, sí, por la atención de los hombres; a aceptar acríticamente que las cosas pueden cambiar y "mejorar" sin trastocar lo básico, es decir, sin poner en tela de juicio la relación de dominación a la que me he estado refiriendo como terreno de esta guerra que vivimos nosotras: la dominación de los hombres sobre las mujeres.

Ésta implica el despojo de nuestros cuerpos para su gratificación sexual, el despojo de nuestra capacidad de pensar, hacer propuestas y organizarlas, al convertirlo en privilegio suyo; la explotación que vivimos al trabajar sin salario dentro de los espacios domésticos y de lucha para mantener y sostener el sistema, el que sea. Represión ante la expresión de nuestras emociones, reclamos, exigencias, dolores; represión en forma de violencia física, verbal, psicológica. Y discriminación de ellos hacia nosotras al no cuestionar y, al contrario, exigir todos sus privilegios, siempre, pues en cada privilegio está devaluada una cualidad nuestra y una nueva responsabilidad impuesta para nosotras, para sostener esos privilegios.

Aprendí que mi cuerpo debía ser frágil y renuncié a los músculos que pueden protegerme; ahora ando desaprendiendo eso, como desaprendo paso a pasito que no dependo ni de la mirada, ni de la validación de ningún hombre y sí necesito las miradas nuestras, siempre.

Me enseñaron y aprendí, ya adulta, a suponer, equivocadamente, que los compas de abajo y a la izquierda veían nuestros dolores y les dolían y les dolían también las violencias que sólo nosotras vivimos por ser mujeres. Y a creer absurdamente que todas las mujeres, incluidas las de arriba y las que aspiran al arriba, comprendían los dolores de las mujeres de abajo. Y ando aprendiendo que "nosotras" se construye política y éticamente, no por asignación sexual, ni por roles de género, sino desde la clase social que somos.

Todo esto lo he creído, lo he vivido, lo he padecido y para mí representa mi cuarta jornada de lucha dentro de las luchas, porque implica tiempo, esfuerzo, dolor; cuestionar toda mi construcción social, pensar-hacer para revertirla, desaprender y aprender todo el tiempo otros supuestos que no den lugar a la dominación básica y, así, supongo, a ninguna otra dominación.

Esta cuarta jornada me obliga a no amedrentarme frente a los hombres, a dudar de mis reflexiones, de mis modos y formas construidos desde mi ser sometida y, al mismo tiempo, evitar reproducir los modos construidos desde el ser dominadores que han legitimado los hombres como los modos correctos. Observarme, destruirme, protegerme de los intentos constantes de dominación, reconstruirme a partir de otros modos que no existen; construir los modos, aprender de mis hermanas, de mi madre, de mis compas, de mi hija.

Hermanas, si quieren, pueden y encuentran modo de robarle un tiempo a tantas luchas, compartamos cómo enfrentamos esta cuarta jornada; pido sus experiencias para aprender de las nosotras que estamos haciendo estas nosotras.

¿Cómo vivir el abajo y a la izquierda en morado? ¿Cómo construir otros mundos sin la dominación de los hombres sobre las mujeres? ¿Cómo

proponer, enfilar estas luchas en la construcción de otros territorios donde éstas no sean posibles en tanto las partes beligerantes no puedan existir?

He pensado mucho en los 7 principios ético-políticos[3] de las autonomías zapatistas como la ética para mi vida y mis relaciones; los he propuesto y trabajado como guía para tomar decisiones en nuestra práctica sexo-afectiva y, recientemente, con una propuesta para nosotras de cómo combatir la violencia hacia nosotras.

Ojalá que esta carteArte reciba sus miradas, encuentre sus sentipensares y vuele de regreso transformada desde cada una de las nosotras que somos.

Si nos alcanza el poco de tiempo para intercambiar correspondencia propongo que las respuestas/propuestas/apuestas no sean privadas ni públicas, sino con muchas destinatarias, muchas leyéndonos, escribiéndonos entre nosotras. Nos hablo a nosotras porque desde ahí veo la posibilidad de construir mundos donde lo vivo nazca y crezca sin miedo, con la posibilidad de reconocer su vulnerabilidad y su perseverancia. Para ello, según lo miro, necesitamos aún el morado del feminismo entretejido en el abajo y a la izquierda, feminismos que buscan las raíces de la dominación y las desvelan, las reconocen y luchan contra ellas; feminismos que caminan con y desde el abajo y a la izquierda coloreando de morado nuestro andar.

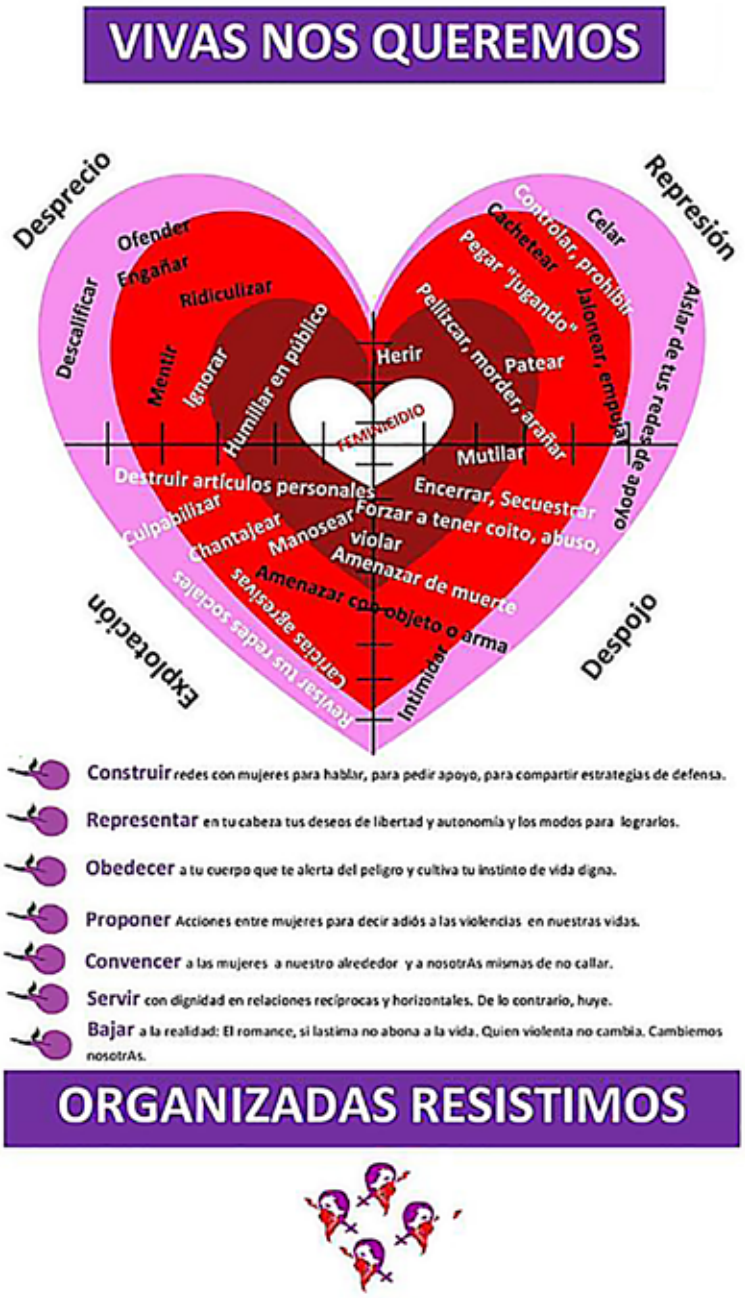
En esta carteArte, de la cual asumo toda responsabilidad, leo las voces de muchas nosotras con las que he hablado, convivo, he visto en vídeos, he leído. A todas: gracias.

Desde un pedacito pequeño y costero de los sótanos del mundo; sin opciones de compartir presencialmente esta carteArte en el CompArte por la Humanidad. Abajo y a la izquierda en morado.

A 6 de mayo de 2016
Una hermana en la Ley Rebelde de NosotrAs en Abya Yala

VIVAS NOS QUEREMOS.
NUNCA MÁS UN MUNDO SIN NOSOTRAS.
VIVA LA LUCHA ZAPATISTA.
VIVA EL FEMINISMO QUE CAMINA DESDE ABAJO Y A LA IZQUIERDA.
VIVOS LOS QUEREMOS; NOS FALTAN 43 Y MILES MÁS DE HOMBRES Y MUJERES DIGNAS Y DIGNOS.
CONSTRUIR MUNDOS DONDE QUEPAN MUCHOS MUNDOS.

[3] Ellos son: obedecer y no mandar; representar y no suplantar; bajar y no subir; servir y no servirse; convencer y no vencer; construir y no destruir; proponer y no imponer (N. de las E.).


VIVAS NOS QUEREMOS
Desprecio
Represión
Explotación
Despojo
Descalificar
Ofender
Engañar
Ridiculizar
Mentir
Ignorar
Humillar en público
Herir
Patear
Pellizcar, morder, arañar
Mutilar
FEMINICIDIO
Destruir artículos personales
Culpabilizar
Chantajear
Manosear
Forzar a tener coito, abuso, violar
Amenazar de muerte
Amenazar con objeto o arma
Intimidar
Encerrar, Secuestrar
Controlar, prohibir
Cachetear
Pegar "jugando"
Jalonear, empujar
Celar
Aislar de tus redes de apoyo
Romper tus redes sociales
Cortadas agresivas
Construir redes con mujeres para hablar, para pedir apoyo, para compartir estrategias de defensa.
Representar en tu cabeza tus deseos de libertad y autonomía y los modos para lograrlos.
Obedecer a tu cuerpo que te alerta del peligro y cultiva tu instinto de vida digna.
Proponer Acciones entre mujeres para decir adiós a las violencias en nuestras vidas.
Convencer a las mujeres a nuestro alrededor y a nosotrAs mismas de no callar.
Servir con dignidad en relaciones recíprocas y horizontales. De lo contrario, huye.
Bajar a la realidad: El romance, si lastima no abona a la vida. Quien violenta no cambia. Cambiemos nosotrAs.
ORGANIZADAS RESISTIMOS

Parte IV

Gisela Arandia

Miembro de la Unión Cubana de Artistas y Escritores. Investigadora y periodista enfocada en temas de identidad y racismo en Cuba. Coordinadora de la Articulación Regional Afrodescendiente de América Latina y el Caribe, Capítulo Cubano. Su trabajo doctoral fue premiado por la Universidad de La Habana.

colorcubano@cubarte.cult.cu
http://www.afrocubaweb.com/arandia.htm

Valentín Val

Antropólogo en transición a la agroecología. Actualmente trabaja en procesos sociales para el escalamiento de la agroecología con organizaciones de La Vía Campesina en Cuba y Mozambique. Además de la investigación-acción su interés es la producción y difusión de materiales en diferentes formatos (gráfica, audiovisuales, etc.).

a.valentin.val@gmail.com

Imágenes tomadas de <https://directoriodeafrocubanas.com/2016/03/02/gisela-arandia-covarrubias/> y <https://ecosu.academia.edu/ValentinVal>.

Mirada histórica y global del racismo desde el contexto cubano

Gisela Arandia en conversación con Valentín Val[1]

Yo vengo del activismo y del periodismo mediático. Trabajé casi 20 años en la radio y en la televisión cubana temas de cultura, de política y realmente fue el periodismo el que me condujo al tema racial. Como periodista cubría las visitas de líderes africanos, afroamericanos que me preguntaban, en gran medida por ser mujer negra, cuáles eran mis pensamientos acerca del racismo. La reiteración de esa pregunta me condujo finalmente al estudio del tema.

Yo había tenido otras experiencias fuera de Cuba: viví en París,[2] donde fui discípula de Ignacio Ramonet. Ahí tuve conexión con la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales de París, conocí a profesores afroamericanos y africanos. En 1997 gané una beca Rockefeller en la Universidad Internacional de la Florida para comenzar un estudio sobre las personas afrodescendientes en Miami, lo que me permitió establecer comunicación con académicos estadounidenses y visitar varias universidades; una relación que he mantenido con el paso del tiempo.

En la perspectiva empírica, en el año 1995, pude contribuir a crear un proyecto comunitario en un barrio negro, pobre, La California, en Centro Habana. ¡Un lugar que tiene una canción popular![3] El proyecto hoy está desarticulado, pero en ese momento fue uno de los primeros proyectos comunitarios que abordó directamente la racialidad asociada a la llamada "marginalización"; incluso el proyecto se presentó en el programa de televisión *Mesa Redonda*[4] con Fidel. Desde esas experiencias múltiples inicié la primera fase de investigación en la categoría de observadora participante. El periodismo me permitió algo que hubiera sido difícil hacer desde la

---

1 Trabajo de edición de Valentín Val, Xochitl Leyva y Camila Pascal.

2 Gisela acota: "Ahí fue un lugar donde descubrí el racismo, el racismo de los franceses, que es otro racismo. Si yo parecía africana, perfecto, pero a veces usaba un fular en la cabeza y parecía argelina, entonces la policía me paraba y cuando veían mi pasaporte cubano me decía: ¡Ay, *excusez-moi, madame*! Pero ya me habían parado".

3 En línea: <https://www.youtube.com/watch?v=EbpFpuvE6dA>.

4 *Mesa Redonda* es un importante programa de actualidad y análisis político de la televisión cubana (N. del E.).

academia: me dio la posibilidad de establecer relaciones con muchas personas a las cuales pude entrevistar posteriormente acerca del tema de la discriminación racial. En esos diálogos incluso pude conversar con Fidel.

El antecedente más importante de mi exploración temática fue en el año 1990, cuando se realizó en Cuba el evento "Malcom X en los 90" y vino a Cuba un grupo de intelectuales y activistas afroamericanos. Ellos tuvieron un encuentro con Fidel y plantearon el enorme impacto que estaba teniendo en los Estados Unidos un libro titulado *Castro, the Blacks and África* de Carlos Moore, un investigador de origen cubano, quien puede decirse fue quien abrió el debate sobre ese tema fuera de Cuba. Ese texto tuvo un impacto significativo en Estados Unidos.

En ese contexto surgió para mí la posibilidad de un año sabático para escribir un libro que tendría como antecedente un estudio en campo realizado con la colaboración de un sociólogo. En realidad estaba permeada de cierta ingenuidad. La propuesta de investigación contenía entrevistas y diversas pruebas para hacerlas fundamentalmente a figuras de la cultura y la política, muchos de ellos famosos. La mayoría de las personas estudiadas plantearon que la Revolución cubana había dado oportunidades a las personas negras, así que si estas no habían avanzado era una responsabilidad personal de ellas. Ese resultado fue, en cierta medida, una frustración seria, pero desde la perspectiva de la investigación fue importante porque mostró que el racismo tenía un arraigo mucho más profundo de lo que había imaginado dentro de la sociedad cubana. Ese resultado me llevó a posponer la publicación del libro, a dejarla para el futuro.

En un análisis posterior comprendí que la elección de personalidades propuesta por mí no era en realidad la más adecuada porque en su mayoría se trataba de hombres blancos, mayores y de clase media. La reflexión condujo a seguir la investigación de manera independiente y explorar el tema en la población afrodescendiente como la pieza clave del análisis, en específico, al interior del proyecto comunitario creado en el año 1995. En 1998 se celebró el sexto congreso de la Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), al que siguió una serie de reuniones con Fidel. Entre 2001 y 2009 coordiné otro proyecto: "Color Cubano", también auspiciado por la UNEAC.

Tanto en el proyecto comunitario como en "Color Cubano" pude usar la metodología de la Investigación Acción Participativa (IAP) que ofrece la posibilidad de realizar un diagnóstico preliminar y simultáneamente acciones. "Color Cubano" desmontó el mito histórico según el cual discutir el tema del racismo significaba promover una división en la sociedad. Por el contrario, ese proyecto representó un paso hacia el surgimiento de un nuevo consenso que auguraba sobre todo el fortalecimiento de la nación.

La participación en la UNEAC de escritores y artistas, algunos premios nacionales, figuras importantes, blancos, negros —algunas figuras muy destacadas de la cultura cubana— demostró la importancia de un debate abierto en un sector de la sociedad cubana donde no faltaban invitados del mundo académico y otros grupos. Los medios, la televisión, incluso algunos periódicos, empezaron a reportar esas reuniones en donde se estaba discutiendo el tema desde una perspectiva positiva. El impacto de esos nuevos enfoques alcanzó repercusión en publicaciones nacionales y de otros países.

La experiencia de ese trabajo promovió otras oportunidades de avanzar hacia otras zonas del área institucional, incluso en el contexto mismo del Partido Comunista cubano. A partir de ahí surgieron nuevos espacios en los que pude participar y que contribuyeron a ampliar el consenso sobre la necesidad de abordar el racismo y la discriminación. A pesar del impacto positivo, ambos proyectos fueron cancelados. Nunca fueron explicadas las causas. Considero que, en realidad, a pesar de los avances, el tema carecía del consenso indispensable para abordar ese aspecto de la identidad nacional, preterido históricamente.

Una de las argumentaciones excusada fue que esos encuentros tenían demasiada catarsis… Claro que las personas que han sufrido la discriminación racial necesitaban y necesitan siempre contar y explicar su sufrimiento y su dolor. Ello va acompañado inevitablemente de reacciones emotivas porque es precisamente ese dolor compartido el que ofrece la posibilidad de sanación. Otras personas han pensado que la disolución del debate abierto fue sobre todo un pretexto ante un discurso crítico fuerte que también hacía recomendaciones para crear políticas públicas institucionales.

Desde 2006, he estado involucrada en un proyecto basado en la psicología social, con sede en París, que se llama "Transformación e innovación". Desde ese espacio pudimos hacer varios talleres en Cuba con estudiantes de psicología, con gente de la calle, con personas de diferentes identidades. Esa experiencia académica dirigida por el profesor David Gutmann nos ha permitido acercarnos a nuevos enfoques y crear propuestas para llevar a cabo una deconstrucción del racismo y la discriminación racial.

La oportunidad de participación en el activismo político cotidiano ha representado también un proceso de enriquecimiento de mis ideas. La participación en la Tercera Conferencia Mundial contra el Racismo y la Discriminación Racial celebrada en Durban en el año 2001 —incluso en el cónclave preparatorio conocido como "Santiago + 5", realizado un año antes en Santiago de Chile— ha sido también una contribución al aprendizaje imprescindible para poder abordar las diferentes aristas del racismo y, sobre todo, en nuestro contexto del racismo oculto.

He participado también en varios encuentros donde fue analizado el Plan de Acción de Durban y he sido invitada por la Organización de las Naciones Unidas a diversos foros como experta.[5] Todo esto me ha permitido ver cómo se piensa el racismo y la discriminación racial en América Latina e involucrarme más en ese pensamiento desde dos planos: por un lado, desde lo teórico —fundamentalmente desde la filosofía, la sociología, etc.— y, por el otro, desde la experiencia afrodescendiente.

En este último aspecto ha sido muy importante el debate sobre la denominación de "afrodescendientes", es decir, el debate de si somos negros, somos mulatos, somos prietos, somos… ¿Por qué desde Durban y post Durban la categoría de *afrodescendiente* forma parte de una nueva agenda? En cierta manera existe una analogía con la denominación propuesta por los pueblos indígenas cuando deciden autodenominarse "pueblos originarios". Se trata de un proceso de toma de conciencia hacia un enfoque, una denominación, una terminología más inclusiva que abandona las palabras coloniales —negros, zambos, etc.— y coloca el concepto afrodescendiente en una perspectiva que no es simplemente étnica sino que es política. Afrodescendientes, como pueblos originarios, es una terminología que pretende buscar un consenso que nos separe de la clasificación histórico-colonial. No somos negros, negro es un color. Los africanos nunca se consideraron negros. "Negro" es una terminología absolutamente colonial y racista.

Digamos que estos 20 años me han permitido moverme en diferentes esferas y al final, en 2012, publiqué un libro intitulado *Población afrodescendiente cubana actual*. En este libro no quería simplemente hacer un análisis del racismo en Cuba, quería hacer un análisis del racismo como fenómeno global. Con la experiencia de haber estado como profesora invitada en muchas universidades de los Estados Unidos, empecé a trabajar desde el concepto de *sistema mundo* y a cuestionar desde qué momento empieza el racismo, la colonización, la "occidentalización" del discurso público y la visión según la cual las personas blancas son un grupo humano superior y los demás ciudadanos son de segunda categoría.

En mi investigación ubico el racismo como un fenómeno global. En ella empecé a trabajar la filosofía del grupo latinoamericano modernidad-colonialidad situando el colonialismo como una experiencia relacionada con el sistema colonial en tanto que experiencia territorial. Esa exploración me acercó al estudio de autores cuyas epistemologías propician una oportunidad para desmontar el racismo y la discriminación, en especial dentro del modelo cultural de la hispanidad.

[5] "Soy el enlace en Cuba de la Red de Mujeres Afrodescendientes de América Latina y el Caribe".

La investigación académica en Cuba me posibilitó otras reflexiones, por ejemplo, acerca de la débil producción de conocimiento y la tendencia a tratar el tema del racismo solamente desde una perspectiva política limitada. Es preciso decir que en un momento dado abordar este tema fue considerado como una actitud contrarrevolucionaria y todavía hay personas que siguen pensando que abordar esta problemática no facilita la identidad revolucionaria. Ello es así porque casi siempre ha predominado el discurso apologético frente al discurso crítico. El discurso crítico no goza de toda la buena salud que debiera. Por eso, al colocar el tema en el contexto global y después en el contexto latinoamericano, se abrieron posibilidades de un enfoque más pragmático de la racialidad en Cuba. Partí de reconocer los múltiples avances sociales alcanzados desde la llegada de la Revolución al poder en 1959 y en seguida me pregunté: ¿por qué a pesar de esos logros, la Revolución cubana no ha podido llevar a cabo una deconstrucción del racismo? Para dar una respuesta utilicé varias categorías, una de ellas, *la hispanidad*.

Me coloco en 1492 y en el impacto del llamado "descubrimiento" y colonización de América Latina y el Caribe hispano. Desde el modelo colonizador de la asimilación se impuso la subalternidad para la población no blanca, indígena y afrodescendiente. Es decir, vivimos en un continente donde una parte del discurso nacional afirma que el racismo sólo existe en la sociedad anglosajona, ignorando el carácter global del problema. Existe la utopía que asegura que los españoles no eran racistas y, por tanto, si los españoles no eran racistas, nosotros los latinoamericanos tampoco lo éramos/somos.

En mi investigación abordo el impacto de la presencia árabe en España. Recorro varias zonas que colindan con el mundo árabe, islámico, judío, beréber y analizo cómo eso influyó en el pensamiento de la hispanidad luego de ocho siglos de presencia árabe. Veo la hispanidad como portadora de un conflicto, de un trauma fundacional que no reconoce aún en toda su grandeza la influencia del mundo árabe, islámico. Se trata del rescate mítico de ancestros visigodos con la fantasía de obviar un pasado doloroso.

Al mismo tiempo, la presencia de esos pueblos fue, en cierta medida, un elemento decisivo que cambió el mundo a partir del año 711. Un conocimiento que llega a Europa con la traducción de obras griegas clásicas —que introdujeron un pensamiento mucho más avanzado—, con el islam como portador del desarrollo en la agricultura, las matemáticas, la filosofía, etc., y los saberes de la comunidad judía. Se trata de una cultura que marcó pautas en cuanto a la producción del conocimiento y llevó a Europa, a través de España, a un modelo civilizatorio desconocido hasta ese momento.

La conquista y la colonización de América se dio en el mismo momento histórico en que España logró expulsar a los árabes y los judíos. Una mentalidad que se inserta negando las civilizaciones originarias y que, al mismo tiempo, promueve e impone formas identitarias que son ajenas a la realidad americana. Por ejemplo, lo que se llamó en España la "limpieza de sangre" se convirtió en América en el "título de blanqueamiento". Algunas personas de los pueblos originarios o afrodescendientes podían comprar un "título de blanquitud" como parte de una nueva ciudadanía. Un fenómeno que es contrario a lo que ocurrió en los Estados Unidos, donde con una gota de sangre negra se puede cambiar la identidad.

Un elemento importante en mi reflexión es la construcción del discurso sobre el mestizaje. Me refiero al mestizaje como modelo social para negar la realidad: decimos que somos mestizos y se acabó el cuento, fin de la historia. Si bien es cierto que somos pueblos mestizos, la propuesta del mestizaje como discurso nacional intenta promover una identidad ficticia que obnubila los conflictos de las desigualdades sociales. El racismo oculto, sin embargo, está presente en los medios de comunicación, en la ciencia, entre la gente en la calle. Hemos sido persuadidos por una identidad ambigua que está vigente. Por ejemplo, los censos estadísticos no reflejan la realidad y en los imaginarios hay una tendencia a la "blanquitud" porque significa una liberación de aquellas identidades consideradas inferiores, subalternas. Mientras más alejado estés de la población afrodescendiente, mientras menos originario seas, más posibilidades tienes de entrar a los espacios de poder, de participación. Hay un autor que me fascina, se llama Bolívar Echeverría. Él hace un análisis de la construcción de la blanquitud, no sólo como un problema étnico de fenotipos, sino como un problema de estatus social y cultural; como una forma de identidad.

En Cuba, el racismo histórico fue, en primer lugar, un racismo antinegro, asociado al miedo a Haití y a todo lo que representaba.[6] A lo largo de la historia se dieron numerosas muestras de racismo, quizá la primera fue el asesinato de José Antonio Aponte, un negro libre, en el año 1812. En el siglo XVIII existió, particularmente en La Habana, un espacio en el que

[6] Al volver sobre este tema, Gisela agregó: "Yo lo llamo 'el triángulo imaginario' de una polaridad entre independentismo/anexionismo, algo que se mantiene hasta nuestros días. Un historiador clásico me va a decir: 'no, pero el anexionismo fue algo desde el siglo XIX', y yo voy a decir: 'no, pues es que seguimos siendo anexionistas; hay gente yancófila, pues el sueño de que seamos anexados a los Estados Unidos no es un sueño que ha desaparecido'. Por supuesto, tampoco ha desaparecido el deseo de la independencia, de una Cuba para los cubanos revolucionarios; el deseo de una independencia real sin injerencia de los Estados Unidos. Tenemos a los Estados Unidos como un factor permanente. En cierta medida, somos las polaridades, las contradicciones, los conflictos que están todavía vigentes".

algunas personas esclavizadas pudieron —con grandes esfuerzos— comprar su libertad. Incluso en tiempos en que se iba afianzando el violento sistema de plantación de azúcar, existieron posibilidades de liberarse. Hay ejemplos de mujeres que lograban su independencia a través de la prostitución o de negocios, etc. La literatura da cuenta de que algunas personas de origen africano llegaron incluso a tener esclavos ellas mismas. No puedo decir que esto fue generalizado en América Latina pero, por ejemplo, en los Estados Unidos hubo zonas similares de una población negra libre. Podríamos hablar incluso del surgimiento incipiente de una "pequeña clase media negra", que comienza a despertar sospechas y llamar la atención del sistema colonial.

En el sistema colonial cubano, y en otras regiones de América Latina, existió desde el siglo XVI una importante figura militar: los Batallones de Pardos y Morenos. Pardos y morenos eran negros y mulatos que el gobierno español empleaba para que lucharan a favor de España —lucharon en la Florida, Luisiana, México y en otros sitios de América Latina. Ese proceso significó que un segmento de la población de negros libres pudo tener dinero y acceder a un cierto estatus. Pero, sobre todo, ello hizo posible que adquirieran entrenamiento en prácticas militares, conocimiento que más tarde contribuiría al proyecto libertario. Tardíamente los españoles comprendieron que esos batallones —donde llegaron a participar hasta tres generaciones— otorgaron a sectores afrodescendientes independencia económica y el manejo de las armas. Cuando el régimen colonial comprendió eso, ya era tarde.

José Antonio Aponte venía de una familia que había formado parte de los referidos batallones. Su padre y su abuelo también habían sido parte de ellos. José Antonio también fue pintor, un lector avezado y escribía sus notas. Eran negros con instrucción. Ya habían leído algunas obras de la Ilustración y tenían una noción de qué cosa era el mundo, qué era España y qué lugar ocupaba Cuba. Pero, sobre todo, tenían un vínculo muy fuerte con Haití. Incluso crearon espacios para reunirse con los líderes de Haití y todo eso generó una especie de espanto y de terror en la aristocracia colonial criolla y española. Aponte fue condenado por crear una conspiración de carácter nacional. Digamos que Aponte podría llamarse el precursor de la independencia de Cuba. Su asesinato es el primero del gobierno español hacia un precursor de la independencia.

El segundo momento donde la represión racista se puso de manifiesto fue en el año 1844, en la llamada "Conspiración de la Escalera". Así se llamó porque se ponía a los negros —esclavizados o libres— en una escalera para asesinarlos. Más que una conspiración fue un pretexto del gobierno español para acabar con una pequeña clase media negra incipiente,

pero, sobre todo, fue la oportunidad de asesinar a un grupo de pensadores, artistas y poetas que ya tenían conciencia de lo que significaba el colonialismo, la independencia y la necesidad de la abolición.

El tercer momento se produce en 1912, ya con el gobierno cubano. La independencia de Cuba es un tema muy complejo: en primer lugar se habla de que un 60 o 70% del ejército libertador de "los mambises" eran negros —muchos habían sido parte de los Batallones de Pardos y Morenos. Aparentemente, en el contexto de la guerra se produce un sentido de independencia muy radical y eso hace que el conflicto racial vaya disminuyendo poco a poco. También hubo un gran componente de gente blanca independentista que vivía en el exilio en los Estados Unidos. Eso dio pie a ciertos discursos que niegan nuestro racismo argumentando que éste lo impusieron los americanos a partir de ese momento. Por supuesto que el racismo de los Estados Unidos influyó en Cuba, pero no fue la génesis.

La génesis de ese pensamiento antinegro venía desde el siglo XVI. Pensamiento que, poco a poco, fue adquiriendo más fuerza en la medida en que el gobierno cubano advirtió la capacidad de proyección nacionalista de la población de origen africano. Por ejemplo, en ese periodo, prácticamente todos los oficios estaban en manos de esa población negra libre e incluso esclavizada.[7] Los músicos, los cocineros, las domésticas, las maestras, los dentistas, los orfebres, los ebanistas, todo lo que tenía que ver con el mundo del goce y el placer de la aristocracia era confeccionado por negros. Todo lo que era el gusto de esa aristocracia colonial era de un refinamiento no habitual en América Latina, salvo en algunos sitios. Se trató de una aristocracia culta, muy instruida que —a diferencia de lo que pasaba en el resto de América Latina— vio en el modelo norteamericano el modelo del éxito. A diferencia de Bolívar o Sucre, quienes pensaban en la Revolución francesa y en el sentido de libertad, igualdad y fraternidad, los blancos criollos primero y cubanos después vieron en el modelo estadounidense una forma, una oportunidad de nuevas vías para alcanzar un enriquecimiento; podríamos decir que entendieron el surgimiento del capitalismo.[8]

Esa aristocracia y esa burguesía que se decía independentista ya no quería a España, pero no porque quisiera a Cuba, sino porque España se presentaba como un modelo caduco y ellos veían en los Estados Unidos

[7] "Existía una figura que se llamaba 'esclavo a sueldo', en la que el dueño del esclavo le daba 'libertad' para que trabajara y se repartían el dinero. Eso le daba la posibilidad de progresar en un oficio y conseguir dinero para comprar su libertad."

[8] "Eso es algo que a mí me fascina porque incluso el miedo a que Cuba pudiera ser una segunda Haití influyó en la guerra civil norteamericana entre el Norte y el Sur. Los del Sur temían que iban a quedar como un sándwich ahí atrapados entre esos proyectos de libertad."

el modelo ideal de sociedad. Sin embargo, muchos generales —varios de ellos negros— tenían una lucidez sobre todo lo que significaba los Estados Unidos. Por ejemplo, Maceo es uno de los líderes mambises —en mi opinión el más preclaro— que rechaza ser súbdito de los Estados Unidos y, frente al racismo, declara que los derechos se exigen. Por supuesto, José Martí fue quien vislumbró los propósitos de los Estados Unidos de apoderarse de las riquezas de todo el continente americano, pero Maceo, además de pensador, fue un guerrero.[9]

Entonces, cuando se produce "la Independencia" —así entre comillas—, los Estados Unidos, que no habían sido convidados, entran a formar parte de las negociaciones. Se firma la independencia en 1902 y se coloca al frente a Estrada Palma, un independentista moderado. En aquel tiempo, un grupo grande de generales y veteranos de las guerras intenta cumplir el sueño de Martí de una nación para todos, sin embargo, al ejército —que había combatido durante tres guerras para alcanzar la libertad— se le quitan las armas y no participa en las negociaciones. Es decir, los combatientes —negros y blancos— no participan en las negociaciones, fueron excluidos.

Al constituirse la República, ese grupo —también excluido del poder político— trata de incorporarse en la acción parlamentaria, en la administración de la naciente nación cubana, pero por diferentes motivos no logran articularse. Así es que deciden constituir el Partido Independiente de Color, único partido con esas características de racialidad en América Latina. Dicho partido fue considerado como un partido racista, pero en realidad había blancos dentro del partido. Se constituyó en 1908 con la idea de ir a las elecciones, pero por una serie de acontecimientos complejos finalmente se disolvió. Lo más interesante es que fue un partido muy avanzado: planteaba la jornada de ocho horas y una serie de demandas muy avanzadas para ese momento, inicios del siglo XX.

Por supuesto, tenían una proyección nacionalista que no convenía al gobierno y fue declarado ilegal. A raíz de ello deciden hacer un alzamiento —en cierta manera de tipo simbólico, porque ya no tenían armas— y se van a la región oriental. Inició así uno de los capítulos más terrible de la historia de Cuba; se habla de una masacre de entre tres mil y seis mil personas. No fueron asesinados solamente los que estaban alzados, fueron asesinados todos los que eran negros. Para salvarse familias completas se tuvieron que enterrar porque se desató una enorme represión en todo el

[9] "Existe una historia no contada, una historia donde, por ejemplo, no por azar se resalta el patriotismo de los blancos y no el de los negros. Hasta hace poco Mariana Grajales, que es la madre de los Maceo, era la madre de la patria *vox populi,* pero no oficialmente. Lo mismo con Maceo, que fue un hombre negro que cada vez se ve más blanco. Cuando se habla de Maceo no se dice 'el negro Maceo'. Hay esa sutileza de querer vivir de esa identidad ficticia."

país. Eso creó un trauma, un trauma grande. Todavía tenemos testimonios de personas cuyos familiares estuvieron involucrados en eso y que no quieren hablar de ese tema. A partir de allí, la prensa y los partidos de la época jugaron un papel fundamental en la consolidación del *miedo al negro,* y de todo eso no se habla mucho aún.

Ahora demos una especie de salto epistemológico para hacer referencia al periodo de la República, especialmente a partir de los años cincuenta, cuando la presencia de los Estados Unidos es cada vez mayor[10] en todos los sentidos: en los adelantos tecnológicos, las casas, la cultura, el cine, todo lo que corresponde al mundo de la imagen, cómo se fuma, la Coca Cola, etc., etc. Las familias más pudientes enviaban a sus descendientes a estudiar a los Estados Unidos y los fines de semana visitaba la isla un ferry que, por un módico precio, le permitía a la clase media hacer sus compras en Miami. En resumen, la era de la americanización de la sociedad cubana se abre paso. La llegada del 1º de enero de 1959 produce un viraje total en esa realidad. Con el triunfo de la Revolución muchos se van para la Florida. La Revolución pudo lidiar con ese conflicto y hasta cierto punto se produce una separación, se produce una ruptura con quienes se han ido; comienzan las agresiones —directas y solapadas—, pero al mismo tiempo va surgiendo un "aprendizaje" de cómo superar las dificultades, tanto materiales como las de índole familiar.

Yo tuve la posibilidad de entrevistar a varias personas que se fueron y la causa fundamental fue las medidas económicas que impuso la Revolución. La reapropiación de todos esos bienes: la empresa de teléfonos, la electricidad, todos los grandes monopolios norteamericanos. Pero están también los aspectos sociales y, más que todo, se fueron porque les aterraba pensar que sus hijos pudieran ir a una escuela y sentarse al lado de un niño negro. Es decir, que en el exilio, propiamente en Miami, hice una investigación y la llamé "Miami, la otra cara". Allí se ve claramente que una parte de este grupo logró construir algunos emporios económicos. Los triunfadores están satisfechos de llevar adelante un proyecto económico sin negros. Hoy Marco Rubio representa esa imagen: un poder de cubanos sin negros. Incluso pasa mucho tiempo en que la sociedad norteamericana piensa que en Cuba somos todos blancos, porque es esa la imagen del exilio, de los primeros que se fueron.

[10] "Hay un libro que, a mi juicio, es muy interesante, que se llama *Ser cubano*, escrito por un cubano, Louis Pérez, quien hace todo el estudio de cómo fue la penetración de los Estados Unidos, con todos los nombres de todas las empresas; con todo lo que pasaba en Cuba en esos años". (Louis A. Pérez Jr., *Ser cubano: identidad, nacionalidad y cultura*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2006. N. del E.).

Al mismo tiempo, el triunfo de la Revolución representó no solamente una ruptura con los Estados Unidos en el proceso de emancipación, también representó un movimiento antirracista. Fidel plantea, a tres meses de haber triunfado la Revolución, que hay una cuarta batalla, la batalla contra la discriminación racial. El impacto de ese discurso fue complicado; tan complicado que, por única vez en su vida, Fidel decide aclarar lo que dijo en ese discurso y hace una convocatoria televisiva tres días después. Fidel empieza a contar lo que le ha pasado, que se ha encontrado con personas que le comentan que están de acuerdo con sus ideas excepto con la propuesta para eliminar el racismo. Desde mi perspectiva eso fue como una especie de "trauma fundacional", ya que fue la única vez que Fidel tuvo un disenso evidente.

Él había tenido un desacuerdo en la Sierra Maestra porque la mayoría de los combatientes no querían que las mujeres combatieran con las armas, querían que las mujeres fueran enfermeras o cocineras. Pero las mujeres van combatiendo y se van ganando las armas. Un día llega Fidel y ve a una de las combatientes que está llorando y pregunta: "¿Qué pasó?" "Comandante, nos quitaron las armas que usted nos dio". Entonces Fidel convoca a una reunión para explicar por qué era importante que las mujeres combatieran con las armas y cuando fuéramos libres cuál iba a ser el papel de las mujeres, etc. Esa discusión la ganó, pero eso no significa que no hay machismo, pero se avanzó y después surge la Federación de Mujeres Cubanas (FMC),[11] etc. Entonces, con la experiencia que Fidel ha tenido con ese tema, él supone que cuando hable de lo racial va a tener una solución similar, pero no fue así, el tema racial queda en una especie de limbo. En el año 1962 se decreta que el problema se resolvió, en gran parte porque hay un elemento de conspiración contra el pensamiento revolucionario cubano desde los Estados Unidos.

En realidad, después de 1959, las diferentes administraciones estadounidenses no han cesado en el acoso permanente. Por más de medio siglo no ha habido descanso, el país siempre ha tenido que enfrentar alguna tragedia: aviones, bombas, invasiones, Playa Girón, Elián González, los 5,[12] etc. No hubo descanso en estos 60 años y esa presión permanente ha sido un elemento de lo que pudiéramos llamar "el impacto espiritual y psicológico del bloqueo". El bloqueo es esa lucha del pensamiento, esa falta de reposo, ese sentido de que siempre estamos al galope, con la soga

11 En línea: <https://www.ecured.cu/Federaci%C3%B3n_de_Mujeres_Cubanas>.

12 Los "5" hace referencia a los cinco agentes cubanos acusados de espionaje y encarcelados en los Estados Unidos bajo condiciones de extrema dureza. Entre 2011 y 2014 fueron liberados y regresaron a Cuba en calidad de "héroes de la República" (N. del E.).

al cuello, frente a determinados intereses. Cuando parece que va a haber paz, se rompe; cuando parece que va a haber una tregua, se rompe.

El mundo cambió en los años sesenta. Nosotros estábamos haciendo la Revolución, no nos interesaba demasiado lo que estaba pasando en el mundo. Los gringos ahí, esperando a ver cómo nos cortaban la cabeza y nosotros ahí pendiendo de un hilo. Cuando pasó ese momento y vino un relativo reposo abrimos los ojos y el mundo era otro, totalmente diferente. Eso es lo que pasa con algunos cuadros y algunas instituciones, que no se dan cuenta de que el mundo es otro. Por ejemplo, cuando yo era niña, vengo de una familia negra con mucha conciencia racial, siempre me decían: "Tú, como mujer, como negra, sabes que tienes que ser la mejor para que tengas algunas posibilidades".

Eso ya no existe porque la Revolución creó la metáfora de que el problema había sido solucionado y se desmontó el conflicto. Entonces, ¿tú qué puedes hacer ante un conflicto que persiste pero que no se reconoce que existe? Podemos decir que hoy tenemos una población joven a la que hay que explicarle cómo y por qué el racismo se reproduce en la familia. Somos un país mucho más negro que antes de 1959, mucho más anegrado porque la mayoría de las familias son hoy mucho más multicolor que antes. Pero eso solo no es suficiente, tenemos que construir un nuevo paradigma. Nuestros amigos de todas partes del mundo nos piden que igual que hemos avanzado en muchas obras sociales por la equidad, también incorporemos este tema.

No puedes exigirle a la gente que no sea racistas porque sí. Es necesario hacer una revisión profunda, explicarle a la gente. Todo esto no está explicado, no hay un discurso público. Yo estoy convencida de que la gente entendería el tema; la gente de la calle, la gente del pueblo, la gente de a pie. Los que no entienden muchas veces son los funcionarios y la burocracia. El hecho de intentar desarticular conflictos haciendo como si no existieran es algo gravísimo. Así y todo, en términos generales, todas las discriminaciones han ido encontrando su espacio. La mujer, por supuesto, ya vimos los resultados; la lucha contra la homofobia en Cuba tiene su espacio, su órgano de referencia a través del Centro Nacional de Educación Sexual (Cenesex); incluso se habla de una propuesta para el matrimonio igualitario, se puede hacer cambio de sexo, se ha avanzado mucho.

En el tema de la religión —que fue un tema muy controversial— después de los años noventa, a partir del libro de Frei Betto *Fidel y la religión*, logramos desprendernos de la idea de que la religión era "el opio de los pueblos". Fue muy bien trabajado en mi opinión, fue algo brillante. Fidel tuvo una brillantez para trabajar el tema no sólo de la Iglesia católica, sino también de la Iglesia protestante. Ya después de 1994 todo eso se articula mucho mejor porque también las religiones de origen africano —aunque

no con la misma presencia y significación— ganan un espacio legal. Sobre todo porque las grandes mayorías, las grandes masas, siguen la religión de origen africano. Paradójicamente, incluso en medio del llamado "ateísmo científico" de la Revolución, se han iniciado miles en las religiones de origen africano. Así que las religiones no sólo no desaparecieron sino que se han fortalecido, se han multiplicado e incluso existen nuevas denominaciones. En Cuba la religiosidad tiene legitimidad.

El otro espacio que es fascinante es el de las personas con otras capacidades. Hace poco estaba comentando en la televisión, una de las campeonas de las competencias paraolímpicas, que las personas supuestamente discapacitadas han ganado en los últimos años más premios que los deportistas profesionales. Eso implica que hay una atención de maestros, de familiares, un proyecto de una capacidad humanística extraordinario, con lo cual estamos muy felices… Pero, entonces, queda una pregunta: ¿por qué no hay un proyecto contra la discriminación racial? ¿Por qué no hay un espacio legítimo, una oficina? Un lugar donde yo te pueda decir "¿tú quieres saber más de esto? Ve a tal oficina, ve a ver a tal funcionario del Partido…" Eso no existe y entonces ahí tenemos que hacernos preguntas.

La Revolución adelantó la agenda de la equidad racial y avanzó hasta puntos inimaginables la equidad social. Pero creo que este tema todavía es una deuda y esto tiene un gran impacto. El impacto en los medios, en la prensa y, sobre todo, el impacto en el discurso cultural. El discurso cultural plantea que la africanidad está presente en Cuba, lo cual es absolutamente cierto, pero no podemos conformarnos con sólo el discurso cultural que reconoce la presencia de la africanidad en la música, la literatura, las escuelas, las artes plásticas, no podemos conformarnos sólo con eso… ¿Por qué? Porque hay un conflicto real que son las desigualdades sociales y que en la medida en que el Estado pierde capacidad de subsidio son fundamentalmente las familias negras —en su mayoría pobres— las afectadas. Porque la pobreza tiene un color que se observa en la vivienda, en los niveles de la educación, en la universidad blanqueada.

Hay causas sociales, antecedentes, epistemologías, conflictos de modelos sociales, y hay que decirlo. Todos los niños en Cuba van a la escuela primaria,[13] pero cuando llegan al nivel secundario ya se produce una discontinuidad, porque aparecen entonces conflictos de clase. Porque hubo el mito derivado del mundo de los ex países socialistas de que ya no existían

[13] "Si en alguna sierra, en alguna montaña, hay un solo niño, dos niños, lo que sea, buscan una maestra y tienen clase y reciben su educación primaria". Véase, por ejemplo, el documental *Una niña, una escuela*, en línea: <https://www.youtube.com/watch?v=luCK5Jr0MCI>. (N. del E.).

las clases sociales. Y tú estás caminando por las calles de la Habana y te das cuenta de que no es posible que las clases sociales desaparezcan sólo porque un proyecto revolucionario llega al poder.

Lo racial genera mucho miedo y algo que es cierto es que los norteamericanos le están apostando a este tema porque saben que éste puede ser el "talón de Aquiles", y cuando te lanzan la flecha por ahí… *knock-out*. Los americanos están organizando una contrarrevolución desde lo racial. Lo que pasa es que como ellos mismos son tan visceralmente racistas no han podido avanzar; eso pude observarlo en mis investigaciones en Miami. Para mí es muy importante tener conciencia de que estamos hablando de un conflicto global y no sólo de Cuba. Ni Cuba ni ningún país del mundo tiene por qué avergonzarse porque sea una realidad que el racismo es un componente del capitalismo y del sistema colonial. Se trata de un problema histórico y no se puede deconstruir espontáneamente.

El racismo no es así que tú des tres palmadas y desapareció; que diste un discurso, la gente aplaudió y ya. No, hay que deconstruirlo. Por ejemplo, desde los medios, en la televisión cubana se está haciendo un esfuerzo. Cada vez más aparecen personas negras en la televisión, tanto gente de la calle como profesionistas de la comunicación. Sin embargo, eso no es suficiente, hay que insistir en la educación. Los libros tienen que contar la historia verdadera y tiene que haber un énfasis en contribuir a la equidad. Yo estoy satisfecha porque creo que el hecho de haber podido hacer una tesis de doctorado, legitimada por la ciencia y seleccionada entre una de las cuatro mejores del año significa que es un tema importante y tiene legitimidad.

Entonces son problemas que si tú no los deconstruyes de manera específica no desaparecen espontáneamente. Esta deconstrucción es complicada y no podemos plantearnos que Cuba va a resolver ese problema aisladamente. Analizar el racismo en Cuba tiene que ser en el contexto de Hispanoamérica; ver qué pasa en Puerto Rico y en República Dominicana, qué pasa en otros lugares. Porque hay un problema de lo que significa el poder desde la identidad, qué significación tiene el poder y, entonces, para la cultura africana o afrodescendiente de la diáspora el poder tiene otra significación y no es la misma significación que aquella de la cultura blanca. ¿Por qué? Porque son *habitus*, es la herencia del dolor.

Siempre estamos hablando de una identidad ficticia, no estamos hablando de una identidad real, no estamos hablando de que ahora te hacen tu ADN y te define. En los Estados Unidos es un caso muy particular y muy especial, pero esto tiene que ver con la estructura colonial. La colonización de Portugal, España y Francia fue el colonialismo de la asimilación; Alemania, Inglaterra, Holanda, fue el colonialismo de la exclusión. Ahí en-

contramos, por ejemplo, la historia de Sudáfrica. El racismo de la exclusión era otra cosa, otro modelo civilizatorio. El proyecto de la asimilación fue una "colonización con anestesia". Es lo que hicieron los franceses. Tú puedes estar en su casa, sentarte a su mesa, acostarte en su cama, lo que sea, perfecto, tú eres un ser humano… Pero cuando se trata de exponer un pensamiento, a los no blancos les cuesta más trabajo que les reconozcan el valor de sus ideas. Es decir, a la hora de pensar es cuando viene el problema: ¿quién es quien piensa? El hombre blanco, la supremacía blanca.

Esto se expresa de manera diferente culturalmente. No está en el discurso político, y esa es la evidencia de que hay un rechazo al tema, que no se asume. El racismo de la segregación —ese del Kux Klux Klan— no es nuestro, eso es de los anglosajones. Se percibe más fácil el racismo de la exclusión, pero no el racismo de la asimilación, que es el que predomina en las naciones de la hispanidad. Este es más difícil de deconstruir, pues forma parte de un racismo oculto. Yo he trabajado un concepto que se llama *inconsciente-consciente*. Ese espacio permite explicar por qué hay una serie de cuestiones del racismo en Cuba que solamente se pueden analizar desde los imaginarios. Está muy metido dentro del pensamiento, por eso es que la deconstrucción es tan compleja y el consenso igual.

El racismo es uno de los conflictos más complejos de la humanidad. Por ejemplo, el caso de Cuba ya no es solamente reconocer la africanidad, sabemos que la africanidad está ahí. Yo hablo de la *africanidad* no hablo de *africanía*, porque para mí la africanidad es un paradigma, un paradigma humanista, holístico, con una gran espiritualidad a la que se acercan los blancos, los negros, los islámicos, toda la gente del mundo puede llegar a ese punto de la africanidad. Ahora, el hecho de que la africanidad se reconozca, esté presente y seamos herederos de eso no va a resolver el problema de la desigualdad social. Porque tenemos un problema concreto que no es ni la identidad, ni el discurso cultural, ni la epistemología, ni la metáfora. El problema concreto son las desigualdades sociales: ¿cómo vamos a resolver ese problema?

Es peligroso montarse en un esquema de clase para negar la identidad, es decir, argumentar que estamos en determinada posición por nuestra clase social, no por nuestra identidad. No importa que seamos negros, *cholos*, aztecas, incas, no importa cuál sea su origen, es la clase social. Pero, al final de cuentas, desde una identidad marginalizada debido a la pobreza, que tiene identidad por el color de piel o por otros rasgos, no vences. Sobresale alguien muy particular, como Pelé, un genio, un pianista, pero es la excepción, no la regla. Entonces, la desigualdad que se esconde detrás del conflicto clasista sigue negando la identidad racial. Puedes ser negro, blanco o verde de la luna y no asumir el conflicto. Porque el conflicto

no es el color de la piel, ni la identidad racial, ni de género solamente. El conflicto es otro, un conflicto ideológico, del pensamiento del ser humano. Y, en ese aspecto, sinceramente creo que las mujeres tenemos mucho que aportar a la deconstrucción y la transformación.

En lo personal, como Gisela, creo que lo que hemos podido construir como mujeres en este tiempo es el logro más grande que ha tenido la Revolución cubana, porque más de 66% de los profesionales cubanos somos mujeres. Esto significa que ha sido una larga y veloz caminata enfrentándonos a miles de cosas, a conflictos de la familia, de las instituciones, del sexo, de todo. Eso no significa que el conflicto ya desapareció, porque todavía no estamos suficientemente representadas en las esferas de toma de decisiones, pero sabemos que existe ese caudal profesional de mujeres, que es una fuente de conocimiento y de inspiración.

En esta reflexión, el feminismo negro tiene un lugar decisivo, ha sido una contribución fundamental. Desde una época muy temprana las mujeres afrodescendientes en Cuba, en Brasil, en los Estados Unidos, marcaron la pauta. De alguna manera se creó un conflicto con el feminismo clásico de las mujeres blancas de clase media porque las mujeres negras no luchaban por el trabajo, porque toda la vida han trabajado y toda la vida han sido la columna vertebral de la familia y de la sociedad. Ellas no están hablando de un protagonismo para hacer nada, ellas siempre han hecho, entonces es otra manera de ver el feminismo. De lo que se trata es de incorporar, como en los otros temas, el conflicto de clase.

El feminismo también está atravesado por el conflicto de clase. Entonces, ¿qué pasa con las mujeres originarias, las afrodescendientes, las gitanas? ¿Qué pasa con ellas y todo un mundo de estereotipos sociales? ¿Cómo participan de esta lucha? Tienes que incluir el componente de clase, la interseccionalidad, porque el discurso patriarcal no es suficiente. No puedes luchar contra el racismo si no luchas contra la homofobia, si no luchas contra el patriarcado como institución, si no luchas contra las supremacías blancas, que están en la punta de la pirámide. Sin la lucha y el protagonismo de la mujer no puede haber liberación, no puede haber emancipación, eso está clarísimo.

No se trata de reemplazar al hombre ni mucho menos, se trata de incorporar al pensamiento cotidiano otra visión del mundo. Las mujeres tenemos otra visión del mundo; hay una mujer rusa que vivió muchos años en Cuba y decía que la visión del hombre es en línea recta y que las mujeres tienen una visión panorámica y eso tiene que ver con la propia esencia de la feminidad, con la capacidad física y espiritual de la mujer como ser humano.

No es posible segmentar la lucha porque hay una matriz de dominación que ocupa todo el espacio. La matriz de dominación no deja afuera

a las mujeres, el colonialismo no deja afuera las mujeres —ni a las blancas, ni a las negras, ni a las campesinas, ni a las otras. Que esas luchas se segmenten es una estrategia del proyecto de dominación histórico, de la estrategia de "divide y vencerás". No hay emancipación posible si tú no arrancas desde la raíz al racista junto con el machista, el homofóbico, el que discrimina las otras capacidades, los otros cuerpos…, si no sacas todo eso y lo pones sobre la mesa para analizarlo y luego deconstruirlo, si no desaprendes esa historia que fue impuesta para controlar y dominar.

En mi opinión, Cuba tiene más posibilidades que ningún otro país para hacer un proyecto antirracista porque ya resolvió la salud pública, el alfabetismo… Hay una cantidad de oportunidades que favorecen a la sociedad cubana para que se pueda hacer un proyecto antirracista real, sólido, sin estridencias, sin romper nada; pero hay que decirlo, esto no es un problema de la población negra, esto es un problema de la nación cubana, de la sociedad cubana.

La Habana, Cuba
Diciembre de 2017

Yuderkys Espinosa Miñoso

Pensadora, activista, ensayista, docente dominicana comprometida con los flujos movimientistas contra el racismo, el (hetero)patriarcalismo y la colonialidad. Fundadora y miembro del Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista (GLEFAS). Ha escrito sobre lesbianismo oscuro, feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala.

espinosayuderkys@gmail.com
https://glefas.org/biografia/yuderkys-espinosa-minoso/

Imagen tomada de <https://twitter.com/esracismosos/status/984043786295808002?lang=ca>.

Superando el análisis fragmentado de la dominación: una revisión feminista descolonial de la perspectiva de la interseccionalidad

Yuderkys Espinosa Miñoso

Desde mi compromiso con una teoría feminista descolonial y, por lo mismo, antirracista y anticapitalista, en mis últimos trabajos me he planteado analizar la dificultad de la *razón feminista* (Espinosa 2017, 2018) para abandonar el *género* como la categoría fundamental de su análisis. Lo hago a partir de la lectura no sólo de la teoría clásica, sino también de aquellas corrientes de pensamiento feminista que, siendo críticas de ésta, se han propuesto enfrentar su reduccionismo y otros tantos males mediante la producción de nuevas categorías y vías alternativas de análisis que tiendan a ser superadoras.

Mi investigación parte de la pregunta de por qué, si desde siempre han existido propuestas críticas que han podido ver y someter a revisión el afán universalista y homogenizador de la categoría *mujeres* y han denunciado la manera en que ello repercute produciendo sujetos abyectos a la mirada y la política feminista, la teoría feminista sigue adoleciendo de los mismos problemas ya denunciados sin poder superarlos —al menos desde la última década del siglo pasado.

Este fracaso —podríamos admitir— tiene mucho que ver con la manera en que son acogidas la mayoría de estas críticas, producidas muchas veces en condiciones de subalternidad o, en otros casos, desde posiciones sostenidas por grupos minoritarios dentro de la teorización feminista. Aun así estoy convencida de que la imposibilidad de superación de estos problemas también se debe a los límites mismos de donde surgen estas revisiones críticas.

En mi experiencia, estos límites tienen que ver, en algunos casos, con las condiciones materiales desde donde se hacen estas críticas: los intereses que se defienden de acuerdo con las posiciones que ocupan dentro de la matriz de poder quienes elaboran estas teorías. En otros casos, sin embargo, creo que se debe a problemas conceptuales, a la falta de maduración y a la necesidad de continuar profundizando en el camino tomado. Soy de creer en y estoy comprometida, por lo tanto, con el proceso de revisión permanente y de continuación del trabajo teórico para hacerlo más eficaz

respecto de la denuncia que se hace y las nuevas formulaciones teóricas y políticas que proponemos.

Desde este interés, quiero volver sobre la cuestión de lo que se ha dado a conocer como la perspectiva de la interseccionalidad, que, siguiendo a María Lugones, prefiero nombrar y teorizar como co-constitución de la opresión:

> Raza, género y sexualidad se co-constituyen. El paso de la colonización a la colonialidad en cuestión de género centra la complejidad de las relaciones constitutivas del sistema global capitalista de poder (dominación, explotación). En los análisis y prácticas de un feminismo descolonial "raza" no es ni separable ni secundaria a la opresión de género sino co-constitutiva (Lugones 2012: 134).

Con base en este enfoque, me propongo seguir examinando algunas de las preocupaciones respecto de la manera en que la opresión, basada en la idea de diferencia sexual (como ficción reguladora y productora de materialidad), no trabaja de forma separada y está irremediablemente co-constituida dentro de la matriz de poder, que es moderna y colonial y, por tanto, racista y capitalista.

Debo advertir que dado el lugar desde donde hablo —una Abya Yala devenida históricamente en América Latina—, marcado geopolíticamente por la colonialidad, que se expresa en una dependencia política, económica, cultural y epistémica con los Estados Unidos, me centraré en los aportes a una teorización compleja y articulada de la opresión por parte de los feminismos antirracistas negros y de color en ese país imperial. Haré este recorte dada la gran influencia que ese feminismo ha tenido sobre los movimientos feministas antirracistas en América Latina. Esta influencia se debe, entre otras cosas, a nuestra condición de países satélites de la política imperialista y neocolonial norteamericana. Ello hace que en nuestra historia contemporánea —donde la migración desde América Latina hacia los Estados Unidos cobra suma importancia— haya sido determinante el contacto permanente con los movimientos sociales y la política de esa región del mundo. Aun cuando estas relaciones muchas veces se definen por una suerte de dependencia,[1] no hay lugar a dudas de que esta influencia decisiva se debe no precisamente a alguna hegemonía de la que gozara el pensamiento y la teoría producida por este movimiento de subalternas en

[1] Misma que he denunciado en varias ocasiones en el análisis de la relación entre los feminismos del Norte y del Sur (véase Espinosa 2010, Espinosa y Castelli 2011).

los Estados Unidos, sino a lo que considero como ciertas condiciones de posibilidad que propiciaron tempranamente su aparición histórica.

Ensayo la hipótesis de que algunas de las condiciones de posibilidad para el surgimiento cronológicamente diferenciado de los activismos y las teorías feministas antirracistas en los Estados Unidos y en América Latina podrían tener que ver con lo que Antonio Guimaräes (1996) explica como la conformación histórica de diferentes modelos de racismo estatales a nivel mundial.

Si seguimos el planteamiento de dicho autor, la existencia de un modelo de segregación racial como el estadounidense permitió el surgimiento temprano —dentro de la temporalidad marcada por la configuración de los Estados-nación y la colonialidad— de una conciencia de "opresión racial" en los Estados Unidos. Al contrario, en países de América Latina, un tipo de racismo "asimilacionista", derivado de la estrategia y la ideología del mestizaje,[2] impediría o retardaría la aparición de una identidad racial y una política derivada de ella. Así, un primer movimiento contemporáneo de feministas antirracistas en los Estados Unidos tuvo posibilidades de surgir desde principios de la década de 1970 gracias a la conjugación de dos fuertes movimientos que aparecen de manera simultánea en ese momento: el movimiento feminista y el movimiento de los derechos civiles, radicalizado posteriormente en movimientos nacionalistas negros, muchos de ellos, de hecho, suscritos al análisis marxista. Es desde la experiencia de activismo en estos dos movimientos y de la militancia marxista que surgirán las voces de las feministas negras y de color en los Estados Unidos.

En el feminismo latinoamericano, por el contrario, hemos necesitado un tiempo más largo para que aparezcan voces de mujeres racializadas conscientes de la opresión racista y sexista. Recién en la década de 1980 se escucharán en Brasil algunas de estas primeras voces gracias al renacimiento de un movimiento negro local en desarrollo desde la década anterior. En el resto de América Latina no será sino hasta principios de la década de 1990, con el movimiento de la contra-celebración de los 500 años de la conquista y la colonización del continente, que surgirán representantes de un feminismo negro que luego pasará a nombrarse como "afrodescendiente" y "de la diáspora". Para la aparición de voces de mujeres indígenas que se reivindiquen feministas deberemos esperar algo más, hasta la

[2] Hay una diversidad de maneras en que esta ideología del mestizaje tomó forma en los discursos constitutivos de las élites independentistas y dominantes de los Estados nacionales latinoamericanos, sin embargo, funcionó como un mismo dispositivo nucleador de identidad que, al tiempo que se acogía a admitir los diferentes grupos poblacionales sobre los que se asentaron las naciones latinoamericanas, negó lo afro y lo indígena como parte del presente de la nación. Existe una prolífera bibliografía al respecto. Recomiendo ver Guimaräes (1996) y Mendoza (2001).

primera década de este nuevo siglo XXI, en que comenzaremos a conocer pensamientos producidos desde ese lugar de enunciación.

De acuerdo con esta cronología, las feministas negras y de color en los Estados Unidos han sido, en todas las formas imaginadas, las guías y las madres políticas de nosotras las feministas antirracistas racializadas en América Latina. Sus postulados y críticas han resultado esenciales para ayudar a configurar una voz propia desde posiciones subalternas de género. Una voz que, por cierto, está en plena producción y que sin demeritar esta genealogía de la que se ha nutrido, debe, sin embargo, continuar su propio camino aportando, desde la experiencia de la colonialidad del poder, el ser y el saber, a este andamiaje crítico proveniente de las racializadas subalternas de este mundo.

La experiencia de "la colonialidad" no es algo que las feministas antirracistas norteamericanas han vivido y/o teorizado, aun y a pesar de que han estado atentas al colonialismo y el imperialismo, a los que conocen bien debido a la historia de esclavitud y de colonialismo interno, así como a la experiencia de la migración que muchas han experimentado como latinas en los Estados Unidos. En ese sentido, las feministas antirracistas en América Latina y El Caribe de habla castellana tienen mucho que aportar a un marco que interprete eficazmente la relación entre la opresión/dominación de las mujeres y el racismo. Ese marco —el del análisis de la colonialidad— permite, desde mi punto de vista, profundizar la crítica.

De las dificultades para avanzar en una interpretación comprensiva de la dominación / opresión de las mujeres

Me gustaría dedicar unas líneas a pensar por qué, a pesar de todas las revisiones a que ha sido sometida la categoría de *género*, y particularmente la categoría *mujeres*, se hace obvia la dificultad real que han tenido la teoría y la política feministas para abandonar, incluso desde posiciones críticas, la comprensión euronorcéntrica de la interpretación del mundo, de manera que, aun siendo críticas de la universalidad, la seguimos reproduciendo dentro de un pensamiento que acepta, sin más, esa clasificación social y, con ello, la fragmentación de la dominación y la opresión.

Sostengo que aun cuando de varias maneras la clase ha sido discutida por las feministas anarquistas y socialistas y el racismo y la clase por las feministas antirracistas, y aunque hemos intentado sistemáticamente colocar la opresión de género en las luchas de las izquierdas contra el capitalismo y en las luchas de los movimientos antirracistas, ello, sin embargo, no ha impactado de forma contundente en el armazón conceptual que busca explicar la opresión y la dominación de "las mujeres" y mucho menos ha repercutido de forma radical en nuestras estrategias de acción y nues-

tras prácticas políticas. Asimismo, toda la vuelta posestructuralista sobre el sujeto del feminismo, aunque asestó un duro golpe a la carga ontológica a la que la propia modernidad había sometido a este movimiento, no pretendió ni buscó traspasar los límites de esta tradición de pensamiento occidental, negando y ocultando, una vez más, la vía de cuestionamiento ya abierta por el feminismo antirracista que, desde una mirada imbricada de opresión, empujó, por otro camino, a enfrentar y denunciar tanto el universalismo y el esencialismo como la producción de clase y raza.

Esta imposibilidad de la gran teoría feminista de abandonar su mirada universalista y avanzar en una explicación compleja de la trama de opresión, a mi modo de ver, está relacionada con, por un lado, la reticencia a abandonar los viejos marcos interpretativos hegemónicos sobre los que se ha sostenido la teorización y la práctica feminista. Esta reticencia se sustenta en lo que nombraré como un "racismo del género". Es decir, una imposibilidad de la teoría feminista de reconocer su lugar de enunciación privilegiado dentro de la matriz moderno-colonial de género, imposibilidad que se desprende de su negación a cuestionar y abandonar este lugar a costa de "sacrificar", invisibilizando diligentemente, el punto de vista de "las mujeres" situadas en una escala menor de privilegio, es decir, las racializadas empobrecidas, dentro de un orden heterosexual.

Por otro lado, tiene que ver con los límites de la mirada impuesta por Occidente, que da un tratamiento especializado, compartimentado, clasificatorio de los fenómenos sociales, impidiendo así vislumbrar su interdependencia o conexión profunda, de modo que es imposible su desglose y disyunción. Este límite opera a niveles tan profundos que continúa actuando aún dentro de marcos analíticos que pretenden superarlo. Así, si bien las feministas marxistas y anarquistas han intentado, desde principios del siglo XX, dar cuenta de la opresión específica de las mujeres dentro del capitalismo e, incluso, dentro del programa del socialismo real, no han podido desmarcarse de esta mirada categorial dominante (Lugones 2012), que tematiza paralelamente la opresión de clase y la opresión de género operando cada una como sistemas autónomos o, en todo caso, uno subsumido al otro —con grandes debates respecto de cuál es más antiguo y general y cuál el subsidiario dependiente del primero.

Del mismo modo, el movimiento de feministas negras y de color y los más recientes y en plena conformación —*vgr*. el feminismo comunitario que llevan adelante feministas indígenas, y el feminismo descolonial que reivindican voces feministas contrahegemónicas afrodescendientes, indígenas y mestizas en Abya Yala— han tenido que vérselas con este problema a causa de la herencia de la tradición occidental de interpretación del mundo que han recibido del movimiento feminista. Es por ello que, aun en disputa con el feminismo clásico blancoburgués e intentando teo-

rizar la complejidad de la trama de poder, las feministas no blancas y de origen subalterno no hemos podido librarnos total y definitivamente de este tratamiento compartimentado y/o paralelo de la opresión. El intento por superarlo nos ha llevado a proponer diferentes metáforas descriptivas según el modo en que se articulan, imbrican, eslabonan, entroncan o intersectan lo que hemos interpretado como "los diferentes" regímenes y/o categorías de opresión.

Hay un tercer elemento en juego en esta imposibilidad de la gran teoría feminista de abandonar su mirada universalista y avanzar en una explicación compleja de la trama de opresión: el aún escueto y preliminar campo de producción de ideas en esta línea de trabajo e investigación, dado los dos puntos anteriores, que obstaculiza, retrasando, la profundización y la ampliación de esta crítica y esta propuesta de comprensión. Así como siempre lo señalo a mis estudiantes, colegas y compañeras de activismo, podríamos decir que apenas estamos en pañales en la construcción de este nuevo marco analítico y que nos queda mucho por hacer, sobre todo cuando pensamos que se trata de una tarea de reconstrucción epistemológica de todo lo que hemos sostenido hasta ahora para explicar el porqué y el cómo de la opresión. Esta labor, estoy más que convencida, deviene, pues, en sí misma en un programa liberador, si es que habremos de llamarlo así, en la medida en que requiere un compromiso amplio que invoca y nos involucra a todas las que estemos dispuestas, cuestionando así la clásica división entre el mundo del pensar y el de la experiencia. Este proceso desnaturaliza, en un gesto profundamente descolonizador, la apropiación por parte de una pequeña élite adiestrada en los estándares modernos occidentales de construcción de conocimientos la capacidad de producir saber sobre nosotres mismes y el mundo en que habitamos.

Debo decir, entonces, que esta tarea tiene fines prácticos ineludibles que no deberían ser desatendidos por el programa al que nos acogemos, ya que no hay otro propósito que nos guíe: se hace preciso decir que mi tarea reflexiva es un ejercicio que siempre se da dentro de un compromiso con la praxis, un interés, más allá de toda duda, de fortalecer y hacer efectiva la acción transformadora.

Los aportes de las feministas negras y de color en los Estados Unidos a la teorización no fragmentada de la opresión

Tiene tantas raíces el árbol de la rabia
que a veces las ramas se quiebran
antes de dar frutos.
Sentadas en Nedicks

las mujeres se reúnen antes de marchar
hablando de las problemáticas muchachas
que contratan para quedar libres.
Un empleado casi blanco posterga
a un hermano que espera para atenderlas primero
y las damas no advierten ni rechazan
los placeres más sutiles de su esclavitud.
Pero yo que estoy limitada por mi espejo
además de por mi cama
veo causas en el color
además de en el sexo
y me siento aquí preguntándome
cuál de mis yo sobrevivirá
a todas estas liberaciones
Audre Lorde (1997 [1973])[3]

De esta manera, desde la escritura poética y el ensayo en primera persona, Audre Lorde enunciará lo que, a mi entender, no ha podido ser resuelto por los intentos anteriores de crítica a esta concepción autónoma en que opera la opresión de género en la teoría feminista clásica y en algunas de sus teorías revisionistas. Lorde y el grupo de pensadoras activistas del movimiento feminista de color y el feminismo negro en los Estados Unidos desarrollarán, desde mediados de la década de 1970,[4] una crítica al feminismo blanco —en el que podemos incluir la totalidad de las corrientes feministas que gozan de cierta legitimidad— señalando aquello que hasta ese momento no había podido ser enunciando: la forma en que el género, la raza, la clase y el régimen heterosexual actúan articuladamente.

Desde un activismo comprometido con diferentes luchas, dada la multiplicidad de opresiones que las atravesaban, estas feministas denunciarán la manera en que el feminismo clásico producido por mujeres blancas de clase media no veía y, por tanto, no resolvía las "diferencias" profundas que separan a las mujeres, la manera en que ello afectaba la interpretación feminista de la opresión de "las mujeres" y cómo terminaba produciendo una mujer subalterna ocultada y representada por la mujer blancaburguesa, tanto en la teoría como en la vida política.

Estas feministas racializadas provenientes de clase trabajadora, buena parte de ellas en rebelión contra la institución heterosexual, realizan, desde una *teoría encarnada* y acudiendo a la escritura creativa —la poesía,

[3] Traducción de la versión original en inglés.

[4] Véase Moraga y Castillo (1988 [1977]).

el ensayo en primera persona, la autobiografía, el testimonio—, una de las críticas más potentes al sujeto homogéneo, coherente, unitario del feminismo. Sus escritos provocarán, de forma inédita, una fractura dentro de ese sujeto, fractura que tendrá repercusiones veladas en un segundo momento de la teoría feminista blanca, cuando el feminismo posestructuralista de corte burgués se ocupará de deshacer el tratamiento coherente, transparente… natural de la categoría de género. A este camino se avocó una parte de la teorización feminista luego de que las feministas negras y de color quebraran la unidad de la experiencia de las mujeres.

Sostengo que el giro que inaugura este feminismo subalterno de "mujeres" racializadas provenientes de la clase trabajadora en los Estados Unidos sólo fue posible gracias a que ellas lograron conceptualizar e introducir la categoría de *raza* como categoría histórica que viene a jugar un papel crucial en la acumulación y la expansión capitalista. Esta categoría permite comprender la opresión que sufre una buena parte de las "mujeres"; opresión de la que la teoría feminista, eurocentrada, no ha podido dar cuenta.

Las feministas negras y de color nutridas por la experiencia del separatismo, el nacionalismo y la militancia revolucionaria negra y chicana bebieron de una teoría marxista radical y revisitada, que pudo relacionar clase y raza de manera efectiva. Esta relación permitió reparar en el sujeto subalterno producido por la expansión del capital a través de la empresa colonizadora; un sujeto racializado a efectos de justificar la superioridad blanca y que el pensamiento marxista no pudo teorizar sino limitadamente gracias a su fuerte compromiso con el programa moderno ilustrado.

Este sujeto político producido desde una conciencia de raza debatirá el eurocentrismo epistémico y el proyecto colonialista y expansivo de Europa denunciado por autores claves como Frantz Fanon y Aimé Césaire, entre otros, desde mediados del siglo XX. Desde allí fue posible comenzar a pensar una "diferencia" con el sujeto europeo de la emancipación y con el programa político del socialismo internacional. Esta diferencia o especificidad comenzará a ser tematizada por las feministas negras, quienes llevarán a cabo una labor de revisión de las premisas básicas que explican el sometimiento de las mujeres dentro del patriarcado; premisas que habían sido formuladas y sostenidas por el feminismo blancoburgués, incluso el comprometido con la lucha de clases.

En esta nueva conceptualización se plantea una especificidad de la teorización feminista negra y una separación de la política del feminismo blancoburgués. Como mostrará Patricia Hill Collins (2000 [1990]), esta apuesta implica producir un punto de vista particular comprometido con la explicación de la opresión de las mujeres negras desde una matriz de dominación. Lo cierto es que desde finales de la década de 1970, el feminismo negro y la coalición política llevada a cabo por feministas negras, chica-

nas, latinas, caribeñas, asiáticas y descendientes de pueblos originarios en los Estados Unidos, bajo el nombre de "feminismo de color y tercermundista", experimentaron diferentes intentos de acercamiento a la formulación de un modelo adecuado de interpretación de la manera múltiple en que opera la opresión para una buena parte de las mujeres. Para ello acudirán al ensayo de nomenclaturas y metáforas nuevas como "eslabonamiento", "simultaneidad", "entrelazamiento", "interconexión", "interseccionalidad", "matriz de opresión", "urdimbre", "fusión"… "co-constitución". Todas son formas de responder a la necesidad de continuar en la búsqueda de modelos comprensivos más efectivos para explicar la forma como el género avanza junto a los procesos de occidentalización y es siempre determinado por el momento y la forma que toma en cada sociedad y grupo social el sistema mundo moderno colonial capitalista de dominación.

Algo a tener en cuenta es que los grupos subalternos no tendemos a producir marcos teóricos voluminosos y grandilocuentes, muchas veces nos conformamos con denunciar y caracterizar a grandes rasgos un problema, porque estamos más comprometidos con la necesidad de encontrarle respuestas. Como nos advierten Cherríe Moraga y Ana Castillo (1988 [1977]), la teoría que elaboramos es una *teoría encarnada*: "Así es como nuestra teoría se desarrolla. Mientras 'desatamos el nudo' de las fuerzas que nos han formado, empezamos a reconocerlas como las meras raíces de nuestro radicalismo" (Levins 1988: 10). Esto implica contar con una comprensión compleja del mundo, que se manifiesta no necesariamente mediante la producción escrita de un texto teórico-académico, sino que a través de múltiples maneras creativas de análisis, conversación, escritura, así como memoria de la práctica política.

Me gustaría volver sobre el poema de Audre Lorde con el que he iniciado este apartado. Estoy convencida de que este poema contiene, en la forma condensada de todo poema, el programa básico que era desarrollado por el feminismo negro y de color en los Estados Unidos. Podríamos decir que con esta pieza, Lorde alcanza a enunciar los puntos centrales que se desprenden de una compresión no unidimensional y fragmentada de la opresión. Hay al menos dos cuestiones que me interesa resaltar, que son puestas sobre la mesa y que debatirán el nuevo programa feminista antirracista y, más adelante, el descolonial.

Primero, el feminismo planteó que la opresión fundamental y, por tanto, la lucha fundamental de las mujeres es en contra de la opresión de género. Esta premisa es falsa, puesto que en la medida en que el feminismo se ha centrado en lo que ha sido llamada la "opresión de la mujer por ser mujer", no ha hecho más que trabajar en beneficio de un grupo de "mujeres". A ello el feminismo descolonial agregará que no ha hecho otra cosa que trabajar por el programa occidental moderno. Pero esto corresponde

ya a otro análisis, no al que han desarrollado las feministas antirracistas en los Estados Unidos. Implica admitir, finalmente, que el feminismo es una revolución blancoburguesa y que, como tal, para llevarse a cabo no sólo excluye, sino que necesita que queden fuera de su programa liberatorio la gran mayoría de las "mujeres", ya que será sobre ellas —las pobres, las racializadas y las subalternas del mundo— que descansará la posibilidad de que se obtengan las libertades ofertadas. Ya vemos entonces el problema de la teorización basada en el sistema sexo/género.

Segundo, planteó que la transformación por la que trabajamos desde el feminismo es para las mujeres y se lleva a cabo entre mujeres. Algunas veces se sostiene que esto, por sí solo, significa trabajar para cambiar el mundo entero, pero no queda claro ya que la lucha se asienta en promover esta solidaridad entre mujeres más allá de la clase social o del grupo étnico/racial, pues no existe una propuesta de cómo reconstruir comunidad.

Las feministas y las lesbianas feministas hemos propuesto a las mujeres que ellas se deben liberar no sólo por sí mismas, sino también en compañía de otras mujeres. Esto tiene que ver con que la interpretación de una opresión basada sólo en el género no permite dar cuenta de qué forma los varones racializados y explotados importan dentro de un proceso de transformación de todos los sistemas de opresión. No permite ver cómo una lucha está emparentada con y es imprescindible para la otra. No permite ver al varón racializado como un subalterno más, sino sólo como un opresor, un patriarca privado. Únicamente el pensamiento feminista negro y de color revertirá esta percepción y la cuestionará. Las feministas racializadas en los Estados Unidos están convencidas de que hay una solidaridad con el varón de su propio grupo que es necesaria para la liberación. Como las feministas comunitarias e indígenas en Abya Yala, saben que la propuesta de liberarse solas, o sea, de forma independiente a la del propio grupo de pertenencia, es una falacia.

Esto da pie para traer aquí el pensamiento de La Colectiva del Río Combahee, la cual proclamó en 1977:

> La declaración más general de nuestra política en este momento sería que estamos comprometidas en la lucha contra la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista, y que nuestra tarea específica es el desarrollo de un análisis y una práctica integrados basados en el hecho de que los sistemas mayores de opresión se eslabonan. Como negras, vemos el feminismo negro como el lógico movimiento político para combatir las opresiones simultáneas y múltiples a las que se enfrentan todas las mujeres de color (1988 [1977]: 172).

Ellas usan el concepto de "eslabonamiento" y aunque no dicen qué entienden específicamente por esto, una puede llegar a ciertas conclusiones a partir de la lectura de su manifiesto: a) que las opresiones son múltiples y simultáneas; b) que ello conlleva pensar en la necesidad de una práctica y un análisis que aborde de forma integral estos sistemas de opresión, y c) que la lucha a favor de las mujeres negras deberá ser llevada a cabo por el movimiento feminista negro en alianza con los varones de su grupo. Esto último es lo que nombran como "política de identidad": la lucha a realizar es por y para el propio grupo, ya que "la única gente a la que le importamos lo suficiente como para trabajar en nuestra liberación somos nosotras mismas", dirán (La Colectiva del Río Combahee 1988 [1977]: 175).

En este sentido, su política hace una apuesta por la comunidad (negra) desde la desconfianza hacia el separatismo feminista y lésbico, ya que están convencidas de que deben solidarizarse y unificar fuerzas con los varones negros en contra tanto del racismo como del sexismo (La Colectiva del Río Combahee 1988 [1977]: 176). Su crítica al separatismo lésbico va en un doble sentido: por una parte, es una política que "excluye demasiada gente", en especial los hombres, las mujeres y los niños negros, y, por la otra, se trata, además, de un problema de interpretación de la opresión. De acuerdo a esta concepción, la política feminista sería un trabajo exclusivo sobre "las fuentes sexuales de opresión de las mujeres", sin observar cómo la raza y la clase constituyen, de igual forma, fuentes importantes de opresión para un grupo amplio de las mujeres. Tras leer el texto, una sale convencida de que la política de las mujeres negras implica un compromiso con "la liberación de toda la gente oprimida", lo que implica una lucha tanto contra el capitalismo y el imperialismo como contra el patriarcado, ya que se requiere la destrucción de todos los sistemas políticos-económicos (*ibid*.: 176-177).

Sin lugar a dudas, el texto de La Colectiva es un texto político radical que se origina en la reflexión sobre la experiencia del activismo político. Lo mismo sucede con los ensayos compilados en *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos* (Moraga y Castillo 1988 [1977]), en los que el pensamiento teórico que desarrollan las autoras también "ejemplifica […] que la teoría y la práctica son simplemente astillas del mismo palo para hacer cambios" (Smith 1988: 187). Esta radicalidad del texto se puede observar, primero, en su estilo —recordemos que es una proclama—, pero también en el destino mismo que tiene el texto: su objetivo no es hacer un análisis exhaustivo sobre cómo resolver una interpretación no fragmentada de la opresión, su fin no es propiamente académico, no busca responder una pregunta de investigación teórica ni preten-

de ser un documento técnico para alguna política estatal, sino que es una reflexión que busca presentar y caracterizar una política de base por fuera de las instituciones estatales y fundamentarla.

Lo interesante del análisis es que, por un lado, es quizás uno de los pocos textos, al menos que conozca, que justifique abiertamente la necesidad de una política de identidad a mediados-finales de la década de 1970. Pero, además, descubrimos que la política de identidad a la que se refiere es una política de identidad racial, entre gente de color, y no, como lo propone el feminismo dominado por las mujeres blancas, una política entre mujeres, más allá de la raza y la clase. Y es llamativo, en este sentido, su debate con el separatismo lésbico feminista, que también es una política de identidad, pero basada en la identidad sexual, sin reparar, como señalan las autoras en el texto, en los efectos de la clase y la raza que intervienen ahí. En ese sentido, la política de identidad a la que se refieren se enfrenta con la que desarrolla y propone el feminismo clásico, una política de identidad que, por lo que podemos ver, comparte el principio de la propuesta feminista separatista, esto es: una alianza entre y para mujeres, un olvido de la comunidad, una interpretación de la opresión basada fundamentalmente en el sexo/género y la sexualidad.

Por otro lado, es posible interpretar, en sus planteamientos, que ellas parten reconociendo varios sistemas separados de opresión, que parecerían actuar al mismo tiempo, simultáneamente, sobre determinadas mujeres: las mujeres negras y de color. Esto implica pensar que hay sistemas de producción de poder separados, que responden a lógicas distintas y que confluyen en las mujeres racializadas. Implica igualmente una política que atiende específicamente a cada uno de estos sistemas y que el feminismo negro debe, para poder enfrentar todas las formas de opresión que afectan a las mujeres negras, involucrarse en cada uno de estos proyectos políticos trabajando para que dentro de ellos se comience a tomar conciencia de la necesidad de luchar en contra de los demás. Veremos cómo esta visión ha tendido a ser la forma más común y extendida de comprensión de cómo trabaja la opresión simultáneamente.

Hay otras autoras, como bell hooks y Angela Davis, que no puedo dejar de mencionar, aunque sea brevemente, dada la influencia que ha tenido su pensamiento tanto dentro de los Estados Unidos como en los movimientos antirracistas en América Latina. En su detallado artículo sobre los aportes de las feministas afrodescendientes, Ochy Curiel (2007) dedica varios párrafos a comentar el pensamiento de hooks. Para no repetirme, sólo me interesa mencionar que tanto hooks como Davis destacan, en sus análisis, las consecuencias en la teorización feminista de adoptar una mirada articulada de la opresión. Ambas, por ejemplo, pueden ver que no se cumple, en el caso de la mayoría de las mujeres, la idea de que una de

las causas claves de la subordinación de las mujeres sea la de haber sido relegadas al espacio privado, o sea, la tesis de que en nuestras sociedades, con el advenimiento de la modernidad, se produjo mundialmente una separación entre el mundo privado y el público, una valoración desigual de cada uno de ellos y una separación de roles entre mujeres y hombres. Esta hipótesis, ampliamente aceptada y que fuera inicialmente propuesta por Betty Friedan en su clásico *La mística de la feminidad* (2016 [1963]), no se ciñe, específicamente, a la experiencia de las mujeres negras, que fueron sometidas inicialmente a la esclavitud y trabajaron de sol a sol en las plantaciones (Davis 2001 [1981]) y que se integraron, después, a la fábrica como mano de obra barata dentro de los procesos amplios de industrialización, posteriores a la abolición de la esclavitud (hooks 2004).

En el análisis minucioso que realiza Davis y en la crítica en primera persona que emprende hooks se echa por tierra la postura mayormente aceptada en el feminismo respecto de que el problema del sometimiento de las mujeres se debe a la división sexual del trabajo. Esta revisión por parte del feminismo negro y de color de las tesis que han pretendido ofrecer razones generales de la opresión de las mujeres tendrá consecuencias importantes en otras áreas también: tanto Davis como hooks vuelven sobre el tema de la violencia hacia las mujeres y muestran cómo para las mujeres negras y de color la violencia fundamental ha estado no en el ámbito doméstico, sino en el público, en las instituciones estatales, en los ámbitos de la explotación colonial capitalista. Davis demuestra en su clásico trabajo *Mujeres, raza y clase* (2001 [1981]) que las personas esclavizadas, sin distinción de sexo/género, eran igualmente explotadas en la plantación y que no hay registro que permita afirmar que el varón negro tuviera algún tipo de poder dentro de su propio grupo o en el ámbito doméstico. Tal cosa no existía dentro del régimen esclavista donde, recordemos, los grupos consanguíneos eran continuamente separados de manera brutal. Así, contrario a la idea feminista ampliamente aceptada de que el hogar es un espacio de peligro para las mujeres, Davis argumentará que es, justamente, en el espacio del propio grupo donde tanto las mujeres como los varones racializados han tenido la posibilidad de volver a recuperar algún valor de "humanidad", construir afecto y solidaridad.

Ahora retomo a Patricia Hill Collins, quien propone el concepto de *matriz de dominación*, y a Kimberlé Crenshaw, quien en 1989 acuña el concepto de *interseccionalidad* para definir la manera en que opera la opresión en las mujeres negras y de color. Primero veamos a Collins. En su conocido ensayo *Black Feminist Thought* señala que la opresión de las mujeres negras se da "en tres dimensiones interdependientes": a) la explotación de su trabajo, que refiere a la dimensión económica; b) la negación de derechos y de los privilegios dados a los blancos: dimensión política, y c) la dimensión

ideológica, que refiere a los estereotipos negativos y las cualidades que le son atribuidas a las mujeres negras y que sirven para justificar la situación en que se encuentran (Collins 1998 [1990]: 257-258). Collins afirma, de este modo, que el sexismo se debe analizar con relación a una matriz de dominación para ver cómo interactúa con el racismo, la homofobia, el colonialismo y el clasismo, generando un sistema jerárquico con múltiples niveles de opresión. Collins nos explica:

> La matriz de dominación hace referencia a la organización total de poder en una sociedad. Hay dos características en cualquier matriz: a) cada matriz de dominación tiene su particular disposición de sistemas de intersección de la opresión; b) la intersección de sistemas de opresión está específicamente organizada a través de cuatro dominios de poder interrelacionados: estructural, disciplinario, hegemónico e interpersonal. La intersección de vectores de opresión y de privilegio crea variaciones tanto en las formas como en la intensidad en la que las personas experimentan la opresión (Collins, cit. en Jambardo 2013: sin núm. de p.)

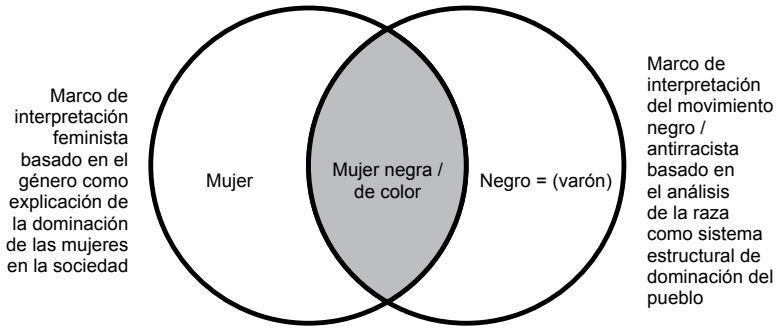
Como podemos ver, Collins trabaja definiendo cómo opera estructuralmente esa matriz de dominación. Para ella hay una relación entre interseccionalidad y matriz de dominación, dado que la primera trabaja y se enmarca dentro de la segunda. En la matriz, la interseccionalidad es la que permite explicar cómo "los sistemas de raza, clase social, género, sexualidad, etnicidad, nación y edad forman características mutuamente constructivas de la organización social que dan forma a las experiencias de las mujeres negras y, a su vez, son moldeados por las mujeres negras" (Collins 2000 [1990]: 299).

Pero no queda claro cómo Collins está pensando cada una de estas categorías y cómo visualiza la forma en que operan entre ellas. Para ello debemos acudir a Kimberlé Crenshaw, quien ahonda explicitando que:

> La interseccionalidad es una conceptualización del problema que busca capturar las consecuencias estructurales y dinámicas de la interacción de dos o más ejes de subordinación. Trata la forma por la cual el racismo, el patriarcado, la opresión de clase u otros sistemas de opresión crean desigualdades básicas que estructuran las posiciones relativas de las mujeres, las razas, las clases, las etnias y otros (Crenshaw 2002: 177).

El pensamiento de Crenshaw proviene de la teoría crítica del derecho. Por lo mismo, está comprometido en mostrar cómo en el ámbito de la lucha contra la injusticia y la inequidad de las mujeres, la ley, las instituciones, la política feminista y la lucha contra el racismo actúan de forma

tal que no es posible ver a las mujeres negras. Haciendo estudios de caso, Crenshaw demuestra la manera en que las experiencias de las mujeres de color no se inscriben de forma separada en las categorías de raza y género. En sus dos investigaciones principales (Crenshaw 1989, 2013 [1991]) propone observar las "consecuencias de la tendencia a tratar raza y género como categorías exclusivas de experiencia y análisis" (*ibid*. 1989: 39).



Crenshaw muestra aquello que no es visto ni por las instituciones, ni por los discursos producidos por el feminismo y la lucha antirracista. La mujer de color queda excluida de las grandes categorías gracias a la existencia de unas diferencias jerárquicas intragrupales que funcionan en la medida en que dentro de una misma categoría hay sujetxs expuestos a los efectos de otras categorías de discriminación que los hacen más vulnerables. Gracias a la lógica categorial homogénea, quienes quedan en la intersección entre dos o más ejes de discriminación son invisibilizadxs. En este sentido, Crenshaw se acoge a la idea —que ya había sido desarrollada por pensadoras negras y de color anteriores— de que para la ley, las instituciones y la política feminista y antirracista, la mujer siempre es blanca y el negro siempre es varón. Las categorías de *género* y *raza* no contienen, y al no hacerlo niegan, las experiencias de las mujeres de color.

En 2001, en una reunión preparatoria de la Conferencia contra todas las Formas de Racismo y Xenofobia, Crenshaw decide dar un paso pragmático en el desarrollo de su planteamiento: ya no se trata de una teoría crítica o negativa que pretende mostrar la ausencia y la invisibilidad a que son sometidos ciertos grupos de personas, ni se trata, con ello, de mostrar los límites que implican las categorías dominantes de identidad. Más bien lo que se pretende es considerar esta perspectiva como un tipo de arreglo específico para el desarrollo de modelos de políticas (gubernamentales y de la sociedad civil) particulares destinadas a sujetos antes desdibujados o ausentes en dichas políticas. Es aquí donde la propuesta de Crenshaw

muestra sus límites, su mirada restringida del problema. Aunque parte haciendo una crítica al derecho, lo hace desde un campo restrictivo y así no puede deshacerse de su lógica liberal y eurocentrada.

La interseccionalidad y sus límites. Una problematización desde el feminismo descolonial

Son varias las críticas que se le han hecho a la propuesta de la interseccionalidad y que no revisaré por una cuestión de espacio. Sin embargo, me interesa detenerme en el análisis que hace Lugones de esta teorización. Ella parte por comprender el aporte sustancial del trabajo de Crenshaw a partir del cual se demostró la imposibilidad de teorizar y hacer una política que tome en cuenta las experiencias de la opresión en las mujeres de color. Ahora bien, Lugones sostiene que "Crenshaw entiende la raza y el género como categorías de opresión en los propios términos lógicos implicados en la corriente hegemónica: como lógicamente separadas una de otra […] presuponer que las categorías de opresión son separables es aceptar los presupuestos fundamentales tanto del racismo como de la opresión de género" (2005: 87-88).

Lugones confía en que Crenshaw acude a esta estrategia con el fin de poder teorizar lo que está quedando fuera de nuestra mirada. Ella valora su apuesta en tanto sirve para desenmascarar cómo actúa la lógica categorial. Para ella, la perspectiva de la interseccionalidad no puede ser más que la de una teoría crítica, no la de una propuesta de acción, ya que a partir de este ejercicio no podemos generar políticas que permitan superar el problema so pena de continuar reproduciendo la lógica categorial dominante.

Lugones nos recuerda que "las categorías y el pensamiento categorial son instrumentos de opresión" (2005: 68). "El solapamiento o intersección de opresiones es un mecanismo de control, de reducción, de inmovilización, de desconexión" (*ibid.*: 69). Así, ve una diferencia entre el tratamiento de Audre Lorde y el de Kimberlé Crenshaw en ese sentido. Entiende a Lorde como buscando desmentir este entrecruzamiento de categorías separadas, esta fragmentación de la opresión y la resistencia, para hacer comprender que en realidad hay una fusión, una relación de interdependencia entre nuestras vidas y la opresión/resistencia que nos constituye.

Siguiendo a Lugones y Lorde, propongo pensar el error en el que caemos al interpretar el problema de la dominación en términos de diversos sistemas de poder que son autónomos e irreductibles entre sí y que, como mucho, estamos dispuestas a pensar que se interceptan en determinados grupos. El problema de esta forma de interpretación sigue siendo que las verdades que emergen de cada eje de problematización están siendo definidas por marcos teóricos analíticos producidos por/desde el grupo

que goza de mayor privilegio enunciativo dentro del campo de problematización del que se trate.

De esta forma, cuando sumamos la teorización feminista basada en el género con el análisis de la raza, no estamos más que interpretando los problemas de las mujeres no-blancas desde el punto de vista de las mujeres blancasburguesas y sus experiencias. Esto tiene repercusiones epistémicas y políticas fundamentales, porque muchas veces coloca a las mujeres racializadas en una encrucijada que les cierra la posibilidad de comprender su vida desde una unidad de experiencia en la que la colonialidad y la clasificación racial han determinado la manera en que ellas han ido perdiendo poder al interior de sus comunidades y grupos de origen, no al revés; y en la que es fundamental, para garantizar su propio bienestar, mantener una alianza con los varones de su grupo condenados por un mismo sistema global de dominación.

Las políticas que muchas veces se derivan de los análisis más limitados, y a la vez más difundidos, de la interseccionalidad, igual que aquellos que desde América Latina han sido nombrados como la doble y triple opresión que sufren las mujeres negras e indígenas, atentan contra la posibilidad de resistir los intentos de ruptura del lazo comunitario por parte del orden moderno colonial capitalista. En ese sentido, dejan a las mujeres de los grupos más vulnerables con menor probabilidad de enfrentar la dominación. Ello tiene que ver con lo que alguna vez me dijera Julia Ramos, dirigente del Movimiento Bartolina Sisa: las mujeres indígenas no se "salva[n] sola[s]". Si estas políticas interseccionales siguen la prerrogativa feminista de la liberación individual o sólo entre mujeres, más que contribuir a mejorar las vidas de las mujeres negras, afrodescendientes, indígenas y racializadas en general, lo que se está trabajando es el debilitamiento de los modelos de resistencia colectiva de las comunidades de donde vienen.

A ello quiero añadir otro problema: si la perspectiva de la interseccionalidad es efectiva en mostrar la ausencia que se produce entre género (mujer blanca) y raza (negro varón), sin embargo, parece olvidar la pregunta por aquello que produce la ausencia, o sea, la manera en que han sido producidas históricamente estas categorías de clasificación social. Al centrarse más en demarcar al sujeto olvidado y sus características actuales, es decir, la mujer negra/de color, se acoge a una solución del problema dentro de los marcos institucionales que ofrece el modelo actual de derecho; un modelo definido e impuesto globalmente por el capitalismo más depredador. Así, al mostrar la ausencia, lo que surge es la necesidad de instalar una nueva presencia cargada de especificidad. Una diferencia que es narrada, caracterizada, pero nunca cuestionada en aquello que la hace posible y la habilita. Como consecuencia, se ha logrado desmarcar un nuevo ámbito de acción especializada para el derecho y las políticas estatales

que buscan avanzar sobre la discriminación. En tanto, el sujeto del privilegio queda en su mismo lugar sin ser cuestionado, sin que se le asiente un solo golpe al modelo estructurador que lo hace posible. No es casualidad que este recorrido haya derivado en ello, ya que el sistema que logra armar Crenshaw se sostiene dentro del lenguaje y la lógica institucional. Como demostrará María Lugones, esta autora no abandona, y termina reforzando, el pensamiento categorial que fragmenta la dominación/opresión, tal como lo hace la ideología dominante.

A manera de cierre

Hay una tendencia dentro del feminismo y de otros movimientos sociales a minimizar el papel de la teoría en la producción de la práctica política. Esta manera de separar lo que está unido, la teoría y la praxis, forma parte de un anti-intelectualismo que ha dejado intacto el campo de la teoría como un campo destinado a ciertas élites, que son las que al final siguen produciendo conocimiento con carácter de verdad; un conocimiento interesado en sus propios fines.

Como ya he venido advirtiendo en otras oportunidades, esta falsa dicotomía oculta que toda práctica tiene unos fundamentos, una interpretación del mundo que, mientras no sea develada, lleva al campo de la práctica los límites y la ceguera de las teorías elaboradas por los grupos dominantes. La práctica política feminista no quedará exenta de colonialidad mientras no se tome en serio la revisión de las verdades y las interpretaciones acerca de la dominación de las mujeres sobre la que ha construido sus prioridades, programa y estrategias políticas. Es por ello que para el feminismo descolonial la crítica y la producción de otros modelos de interpretación es una tarea fundamental y urgente.

La crítica al modelo occidental de construcción de conocimientos científicos que hacen la teoría feminista negra y descolonial da continuidad a la crítica que la epistemología feminista inició hace ya varias décadas y la profundiza, mostrando su punto ciego. El límite de la mirada categorial es que fragmenta, jerarquiza e impide ver la relación; impide ver cómo funciona una matriz de poder que no actúa aditivamente sino como un brebaje cuya potencia y eficacia consiste en la fusión de una serie de ingredientes que dan nacimiento a una nueva sustancia. Una nueva sustancia que es más que la suma de sus partes. Aunque su descomposición fue más una operación de la razón moderna, ya se ha ido demostrando, cada vez más, la ineficacia de esta operación para comprender su funcionamiento y sus efectos nocivos.

Si bien el feminismo descolonial eleva una crítica al tratamiento categorial, no deberíamos confundir categoría con conceptualización. La ca-

tegoría funciona jerarquizando la realidad; fragmenta el mundo en partecitas ordenadas de mayor a menor, de arriba a abajo, como universal o particular… La categoría clasifica jerárquicamente cada una de las partes en que ha sido dividida la realidad. De esta manera el marxismo elevó la clase como su categoría fundamental, la teorización antirracista lo hizo con la raza y el feminismo con el género y la sexualidad. El feminismo descolonial propone abandonar la mirada categorial pero no la conceptualización. Se hace urgente la tarea colectiva de producir nuevas nociones y conceptos que nos ayuden a sistematizar y complejizar modelos propios de interpretación del mundo. Modelos que ayuden a llenar de imágenes, palabras, significados lo que para los sistemas de pensamiento contemporáneos ha sido silencio.

Bibliografía

Collins, Patricia Hill. 1998 [1990]. "La política del pensamiento feminista negro". En Maryssa Navarro y Catherine R. Stimpson (comps.). *¿Qué son los estudios de mujeres?* Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, pp. 253-312.

——— 2000 [1990]. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Routledge, Londres.

Crenshaw, Kimberlé Willians. 1989. *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics*. University of Chicago Legal Forum, Chicago, pp. 139-167.

——— 2002. "Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero". *Estudos Feministas*, vol. 10, núm. 1, pp. 171-188.

——— 2013 (1991). "Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color". En Raquel (Lucas) Platero (ed.). *Intersecciones. Cuerpos y sexualidades en la encrucijada.* Bellaterra, Barcelona, pp. 87-122.

Curiel, Ochy. 2007. "Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto 'mujeres'". En María Luisa Femenías (comp.). *Perfiles del feminismo iberoamericano*, vol. III. Catálogos, Buenos Aires, pp. 163-190.

Davis, Angela. 2001 [1981]. *Mujeres, raza y clase*. Akal, Madrid.

Espinosa Miñoso, Yuderkys. 2010. "Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional". *Feminismos Latinoame-*

ricanos. Revista Venezolana de Estudios de la Mujer, vol. 14, núm. 33, pp. 37-54.
——— 2017. *Yuderkys Espinosa Miñoso. Textos seleccionados*. GLEFAS, en la frontera (*sic*), Bogotá.
——— 2018. "Toward a Construction of the History of a (Dis)encounter: The Feminist Reason and the Antiracist and Decolonial Agency in Abya Yala". En Marina Grzinic (ed.). *Border Thinking: Disassembling Histories of Racialized Violence.* Sternberg Press, Viena, pp. 163-176 (Publicación Series of Academy of Fine Arts Vienna, vol. 21).
——— y Rosario Castelli. 2011. "Colonialidad y dependencia en los estudios de género y sexualidad en América Latina: el caso de Argentina, Brasil, Uruguay y Chile". En Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba (comps.). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Godot, Buenos Aires, pp. 161-182.
Friedan, Betty. 2016 [1963]. *La mística de la feminidad.* Cátedra, Madrid.
Guimaräes, Antonio Sergio Alfredo. 1996. "El mito del anti-racismo en Brasil". *Nueva Sociedad*, núm. 144, julio-agosto, pp. 32-45.
hooks, bell. 2004. "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista". En Varias autoras. *Otras inapropiables. Feminismos desde la frontera*. Traficantes de Sueños, Madrid, pp. 33-50.
Jambardo Velasco, Mercedes. 2013. "Apuntes para una genealogía del pensamiento feminista negro". *Pueblos. Revista de Información y Debate*, núm. 56, abril. En línea: <http://www.revistapueblos.org/blog/2013/05/06/apuntes-para-una-genealogia-del-pensamiento-feminista-negro/>.
La Colectiva del Río Combahee. 1988 [1977]. "Una declaración feminista negra". En Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.). *Esta Puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*. Ism Press, San Francisco, pp. 172-184.
Levins Morales, Aurora. 1988. "…Y ¡ni Fidel puede cambiar eso!". En Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Ism Press, San Francisco, pp. 60-66.
Lorde, Audre. 1997 [1973]. "Who Said It Was Simple". *The Collected Poems of Audre Lorde*. W. W. Norton and Company, Nueva York. En línea: <https://www.poetryfoundation.org/poems/42587/who-said-it-was-simple>.
Lugones, María. 2005. "Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color". *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 25. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, pp. 61-75. En línea: <http://e-spacio.uned.es:8080/fedora/get/bibliuned:filopoli-2005-25-3C569DDF-C2D4-C870-87CB-C17FBEC5C5DD/multiculturalismo_radical.pdf>.
——— 2012. "Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples". *Pensando los feminismos en Bolivia*. Conexión Fon-

do de Emancipaciones, La Paz, Bolivia, pp. 129-140 (Serie Foros, 2). En línea: <http://rcci.net/globalizacion/2013/fg1576.htm>.

Mendoza, Breny. 2001. "La desmitologización del mestizaje en Honduras evaluando nuevos aportes". *Mesoamérica*, vol. 22, núm. 42, 2001, pp. 256-279.

Moraga, Cherríe y Ana Castillo (eds.). 1988 [1977]. *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*. Ism Press, San Francisco.

Smith, Barbara. 1988. "Epílogo". En Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*. Ism Press, San Francisco, pp. 185-189.

Aura Cumes

Escritora maya-kaqchikel, incansable activista por los derechos indígenas y sociales en Guatemala, es una de las voces contemporáneas centrales en la denuncia del soterrado entronque entre capitalismo y colonialismo. Miembro del Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista (GLEFAS).

aecumess@yahoo.com
https://glefas.org/etiqueta/aura-cumes/

Imagen tomada de <https://glefas.org/aura-cumes-tenemos-que-sacudirnos-las-telaranas-del-pensamiento-unico-que-encubren-el-despojo/>.

Colonialismo patriarcal y patriarcado colonial: violencia y despojos en las sociedades que nos dan forma

Aura Cumes

El patriarcado ha sido definido como un sistema de dominio en el que, mediante un conjunto de relaciones sociales, los hombres asumen y les es otorgado el control político, económico, cultural y moral de una sociedad. En este sistema, los hombres se benefician de la dominación sobre las mujeres al acceder con privilegios a la autoridad, los bienes, los recursos y los servicios producidos (Palencia 1999). Las sociedades patriarcales son, al mismo tiempo, androcéntricas, pues los hombres son colocados en el centro de todo. El patriarcado, como noción analítica, ha sido utilizado por el feminismo, nacido en las sociedades definidas como "occidentales", para explicar el "orden de género" binario predominante en ellas. Sin embargo, la noción de patriarcado se ha utilizado también para explicar ese supuesto "orden de género" prevaleciente en cualquier sociedad del planeta. El uso generalizado e impositivo de este concepto y su presumida existencia planetaria despierta la necesidad de someterlo a una revisión crítica más detenida.[1]

Desde hace más de tres décadas, mujeres mayas en Guatemala han planteado que patriarcado y género son conceptos "occidentales" no aplicables a las sociedades mayas porque en su cosmovisión existen los principios de dualidad, complementariedad y equilibrio entre mujeres y hombres. Esto significa que los hombres no ocupan un lugar de superioridad sobre las mujeres, como tampoco son colocados en el centro de la existencia. Estas posiciones han causado rechazo, polémica y escepticismo en varios sectores feministas, pero han sentado bases para generar análisis independientes desde las mujeres mayas frente al feminismo. Sin embargo, a pesar de la riqueza argumentativa, lo que no se ha hecho es una teorización histórica sistemática.

María Lugones, desde una postura similar a la de ciertas mujeres mayas, sugiere que el patriarcado y el género son resultado del colonialis-

[1] Para reflexiones más sustantivas sobre los temas discutidos en este capítulo, véase Cumes (2017a, 2017b) así como mi contribución en el libro en prensa coordinado por Emilio del Valle Escalante intitulado *Localizing Decoloniality in Global Indigenous Studies*, Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill.

mo europeo. Lugones se basa en el trabajo de Oyèrónkệ Oyěwùmí, (2017 [1997]), quien propone que el género no era un principio organizador en la sociedad yoruba antes de la colonización occidental. "Oyěwùmí nos indica —dice Lugones (2014: 64)— que el género ha adquirido importancia en los estudios yoruba no como un artefacto de la vida yoruba sino porque esta última, tanto en lo que respecta a su pasado y a su presente, ha sido traducida al inglés para encajar en el patrón occidental de separación entre cuerpo y razón". Asumir que la sociedad yoruba incluía el género como un principio de organización social es otro caso de dominación occidental sobre la interpretación del mundo; una dominación que es facilitada por el dominio material que Occidente ejerce sobre el globo, concluye Lugones.

Rita Segato[2] difiere de Lugones en la medida en que plantea que para conocer el lugar de las mujeres en la visión de mundo de una sociedad es necesario revisar el mito de origen. Esto es importante pues todas las sociedades tienen un relato de origen que sustenta y, muchas veces, ordena su existencia, tal como lo hace el mito bíblico sobre la creación de las mujeres y los hombres en gran parte del mundo colonizado bajo el cristianismo. Segato asegura que todos los mitos de origen subordinan a las mujeres. Ésta es una de las bases para afirmar que las sociedades indígenas han sido patriarcales, pero, según Segato, han vivido un *patriarcado de baja intensidad* frente al *patriarcado de alta intensidad* impuesto por la intrusión colonial.

Una tercera postura es generada por el Feminismo Comunitario, desde donde se sostiene que con la llegada de los colonizadores a lo que ahora es América Latina se dio un entronque patriarcal entre "el patriarcado precolonial y el patriarcado occidental" (Paredes 2010: 24). "Esto significa reconocer que las relaciones injustas entre hombres y mujeres aquí en nuestro país [Bolivia] también se dieron antes de la colonia, y que no sólo es una herencia colonial" (*ibid*.). Para Julieta Paredes había formas propias de opresión de género en las culturas y sociedades precoloniales, de modo que cuando llegaron los españoles se juntaron con las que ellos traían, lo cual dio como resultado un "entronque patriarcal" que implicó una alianza entre los hombres de los pueblos originarios y los hombres colonizadores en detrimento de las mujeres, y más aún de las mujeres indígenas.

Particularmente tengo reservas respecto a la existencia de un patriarcado preintrusión, precolonial o ancestral de la manera en que lo argumentan Segato y Paredes, pero me parece imprescindible explicar la violencia actual sobre las mujeres indígenas a la luz de la historia o a raíz de un diálogo con un pasado que nos ha sido negado. Si partimos de la idea de que los pueblos originarios eran patriarcales, es vital explicar entonces cómo

[2] Comunicación personal, 2014.

era ese patriarcado y cómo emerge. ¿Era atemporal o tuvo características diferentes a lo largo del tiempo? ¿Fue siempre el mismo a lo largo de una historia de más de cinco milenios? ¿El dominio sobre las mujeres ha sido igual en todas las épocas? ¿Qué hicieron las mujeres al respecto?

Me resulta inspirador el recorrido histórico realizado por Silvia Federici en su libro *Calibán y la bruja*, donde muestra la construcción histórica del patriarcado "occidental". Ella enseña cómo éste no fue siempre el mismo en todas las épocas. Según Federici (2013), en las comunidades antiguas occidentales las mujeres tenían un mayor control sobre sus recursos, sus cuerpos y sus vidas, pero el feudalismo, como antecedente del capitalismo, necesitó destruir su poder. El surgimiento del capitalismo requirió un ataque genocida contra las mujeres a través de la caza de brujas durante los siglos XV y XVI. El sometimiento de las mujeres fue crucial para la implementación de la acumulación capitalista al colocarlas en el ámbito del trabajo reproductivo, no valorado pero imprescindible para el trabajo productivo. Federici plantea la necesidad de historizar el patriarcado, de comprenderlo en sus temporalidades y de develar las relaciones de poder que dan lugar a su estructuración como sistema de dominio. A lo anterior agrego la importancia de comprenderlo en su traslado a nuestras tierras por medio de la colonización y las estructuras de pensamiento, formas de relacionamiento y de sentido de vida.

¿Patriarcado? En el sentido maya de la existencia o cosmovisión maya

Entre los años 1554-1558, treinta años después del inicio de la colonización de lo que ahora es Guatemala —misma que acontece en 1524— tres personas pertenecientes a tres de los cuatro linajes fundadores del pueblo k'iche' escribieron el *Popol Wuj* o Libro del Consejo en alfabeto latino. Éste contiene el relato de origen del pueblo k'iche' hasta la llegada de los invasores. De acuerdo con el antropólogo k'iche' Luis Enrique Sam Colop (2011), la versión original debió ser una representación jeroglífica o pictográfica. Los autores anónimos dicen que escriben el texto en medio de la persecución de la cristiandad y lo hacen para que no se olvide la historia de la gente antigua que les dio origen.

El *Popol Wuj* desafía las lecturas colonialistas que entienden a los pueblos indígenas como masas sin pasado y sin historias dignas. Mucha de la visión del mundo que este libro recoge se continúa viviendo o está presente en las formas de vida de las comunidades mayas y en el contenido de varios de los idiomas de estos pueblos. Su vinculación con la realidad actual le da vigencia y por ello puede constituirse en una inspiración importante como horizonte político. Sin embargo, mi modo de entender este texto tiene

que ver con la forma en que analizo la realidad de los pueblos indígenas, no como sociedades idealizadas sino como sociedades "humanas" y políticas constituidas en un proceso histórico, como cualquier otra.

Primero, me interesa rescatar del *Popol Wuj*[3] la noción de *persona*. Me refiero a la expresión *winaq*, que significa persona o gente, y es contraria a la noción de "hombre", que es la medida de lo humano en occidente. En ciertos idiomas mayas, la noción de *winaq* o persona no tiene género; es decir, hace referencia a la existencia de mujeres y hombres, de niñas y niños, de ancianas y ancianos. Es también una noción que no deja por fuera la diversidad sexual o la anulación de los cuerpos sexuados. Quien no se define como mujer u hombre sigue siendo *winaq*, por lo tanto, parece ser una representación del ser persona asentada en una idea mucho más plural de la existencia. Sin embargo, he visto varias traducciones del *Popol Wuj* en las que *winaq* no se traduce como persona, sino como hombre. De esta manera, la influencia del androcentrismo de la lengua castellana termina cambiando de sentido esta pluralidad a la que hago referencia.

Relato de fundación del pueblo k'iche'

Wa'e k'ut utikerik ta xna'ojix winaq, *ta xtzukux puch ri choc utyo'jil winaq.*	He aquí el principio de cuando se pensó en la creación de la *gente* y de cuando se buscó la naturaleza de la *gente* (cursivas mías).

En segundo lugar, contrariamente al mito de origen de la Biblia, donde Eva es formada de una costilla de Adán y ambos fueron creados por un Dios único que es tenido por varón, el relato de origen k'iche' tiene otra perspectiva. Las *ri winaq* (personas o la gente) fueron pensadas, en principio, por varias parejas de deidades, que combinan las energías de las diferentes fuerzas: hombre y mujer, cielo y tierra, madre y padre, animal y gente. La idea de pares interrelacionados es sumamente importante en el pensamiento maya, en contraposición a la idea de un individuo hombre todopoderoso por sí mismo. Estas parejas hicieron cuatro intentos de crear a la gente y es finalmente en el cuarto cuando quedan satisfechas. La primera gente creada fueron animales, pero en vista de que no pudieron desarrollar el lenguaje para comunicarse con las deidades, les fue dicho que su habitación sería en los bosques, en los barrancos y en los cerros.

[3] Con excepción de cuando se señale, la traducción del *Popol Wuj* que utilizaré es la de Luis Enrique Sam Colop.

En el segundo intento, se hizo la gente de barro, pero sólo a una, sin mencionar si fue hombre o mujer. Pero esta persona no pudo sostenerse por sí misma, no pudo hablar; entonces las deidades la destruyeron. En el tercer intento, las deidades dispusieron dejar la creación en manos de Xpiyakok e Xmukane, también llamados deidad del amanecer, deidad del anochecer, abuela del sol, abuela de la claridad, dos veces concebidora, dos veces engendrador. Xpiyakok e Xmukane, simbolizados generalmente como hombre y mujer, forman seres de madera que hablaron, se multiplicaron, tuvieron hijas e hijos, y vivieron por largo tiempo, pero fueron destruidos porque no tenían pensamiento, no tenían corazón y tuvieron un comportamiento arrogante con todo lo que les rodeaba.

En el cuarto intento fueron convocados de nuevo Xpiyakok e Xmukane, pero Xpiyakok desaparece de la escena y queda Xmukane, representada como deidad *ixoq'* (mujer), quien crea a los seres de maíz. Nueve molidas dio Xmukane a las mazorcas amarillas y a las mazorcas blancas. De allí surgieron los cuatro primeros hombres. Posteriormente Xmukane, mediante el mismo procedimiento, creó a las cuatro primeras mujeres, quienes serían las parejas de los primeros hombres. Hombres y mujeres han sido creados y formados de la misma manera y con el mismo material: mazorcas blancas y amarillas. A diferencia de lo planteado en el relato cristiano, las mujeres no nacen de los hombres, tienen una existencia independiente. Ambos géneros fueron creados con la idea de complementarse mutuamente.

Cuatro primeros hombres	Cuatro primeras mujeres
1) Balam Ki'tze' (Jaguar de la Selva)	1) Kaqapaloja' (Agua Roja del Mar)
2) Balam Aqa'b (Jaguar Nocturno)	2) Chomija' (Agua Hermosa)
3) Majuk'utaj (Quien No Esconde Nada)	3) Tz'ununija' (Colibrí de Agua)
4) Ik'ibalam (Jaguar Luna)	4) Kak'ixaja' (Guacamaya de Agua)

Estos cuatro hombres y estas cuatro mujeres serán las y los fundadores de los linajes y las Casas Grandes de los k'iche'. Las cuatro parejas ocupan las cuatro esquinas: oriente, poniente, sur y norte. Son estas parejas las que dan origen a la gente de los pueblos. La última pareja no tuvo descendencia, por lo tanto, quienes escribieron el *Popol Wuj* en alfabeto latino provienen de las parejas que sí tuvieron descendencia.

> Es grande su descripción y el relato de cómo se terminó de crear todo el Cielo y la Tierra: sus cuatro esquinas, sus cuatro lados, su medición sus cuatro ángulos… en los cuatro lados, como se dice por parte de Tz'aqol Bitol; Madre y Padre de la existencia, dador de la respiración, dador del corazón; Creador y Pálpito de la luz de la eternidad; de las hijas nacidas en claridad de los hijos nacidos en claridad… (Sam 2011: 2).

Lo que puede notarse aquí es la importancia del par y de la cuatriedad. Desde las deidades formadoras hasta la gente creada, lo par, lo múltiple, lo pluri, lo poli es lo que tiene importancia. Esta postura es contraria a la de Occidente, que privilegia lo individual: un dios, una cultura, un idioma, una forma de pensar. Además, esta individualidad es masculina y símbolo de lo humano. El sentido maya de la vida recoge la importancia de la paridad en horizontalidad, como base de su origen y existencia. Quienes escribieron el *Popol Wuj* se definieron a sí mismos como "madres y padres de la palabra". A lo largo del texto encontramos que las invocaciones de agradecimiento remiten a lo que en español se traduciría como "gracias a nuestras abuelas-abuelos", "gracias a nuestras madres-padres". Haciendo saltos largos en el tiempo, encontramos que en el idioma k'iche' y el kaqchikel actuales, por mencionar dos, esta paridad sigue notándose. En las ceremonias de agradecimiento o en las invocaciones cotidianas cuando se recuerda a las y los antepasados se les nombra en par, en donde lo femenino antecede a lo masculino. Se dice:

Matiox che q'atit-qamam' (gracias a nuestras abuelas-abuelos)
Matiox che q'ate'-qatat' (gracias a nuestras madres-padres)

En la Alcaldía Indígena de Sololá, en el occidente del país, noté que las mujeres, cuando se referían con respeto a los alcaldes, les decían *ri q'ate-qatat' alcalde*, nuestra madre-padre alcalde. Pregunté a algunas mujeres cómo se llamaría entonces a las mujeres autoridades y me indicaron que tendrían el mismo reconocimiento, *ri q'ate-qatat' alcaldesa*, nuestra madre-padre alcaldesa.

La intromisión colonial-patriarcal y la agresión al sentido maya de la existencia

La colonización trae consigo una forma de patriarcado forjado en las sociedades europeas a través de la ejecución de una extrema violencia contra las mujeres, los campesinos y "la naturaleza" misma. El patriarca colonial es aquí la encarnación de "lo humano" = "hombre", que se construye a sí mismo en el despojo y la degradación de los despojados. Cerca de tres

siglos de persecución contra las mujeres europeas —acusadas de brujas, torturadas durante la Inquisición y quemadas en la hoguera— fueron necesarios para someterlas al espacio doméstico entendido como el lugar "de la nada". Según Breny Mendoza (2014), es allí donde las mujeres europeas perdieron el estatus de humanas. No hubo en las tierras mayas un proceso de tortura sistemática o una matanza de mujeres similar a la que se dio en las sociedades europeas. Silvia Federici argumenta que las fuerzas de los movimientos campesinos fueron debilitadas cuando éstos aceptaron la ideología patriarcal feudal que constituía a las mujeres como sus enemigas. Ello posibilitó la persecución, la violación, la tortura y la matanza de las mujeres en sus propios círculos familiares. Así, debilitados los movimientos campesinos, se facilitó el avance del feudalismo hacia el capitalismo.

Para el pensamiento colonial patriarcal, la naturaleza es mujer, es salvaje, es caprichosa, ininteligible, irracional, rebelde. Necesita de una fuerza superior para ser domada, sometida y puesta a disposición de quien sabe aprovecharla. Según Fernando Mires, para realizar el proceso de subordinación de la naturaleza, el patriarca se ve obligado a escindirse de ella, lo que significa desnaturalizarse a sí mismo. Francis Bacon, precursor de la ciencia industrial (1561-1616), "concebía como fin supremo de la ciencia poner a la naturaleza al servicio del hombre, forzándola, incluso […] torturándola para que revelara sus secretos" (cit. en Mires 2009: 102), de la misma forma en que se torturó a las mujeres para acabar con sus poderes, que terminaron por ser privatizados por el sistema capitalista.

En el sentido maya de la vida o cosmovisión, no existe la palabra "naturaleza", aunque el término se ha ido adoptando. Desde la cosmovisión maya, todo lo que Occidente llama "naturaleza": tierra, piedras, valles, montañas, bosques, barrancos, ríos, lagos, mares, aire, sol, luna, estrellas, todo, tiene vida propia. Ni *ri winaq* (la gente), ni "el hombre", están por encima de lo demás. Las personas somos solamente un punto más en el tejido del *rachulew* (faz de la tierra), o lo que otros llamarían "universo", siempre tendiendo a lo individual. Hay una tendencia a asociar a las mujeres a la "Madre Tierra", pero ésta se venera y se respeta por sí misma; cuando esto ya no ocurre, es que se ha caído en un rompimiento del sentido de la vida. En la actualidad, principalmente entre la gente maya del área rural, se sigue usando la expresión *loq'olej* ("sagrado" sería la palabra más cercana en español), para referirse a todo lo que da vida y existencia: *loq'lej ulew* (sagrada tierra), *loq'olej q'ij* (sagrado sol), *loq'olej ja'* (sagrada agua), *loq'olej juyu'* (sagradas montañas), *loq'olej ixim* (sagrado maíz). Todo, además, tiene *ruk'ux* (corazón), tiene *rajawal'* (espíritu-dueño-guardián), lo que los colonizadores simplificaron como demonios, al ser incapaces de entender la existencia de otros seres que fueran energía y no materia.

Se hacen invocaciones antes de la siembra, antes y después de comer, antes y después de tomar un *tuj* (baño de temascal). En estas pequeñas acciones cotidianas en que se ejercen principios como el agradecimiento por todo lo relacionado al cuidado de la vida y de la existencia se evidencia un sentido de la vida opuesto al de Occidente, donde "el hombre" blanco, occidental, se considera dueño y señor de todo, incluyendo la naturaleza, las mujeres y los "indios". Los colonizadores advertían que "los indios" no aprendieron a dominar a la naturaleza porque no aprendieron a dominar a sus mujeres, como sí lo hacían ellos; no comprendieron el sentido de la vida de los pueblos originarios, para quienes la destrucción de un hilo del tejido del mundo desataba la destrucción del todo y, por lo tanto, la destrucción de sí mismos. La trama de la creación de los seres de madera en el *Popol Wuj* muestra los procesos de autorreflexión de esta sociedad antigua. Como ellos no supieron comportarse frente a todo lo que sustentaba su existencia, todas sus cosas se revelaron contra ellos y los destruyeron:

> Fueron escarmentados por incompetencia ante su madre creadora y ante su padre creador… Hablaron todas sus tinajas, sus comales; sus platos; sus ollas; su nixtamal, sus piedras de moler. Todo lo disponible se hizo presente. Nos provocaste mucho daño, nos mordiste, ahora serán ustedes los mordidos, les dijeron sus perros y sus chompipes [pavos]. Sus piedras de moler dijeron: en nuestra cara ustedes molían todos los días, día tras día; al anochecer, al amanecer, siempre *joli*, *joli*, *juk'i*, *juk'i* sobre nuestras caras… Ahora probarán nuestras fuerzas, los moleremos… Luego sus perros les dijeron cuando hablaron: ¿Por qué no nos daban de comer?... Por poco moríamos de hambre por su causa… Ahora probarán los dientes que tenemos en la boca... Luego sus comales, sus ollas les dijeron: Mucho dolor nos causaste… siempre estábamos sobre el fuego. Pruébenlo ahora: ¡los quemaremos! Las piedras, los tenamastes que estaban en el fuego se lanzaron con ímpetu a sus cabezas. Les hicieron daño; desesperados corrían… querían subir sobre sus casas, pero las casas se desmoronaban y ellos caían, querían subir a los árboles pero ellos los rechazaban, querían entrar en las cuevas y las cuevas se cerraban ante ellos. Así fue pues la destrucción de esa gente, la gente formada (Sam 2011: 16-19).

En esta narración puede verse cómo el texto otorga una gran importancia a los utensilios o cosas que se encuentran normalmente en una cocina maya: piedra de moler, tenamastes, comal, ollas. Es decir, se concibe el espacio donde se elaboran los alimentos como un espacio de vida, apreciado, no degradado. Todo tiene vida. Esto lo aprendemos desde la niñez cuando nos enseñan a tratar con cuidado todo y a dialogar con el fuego, con el comal, con la olla, con el azadón, con el machete, con la mil-

pa, con los árboles. En otro momento en el *Popol Wuj* vemos a Xmukane ya no como aquella deidad formadora de los cuatro primeros hombres y las cuatro primeras mujeres, sino como madre y abuela de otros personajes en el espacio del hogar. Hay quienes criticarían esto como un ejemplo de subordinación de las mujeres. Sin embargo, en el *Popol Wuj* los espacios de la cocina, la siembra, la caza y de los otros quehaceres no se observan jerarquizados, como se hará posteriormente durante la etapa colonial y republicana con la división sexual, racial, de clase social y laboral.

La reinvención de la feminidad y la masculinidad colonial racializadas

La colonización ha debilitado la fuerza interna de las sociedades mayas al construir una división radicalmente jerarquizada entre mujeres y hombres. Ahora la vida social de los llamados "indios" se construiría con base en la subordinación de las mujeres. Este cambio lo produce la violencia, la ley y la religión bajo la ley colonial. Es decir, las mujeres: a) no pueden ser propietarias de bienes ni de sus propias vidas, sino a través de la tutela del varón, padre o esposo; b) quedan anuladas de ejercicio político (sólo se reconoce a los hombres indígenas como representantes legítimos de los pueblos de indios); c) se devalúa su trabajo cuando se instaura el tributo, lo cual desarrolla un mecanismo de despojo de la familia indígena en su conjunto; d) la religión buscó eliminar su poder espiritual y material, criminalizando como brujas a las mujeres que tenían saberes considerados peligrosos para los colonizadores, y e) se les redujo al trabajo doméstico y reproductivo para garantizar la vida de los colonizadores al mismo tiempo que se les exigió realizar trabajos productivos considerados masculinos.

La dominación colonial transformó las relaciones internas entre mujeres y hombres al ordenar esta jerarquía que subordinaba a las mujeres en todos los campos de la vida, invisibilizando su trabajo y eliminando cualquier forma de poder y de autoridad que tuvieran. Esto era un asunto fácil para los hombres colonizadores, que venían de una tradición que había aprendido a someter a las mujeres mediante métodos extremadamente violentos. Los pueblos indígenas se rebelaron, ignoraron, retorcieron estas imposiciones, o se acomodaron y le dieron un contenido propio. A pesar de que hombres y mujeres indígenas fueron sometidos, los hombres —como género—, con el paso del tiempo, explotaron su ventaja de poder sobre las mujeres de forma similar a como lo hicieron los ladinos y los mestizos sobre "los indios".

La dominación sobre las mujeres indígenas no fue igual a la de las mujeres criollas, especialmente las de clase alta, quienes fueron consideradas como delicadas amas de casa, distanciadas del "trabajo productivo" y

de la política. De acuerdo con Breny Mendoza, es en las tierras colonizadas donde las mujeres españolas recuperan parte de su humanidad perdida durante la quema de brujas en Europa. Son colocadas en superioridad racial frente a los colonizados. El lugar de las indígenas en el acomodamiento de los campos de poder coloniales se reduce al de "productoras" y "reproductoras" de las vidas soberanas y privilegiadas de los criollos. La actitud de los colonizadores hacia las mujeres indígenas estaba regida por un criterio de conveniencia en la medida en que muchas veces se les explotaba incluso como si fueran hombres. Podían ser vistas como si no tuvieran género. Pero cuando eran explotadas, castigadas y reprimidas como mujeres, eran reducidas a su condición exclusivamente femenina; es decir, eran atacados los referentes femeninos de su cuerpo. La explotación productiva de los cuerpos de las mujeres podía ser similar a la de los hombres, pero ellas sufrían de manera distinta al ser víctimas de abuso sexual. Además, su vida reproductiva (menstruación, embarazos, lactancia y crianza de niños) ocurría en las más penosas condiciones. Ellas trabajaban llevando a sus hijos en la espalda o dejándolos en los surcos de los campos. Muchas fueron separadas de sus hijos cuando, a juicio de los colonizadores, los niños obstaculizaban su trabajo, o fueron raptadas de manera masiva como sirvientas o nodrizas.

Patriarcado colonial y colonialismo patriarcal

Así pues, para afirmar que las sociedades mayas antiguas eran patriarcales se necesita de una revisión detenida de por lo menos cinco mil años. De acuerdo a las evidencias contenidas en el *Popol Wuj* y los registros contemporáneos sobre el sentido de la vida maya, puedo suponer que el patriarcado no fue un sistema que rigió la vida de los pueblos mayas en la antigüedad, pero los cambios y la dinámica de las mismas sociedades fueron posibilitando formas de subordinación de las mujeres que pudieron dar o no lugar a un patriarcado, pero este proceso es irrumpido por la violencia colonial que altera las dinámicas internas de la vida de los pueblos mayas.

Con la colonización se impone una forma de patriarcado capitalista que se sustenta en una razón genocida; es decir, se impone mediante el desempoderamiento y la matanza de mujeres. El patriarcado capitalista encarna la condición de lo humano-depredador, estatus construido frente al despojo de las mujeres, de los campesinos, de otros hombres de color no católicos y no occidentales, y frente al dominio de la naturaleza. Este patriarca, en su estatus de colonizador, se constituye en dueño de las familias y las comunidades indígenas extensas, así como también de hombres y mujeres negros esclavizados, y se asume como dueño y señor de la

naturaleza misma. Este patriarca colonial gobierna y ejerce violencia bajo esa legitimidad.

Por todo esto, es evidente que el sistema de dominio colonial es, a la vez, un dominio patriarcal. El patriarcado que se instaura con la colonización no es un patriarcado cualquiera, es aquel cuyo centro y eje es el hombre blanco propietario, figura y materialización de la autoridad. Es verdad que a ciertas élites indígenas se les concedió determinados privilegios; algunos han tenido autoridad sobre muchos otros. Pero no debemos olvidar que la gran mayoría de las familias indígenas fueron sometidas como sirvientes. Es ahistórico pensar que el patriarcado colonial y el patriarcado indígena son dos sistemas que se encuentran y se combinan. Más bien, el patriarcado colonial despojó sistemáticamente a las familias indígenas mientras instauró un estilo de vida en el que no era posible la paridad mujeres-hombres, pues contenía una naturaleza jerarquizada que concedió a los hombres indígenas un poder relativo sobre las mujeres indígenas y sus hijas e hijos. Quizás fue el único poder finalmente que le otorgaba cierta autoridad. Éste se afianzó alimentando el miedo y la desconfianza hacia el poder de las mujeres, que empezó a ser percibido como concurrente.

La colonización, entonces, no sólo aleja a los hombres de las mujeres, sino que, a la vez, le resta autoridad paterna y familiar a los hombres indígenas. Esto también puede entenderse como una forma de castrar simbólicamente a los hombres al privarlos de la masculinidad de la que gozaban los blancos (Hall 2010). Para Rita Segato (2011), es posible que este proceso violento oprimiera a los hombres en el ámbito público, pero los empoderó en el mundo privado, obligándolos —como pasó con los negros— a reproducir y exhibir la capacidad de control inherente a la posición de sujeto masculino para afirmar su virilidad puesta en entredicho por otros hombres. Ésta ha sido otra manera en que se ha colonizado la masculinidad indígena. Frantz Fanon (1973) y Stuart Hall (2010) hablan sobre ello. Sin embargo, gran parte de la historia colonial, republicana y reciente evidencia que el empoderamiento de los hombres dentro del hogar es relativo, lo que puede verse en los momentos en que las mujeres son raptadas para realizar trabajo forzado o cuando sufren violencia sexual.

Así como la construcción de género separa a los hombres y las mujeres indígenas, la construcción racial separa a las mujeres indígenas de las no indígenas. El lugar de sirvientas impuesto por la historia a las mujeres indígenas ha posibilitado una vida con mayores privilegios para las mujeres blancas. Lugones, Segato, Paredes y Mendoza hablan sobre el pacto patriarcal de los hombres colonizadores y colonizados, lo cual permite que los hombres indígenas y negros sean indiferentes a la violencia contra las mujeres. Sin embargo, estas autoras no exploran el pacto colonial y racial

de las mujeres "no indígenas" con los hombres de su mismo origen. Gerda Lerner (1990) plantea que las mujeres blancas mantienen un pacto con los hombres blancos porque si bien los distancian las diferencias de género, los une el privilegio de la raza. El pacto no necesariamente es explícito, pero se hace notorio cuando se defienden privilegios raciales. Así, la identidad de género impuesta a las mujeres indígenas se establece no sólo en su relación con los hombres y lo masculino, sino frente a la subordinación que mantienen respecto de las mujeres "blancas". De allí que la emancipación de las mujeres blancas esté ligada a la subordinación o esclavitud de las mujeres negras e indígenas.

Por lo tanto, ser indígena o ser no indígena no es en absoluto ajeno a la configuración colonial. Es decir, ha habido una colonización de la masculinidad y la feminidad tanto entre quienes son indígenas como entre quienes no lo son. Dicha colonización ha sido construida con base en relaciones sociales y de poder. Así, podemos observar que en las estructuras de los idiomas mayas como el kaqchikel, como lo señalé anteriormente, se reflejan relaciones entre mujeres y hombres con una lógica horizontal y equivalente distinta a la que se instauró con la colonización. Pero ello no necesariamente rige las relaciones cotidianas actuales entre hombres y mujeres, es decir, que el vocabulario permanece pero es reinterpretado a la luz de un nuevo orden social. Por ello concuerdo con Rita Segato en que el patriarcado colonial no solamente es una condición material, sino también un estatuto epistémico violento que ha sido capaz de afectar el sentido de la vida y de las relaciones entre mujeres y hombres en el orden colonial (Segato 2011) que heredamos en la actualidad.

Concuerdo con Stuart Hall (2010), quien, siguiendo a Fanon, indica que no es suficiente con contentarse con indagar en el pasado de un pueblo con el fin de encontrar elementos coherentes para contrarrestar las agresiones del colonialismo que se empecina en negar nuestra existencia digna. Un proceso de liberación no es folclor, ni una alabanza al pueblo, ni un populismo abstracto que cree que puede descubrir la verdadera naturaleza de un pueblo. Un proceso de liberación pasa por un conjunto de esfuerzos hechos por ese mismo pueblo en la esfera del pensamiento con el fin de describir, justificar y elogiar la acción a través de la cual ese pueblo ha creado y se ha mantenido vivo.

Los pueblos indígenas tienen pasado, historia y memoria con las cuales es necesario dialogar para construir lo que queremos ser. La noción de *winaq*, que representa la pluralidad y se explica por la interrelación con todo lo que nos rodea, las ideas de paridad y de interconexión entre mujeres y hombres y con todo lo que es diferente contenidas en el *Popol Wuj* pueden constituirse en un horizonte político inspirador. Las sociedades mayas pueden repensarse en un diálogo íntimo con el pasado.

Bibliografía

Cumes, Aura. 2017a. "Cosmovisión maya y patriarcado: una aproximación en clave crítica". Inédito.

——— 2017b. "La cosmovision maya et le patriarcat: une interprétation critique". *Recherches féministes*, vol. 30, núm. 1, "Femmes autochtones en mouvement: fragments de décolonisation". Universidad Laval, Québec, pp. 47-59. En línea: <https://www.erudit.org/fr/revues/rf/2017-v30-n1-rf03181/1040974ar/>.

Fanon, Frantz. 1973. *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica, México.

Federici, Silvia. 2013. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Pez en el Árbol, Tinta Limón, México.

Hall, Stuart. 2010. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds.). Universidad Andina Simón Bolívar, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Envión, Bogotá.

Lerner, Gerda. 1990. *La creación del patriarcado*. Crítica, Barcelona.

Lugones, María. 2014. "Colonialidad y género". En Yuderkys Espinoza Miñoso, Diana Gómez-Correal y Karina Ochoa Muñoz (eds.). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Universidad del Cauca, Bogotá, pp. 57-74.

Mendoza, Breny. 2014. "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano". En Yuderkys Espinoza Miñoso, Diana Gómez-Correal y Karina Ochoa Muñoz (eds.). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Universidad del Cauca, Bogotá, pp. 135-142.

Mires, Fernando. 2009. *La revolución que nadie soñó o la otra posmodernidad: la revolución microelectrónica, la revolución feminista, la revolución ecológica, la revolución política, la revolución paradigmática*. Libros de la Araucaria, Buenos Aires.

Oyěwùmí, Oyèrónkẹ́. 2017 [1997]. *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. GLEFAS, en la frontera (*sic*), México.

Palencia, Tania. 1999. *Género y cosmovisión maya*. Prodessa, Saqij Tzij, Guatemala.

Paredes, Julieta. 2010. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Mujeres Creando, La Paz.

Sam Colop, Luis Enrique. 2011. *Popol Wuj*. F&G, Guatemala.

Segato, Rita Laura. 2011. "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". En Karina Bidaseca

y Vanesa Vázquez Laba (comps.). *Feminismo y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina.* Godot, Buenos Aires, pp. 17-49 (Col. Crítica).

Paulina Trejo Méndez

Artista, académica, bloguera feminista decolonial. Trabaja sobre formas de resistencia a la violencia de la colonialidad. Es parte del Colectivo Comalli enfocado en proyectos creativos de arte y sanación. Estudió su doctorado en el Instituto de Estudios Sociales, Universidad Erasmo de Rotterdam, Países Bajos.

wirarikan@gmail.com
https://encounteringdecoloniality.wordpress.com/

Imagen tomada de <https://www.iss.nl/en/people?s=&page=9>.

Guardianes del corazón de la Tierra

Paulina Trejo Méndez

La ceremonia de *inipi*[1] (temazcal)[2] del domingo dio comienzo con la apertura de la primera puerta, dedicada al este. Fernando, quien dirige la ceremonia, nos recordó que esta puerta fue entregada a la gente de Asia, responsable de ser "los guardianes del balance sobre la tierra". La segunda puerta está dedicada a los pueblos del norte, "la gente blanca de Europa"; ellos son los guardianes del intelecto, "pero lo han abusado y está fuera de balance, necesitan cambiar eso para que el círculo vuelva a estar completo", dijo. La tercera está dedicada al oeste, al "pueblo negro, la gente de África"; ellos son los guardianes del ritmo de la Tierra. La cuarta puerta fue dada a todos los pueblos originarios y así fue como se convirtieron en los guardianes del corazón de la Tierra. Esto es lo que Fernando dijo en la ceremonia. Cantamos, rezamos, agradecimos a la tierra, al agua, a los cuatro rumbos,[3] mientras él nos preguntaba, de vez en cuando: "¿cómo están sus corazones?" Comencé a caminar este camino espiritual del temazcal cuando tenía diecisiete años, en la región donde crecí, en el estado de México. El temazcal se convirtió en una parte importante de quien soy y de cómo camino en este mundo.

Los temazcales son ceremonias espirituales de sanación para curar el cuerpo, el espíritu, el corazón-mente-alma, todo… Ese domingo tuve una conversación con alguien que asistió a la ceremonia de *inipi*. Mencioné que los temazcales a los que yo asistía eran de otro linaje. Él me preguntó sobre ese linaje, quería saber cuál era la diferencia, así que le compartí que mi práctica personal tiene origen mexica. Él mencionó que los mexicas hacían temazcales de barro y que eran de forma cuadrada, luego preguntó si los temazcales a los que yo iba eran de esos materiales y forma. Le comenté que la forma siempre era redonda, pero que los materiales podían ser dis-

---

1 Los pueblos originarios (*First Nations*) del norte de Estados Unidos llaman *inipi* a las ceremonias que realizan similares al temazcal, originario de Mesoamérica.

2 La palabra temazcal viene del vocablo náhuatl *temazcalli* (vapor-casa). Esta práctica se mantiene hasta la actualidad en toda Mesoamérica.

3 Las cuatro direcciones cardinales: este, oeste, norte y sur.

tintos, a veces de piedra. Las diferencias a las que me refería tenían que ver con el idioma que se usa en los cantos y los tipos de cantos que se rezan en español, con palabras en náhuatl, en comparación con los cantos del *inipi*, que están en un idioma que desconozco. Nosotros llamamos a cada puerta con los números en náhuatl y en las ceremonias de *inipi* se usa tabaco, mientras que en los temazcales de mi región, no. Utilizamos también diferentes tipos de tambores. Hay varios otros elementos distintos, además, por ejemplo, el saludo a los cuatro rumbos está marcado por una deidad distinta. Nosotros saludamos primero al este, lugar de Xipe Totec, el elemento fuego. Le pregunté si él se refería a cómo se hacían los temazcales antes de la colonización. Me dijo que lo que conocíamos como temazcal ya había incorporado influencias de "nuestros hermanos del Norte", que ya no era mexica o lakota 100% puro. Le dije que yo pensaba que en 500 años de colonización, de seguro habían ocurrido varios cambios en la forma como nuestros ancestros solían hacerlo.

Figura 1. Temazcal mexica en el Códice Tudela (lámina 62)

Fuente: <http://ceres.mcu.es/pages/Main?idt=23447&inventary=70400&table=FMUS&museum=MAM>.

Situando la palabra

Este texto es parte del proceso de elaboración de mi tesis doctoral,[4] que llevo a cabo en el área de estudios críticos del desarrollo. Esta investigación ha ido adquiriendo la forma de un tejido poético y se ha convertido en un viaje personal, que quiero compartir en este libro. Este texto nace en Los Altos de Chiapas en 2016, cuando realicé una estancia como investigadora huésped en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). La invitación a sumarme ahora a este libro-herramienta ha sido una oportunidad para continuar ese estudio y colaborar en este tejer de luchas desde posicionamientos y miradas distintas. Mis indagaciones siguen la posición del sol en el cielo. Los cuatro rumbos (este, sur, oeste, norte) guiaron mi proceso y reflexiones durante este camino llamado "investigación", tal como cada ceremonia de temazcal incluye un rezo a estas cuatro direcciones. Éstos son mi compás y mi raíz en este mundo.

Esta historia está situada en un territorio conocido como México, un lugar con un complicado paisaje en el que diferentes formas de violencia permean las distintas realidades y cuerpos que las encarnan. Algunos cuerpos viven tipos de violencias que no tocan a otros cuerpos, por ejemplo, los feminicidios. Este tipo de violencia es dirigida a cuerpos que son percibidos como femeninos. Esto quiere decir que no todos los cuerpos están expuestos a este tipo de violencia porque no todos los cuerpos son entendidos dentro de la categoría de lo femenino. El feminicidio, en este contexto, es un acto de borrar cuerpos cruzados por los sistemas de género y raza. Este texto busca hilar ese borrar histórico de los conocimientos y prácticas que ciertos cuerpos han vivido-resistido en el contexto del feminicidio-genocidio en México. Ésta es la historia de parteras de otros lugares-tiempos que se conectan con las historias de parteras en Los Altos de Chiapas. Es la historia de las tejedoras de vida, portadoras de saberes ancestrales, guardianas del corazón de la Tierra. En el contexto de la supresión de ciertos cuerpos (feminicidio), mi proceso de investigación ha intentado mirar también la borradura de conocimientos (epistemicidio), con el que se reproduce la deshumanización histórica que otres viven-resisten en sus cuerpos-territorios.

[4] Realizo mi tesis de doctorado bajo la dirección de las investigadoras feministas Wendy Harcourt y Rosalba Icaza en los Países Bajos. Durante la estancia como investigadora huésped en el CIESAS estuve bajo la dirección de la investigadora activista Xochitl Leyva Solano.

Busco comprender algunas de las formas de resistencia encarnada que viven quienes sufren esa violencia producto de la modernidad/colonialidad y de los sistemas de destrucción que tienen como prioridad la economía antes que la vida. Mi trabajo trata de entender la relación, en las formas de producir conocimiento, con la borradura de los saberes y de los cuerpos que portan esos saberes. Y, sobre todo, trata de apuntar hacia cómo se ha venido resistiendo ese borrar que el conocimiento científico dominante ha perpetuado durante siglos (Vázquez 2015). Escribo desde el privilegio de la academia, cuya legitimidad en la producción de conocimiento e implicación histórica en la deshumanización de personas alrededor del mundo es innegable (Tuhiwai Smith 2012). Escribo también como mujer mestiza que ha vivido una relación-práctica espiritual, cuyas raíces provienen de un contexto histórico-geográfico "otro" que no es inteligible para el contexto científico dominante. Esta investigación me llevó a Los Altos de Chiapas y a San Cristóbal de Las Casas, donde diversos saberes coexisten. Interesada en las formas de resistencia encarnada busqué sentipensar el caso de las parteras que trabajan en el Hospital de las Culturas.

Para poder sentipensar estas formas de resistencia es necesario apuntar hacia las formas de violencia a las que se están oponiendo. Una de ellas está relacionada con los aspectos políticos del conocimiento. Durante mi estancia en San Cristóbal encontré el espacio para emprender el viaje y sentipensar cómo se resiste un aspecto fundamental de la colonialidad: la violencia de devaluar y borrar las prácticas y conocimientos otros y la negación de esa violencia (Vázquez 2012). Esta investigación cuestiona el rol mismo de la academia en la reproducción de la negación de esos otros saberes. Un ejemplo es la disciplina académica de los estudios del desarrollo, en la que la naturaleza se entiende como un "recurso". Esta disciplina forma a "expertos en desarrollo" y tiene un impacto en las políticas que se implementan. Así, las recomendaciones en materia de desarrollo pueden incluir el uso de recursos naturales para el progreso y el fortalecimiento de la economía en lugares donde la gente no entiende a la naturaleza (o no se relaciona con ella) como un recurso.

La legitimidad de esta perspectiva de la naturaleza entendida como un recurso y utilizada por expertos en desarrollo está abalada por una serie de instituciones que tienen el poder de negar otras formas de entender el entorno de poblaciones enteras, para las cuales el mundo no es visto ni vivido de esa manera. En este sentido, la lógica del desarrollo está en posición de negar y borrar otros saberes, conocimientos y personas. La idea de naturaleza que promueve este campo del desarrollo proviene de un contexto específico en términos de geografía, política e historia, cuyas raíces las encontramos en la modernidad. Éste es un ejemplo de la "violencia epistémica de la modernidad" que "ha significado la devalua-

ción sistemática y la anulación epistémica de 'otros' pueblos" (Vázquez 2012: 3).

Dentro de la crítica posdesarrollista, el trabajo de Arturo Escobar (2007) ha resaltado, desde un enfoque posestructuralista, lo problemático del desarrollo. Desde esa perspectiva, el desarrollo, a través de sus discursos e instituciones, ha producido el subdesarrollo: el Tercer Mundo. Mi proceso-investigación pone en la mira la violencia epistémica de la cual ha sido partícipe la producción de conocimiento desde los estudios del desarrollo en la academia. El epistemicidio implica una erradicación sistemática de formas y prácticas de conocimientos. De Sousa Santos menciona cómo éste ha provocado la subordinación de conocimientos y de las personas a las que éstos pertenecen (Sousa Santos 2004). La colonialidad apunta tanto a ese borrar como a su negación; es necesario entender ambas prácticas para comprender las formas de resistencia a la devaluación y a la negación de las prácticas y saberes de las parteras en Los Altos de Chiapas.

Existen ahí distintas prácticas de partería. También tensiones relacionadas con la devaluación/legitimación de algunos conocimientos respecto a otros. Esto me resultó evidente durante mi estancia. Un ejemplo de estas tensiones es la presencia de los conocimientos de parteras certificadas con una perspectiva biomédica, y lo que esto implica en la legitimación de sus prácticas y en la descalificación/devaluación de los conocimientos no certificados.

Los Altos de Chiapas es el lugar que me permitió adentrarme en esta búsqueda de resistencia encarnada al epistemicidio. Con este texto pretendo hilar conversaciones que sostuve con mujeres indígenas parteras en San Cristóbal de Las Casas con aquellas palabras sentipensadas y compartidas con personas que dirigen ceremonias de temazcal, desde el reconocimiento de todos ellos como portadores de saberes ancestrales. Estos saberes se han enfrentado históricamente a un proceso de exterminio-genocidio que ha atentado contra las formas de vivir, conocer y relacionarse con el mundo no pertenecientes a la genealogía del colonizador.

En el contexto actual de luchas, despojo y extractivismo que se vive en Chiapas (México) y en tantos territorios en resistencia, este texto busca sumarse a ese sentir-resistir, cuyo propósito es proteger la vida frente a tanta destrucción. También, como se plantea en la introducción de este libro, pretendo visibilizar las maneras en que los cuerpos que han experimentado esa histórica deshumanización han ido resistiendo a esa violencia. Escribo este texto a mi modo, lo dedico a quienes han protegido lo más sagrado para que podamos seguir caminando por esos caminos. Lo dedico a quienes nunca dejaron de resistir desde sus cuerpos.

En las siguientes secciones compartiré algunas de las conversaciones que sostuve durante mi estancia en San Cristóbal. También mencionaré as-

pectos sobre los lugares, el proceso y las ideas académicas que hilan este texto como parte de mi tesis doctoral.

Un cuento

Contaré una historia. Había una vez, en un contexto geográfico y político específico, un grupo privilegiado de hombres europeos que decidieron que para que alguien fuese considerado un ser humano verdadero debía ser racional, lo cual quiere decir que la racionalidad se convirtió en una característica del ser humano. Pero la racionalidad y la espiritualidad no podían coexistir. Me refiero a que la espiritualidad no fue considerada racional. Y como la espiritualidad ha sido un aspecto fundamental de mi ser, de la manera como me relaciono con este mundo, ello implica que he sido percibida como alguien no completamente racional. Esto significa que he sido deshumanizada por lógicas dominantes, cartesianas, que asumen la idea de un cuerpo donde la mente y el corazón están separados. Estas ideas se volvieron tan poderosas que crearon realidades en las que las personas como yo, que no cumplimos con los requisitos de ese grupo privilegiado de hombres, han sido consideradas "casi humanas" o ¡"no humanas"! ¿Pero cómo es que estas ideas se esparcieron y llegaron a permear otras realidades si pertenecían a un lugar y un tiempo específico? ¿Cómo es que se volvieron parte de nuestras vidas a tal grado que siguen influenciando la manera en que concebimos al otro y a nosotres[5] mismes?[6]

La académica del pueblo originario anishinaabeg Leanne Simpson afirma que su trabajo no proviene únicamente del intelecto, sino que tiene sus raíces en su vida espiritual y emocional, al igual que en su cuerpo. Ella menciona que "para poder acceder al conocimiento desde la perspectiva anishinaabeg necesitamos involucrar completamente nuestros cuerpos: nuestro ser físico, emocional, nuestra energía espiritual y nuestro intelecto" (Simpson 2011: 42). En este sentido, las personas que, como yo, se relacionan con el mundo y consigo mismas a través de la espiritualidad pueden involucrar todo su ser en el proceso de generar conocimiento sin sentirse obligadas a ignorar ese aspecto fundamental de su ser en el trabajo.

[5] Subvertir palabras me parece importante, es hacer visible lo que es negado sistemáticamente o señalar de alguna manera que la norma es porque existen reglas impuestas que no representan la diversidad existente.

[6] Fragmento tomado de un texto personal no publicado, escrito en 2015 durante la Escuela de Verano Decolonial en Middelburgh, Países Bajos.

Yo no pertenezco a un pueblo originario, soy mestiza.[7] Esto significa que crecí con muchos privilegios, porque serlo en México es la norma. Habito un cuerpo que no vive la discriminación que viven las mujeres de los pueblos originarios; también eso significa acceso a oportunidades y servicios. Entre esos servicios-privilegios está el acceso a la salud, que desde mi infancia ha marcado mi historia. Habito un cuerpo con dolores y con una enfermedad crónica. Conozco en carne propia la cosificación-disección de la mirada ajena del experto. Entiendo esa mirada privilegiada que ha clasificado e intervenido mi cuerpo en México y en Europa, donde realizo mis estudios, como cómplice en la racialización-disección-negación de este y muchos otros cuerpos.

La esencia de mi vida se encuentra en mi práctica espiritual, en los temazcales, el yoga y la meditación. Éstas han sido una forma de aprendizaje, también un camino de desaprendizaje y resistencia frente a la negación-deshumanización de la mirada médica, imposible de separar de la idea cartesiana de cuerpo. Mi cuerpo no es una máquina. Mi camino espiritual va dando forma a la manera en que entiendo el mundo y mi lugar en él. Es parte del porqué y cómo hago este trabajo, en línea con el pensamiento decolonial y en la búsqueda por generar un conocimiento que no reproduzca la violencia epistémica.

Este escrito busca tejerse con las luchas y las realidades del contexto de guerra que se vive en Chiapas, en México y en otros tantos lugares. Un contexto que convoca a resistir, a conectar luchas, a mantener viva la memoria histórica, a escuchar las voces de resistencia y las diversas maneras en que ésta se presenta. A mi entender, estas luchas por el territorio, la dignidad y la vida son también luchas por los significados, por poder mantener una forma propia de existir, a la manera zapatista, es decir, una "donde quepan muchos mundos". En las siguientes secciones entraré en los aspectos del proceso, los lugares y las personas que fueron parte de diferentes encuentros durante mi estancia de investigación en San Cristóbal de noviembre de 2015 a abril de 2016.

El proceso

Cada persona con quien conversé durante las visitas a los hospitales y clínicas compartió conmigo aspectos de su vida y su trabajo, y yo hice lo mis-

[7] Mestizo es un término problemático. Ha sido utilizado para homogeneizar a la población bajo la narrativa de que casi todos lo somos en un país donde sólo existe la excepción de "la minoría indígena". Mestizo es un término construido en oposición, utilizado para establecer un proyecto político de identidad nacional que da por sentado la ascendencia mixta (indígena + español…) de la población.

mo. En ese proceso de entablar diálogos no me situé como observadora, sino sintiendo con todo mi cuerpo. Abrir este texto con una historia sobre mi práctica y mis reflexiones al respecto es una manera de ubicarlo en relación con lo que estoy tejiendo aquí.

Para señalar las formas de resistencia se necesita mirar las formas de violencia a las que se resiste. En este trabajo esa violencia se refiere, en específico, al epistemicidio. Como he expresado, entiendo éste como un borrar-negar maneras otras de existir-vivir-conocer el mundo, que no es uno solo, sino muchos mundos. Ahora me encuentro tejiendo las voces y las experiencias de parteras del Hospital de las Culturas y del personal del Hospital de la Mujer, pero ese tejido de conocimientos y experiencias no estaría completo sin mi propia práctica de sanación y espiritualidad, sin involucrar mi propio cuerpo en el temazcal. En San Cristóbal, la gente va a los temazcales durante el fin de semana y en ocasiones especiales a ceremonias específicas guiadas por quienes suelen conducirlos. Las plantas utilizadas en la ceremonia del temazcal son conocidas como "medicina" y a las piedras usadas en ella se les llama, con respeto, "abuelas", porque en el principio de los tiempos todo era fuego y rocas. Así comenzó el mundo, y "las abuelas han ido acumulando ese conocimiento y sabiduría desde el principio de los tiempos", eso me contaron.

Los lugares

A continuación comparto mis notas de investigación y las descripciones de los lugares que visité. En ellas intenté dar cuenta del contexto y de la diferencia entre los espacios enfocados en la salud de la mujer y la situación de las parteras que trabajan en el Hospital de las Culturas, el cual visité los lunes, los miércoles y los viernes. Al Hospital de la Mujer acudí los martes y los jueves.

El Hospital de las Culturas

En el Hospital de las Culturas estaba interesada en el área conocida como "medicina tradicional", donde las parteras atienden mujeres embarazadas que vienen en busca de sus servicios. Este hospital es el primero de su tipo en la zona. Se inauguró en 2010 para responder a la necesidad de interculturalidad en Los Altos de Chiapas. Se encuentra ubicado fuera del centro de San Cristóbal, en un área abierta. Es bastante amplio y con mucha luz. El área de medicina tradicional se encuentra en la planta baja, entrando por la puerta principal del edificio, a la izquierda. Hay un guardia en la entrada del edificio y otro justo en el acceso al área de medicina tradicional, donde hay que registrarse para ingresar. Después del registro se en-

cuentra una rampa para sillas de rueda que se puede seguir para ingresar a la sala de espera. Ahí se encuentra un altar grande con santos, una virgen de Guadalupe, flores y otros detalles. Hay bancas de madera, una habitación para revisar a las pacientes, una recepción y, a un costado de ésta, un pasillo angosto que lleva a un temazcal colocado en un jardín en la parte trasera donde hay plantas medicinales, una cocina, una sala de partos, un clóset y otra habitación.

Cada día hay una partera de guardia. Los lunes le toca a Petrona, los miércoles a Consuelo y los jueves a Esther Bonifacia, a quienes conocí durante las visitas al hospital. A finales de 2015 la administración del hospital les hizo saber que el área de medicina tradicional donde habían estado trabajando cambiaría. Se llevaron las cobijas, cerraron la sala de partos y retiraron el equipo que utilizaban. También sacaron las sillas y les prohibieron atender partos dentro del hospital. Les dijeron que podían seguir viniendo, a dar masajes y atender pacientes, pero no partos. Las parteras dentro del hospital no reciben un salario, su trabajo se considera "voluntario". Pueden recibir dinero directamente de las pacientes que atienden, aunque en realidad la mayoría de las mujeres que acuden son de escasos recursos y, en ocasiones, tienen lo justo para regresar a sus comunidades; a veces les dan a cambio maíz, fruta o lo que puedan. La partera Consuelo me dijo que ella recibió este don de Dios, así que le toca compartirlo y no estar pensando en dinero, "no como los doctores en el hospital, que estudian y les pagan por su conocimiento" —agregó.

Fui a conversar con Consuelo, ella se encontraba en el jardín medicinal. Lo limpiaba quejándose porque había demasiado zacate que mata a las plantas, que de por sí se encontraban secas. Dijo que ya nadie quería hacerse cargo del jardín, que no sabe si sus colegas siguen viniendo, ya que no pueden atender partos. Ella quería limpiarlo y trajo un líquido para matar zacate. Le ayudé a llevar a cabo la tarea. Había basura que seguro habían tirado desde el estacionamiento contiguo. Ambas la sacamos y cortamos las plantas secas. Mencionó que a lo mejor así sus colegas lo verían limpio y les darían ganas de cuidarlo de nuevo. El siguiente lunes fui a platicar con la partera Petrona. Consuelo sabía que yo estaría ahí y quería llevarme a San Juan Chamula para enseñarme la nueva clínica para parteras. Ese día no logramos ir, pero ellas tuvieron una conversación sobre los motivos por los cuales creían les habían impedido continuar atendiendo partos en el hospital; sobre por qué les quitaron hasta las sillas. Estaban bastante molestas con la situación.

Petrona comentó que a ella le pidieron que se incorporara al hospital hace unos años. Habla tseltal, tsotsil y español. Mencionó que el gobernador anterior, Juan Sabines Guerrero, les dio el área de medicina tradicional y ahora se las querían quitar. Consuelo sugirió hablar con alguien, buscar

al reportero que las había entrevistado alguna vez, a lo mejor él podría ayudar. Doña Petrona comentó que hubo varias quejas, por ejemplo, la mujer que hace la limpieza una vez se quejó por encontrar ropa llena de sangre. Consuelo cree que los problemas que existen entre parteras pueden ser un motivo, no todas se llevan bien o se caen bien, y recalcó que no por eso se debe perder el respeto ni la capacidad de trabajar juntas. Ni Petrona ni Consuelo saben leer ni escribir; hay un cuaderno donde existen reportes, pero ellas no saben qué hay escrito ahí. Después de platicar un rato fuimos al jardín a regar. A pesar de que el hospital restringe su trabajo, ellas siguen regando las plantas para asegurarse que vivan. Las parteras tradicionales tienen conocimientos sobre las plantas y una relación estrecha con la tierra, siembran plantas medicinales que necesitan para su trabajo y protegen la vida asegurándose que las plantas y la biodiversidad prevalezcan (Araya 2005).

El miércoles siguiente Consuelo me llevó a una clínica que abrió el año pasado en Chamula, muy cerca de San Cristóbal de Las Casas. Ahí conocí a parteras certificadas que trabajan en ese lugar. La clínica cuenta con ultrasonido y una sala de partos que no se usa porque la gente prefiere usar las habitaciones. Todo se veía nuevo en la clínica. Había cuatro parteras que estudiaron en San Miguel de Allende (Guanajuato), donde existe un programa especial para entrenar parteras reconocidas con certificado. Ninguna recibe un salario aún. Mencionaron que trabajaban en ello. No pueden recibir dinero directamente de la gente que busca sus servicios porque la clínica fue establecida por la Secretaría de Salud y únicamente ellos pueden autorizar un salario, según mencionaron aquel día. El año anterior atendieron diez partos en la clínica y en lo que va de este año sólo uno. La gente también va a buscar el servicio de ultrasonido. Además, las parteras asisten en partos en casa si se los pide la paciente.

Recuerdo una conversación con Petrona. Los lunes son los días que ella está de guardia. Ella bordaba mientras platicaba con una de las encargadas del área de medicina tradicional. La Jurisdicción Sanitaria la colocó, junto con su esposo, en ese puesto hace unos meses, justo después de haber recibido la orden de prohibir que las parteras atendieran partos en las instalaciones del hospital. La encargada mencionó que su trabajo es informar a la Jurisdicción lo que ocurre en el área de medicina tradicional. Ella debe entregar un reporte mensual. Le pregunté sobre por qué habían prohibido los partos. Respondió que es "pura política […] la orden vino de la Jurisdicción, no está claro el motivo". Después me explicó que el gobernador dijo que se construiría un hospital de mujeres al costado de éste para que las parteras puedan continuar con su trabajo y pasar los casos complicados al otro recinto. Mencionó que las parteras son muy importantes, que son ellas quienes en la actualidad siguen atendiendo la

mayoría de los partos en la región. Ella y su esposo están a cargo de las capacitaciones a parteras en 18 municipalidades. Las capacitan sobre planeación familiar, entre otros temas, aunque ya casi no lo hacen porque no ha habido presupuesto para el transporte. La encargada comentaba todo esto mientras estábamos sentadas en la sala de espera del área de medicina tradicional. Le pregunté a Petrona si íbamos a regar las plantas, pero sólo los encargados tienen llaves para salir al jardín. La partera Consuelo las pidió prestadas y olvidó devolverlas, fue por eso que pudimos limpiar el jardín la semana pasada.

Cuando estábamos a punto de ponernos a platicar, llegó una mujer joven que parecía una amiga o conocida de Petrona. Era una investigadora que trabaja sobre parteras que colaboran en las instituciones de salud. Hablamos sobre amamantar y sobre hacer investigación en estos hospitales, sobre el cuidado que se debe tener al preguntar para poder continuar visitando estos espacios. Mencionó que han venido varias investigadoras, pero que en septiembre de 2015 se les prohibió continuar indagando dentro de las instalaciones del hospital, más o menos cuando se dio la orden de prohibir los partos. Mencionó que el director de la institución a la que está adscrita vino para pedir que le permitieran el acceso al hospital, lo cual se logró en noviembre de 2015. Ella cree que el motivo por el cual se les prohibió continuar con su estudio en el hospital está relacionado con un incidente en el que una investigadora extranjera introdujo una cámara en la Jurisdicción Sanitaria. La investigadora mencionó también lo difícil que es entrevistar al personal administrativo y a los trabajadores sociales y conseguir cualquier información del Departamento de Estadística del hospital; constantemente dicen "regresa la próxima semana, no hay tinta para imprimir" o preguntan: "¿Para qué quieres esa información? No está completa, así no te va a servir".

El Hospital de la Mujer

Este hospital se encuentra ubicado en una calle muy transitada del centro de San Cristóbal de Las Casas. En muchos aspectos es lo opuesto al Hospital de las Culturas. Es pequeño, lleno de gente, con pasillos tan angostos que apenas pueden caminar dos personas juntas a la vez. Parece un laberinto con escaleras externas que llevan a otras habitaciones. Siempre hay gente esperando afuera y también un guardia en la entrada pidiendo identificaciones y preguntando a dónde se dirige cada uno. Su escritorio bloquea la puerta dándole control total sobre quién entra y sale del hospital. Hay puertas de madera y sillas azules para las personas que esperan ser atendidas, quienes son revisadas previamente. El edificio se ve más viejo y sólido que el Hospital de las Culturas.

Resulta más difícil acceder a este hospital. En mi caso me costó obtener el permiso para realizar mi investigación. Aquí son trasladadas, desde el Hospital de las Culturas, las mujeres que tienen algún problema ginecológico. También se atienden los partos complicados que requieren cesárea. El subdirector de este hospital mencionó que las parteras son un problema porque creen que pueden hacer algo cuando un bebé no viene en la posición adecuada, con lo cual ponen en riesgo la vida de las madres y de los bebés. Por eso el hospital constantemente requiere de apoyo legal para prácticamente obligar a las mujeres a someterse a una operación y así salvar a la madre y al hijo. También mencionó que el personal del hospital ha recibido entrenamiento de sensibilización al contexto intercultural donde trabajan. En las paredes del corredor hay carteles sobre interculturalidad. Los entrenamientos los da un doctor que Jurisdicción Sanitaria contacta a través del Departamento de Enseñanza y que no es parte del personal de este hospital.

Tuve la oportunidad de conversar con uno de los psicólogos que trabajan ahí. Accedió a compartir información sobre su trabajo. Mencionó que ha implementado talleres sobre violencia obstétrica en los que quedó al descubierto la brecha que existe entre las políticas de interculturalidad del hospital y la realidad de discriminación que prevalece. Muchos de los talleres que se han implementado sobre interculturalidad y violencia obstétrica responden a las políticas del momento y no tienen un seguimiento. Como ejemplo mencionó el caso de Susana, quien falleció en este hospital. La Comisión Nacional de los Derechos Humanos y el Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE) ejercieron presión para que se reconociera como un caso de violencia obstétrica. Dicha presión llevó a la implementación de un taller sobre violencia obstétrica, como respuesta un tanto superficial, que no tuvo ningún impacto real en cuanto a cambiar dinámicas de violencia dentro del hospital. También mencionó que los talleres se realizan de vez en cuando, normalmente en el marco de políticas de ese tipo, pero también reconoció que hay gente que trabaja mucho y le importa lo que hace, pero que se topa con muchas dificultades.

El psicólogo también habló sobre la discriminación que existe en el hospital y mencionó que para ser realmente sensibles a la interculturalidad se requeriría, de entrada, de personal que hable las lenguas de los pueblos originarios de la región. También mencionó un ejemplo de discriminación racial que se dio en el hospital con el caso de una mujer extranjera que fue violada. Ésta recibió una atención distinta a la que había recibido una niña violada proveniente de una comunidad indígena. Mientras que la mujer extranjera contó con apoyo para hacer una declaración legal, él escuchó decir a un miembro del personal, refiriéndose al caso de la niña: "¿qué quieres que haga, que la revise para ver si le devuelven la virginidad?"

Por eso insistió en su escepticismo con relación a las políticas interculturales que no se traducen en cambios concretos. También comentó sentirse impresionado con los talleres sobre violencia obstétrica que se organizaron en diferentes hospitales y municipalidades, incluyendo la ciudad de San Cristóbal. En esos talleres se utilizó el psicodrama como herramienta. Algunos miembros del personal actuaron como mujeres embarazadas que van a buscar atención médica. El resultado fue poner a descubierto "las palabras que se utilizan para denigrar a una mujer embarazada" y agregó que "si la mujer es indígena, la violencia se acentúa". Otro tema que tocó fue el relacionado con las supervisiones que se hacen de cuando en cuando en cada hospital perteneciente a la Secretaría de Salud. Antes de que se realice una supervisión, el hospital pide prestado equipo y medicinas de otros hospitales, y una vez que pasa la inspección se devuelve lo prestado. Medicamentos y otras cosas que se necesitan nunca llegan, una parte desaparece, es robada. Así es, nunca hay suficiente de lo que se necesita en el hospital.

C'hulel-cuerpo-corazón

En la percepción mesoamericana/maya, la dualidad de los opuestos complementarios que fluyen coexiste; es una dualidad múltiple que no excluye. Sylvia Marcos menciona que "en el mundo mesoamericano" la complementariedad no se establece exclusivamente entre hombre y mujer y tampoco entre lo superior y lo inferior: "es un complejo significado que interconecta a todos los seres de una forma 'muy mesoamericana'", en esencia, "horizontal" (2010: 102).

Durante mi estancia de investigación, en una cena en San Cristóbal de Las Casas, una mujer sentada a mi lado compartió una anécdota. Una niña bajo su cuidado se cayó de una roca en el bosque. Ella ofreció a los padres de la niña llevarla al médico para checar que todo estuviese en orden, aunque la niña parecía estar bien. Pero aunque los padres no estaban interesados en que su hija fuera al doctor, sí estaban muy alarmados. Para ellos, el verdadero peligro no era una torcedura, sino que aquel lugar era conocido porque había en él un duende y éste podía quedarse con el alma de la niña, por lo cual era necesario regresar al lugar y hacer una limpia. Este ejemplo ilustra que en Los Altos de Chiapas coexisten distintas formas de entender el cuerpo, la salud, la enfermedad y lo que puede atentar contra el bienestar de una persona. La pérdida del alma es un diagnóstico común entre sanadores y las limpias una práctica corriente en México (Marcos 2006). Un doctor con perspectiva biomédica del cuerpo no tiene mucho que aportar ante este predicamento, pero una curandera o curandero sí.

Para situarnos en esta perspectiva se necesita un entendimiento mesoamericano del cuerpo, según el cual distintas entidades pueden salir o entrar en él. El alma es, en ese sentido, un alma múltiple (Marcos 2006). En maya es el *c'hulel*. Juan López Intzín (2013) nos recuerda que todo tiene *c'hulel* y corazón: la tierra, los animales, las plantas, "todo es parte de lo viviente y de lo sagrado" (*ibid*.: 97). Esto implica un entendimiento de cuerpo-*c'hulel*-corazón que está en relación con otros seres y sus *c'huleletik*-corazones, donde la vida habita en la tierra, en el agua y en las piedras también. En esta manera de relacionarse-existir, la vida no es ni será jamás un recurso. Quienes encarnan esta forma de entender-conocer-vivir el mundo son la prueba viviente de que ese borrar histórico de sus saberes-cuerpos no ha podido cortar la raíz de su pensamiento vivo, que aún florece.

A manera de conclusión

El conocimiento ancestral, cuya esencia es espiritual, implica una relación con la naturaleza y otros seres basada en una lógica, una cosmovisión y un entendimiento del cuerpo distintos a la hoy dominante. Es incompatible con los sistemas de destrucción que actualmente operan en Chiapas, México y en tantos otros territorios en resistencia. Este acercamiento nos invita a entender esas formas de conocimiento como formas de resistencia encarnadas que han sobrevivido a la violencia de la colonialidad y el genocidio y que siguen existiendo hoy al margen de las prácticas dominantes. Las prácticas ancestrales son, en la actualidad, una prueba de la resistencia histórica que ciertos cuerpos deshumanizados han sostenido desde la colonización. Los sistemas de género, raza y capitalismo que, en conjunto, han ido exterminando/explotando la vida en sus múltiples formas se impusieron precisamente durante ese periodo (Lugones 2015). Esas prácticas ancestrales persisten a pesar del epistemicidio y la destrucción constante de los cuerpos racializados de quienes las portan. Las parteras, al ejercer su conocimiento, retan al sistema patriarcal que las ha desdeñado por siglos. Ellas alimentan el saber propio de su cosmovisión, que les viene por linaje o que ha sido transmitido en sueños. Las parteras también retan a la lógica moderna/colonial al anteponer la vida, el cuidado y la preservación de la vida en todas sus formas. Por último, desafían al sistema capitalista, que implica explotación y destrucción sin límite de la vida.

Entre las ideas aquí hilvanadas están también las pertenecientes al conocimiento académico. Mostrar la mirada antropológica que existe es parte del tejido. Estas maneras (dominantes) de ver-conocer existen y tienen poder, algo que no pretendo ignorar. Las hilo en este texto a pesar de ser crítica con la forma dominante (científica) de generar conocimiento.

Mi intención no es sugerir que ésa sea la mejor manera de entender lo sagrado. Tal vez no escapo a una contradicción básica al intentar generar conocimiento no violento, que no reproduzca la colonialidad, desde una institución implicada en la reproducción de ideas que han sostenido los diferentes sistemas de opresión aún operantes. Sin embargo, y a pesar de eso, creo que es relevante establecer diálogos, colaboraciones dentro y fuera de los espacios académicos, para buscar maneras otras de generar conocimiento de forma distinta, inclusive en la academia misma. El reto es imaginar esas posibilidades y desaprender en la práctica desde el cuestionamiento de si es posible generar conocimiento decolonial desde ese espacio… El cómo es una pregunta para la que no tengo respuestas, ni mapas.

Epílogo[8]

La diferencia colonial la habito con este cuerpo construido para no pertenecer a la categoría ser-humano. Generaciones nacidas de la violación y la explotación. Este mestizaje ha dejado cicatrices en una sociedad que continúa perpetuando esta violenta deshumanización. Cabello negro, ojos oscuros, desapareció de camino a casa, al trabajo, a la escuela. Su cuerpo aparece cientos de veces abandonado en el desierto, roto y atado en un terreno baldío, en pedazos en una bolsa de plástico. Esta guerra es en nuestro cuerpo, pero no es nuestra batalla. La acumulación de años de despojo y la racialización de nuestros cuerpos marcados por el género es lo que ha normalizado la destrucción completa de nuestro ser… Aún no nos perciben como personas sino como posesiones, objetos desechables para el placer ajeno. ¿Qué puede ser más placentero que el poder de destrucción que el dinero puede comprar?

Tú que te sientes con el derecho a arrancar su aliento, nuestra palabra; tú que derrumbas nuestros mundos y fumigas con odio nuestro vientre, quiero decirte que no quiebras nuestro espíritu quebrando nuestros huesos. A este sistema de muerte quiero decirle: no quiebras nuestro espíritu quebrándonos los huesos. La realidad no miente, hemos estado bailando esta danza de destrucción por quinientos años, créeme, estamos aquí, están aquí, no quiebras nuestro espíritu quebrándonos los huesos. Nuestros huesos llevan las historias de resistencia de cada persona colonizada, deshumanizada, de cada mujer que luchó resistiendo a su propio feminicidio. Es verdad, no quiebras nuestro espíritu quebrándonos los huesos.

---

8 El texto que aparece como epílogo fue originalmente escrito en inglés bajo el título: "You don't brake our spirits by breaking our bones" y es parte de mi tesis de doctorado intitulada *Guardians of Life: Midwives and Resistance in the Highlands of Chiapas*, realizada bajo el alero del Institute of Social Studies, La Haya, Países Bajos.

Si nuestros cuerpos son el territorio donde este sistema de destrucción se disputa el poder, necesitamos sacudir ese suelo, convertir la violencia desplegada en este cuerpo convertido en territorio de batalla y bailar hasta que se derrumbe. Transformar nuestros cuerpos en oraciones que no puedan ser pisoteadas y que todos se vean obligados a escuchar el ritmo que sostiene nuestros vínculos, la vida… que sea el cuerpo danzante una ofrenda a la memoria de aquellos cuyas vidas fueron arrancadas antes de que pudieran unirse en este baile de sanación y resistencia donde nuestros corazones siguen el sonido del tambor... No quiebras nuestro espíritu quebrándonos los huesos…

Bibliografía

Araya Morales, María José. 2005. *Los conocimientos de las parteras indígenas frente a las políticas de integración apropiación neoliberales: investigación participativa junto al Consejo de Médicos* y *Parteras Indígenas Tradicionales del estado de Chiapas COMPITCH*. Tesis de maestría en antropología social. CIESAS, San Cristóbal de Las Casas.

Sousa Santos, Boaventura de. 2004. *The World Social Forum: Toward a Counter-Hegemonic Globalisation (Part I).* The Viveka Foundation, Nueva Delhi.

Escobar, Arturo. 2007. *La invención del Tercer Mundo.* Fundación Editorial el Perro y la Rana, Caracas.

López Intzín, Juan. 2013. "*Ich'el ta muk'*: la trama en la construcción del *Lekil kuxlejal* (vida plena-digna-justa)". En Georgina Méndez Torres, Juan López Intzín, Sylvia Marcos y Carmen Osorio Hernández (eds.). *Sentipensar el género, perspectivas desde los pueblos originarios.* Taller Editorial La Casa del Mago, Guadalajara, pp. 73-106.

Lugones, María. 2015. *A Decolonial Revisiting of Gender*. Decolonial Summer School, Middelburg (inédito).

Marcos, Silvia. 2006. *Taken from the Lips: Gender and Eros in Mesoamerican Religions*. Martinus Nijhoff Publishers, VSP, Leiden.

——— 2010. *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas.* EON, Verbo Libre, México.

Simpson, Leanne. 2011. *Dancing on Our Turtles Back.* ARP Books, Manitoba.

Tuhiwai Smith, Linda. 2012. *Decolonizing Methodologies.* Otago University Press, Nueva Zelanda.

Vázquez, Rolando. 2012. *Towards a Decolonial Critique of Moderrnity, Buen Vivir, Relationality and the Task of Listening.* Roosevelt Academy, University of Utrecht, Middelburg.

——— 2015. "Decolonial Summer School Lecture". *Stolen Memories: Museums, Slavery and (De)coloniality*. Roosevelt Academy, University of Utrecht, Middelburg.

Itandehui Olivera

Poetisa de origen oaxaqueño. Economista especializada en implementación de sistemas de monitoreo. Trabaja en la defensa de la salud y los derechos de lxs niñxs en Aflatoun Internacional, una ONG de los Países Bajos que ofrece educación social y financiera a niñxs y jovenxs alrededor del mundo.

itandehui.olivera@gmail.com

Imagen tomada de <https://www.aflatoun.org/people/itandehui-olivera/>.

Soy una mujer que resiste

Itandehui Olivera

Soy una mujer que resiste
mi cuerpo es ofrenda
al margen de esta tierra
abonada de silencios
la abuela a mi madre
mi madre a tu hija
tu hija a su abuela
por los siglos de los siglos
silencio.

Cada grieta en los pies
sedimenta en arcilla
la historia que yo no escribí.

Soy una mujer: resisto
me reconstruyo sobre mis huesos
no en la costilla de otro
en la geografía de mi piel
fortaleza.

Mi cuerpo es linaje
sobre el que la abuela anuncia
el final de la sequía
a los cuatro puntos cardinales.

Diosa sin género
en la raíz de esta tierra
descansa el corazón de mi resistencia.

Resisto
desde mi voz sin palabras
atravieso la niebla
no grito
guardo la historia.

Resisto
desde mi cuerpo despojado
no más lágrimas
no más cadenas
me encomiendo a mis hermanas.

Resisto
desde mi piel morena
frontera entre mi pueblo
y una virgen que nos ampara
a nosotros: los naturales.

Resisto
desde el grito que condena
la normalidad de la violencia
la perpetuidad de los secretos
resisto en pie
me sostiene un abrazo
mis lágrimas son resistencia.

Resisto para olvidar
olvido para sanar
sano para reconstruir
un camino sin culpa
un cuerpo sin dolor
una historia sin miedo.

Esta tierra es mía
germina en tiempo de agua
multiplica sus semillas – me habita
la rebeldía que ha labrado
mi madre en su jornal.

Soy la mujer que carga en su vientre
los hijos que no vuelven
la mujer que procura
el aliento del padre que desaparece
Soy la mujer que teme
ser la sangre en una acera desconocida
la imagen en la protesta
Soy la mujer que teme ser.

No tengo más en los bolsillos
sólo resistencia
forjada en mi sed de justicia
en el lenguaje cotidiano
en la historia de los despojos
colectiva – individua
no quiero cerrar los ojos.

Mis manos manifiesto
al grito de alerta sobre el que descansa
mi corazón montaña
mi corazón luciérnaga
mi corazón la mar
¿dónde guardo el miedo?

Mi historia es resistencia
hogar para la memoria
que florea mariposas de alas anchas
ahí donde se reúnen las madres
a bordar por cada hijo
una estrella.

Soy raíz que resiste
cuando la tierra sucumbe
y mi plegaria inunda calles
me torno suelo fértil
canción que cura la ausencia.

Mi resistencia es el cuidado
una oración a la lluvia
un canto a la vida
la tierra vive por nuestra voz.

Soy mujer que resiste
hablo desde las huellas del dolor
grito con la cicatriz en mi garganta.
Permanezco.
Resisto.
Soy.

(Oaxaca / La Haya, 2017)

Parte V

Xochitl Leyva Solano

Cofundadora de redes tales como la Red Transnacional Otros Saberes y la Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólog@s de Chiapas. Desde 1985 trabaja con indígenas (jóvenes, mujeres y otrxs) en resistencia, quienes luchan por su autonomía y libre determinación. Trabajadora de las ciencias sociales.

xls1994@gmail.com
https://sureste.ciesas.edu.mx/leyva-solano-xochitl/

Imagen parte del archivo de la Pluriversidad Itinerante de Mujeres y Diversxs.

“Poner el cuerpo” para des(colonizar)patriarcalizar nuestro conocimiento, la academia, nuestra vida

Xochitl Leyva Solano

Este capítulo trata sobre cómo, dónde, cuándo y para qué he/mos “puesto el cuerpo”, como se suele decir en los activismos y en los feminismos. Sobre cómo ello —sin planearlo— nos impulsó, desde la práctica, a caminar nuestra descolonización y despatriarcalización personal y colectiva. Dicha práctica se ha dado en medio de la guerra y ha sido un hacer reflexivo sentipensado y situado relacionado con (des)aprender, gozar y sufrir en el intento por construir otros mundos posibles con mujeres y jóvenes de abajo y a la izquierda, con comunicadores comunitarios de pueblos originarios y afrodescendientes, con activistas mayas, con activistas alter y anti y con feministas comunitarias, pos y decoloniales de diversas partes del planeta Tierra llegadxs a Chiapas —entre 1994 y 2018— atraídxs por el faro zapatista. Con ellxs trabajamos en el campo de lo político, lo artístico y lo académico[1] después de la declaración de guerra del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) al gobierno y al ejército mexicano como parte de su ¡Ya Basta!

Ahora lo que hago es tejer esas experiencias para, a distancia, repensarlas, pues seguimos buscando la mejor manera de construir alternativas colectivas más allá del Estado-nación, del (hetero)patriarcado, la democracia y la modernidad/colonialidad.[2] Ese racimo de palabras puede sonar

---

1 Los materiales que resultaron de esos encuentros, diálogos, rupturas, tensiones, están accesibles en papel, videos, audios, murales y sitios multimedia interactivos levantados en el ciberespacio: <http://sureste.ciesas.edu.mx/proyectos/pvifs/pagina_principal.html>, <http://www.worldcat.org/title/proyecto-videoastas-indigenas-de-la-frontera-sur/oclc/318914253>, <http://jkopkutik.org/sjalelkibeltik/>, <https://soundcloud.com/search?q=Xch%27ulel>, <www.encuentroredtoschiapas.jkopkutik.org>, <http://construyendosaberesendialogo.blogspot.mx/>.

2 El 2 de marzo de 2018 dimos nacimiento al Tejido de Colectivos Floreciendo Vida con compañeras y colegas de Chiapas, Oaxaca y Yucatán (México) y de Cali y Manizales (Colombia) (Tejido de Colectivos Floreciendo Vida 2018). Además soy/somos, como Red Transnacional Otros Saberes (Retos), parte del Seminario Otros Horizontes, en el que nos reunimos —desde 2017—, al llamado de Gustavo Esteva y de lxs compañerxs de Universidad de la Tierra (Unitierra)-Oaxaca, una veintena de miembros de colectivos, Unitierras y redes de diferentes partes de México y América Latina para iniciar un “ejercicio de imaginación crítica, que identifique en la realidad iniciativas o experiencias que estarían representando una ruptura radical con el régimen dominante, en cualquiera de sus aspectos. A partir de ellas, podrían forjarse hipótesis o concepciones que permitieran adoptar otros

a frases hechas, a clichés, a lugares comunes emanados de nuestra visión radical y, para colmo, parecen poco humildes. Pero existen muchos colectivos, comunidades, movimientos, redes en Chiapas, México y en el planeta Tierra que están en esa sintonía. Claro, a veces no podemos llegar a creer que existen porque la dinámica y la inercia de nuestras vidas son tan sistémicas que nos impide verlos, imaginarlos y hasta soñarlos.

Vale aclarar que cuando hablamos de lo que hemos caminado podríamos dar una idea equivocada, hacer pensar que ya hemos avanzado mucho, cuando en verdad son más bien los pueblos (indígenas, negros, campesinos) en resistencia quienes nos llevan años luz de ventaja en sus formas organizativas alternas. Ellos han puesto literalmente el cuerpo y lxs muertxs al enfrentarse en-carnadamente a las múltiples cabezas de lo que lxs zapatistas llaman "la Hidra Capitalista" (EZLN 2015) y algunas feministas: la ofensiva globalizadora del capital como guerra contra las mujeres (Federici 2013) producto de un daño cognitivo milenario (Spivak 2011).

¿Poner el cuerpo?

Los puntos de partida me parecen fundamentales, por eso les invito a entrar en el ciberespacio y ver el performance ritual de la transfeminista Joyce Jandette,[3] quien desde la diversidad sexual nos empuja a descolonizar nuestra mirada al tiempo que se pregunta, desde un lugar concreto de enunciación: "¿qué carajos es poner el cuerpo?":

> Poner el cuerpo es quitarse el miedo
> poner el cuerpo es averiguar dónde están las heridas
> poner el cuerpo es quitarle el seguro a la granada
> poner el cuerpo es convertir vulnerabilidad en amenaza
> poner el cuerpo es juntar los pedazos de todo en la nada
> poner el cuerpo es inventar curitas para el alma
> poner el cuerpo es resistirse al drama, sobrevivir a la catástrofe
> poner el cuerpo es bailar la revolución, emborrachar la tristeza, cantar la rebeldía
> poner el cuerpo es permanecer en guerra sin perder la ternura
> poner el cuerpo es aprender a amar sin morir en el intento
> poner el cuerpo es aferrarse a la vida

horizontes para la reflexión y la acción políticas y formular agendas de exploración de mundos por nacer, de un por-venir deseable" (Seminario Otros Horizontes 2018: 3, 5).

[3] Es importante ver las imágenes con las que estas letras arman un todo, en línea: <https://www.youtube.com/watch?v=JabMdko3xRc>.

poner el cuerpo es la fortuna de haberlo perdido todo y conservar sólo lo esencial
poner el cuerpo es convertir el campo de batalla en territorio liberado
poner el cuerpo es reventar fronteras
poner el cuerpo es no pedir perdón ni pedir permiso
poner el cuerpo es fugarse de "la política" para poder así volver a hacer política
poner el cuerpo es sacar la rabia a pasear para que no nos haga mierda en casa
poner el cuerpo es darle voz a la entraña
poner el cuerpo es quedarse sin palabras y aún así no parar de hablar
poner el cuerpo es convertir poesía en conjuros y teorías en magia
poner el cuerpo no es hablar de poner el cuerpo, ¡¡es ponerlo!! ¡es ponerlo todo!
poner el cuerpo es detener el tiempo
poner el cuerpo es repetir y repetir y repetir conjuros hasta que todo el mundo sepa que siempre han sido reales
poner el cuerpo es estar donde tenemos que estar y ser lo que queremos ser HOY (aunque suene a cliché)
poner el cuerpo es preguntar sin esperar respuesta, o más bien, esperando que nadie responda
poner el cuerpo es crear y creer otros mundos posibles
poner el cuerpo es perder la cabeza y volverla a encontrar y perderla de nuevo
poner el cuerpo es escupirle a la tristeza en la cara
poner el cuerpo es desnudar el alma
poner el cuerpo es ponerse roja de ganas y no de vergüenza
poner el cuerpo es desbordar todos los espacios
poner el cuerpo es perder el cuerpo para convertirse en muchos cuerpos
poner el cuerpo es hacerlo tú misma y hacerlo con las otras
poner el cuerpo son las ganas que tengo de poner mi cuerpo junto al tuyo, con el tuyo, sobre el tuyo, entre el tuyo, bajo el tuyo, dentro del tuyo y así y así probando todas y cada una de las pre-posiciones
poner el cuerpo es la orgía desenfrenada y totalmente promiscua entre arte, activismo y feminismo
poner el cuerpo es vestir la precariedad con el glamour de lo reciclado y del todo a $3
poner el cuerpo es convertirse en un ciborg de tecnología (en tacones) de punta y cinta de aislar
poner el cuerpo es no esperar nada para "hacer",
ni "hacer" lo que se espera que hagamos
poner el cuerpo es mirarlo de frente y declararle nuestro amor

poner el cuerpo es
lo que me sale del coño,
por ejemplo
este poema…

(Jandette 2014, cursivas mías)

El poema-performance de Joyce me ayudará a tejer las voces, experiencias, reflexiones que sustentan la creación de este texto.

Poner el cuerpo es crear y creer otros mundos posibles

Treinta y un años han pasado desde mi llegada, por primera vez, a la selva Lacandona un diciembre de 1987. Llegué respondiendo a un llamado de los campesinos habitantes de esa zona. Ellos preparaban clandestinamente el movimiento armado, pero en su dimensión pública convocaron a universitarixs para trabajar en el programa de desarrollo integral que estaban coordinando. Nos recibió un grupo de delegados, todos concentrados en el corazón de la Lacandona, en el ejido Guanal. Fue impresionante ver desde la avioneta reunidos a 250 delegados, 250 cuerpos de hombres tseltales, tsotsiles, choles y tojolabales representantes de 117 ejidos y 24 rancherías localizadas en un territorio en el que tenían, ya desde entonces, gran control y un sofisticado modo de gobernarse a nivel regional (Leyva y Ascencio 1996). A pesar de ello no había ni una sola mujer en la concentración que nos recibió y tampoco ninguna tomó la palabra durante la asamblea, aunque sí estaban presentes como parte fundamental de la comisión encargada de cocinar para todxs. Cruzamos miradas en la cocina, pero no palabras, no porque ellas no hablaran español ni nosotras tseltal, sino más bien porque entonces la política era concebida y vivida como un asunto de hombres, entre hombres, para el bien común llamado "el común" (Leyva 1995).

Por lo que me tocó vivir —entre diciembre de 1987 y diciembre de 1993— dentro de esa subregión de la selva, podría decir que entonces las mujeres adquirían diferenciadamente cierta voz en la casa y/o en la comunidad de acuerdo a su edad, su cargo, su situación económica y a la posición de su esposo en la estructura política y religiosa comunitaria. Tenían algo que podríamos llamar una voz delegada por los hombres de la comunidad. Hoy, en cambio, han construido, desde la resistencia zapatista, un poder propio dentro de un poder autónomo. Las mujeres, anteriormente, no tenían una mirada colectiva antisistémica —tampoco nosotras— y mucho menos la capacidad colectiva para convocar, como lo hicieron en

diciembre de 2017, a las mujeres del mundo para luchar contra el "sistema capitalista machista y patriarcal" (*sic*) (CCRI-CG 2017: sin núm. de p.).

Tuvieron que pasar tres décadas, en las que se dio la emergencia del movimiento continental contra el V Centenario del "Descubrimiento de América", en que el EZLN salió de su clandestinidad, en que levantaron la voz las insurgentas, milicianas y mujeres bases de apoyo zapatista haciendo carne y cotidianidad la Ley Revolucionaria de Mujeres. Tuvieron que pasar décadas en que emergieron y se fortalecieron por todo el continente los movimientos de mujeres indígenas y negras, floreció la autonomía zapatista en medio de la guerra contrainsurgente, de la guerra contra el narcotráfico y de lo que lxs zapatistas llamaron muy tempranamente "la guerra de exterminio contra los pueblos".

Todo eso y más tuvo que suceder para que ese 8 de marzo de 2018 viéramos y viviéramos en la misma selva Lacandona, pero ahora en el Caracol de Morelia, un despliegue impresionante de 2 000 mujeres zapatistas tseltales, tsotsiles, choles, tojolabales y mestizas provenientes de los cinco Caracoles. Ellas fueron nombradas para recibir y convivir con las miles de mujeres del mundo que respondieron a la convocatoria del Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan. La convocatoria decía textualmente:

> Si eres hombre, de balde estás escuchando o leyendo esto porque no estás invitado. A los varones zapatistas los vamos a poner a hacer lo necesario para que podamos jugar, platicar, cantar, bailar, decir poesías, y cualquier forma de arte y cultura que tengamos para compartir sin pena. Ellos se encargarán de la cocina y de limpiar y de lo que se necesite (CCRI-CG 2017: sin núm. de p.).

Y así sucedió. Esto, que podría ser reducido a la imagen de un mundo al revés, podría también ser visto como una grieta pospatriarcal poscapitalista en la que todas pusimos el cuerpo y el corazón para seguir construyendo las alternativas al capitalismo, a la democracia representativa, al patriarcado y al machismo. No pretendo explicar la complejidad de lo vivido esos días, sólo señalar un par de elementos que pudieran ser relevantes para el argumento central de este texto.

La diversidad de las mujeres que respondieron al llamado de las zapatistas nos recuerda la existencia del pluriverso, o sea, la multiplicidad de mundos que coexisten y que se tejen gracias a lo que lxs zapatistas llaman las cuatro ruedas del capitalismo (explotación, represión, despojo, desprecio) que se encarnan y localizan de manera diferencial en cada una de nosotras.

El pluriverso nos hace ver que el mundo —contrariamente a lo que la modernidad nos ha hecho creer— está compuesto de muchos mundos,[4] de muchas galaxias, como también dicen lxs zapatistas. "Un mundo donde quepan muchos mundos" no es un eslogan: se hizo carne nuevamente cuando las zapatistas convocaron a este encuentro, desde una categoría incluyente que parafrasearon como "las mujeres que luchan", señalando que se referían a todas las "que no están de acuerdo con lo que nos hacen como mujeres que somos". Y agregaban: "Te invitamos a encontrarnos, a hablarnos y a escucharnos como mujeres que somos" (CCRI-CG 2017: sin núm. de p.).

Ahí estaban las feministas y no feministas. Mujeres de los cinco continentes, de todas las edades, mujeres que eran jóvenes cuando el levantamiento de 1994 y que se iniciaron en la otra política con el zapatismo. Mujeres que nos reconocimos como mujeres al ver paradas frente a nosotras a las comandantas zapatistas. Mujeres que las han estudiado, que las han apoyado en cada una de sus iniciativas, mujeres curiosas que nunca las habían visto y hasta mujeres que sólo iban al zapatour. Mujeres del color de la Tierra, mujeres blancas y negras, lesbos, trans, *queer*, darketas, artivistas, cibernautas, campesinas, catequistas, religiosas del abajo, universitarias, docentes, hijas con sus mamás, lideresas, defensoras de derechos humanos, músicas, teatreras, payasas, bailarinas, esculturistas, fotógrafas, pintoras, etc., etcétera.

Ahí estábamos poniendo nuestro cuerpo frente al despojo capitalista por medio de un acto colectivo de des-posesión voluntaria de lo que cargamos cada día: los títulos nobiliarios, las rutinas del trabajo asalariado, de la precariedad o de los paliativos neoliberales (pienso en lo nuestro inmediato, las becas de posgrado, por ejemplo). Des-posesión voluntaria de las rutinas familiares, de las rutinas engendradas por la propiedad o por el "deber ciudadano". Por cuatro días, muchas de nosotras logramos despojarnos de todo eso y nos quedamos con lo más elemental en nuestras "casas de campaña" clavadas en la tierra. Habitamos la casa zapatista: el Caracol, construido centímetro a centímetro por el esfuerzo autónomo de lxs zapatistas.

Desde ahí nos distanciábamos de nuestros hogares y familias clasemedieras al servicio del trabajo capitalista o aplastadas por el desempleo o por la precariedad emanada de ese mismo sistema. Nos distanciábamos, por ejemplo, del capitalismo académico que hoy rige no sólo nuestros lugares de trabajo, sino las mentes, los cuerpos y los corazones de muchas

[4] Sobre el concepto *pluriverso* véase la conferencia de Arturo Escobar impartida en 2015 en el Congreso de Etnobotánica, en línea: <https://www.youtube.com/watch?v=vRupFGyHxfE>.

mujeres y hombres parte del sistema académico. No fue casual que en uno de los talleres del encuentro, la facilitadora —feminista y académica ella misma— gritara con gran entusiasmo "¡muera la academia!" y con el mismo entusiasmo las asistentes —jóvenes universitarias en su mayoría— se unieran a la consigna de cara a un grupo de jóvenas zapatistas que seguían atentas y tomando notas en sus cuadernos.

Por las noches, otras de nosotras nos metimos en bolsas de dormir tendidas encima de una tabla de madera, que lo mismo se usó para ese fin como para armar bancas, mesas o mamparas. Ahí, tendidas en el suelo conectamos con la Madre Tierra, oímos sus latidos que formaban un único ritmo con la música de la banda lesbofeminista que tocaba en la cancha del Caracol para festejar a todas las mujeres del mundo en pie de lucha y para honrar la memoria de las miles de asesinadas, desaparecidas, masacradas, encarceladas.

Poner el cuerpo es darle voz a la entraña

Entre 2007 y 2008 los comunicados de las Juntas de Buen Gobierno zapatistas afirmaban que en Chiapas había nuevamente una escalada de violencia caracterizada por el despojo y el desalojo de las tierras recuperadas por los zapatistas, por el envenenamiento de manantiales, la quema de milpas, cafetales, casas y centros educativos zapatistas por parte de pobladores no zapatistas (llamados "partidistas"), que eran instigados por comisarios ejidales, presidentes municipales, representantes de partidos políticos, caciques, miembros de organizaciones campesinas e indígenas otrora hermanas, acusadas ahora de "paramilitares" y coludidas con elementos de la policía estatal, el Ejército mexicano y la Agencia Federal de Investigación (AFI). Estas cuatro fuerzas lo mismo allanaban violentamente casas de las bases de apoyo zapatistas como amenazaban de muerte a mujeres y niños, robaban sus pertenencias, los detenían arbitrariamente, los golpeaban y/o los desaparecían.

Al mismo tiempo, por la convivencia con jóvenes de Los Altos de Chiapas, nos enterábamos del incremento de suicidios entre los jóvenes tsotsiles. Hoy sabemos, por las estadísticas del Instituto Nacional de Psiquiatría, que entre 1990 y 2011 se registró en México un incremento de 74% en los suicidios entre la población de 15 a 24 años (Jiménez y Cardiel 2013: 217). Gracias a un detallado estudio etnográfico, quedó registrado que de 1985 a 2005 los suicidios entre indígenas chiapanecos alcanzaron índices inimaginables en ciertas localidades rurales (Imberton 2014). En 2008, era común escuchar en San Cristóbal de Las Casas que esto se debía al uso y abuso del alcohol y las drogas, cada vez más presentes en las localidades indígenas y rurales, así como en las ciudades. La excepción eran lxs jóve-

nes de los territorios zapatistas, en donde el consumo de estas sustancias está prohibido por decreto.

Fue en ese contexto que nos reunimos en el centro cultural más importante de ese momento, que había sido creado en convergencia política con las comunidades zapatistas en resistencia, y que se localizaba en pleno corazón de la ciudad colonial llamada hoy San Cristóbal de Las Casas. Esta ciudad fue fundada en 1528, con el nombre de Villa Real, por el conquistador español Diego de Mazariegos y había estado vedada por siglos al libre tránsito de lxs indígenas. En los albores del siglo XXI, la digna rabia zapatista ocupaba ese espacio y ahí nos dimos cita jóvenes mayas y personas solidarias de las redes neozapatistas.

En ese centro-corazón celebramos nuestra primera reunión. No se trataba de una reunión académica, era una reunión de corte político-cultural en la que coincidíamos siete jóvenes mayas, una prieta (yo), una japonesa y un alemán. De los diez participantes, ocho eran hombres y dos mujeres. Nos erigimos en un espacio autónomo de trabajo creativo al que llamamos Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólog@s de Chiapas (RACCACH), mismo que operó por medio de plenarias, asambleas, acuerdos y consensos. Fue mediante esa forma de trabajo que acordamos:

> Contribuir a hacer trascender la semilla de valorar y respetar los diferentes saberes, conocimientos, artes y formas de comunicación, así como a crear una conciencia positiva de la diversidad […] Impulsar nuestra lucha por nuestro arte, por nuestras organizaciones y comunidades [...] Unirnos para luchar contra la discriminación ejercida contra los indígenas […] Contribuir a transformar la consciencia de los niños(as) y los jóvenes en las comunidades para evitar que ellos tomen caminos fáciles (por ejemplo, el camino del alcohol, las drogas o el suicidio) (véase Minuta RACCACH, 9 de febrero de 2008, cit. en Köhler *et al.* 2010: 266).

Entre los que nos reunimos uno es campesino y videoasta, tres tienen como trabajo cotidiano escribir, otros producir imágenes visuales (pintar, hacer videos, tomar fotos) y otros más crear música. Pero no se trató de que cada quien hiciera lo que de por sí ya sabía hacer; no, el reto era compartir con otros compañeros su propio saber: compartir la forma en que cada uno trabaja para que el de al lado pudiera producir algo que normalmente no hace. Así, por ejemplo, el pintor escribió letras y produjo audios, el músico y el videoasta escribieron, el antropólogo posprodujo audios y armó sus mensajes con música y con fotos y no sólo con letras. En ese acto de trabajar juntos, en ese diálogo de tú a tú, preguntas iban y venían entre ambas partes, comentarios iban y venían. Preguntas y comentarios que

muchas veces permitían destrabar no sólo las redacciones propias hechas por el artista-comunicador, sino cuestiones de vida de los dialogantes. El fruto obtenido fue la creación de una red que operó por tres años y que nos conectó a nivel humano más allá de ese tiempo y trabajo concreto. A la vez, dimos a luz un audiolibro, *Sjalel kibeltik*, que incluía programas de radio, pinturas y fotos, así como textos escritos por cada unx de nosotrxs, en tres lenguas mayas y en español. Todo ello lo dejamos disponible, además, en un sitio web interactivo que les pedimos visiten.[5]

Aunque *Sjalel kibeltik* no nació en el campo académico, tuvo un efecto rebote en él a través de nuestros cuerpos: sin planteárnoslo estábamos caminando nuestra descolonización del saber y el poder. Me explico. El enorme trabajo que nos propusimos requirió veintiún meses en los que las diez personas involucradas realizamos una reflexión intra-personal, en diálogos entre "parejas creativas" y en asambleas. Se trató de un trabajo autogestivo, cuyo motor era nuestra propia energía humana y la de la lucha política que nos alentaba. Sin financiador alguno de por medio, operamos como en los movimientos políticos: cada quien haciendo el aporte de su tiempo, sus saberes y sus creatividades para hacer avanzar la causa compartida. Esta forma de trabajo reta/ba, con su sola existencia, la lógica *colonial del saber* presente en los proyectos académicos, que por lo general sólo existen si tienen un financiamiento inicial *ex profeso* y si una persona (perteneciente a la academia) los piensa y redacta en gramática académica. Esta persona —llamada "responsable"— define *a priori* todos y cada uno de los pasos a seguir, así como los tiempos y resultados a obtener, los cuales muchas veces quedan acotados, principalmente, al campo disciplinar y son expresados en un lenguaje docto que va a ser consumido por un grupo selecto de iniciados.

Sjalel kibeltik, como proceso colectivo de creación, nos permitió continuar agrietando los muros de las cárceles disciplinarias en donde nos sentíamos prisionerxs. Y no me refiero solamente a las de las ciencias sociales, lo mismo sentían músicos y pintores de la RACCACH cuando pasaron, respectivamente, por la academia de pintura y la universidad de ciencias y artes. En mi caso, ese sentimiento de cárcel disciplinaria persistía por más que practicara la inter y transdisciplinariedad, sin poder imaginar siquiera que se podía vivir adisciplinariamente, asunto que aprendí cuando me convertí en parte activa del CIDECI Las Casas/Universidad de la Tierra-Chiapas.

Sjalel kibeltik retaba abiertamente la naturaleza sistémica del capitalismo académico que, no casualmente, sigue hablando de "producir cono-

5 En línea: <http://jkopkutik.org/sjalelkibeltik/>.

cimiento" y viendo a éste como parte de una cadena en la que los saberes se "producen, distribuyen y consumen", antes que nada, para bien del propio sistema (académico) y, luego, para beneficio de varias industrias (por ejemplo, del libro). Motor de todo ello es el conocimiento entendido como una mercancía que se compra y se vende (con salarios, con becas, con "estímulos a la productividad", etc.), mientras que, en el modo zapatista, en el de *Sjalel kibeltik* y en el de muchas otras personas, colectivos, organizaciones y movimientos anti y alter que aquí no alcanzo a mencionar, el motor es la creatividad humana y no la productividad evaluada de acuerdo con los indicadores del mercado global de conocimiento: calidad, excelencia, "eficiencia terminal" e índices.

Pero nada de lo que ahora he narrado podría entenderse a cabalidad si no menciono el contexto político en que nos movíamos: el abajo y a la izquierda al que varios de la RACCACH pertenecíamos. Antes de empezar esos trabajos, en junio de 2005, el Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General (CCRI-CG) del EZLN, en la Sexta Declaración de La Selva Lacandona, había hecho un llamado a unirnos desde donde cada quien vivía y luchaba. Nos dijeron entonces:

> […] lo que pensamos es que, con estas personas y organizaciones de izquierda, hacemos un plan para ir a todas las partes de México donde hay gente humilde y sencilla como nosotros.
>
> Y no es que vamos a decirles qué deben hacer o sea a darles orden.
>
> Tampoco es que vamos a pedirles que voten por un candidato, que ya sabemos que los que hay son neoliberalistas.
>
> Tampoco es que les vamos a decir que hagan igual a nosotros, ni que se levanten en armas.
>
> Lo que vamos a hacer es preguntarles cómo es su vida. Su lucha, su pensamiento de cómo está nuestro país y de cómo hacemos para que no nos derroten.
>
> Lo que vamos a hacer es tomar su pensamiento de la gente sencilla y humilde y tal vez encontramos en ella el mismo amor que sentimos nosotros por nuestra patria.
>
> Y tal vez encontramos un acuerdo entre los que somos sencillos y humildes y, juntos, nos organizamos en todo el país y ponemos de acuerdo nuestras luchas que ahorita están solas, apartadas unas de las otras, y encontramos algo así como un programa que tenga lo que queremos todos, y un plan de cómo vamos a conseguir que ese programa, que se llama "programa nacional de lucha", se cumpla (CCRI-CG 2005: 16).

La verdad no sé qué tan humildes y sencillos fuimos o somos las diez personas que nos reunimos en la RACCACH, pero ahora, visto a la

distancia, salta el hecho de que lo que hacíamos estaba lejos no sólo de la academia convencional o dominante, sino también de los cánones establecidos de hacer política partidista, aunque nuestro quehacer era altamente político, en el sentido de retar y agrietar estructuras de poder y saber establecidos. Estábamos, pues, bajo la luz del faro zapatista, dando pasos para descolonizar la política, encarnando "la otra política", mucha de la cual emerge del encuentro de los diversxs que se rebelan contra la norma establecida y crean ellxs mismxs sus propias reglas (*auto*: propio, *nomos*: reglas). Visto en retrospectiva, podríamos decir que sin saberlo estábamos, desde nuestras entrañas de mujeres y hombres verdaderxs (*bats'i antswiniketik*), moviéndonos en torno a la escucha, la reciprocidad y la solidaridad para enfrentar los sistemas múltiples de opresión y violencia que nos acosaban en medio de un conflicto político militar no resuelto en Chiapas.

Pero aunque el trabajo de la RACCACH fue muy importante, faltaba algo que entonces no sabía cómo nombrarlo. Me explico. No era casual que de los diez miembrxs de la RACCACH, sólo dos éramos mujeres: una antropóloga (mexicana) y otra violinista (japonesa). La ausencia de mujeres mayas en nuestra red evidenciaba, una vez más, las dificultades que enfrentan las mujeres de comunidades indígenas para ir más allá de su rol de madres-esposas "encampadas" en la casa, la parcela y la comunidad.

Había otro "detalle". Los siete hombres mayas miembros de la RACCACH eran pioneros en su campo. Algo muy importante, pero caí en la cuenta de que el "pioner-ismo" en la "invención" del *bats'i* rock, de la pintura universal con raíz maya así como en el uso de medios audiovisuales por miembros de las organizaciones campesinas e indígenas tenía género: el género masculino. Era así no porque los hombres fueran más inteligentes o creativos que las mujeres, sino por la condición histórica, sistémica y estructural de los unos y las otras. Todo eso me condujo poco a poco y a sorbos a la reflexión personal y colectiva sobre el sistema patriarcal, el (hetero)patriarcado, el sistema colonial de género y la colonialidad del género. Nombrarles de esta forma hoy ha sido todo un proceso de contagio y contaminación, por decirlo metafóricamente. Me vuelvo a explicar.

Ya para 2010 era urgente desnaturalizar lo descubierto, discutirlo sólo entre nosotras y trabajar para un cambio profundo y radical, es decir, desde la raíz de nuestras vidas de nosotras las mujeres. Más que tomar un curso intensivo sobre feminismo(s), más que saturarnos de bibliografía o repetir tal o cual autora legitimada por la academia o los feminismos, el camino seguido fue beber de la experiencia propia e inmediata de un conjunto de mujeres —de las redes altermundistas, neozapatistas y feministas— que íbamos convergiendo por razones políticas en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Fue entonces cuando formamos el grupo Mujeres Trabajando con Mujeres (MTM). Un espacio de/desde las

mujeres para las mujeres. Un espacio de abajo y a la izquierda. Un espacio propio, un espacio de escucha sororal. En él, el conflicto generado por la coexistencia de nuestras múltiples identidades (como posgraduantes, activistas, mujeres, adherentes, profesoras, etc.) era puesto sobre la mesa, nos íbamos espejeando leyendo nuestras propias producciones escritas, pero también lo que sentíamos en nuestro cuerpos latinoamericanos, indígenas, prietos, mestizos. Sin ser un "objetivo" planeado *ex profeso*, potenciamos juntas nuestra capacidad de leer nuestras existencias e historias desde un código de ruptura generacional, ya que no todas éramos de la misma edad. Había también un código de ruptura con las mujeres que nos precedieron (nuestras madres) y un código de complicidad con mujeres racializadas (compañeras indígenas, negras, lesbianas en pie de lucha) al lado de las cuales trabajábamos.

El MTM era una extraña combinación de "feministas letradas" y "feministas intuitivas", como las llama María Galindo (2015). A estas últimas yo las llamaba "feministas descalzas" y me incluía entre ellas. Las denomino así no en un intento de clasificarlas, calificarlas o jerarquizarlas. Galindo lo hace al hablar de la rebelión en curso de las mujeres —a diferentes escalas— en América Latina y allende los mares. En ese marco, la *tesis de la despatriarcalización* nombra esa rebelión que, desde su punto de vista, "no es una rebelión exitosa de antemano […] es invisible […] es inconexa […] tiene muchas dificultades para reconectar sus procesos […] y para constituirse en una rebelión muy contenida".[6] Podría decir que soy una feminista intuitiva descalza, parte de esa rebelión de mujeres en curso, que se levanta desde nuestras experiencias cotidianas y que toma la tesis de la despatriarcalización como un modo de lucha que parte de la rebeldía —inspirada, en mi caso, sobre todo, por las mujeres zapatistas— y que hoy, por experiencia propia, sabe, siente, piensa que "no se puede descolonizar sin despatriarcalización", como lo afirman María Galindo y Mujeres Creando, espacio colectivo del que ella es parte. Ésta no es una cita de cortesía para sonar políticamente correcta, tampoco pretendo "usar" a María como fuente legitimadora, sino que la evoco porque su planteamiento hace eco con lo que estábamos viviendo en nuestros propios procesos personales y colectivos. Sigo contando.

6 Tomado de <http://seminariodefeminismonuestroamericano.blogspot.com/2017/04/audio-y-enlaces-presentacion-de.html>.

Poner el cuerpo es convertir poesía en conjuros y teorías en magia

Cuatro años después de parir colectivamente *Sjalel kibeltik*, en 2012, me encontré con nuestra *wix*, palabra tseltal que en español se podría traducir como "hermana mayor". Me refiero a la obra colegiada *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (Moraga y Castillo 1988). Para comprender por qué la llamo así necesitamos adentrarnos en el libro y en la carta que escribiera en 1980, hace exactamente 38 años, la chicana feminista lesbiana Gloria Anzaldúa.[7]

En su carta, Gloria se dirige a las mujeres de color y feministas de Estados Unidos y del mundo y se pregunta por qué les es tan innatural escribir, por qué su voz, sus lenguas y culturas son invisibles para los hombres blancos, para las feministas blancas de su país. Anzaldúa continúa preguntándose quién es y de dónde viene. Ella misma se responde con ironía "¿soy yo una pobre chicanita del campo?" y agrega que llegó a dominar el inglés escrito y osó escribir para dispersar la impotencia, para confrontar sus propios demonios, para mantener vivo su espíritu de rebeldía, incluso contra sí misma. Reconoce que, a finales de la década de 1970, el escribir y el hacer de las mujeres feministas lesbianas de color era percibido como peligroso, pero afirmaba que con ese mero acto ella encontró "su sobrevivencia porque una mujer que escribe tiene poder" y —agregaba— "a una mujer de poder se le teme".[8] Asunto nada menor de cara a la "América Blanca Patriarcal",[9] a la cual también se enfrentaba.

Tomé como punto de partida no sólo la carta de Gloria sino la obra colectiva *Esta puente, mi espalda…* de la que sus palabras son parte. La identificación con las autoras de esa obra fue múltiple:

Primero. Experimenté una identificación básica, literalmente a flor de piel, pues tanto ellas como yo cabemos en la categoría de "mujeres de color", además de la de "prieta" o "mestiza" para varias de ellas y yo misma.[10]

Segundo. Las autoras de esta obra pionera, como nosotrxs lxs autorxs de *Sjalel kibeltik*, también pionerxs, apostamos por un regreso a nuestras raíces como acto político radical, para desde ahí construir un cambio, una transformación del mundo que partiera de nosotrxs mismxs, pero que no

[7] A partir de aquí las referencias bibliográficas aparecerán en las notas a pie de página.

[8] Anzaldúa (1988b: 225).

[9] Moraga (1988a: 1).

[10] En el capítulo 10 de *Sjalel kibeltik* hablo sobre cómo viví y comprendí de manera muy reciente esto del "mestizaje". En línea: <http://jkopkutik.org/sjalelkibeltik/>.

se quedara sólo en ese nivel. Buscamos un regreso que surgiera de reconocernos tal y como somos "con toda nuestra integridad, tan bellos y llenos como nos vemos desnudos en nuestras recámaras", como apuntara en la década de 1980 la escritora feminista-socialista lesbiana Merle Woo o como lo dijera, en 2008, el pionero del *bats'i* rock Damián Guadalupe Martínez Martínez: "desnudándonos y presentándonos ante el mundo con nuestros sabores, dolores y colores".[11]

Tercero. La extracción de clase de la mayoría de esas mujeres de color es parecida a la mía: somos mujeres de abajo que ascendimos por la vía de la universidad a un estatus que nos permitió adquirir una voz propia, el dominio de la escritura y su concomitante poder.

Cuarto. Esas mujeres de color latinas, chicanas, negras y asiáticoamericanas escribieron y lucharon, como nosotrxs en la RACCACH, desde el cruce de su arte, su política, su cultura y sus raíces. Ellas incluso desde su ser lésbico y no sólo feminista.

Un camino como el recorrido por las autoras de *Esta puente, mi espalda…* nos invita a "desatar el nudo" de las fuerzas que nos han formado —como dice la escritora feminista puertorriqueña-californiana Aurora Levins Morales.[12] Nos invita a revisar la forma en que hemos sido "encampadas" por los "desastres innaturales", como los llama la feminista escritora asiáticoamericana Mitsuye Yamada.[13] Ellas, muy tempranamente, nos invitaron a visibilizarnos, reconocernos y afirmarnos como mujeres de un cierto color, crecidas en tiempos y espacios particulares. "Encampadas" ellas en las calles, en los campos de cultivos agrícolas (*the field*), en los llanos, en los barrios, en las reservaciones indias. ¿Encampadas nosotras dónde? Ellas nos convidan a revisar cómo hemos internalizado nuestra propia opresión, cómo hemos oprimido, cómo hemos internalizado el clasismo, el racismo y el (hetero)sexismo y cómo los hemos vuelto objeto de opresión de nosotras mismas y sobre otrxs.[14]

Nos invitan a tocar nuestras heridas, a ver la pesadilla que hay dentro de nosotras mismas, pero también a reconocer que necesitamos una de la otra para tener alegría en nuestras vidas y para vencer nuestros mie-

11 Se puede leer u oír su capítulo en línea: <http://jkopkutik.org/sjalelkibeltik/>.

12 Levins (1988: 65).

13 Yamada (1988: 47).

14 Moraga (1988b: 22).

dos.[15] Nos convidan a responsabilizarnos de nuestros propios racismos, (hetero)sexismos y clasismos; a salir de nuestras "vistas limitadas" y a despertar entre nosotras las "potencialidades atrofiadas".[16] Saltaba ante mí el poder como potencia, como capacidad de hacer y no sólo de ser. El poder no sólo como dominio, control y autoridad.

Todo este caminar personal y colectivo desde las luchas y resistencias ha sido clave para empezar a nombrar tanto las diferentes opresiones, dominaciones, violencias, que nuestros cuerpos, mentes, corazones han sufrido, como las alegrías que in-surgen de la intersección de nuestra raza, clase, sexo-sexualidad, género, estatus, etnia, nacionalidad y pertenencia generacional. Me/nos han ayudado a reflexionar cómo vivimos los cruces desde nuestros cuerpos al ser investigadoras, alumnas, profesoras, universitarias, compañeras de lucha, colegas, artistas, militantes, activistas, adherentes, radialistas, madres, hermanas, esposas, hijas, feministas descalzas. Reflexionando todo esto en colectivo me nacieron estas palabras que escribí en aquel 2012 para las compañeras de nuestra comunidad ético-política-epistémica, llamada de cariño SVI:[17]

> Expando mis ideas.
> Busco llegar a sus corazones.
> Entusiasmarlas
> para juntas
> combatir el eterno no-tiempo.
> Ése que nos agobia.
> Que nos quiere saturadas, divididas,
> compitiendo entre nosotras.
> Separadas como individuas consumidoras,
> como máquinas productoras de papers, de hijos,
> de libros para quiensabe qué lector.
> Criadoras de profesionistas
> encampados en salones de clase
> con luz amarilla 24 horas.
> Profesionistas predestinados
> al desempleo calificado,
> a la precariedad,
> a convertirse en

15 Moraga (1988b: 27, 28), Lorde (1988: 90), Levins (1988: 65).

16 Anzaldúa (1988a: 167).

17 Seminario Virtual Internacional "Prácticas de conocimiento desde el género, los movimientos y las redes", en línea: <www.encuentroredtoschiapas.jkopkutik.org>.

un frío número estadístico
de la crisis sistémica y civilizatoria en curso.

A manera de cierre

Muy tempranamente, la declaratoria emitida en 1977 por La Colectiva del Río Combahee, formada por feministas lesbianas negras, afirmaba que la política más profunda y radical viene de nuestra propia identidad. Como dijera Audre Lorde, poeta, negra, lesbiana, feminista: "Del conocimiento de las condiciones genuinas de nuestra vida tenemos que sacar la fuerza para vivir y la razón para actuar".[18] Así vi que lo iban haciendo cada una de las autoras de *Esta puente, mi espalda…* De manera clara, sencilla, profunda y creativa nos introdujeron en sus raíces, en sus heridas y en las formas concretas que toman en carne propia las opresiones sufridas por su raza, su clase, su género-sexo-sexualidad. De esa forma, se oponían a lo universal, rígido y frío de la teoría académica de las ciencias sociales convencionales o dominantes, que por antagonismo podríamos llamar "des-en-carnadas". Es decir, aquellas que se reclaman "neutrales" y "objetivas" y que no tienen "envoltura emocional sentida en el corazón".[19] Aquellas que no funden nuestra experiencia personal y nuestra perspectiva del mundo con la realidad social en la que vivimos.[20] Aquellas que nos impiden llegar a tocar al enemigo que todas llevamos dentro porque con ello tocaríamos nuestros propios privilegios, como señalaba la chicana, poeta, editora, dramaturga y feminista Cherríe Moraga.[21]

Lxs autorxs de *Esta puente, mi espalda…* y de *Sjalel kibeltik* —con tres décadas de diferencia entre ellxs— nos muestran, con su práctica escritural, que se puede ir más allá de la razón y la verdad, y que podemos crear sentipensares que retan la idea tan común y aún vigente en la academia y en la sociedad en general de que la única teoría existente es la académica y que ésta está ligada indisolublemente a la objetividad y la neutralidad. Idea que, no casualmente, hunde sus raíces en la Academia fundada por Platón 388 a. de C. en las afueras de Atenas. A casi 2400 años de distancia, podemos decir que hay mucho camino crítico recorrido. Basta, como ejemplo, mencionar, para los fines de este capítulo, cómo las feministas han dejado claro que nuestras representaciones son producto de nuestro pro-

18 Lorde (1988: 92).

19 Moraga (1988b: 21).

20 Anzaldúa (1988b: 224).

21 Moraga (1988b: 21).

pio posicionamiento social frente a quienes representamos.[22] Otros autores mostraron que "el mito" de la objetividad ha servido para encubrir los efectos de nuestras representaciones.[23] Así, la "objetividad científica" ha sido entendida como meta imposible a alcanzar, dado que todos tenemos un posicionamiento social que afecta inevitablemente nuestro análisis. Pero, a la vez, se le concibió como algo insidioso que disfraza los efectos políticos de nuestro trabajo acerca de los "otros". La afirmación de que los conocimientos son y están situados presupone que no existe una sola verdad esperando ser descubierta por el observador imparcial, a la vez que implica que todo conocimiento es parcial y contingente.[24]

De los haceres de las autoras de *Esta puente, mi espalda…* emanó lo que ellas mismas llamaron la *teoría encarnada*, en oposición tácita a la idea dominante de que la teoría "ilumina" a la práctica. De la autonomía zapatista emerge un arsenal conceptual que recorre el mundo: el caminar escuchando, las cuatro ruedas del capitalismo, abajo y a la izquierda, el caminar preguntando, la Hidra Capitalista, el mandar obedeciendo, etc. De nuestros andares en *Sjalel kibeltik* insurgió el hacer sentipensado con corazón, co-razón y raíz. Todo ello podría ser visto como giros epistémico-teórico-políticos contra la episteme dominante. Digo que podría ser visto porque al nombrarlos así los reducimos a un campo epistémico contrahegemónico cuando sabemos que son más que eso, que son haceres sentipensados en/de vida y lucha.

En los ámbitos de los movimientos, los feminismos y la academia, desde finales de la década de 1970 hasta los albores del siglo XXI, han corrido ríos de tinta y haceres encarnados e incardinados[25] que han cuestionado la noción dominante de la teoría incorpórea reducida a actividad pensante esencialmente humana igual a racional, universal y masculina. En otras palabras, se ha cuestionado al sujeto pensante, reducido a la "masculinidad abstracta", frente a los otros demasiado corpóreos, feminizados: mujeres, otros étnicos, niños, no humanos, la materia en sí.[26]

Las críticas —todas diferentes, pero importantes cada una— lo mismo han venido de las teóricas del nuevo materialismo feminista como de las materialistas posestructuralistas y feministas, así como de las pensadoras y las poetisas feministas, de las teóricas de la diferencia sexual, de

22 Cfr. Haraway, hooks, Minh-ha, Moraga y Anzaldúa, cits. en Leyva y Speed (2008).

23 Cfr. Price, Jorgeson y Wolf, cits. en Leyva y Speed (2008).

24 Cfr. Haraway (1988).

25 Sobre el conocimiento encarnado e incardinado se puede ver la amplia bibliografía que cita Nardini (2014) y lo que ella misma agrega al debate.

26 Nardini (2014).

las teóricas del nomadismo feminista,[27] de las miembros de los estudios subalternos, de las feministas comunitarias, pos y decoloniales y de nosotras, las feministas intuitivas o descalzas. Pero sobre todo han venido, en gramática no académica, de lxs miembrxs de las resistencias alter y anti.[28] Reconocer esto en los espacios académicos y políticos cuesta mucho por la forma en que opera la jerarquía que sostiene la colonialidad del saber, el ser, el poder y el género.

El asunto de qué es la teoría y qué significa pensar es tan viejo como los dualismos de la racionalidad occidental, de la polis, la ciencia y la academia. Sin embargo, para las autoras del nuevo materialismo feminista, los términos del diálogo han cambiado sustancialmente y la pregunta no es más qué es la teoría sino cómo se materializa e importa la teoría (*How theorizing does matter?*) Se juega así con el doble sentido de la palabra *matter*, como "materia" y como algo que "importa".[29]

Por nuestra parte, en el abajo y a la izquierda, en el Sur Profundo, hemos dado —sin proponérnoslo— respuestas encarnadas a cómo teorizar desde el cruce de activismo, academia y otra política. Hemos practicado nuestra teoría encarnada no como un fin en sí mismo para conocer el mundo y transformarlo (así, en clave masculinista abstracta), sino como una herramienta/arma de lucha para construir nosotrxs mismxs, poco a poco y con gran dificultad, los otros mundos posibles frente a la Hidra Capitalista (hetero)patriarcal racista.

En todo ello las claves profundas no han emanado de la academia (que sin duda algo ha aportado), sino de las resistencias alter y anti. Escuchemos al subcomandante insurgente Moisés, actual vocero del EZLN, quien en el seminario "El pensamiento crítico frente a la Hidra Capitalista" afirmó, en 2015: "Ya ahorita ya podemos dar varios sentidos a lo que es rebeldía y resistencia para nosotros, porque es que ya fuimos descubriendo, practicando en los hechos, o sea, *ya podemos dar teoría*, como se dice" (Subcomandante insurgente Moisés 2015: 138, cursivas mías).

---

27 En su artículo, Krizia Nardini (2014) hace un buen recuento de las teóricas feministas que realizan esos aportes.

28 Véase la obra colegiada *Prácticas otras de conocimientos. Entre crisis, entre guerras* (Leyva *et al.* 2015).

29 Nardini (2014: 18).

Bibliografía

Anzaldúa, Gloria. 1988a. "La prieta". En Cherrie Moraga y Ana Castillo (eds.). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Ism Press, San Francisco, pp. 156-168.

——— 1988b. "Hablar en lenguas. Una carta a escritoras tercermundistas". En Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Ism Press, San Francisco, pp. 219-228.

CCRI-CG. 2005. "Sexta Declaración de la Selva Lacandona". Junio. En línea: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es/>.

——— 2017. "Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y a nombre de las niñas, *jóvenas*, adultas, ancianas, vivas y muertas, concejas, juntas, promotoras, milicianas, *insurgentas* y bases de apoyo zapatistas. Comandantas Jessica, Esmeralda, Lucía, Zenaida y la niña Defensa Zapatista". 29 de diciembre. En línea: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/12/29/convocatoria-al-primer-encuentro-internacional-politico-artistico-deportivo-y-cultural-de-mujeres-que-luchan/>.

EZLN. 2015. *El pensamiento crítico frente a la Hidra Capitalista. I. Participación de la Comisión Sexta del EZLN*. EZLN, México.

Federici, Sylvia. 2013. *La revolucion feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*. Escuela Calpulli, México.

Galindo, María. 2015. *Feminismo urgente. ¡A despatriarcar!* Lavaca, Buenos Aires.

Haraway, Donna. 1988. "Situated Knowledges: the Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies*, núm. 14, pp. 575-599.

Imberton, Gracia. 2014. "Vulnerabilidad suicida en localidades rurales de Chiapas: una aproximación etnográfica". *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos,* vol. XII, núm. 2, julio-diciembre. Cesmeca-Unicach, pp. 81-96.

Jandette, Joyce. 2014. "¿Qué carajos es poner el cuerpo?" En línea: <https://www.youtube.com/watch?v=JabMdko3xRc>.

Jiménez, René Alejandro y Leticia Cardiel. 2013. "El suicidio y su tendencia social en México: 1990-2011". *Papeles de Población*, vol. 19, núm. 77, julio-septiembre. Uamex, Toluca, pp. 205-229.

Köhler, Axel, Xochitl Leyva Solano, Xuno López Intzín, Damián Guadalupe Martínez Martínez, Rie Watanabe, Juan Chawuk, José Alfredo Jiménez Pérez, Floriano Enrique Hernández Cruz, Mariano Estrada Aguilar y Pedro Agripino Icó Bautista. 2010. *Sjalel kibeltik. Sts'isjel ja kechtiki'. Tejiendo nuestras raíces*. Cesmeca-Unicach, CIESAS, PUMC-UNAM, IWGIA, Orê, Xenix Filmdistribution, PVIFS, RACCACH, CDLI-Xi'nich, Sociedad

Civil Las Abejas, Sak Tzevul, OMIECH, Oxlajunti', MirArte, México. En línea: <http://jkopkutik.org/sjalelkibeltik/>.
Levins Morales, Aurora. 1988. "…Y ¡ni Fidel puede cambiar eso!". En Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Ism Press, San Francisco, pp. 60-66.
Leyva Solano, Xochitl. 1995. "Del Comón al Leviatán. Síntesis de un proceso político en un medio rural mexicano". *América Indígena*, núm. 1-2, pp. 201- 234.
——— y Gabriel Ascencio Franco. 1996. *Lacandonia al filo del agua*. CIESAS, UNAM, FCE, México.
——— y Shanon Speed. 2008. "Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor". En Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. CIESAS, Flacso-Ecuador, Flacso-Guatemala, México, pp. 63-105.
——— Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval *et al*. 2015. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, tomo I. Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, Galfisa, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago, México. En línea: <https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/libro_detalle.php?orden=nro_orden&id_libro=1368&pageNum_rs_libros=0&totalRows_rs_libros=1304&orden=nro_orden>.
Lorde, Audre. 1988. "Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo". En Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Ism Press, San Francisco, pp. 88-93.
Moraga, Cherríe. 1988a. "Introducción. En el sueño, siempre se me recibe en el río". En Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Ism Press, San Francisco, pp. 1-6.
——— 1988b. "La Güera". En Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Ism Press, San Francisco, pp. 18-28.
——— y Ana Castillo (eds.). 1988. *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Ism Press, San Francisco.
Nardini, Krizia. 2014. "Volverse otro: el pensamiento encarnado y la 'materia e importancia transformadora' de la teorización del (nuevo) materialismo feminista". *Artnodes. Revista de arte, ciencia y tecnología*, núm. 14, noviembre, Universitat Oberta de Catalunya, pp. 18-25.
Seminario Otros Horizontes. 2018. *Otros horizontes políticos: más allá del patriarcado, el Estado-nación, el capitalismo y la democracia*. Unitierra-Oaxaca, México.

Subcomandante insurgente Moisés. 2015. "Resistencia y rebeldía zapatistas I". En EZLN. *El pensamiento crítico frente a la Hidra Capitalista. I. Participación de la Comisión Sexta del EZLN*. EZLN, México, pp. 137-149. Audio en línea: <http://radiozapatista.org/?p=13020>.

Spivak, Gayatrik. 2011. Intervención en la Feria Internacional del Libro. Guadalajara, Jalisco (audio).

Tejido de Colectivos Floreciendo Vida. 2018. "Tejiendo colectivas de mujeres en resistencias y rebeldías plurales". En Escribanía a varios manos, pasos y corazones. *Generaciones en movimientos y movimientos generacionales*. Manizales, Tejido de Colectivos, Color Tierra, Grupo de Trabajo Clacso "Infancias y juventudes e investigación crítica y prácticas emancipatorias", Cooperativa Editorial Retos, Colombia, sin núm. de p.

Yamada, Mitsuye. 1988. "La invisibilidad es un desastre innatural. Reflexiones de una mujer asiáticoamericana". En Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Ism Press, San Francisco, pp. 46-53.

Patricia Botero-Gómez

Investigadora y activista colombiana. Cofundadora y miembro del Centro de Estudios y Editorial Independiente Color Tierra. Miembro del Tejido de Colectivos, la Universidad de la Tierra Manizales-Caldas y suroccidente colombiano. Cofundadora de la Campaña Hacia Otro Pazífico Posible.

jantosib@gmail.com
http://pazificopedia.blogspot.com/

Imagen parte del archivo de la Pluriversidad Itinerante de Mujeres y Diversxs.

Revoluciones en la vida cotidiana. Tejido entre colectivos, movimientos, subjetividades, pueblos y comunidades en resistencias autonómicas, en plural y en presente

Patricia Botero-Gómez[1]

En la presente escribanía nos aproximaremos a algunas prácticas-teóricas del saber colectivo que teje vínculos primarios *entre e interluchas* cotidianas, organizativas y deliberativas de comunidades y movimientos en resistencias y re-existencias. Esto, en la intersección entre las teorías formalizadas por escrito y aquellas inscritas en filosofías milenarias, comunales, populares y urbano-disidentes que movilizan el quehacer teórico-práctico en su desafío a las prácticas discursivas formales que terminan potenciando la fabricación institucionalizada del sufrimiento.

Nos referimos a las teorías adscritas a las luchas intergeneracionales que se suceden en las vidas de jóvenes, mujeres, mayores-abuelas, niños y niñas en contextos territoriales neoextractivistas, así como a aquellas surgidas en el tejido de relaciones que se han ido construyendo entre las autonomías plurales caminadas en el Tejido de Colectivos y Movimientos y la Universidad de la Tierra en Manizales-Caldas, en el suroccidente colombiano. Destaca en especial la conspiración de sueños colectivos por la Pluriversidad Itinerante del Río en las diferentes militancias del pueblo negro en movimiento.[2]

---

[1] En este trabajo de escribanía agradezco la lectura y comentarios de Marta Cardona, Yellen Aguilar-Ararat, Xochitl Leyva y Camila Pascal. Gracias por sus aportes y pensamientos encarnados en las luchas desde otros mundos y realidades posibles. De manera especial van las gracias a lxs colectivos y movimientos que hacen parte del presente texto.

[2] La Pluriversidad Itinerante del Río es una iniciativa que responde a los procesos de formación autonómicos sustentados en filosofías milenarias y conocimientos científicos, tecnológicos y estéticos para la defensa de la vida y los territorios ancestrales en el Pacífico y el norte del Cauca. Han venido apoyando dichos procesos en territorio: Las Mujeres en Defensa de la Vida y los Territorios Ancestrales, La Asociación de Mujeres Afrodescendientes de Yolombó (Asomafroyo), el Colectivo Afroancestralidad Renacientes, la Universidad del Vientre en el río Ovejas, doña Dalia Mina y lxs profesorxs del río Yurumanguí. También hemos contado con el apoyo de algunxs académicxs e intelectuales del Grupo de Académicxs e Intelectuales en Defensa del Pacífico Colombiano (Gaidepac). Entre éstos resalto los procesos acompañados por María Campo, Elba Mercedes Palacios, Betty Ruth Lozano, también activistas del colectivo Otras Negras y Feministas, Marilyn Machado del Kuagro Ri PCN y Palenke Alto Cauca, Carlos Rosero del Consejo Nacional de Paz Afrocolombiana (Conpa)

Más que pretender profundizar en la experiencia de cada comunidad, colectivo u organización, nos referimos aquí a la experiencia del tejer interluchas en la pluralidad y la singularidad que implica la configuración de lo colectivo. Es importante advertir que más allá de la inscripción formal que nos vincula a una institución, lo que denominamos "tejido de colectivos" se configura en las formas solidarias de encuentros, desencuentros y luchas conjuntas por actuar de otro modo, uno diferente al de las prácticas que criticamos. Es decir, aquellas prácticas observadas usualmente en las instituciones oficiales, los medios de comunicación y los partidos políticos, que se sostienen en teorías que mantienen la versión fragmentada y generalizada de la historia y que perpetúan prácticas racistas, sexistas, utilitaristas y extractivistas con discursos de inclusión, paz y democracia.

Hoy en día las palabras están deshabitadas. Tanto revolución como democracia aparecen desgastadas y vaciadas de sentido porque cargan con la versión pendular de la historia. Bajo su alero se ha experimentado con personas, pueblos, tierra-territorios, vidas humanas y no humanas, con base en justificaciones económicas, mediáticas y bélicas que trazan fronteras de rentas, clases y clasificaciones, de etnias y partidos.

Este texto recupera algunas con-versas[3] y otras comprensiones y soluciones llevadas a cabo en diferentes encuentros con tejedoras y tejedores, reconocidas(os) por audiencias académicas por sus trayectorias como autoridades en los territorios o como intelectuales-comunitarias(os), y gente común (la señora de la tienda, la vecina del barrio, las mujeres que se reúnen en las veredas), personas, grupos, colectivos y organizaciones a los que se les recuerda porque "saben honrar su palabra", como sostienen las Mujeres en Defensa de la Vida y los Territorios Ancestrales.[4]

En este texto hilvanaré tres hilos surgidos de nuestras raíces y que reconocemos como procesos de socialización, en los que aprendemos sin instrucción formal y desde la profunda sencillez del hacer autonomías colectivas enraizadas. Romper el engranaje de los desarrollos empresariales y políticos sustentados en la epistemología-academicista ha implicado dar-

y el Proceso de Comunidades Negras (PCN), Naka Mandinga del PCN Palenque el Kongal de Buenaventura. En estos recorridos y encuentros virtuales también nos acompaña Arturo Guerrero de la Universidad de la Tierra de Oaxaca, especialmente con su apoyo a la instalación de las radios comunitarias.

3 Más acá de los diálogos, consensos y disensos, conversar —versar-con— es una práctica propia de las asambleas en pueblos ancestrales y colectivos urbano-disidentes, en las que cada quien tiene una experiencia particular y complementaria para comprender un fenómeno de realidad que estamos padeciendo de diferentes maneras y al mismo tiempo. De este modo, versar-con es un ejercicio de co-razonar que devela dramas coincidentes, que *crea* nuevas posibilidades desde un pensamiento empático, colectivo, existencial, más que del pensamiento categorial, informático, académico.

4 Movilización de Yolombó-Cauca a Santafé de Bogotá, noviembre de 2014.

nos cuenta del *ethos* relacional que se forma entre las luchas socioterritoriales y que movilizan el pensamiento vincular del ser más que uno —tierra, territorios y pueblos. Volver a habitar la tierra, el quehacer gozoso personal y colectivo en la casa, la esquina del barrio, las veredas y los ríos, como lo practican pueblos y comunidades en re-existencias, se constituyen en el lugar donde situamos nuestras esperanzas para suturar las fragmentaciones y las abstracciones que ocasionan las estructuras abstractas y los aparatos tangibles de las guerras mediáticas, políticas, económicas y académicas ego-dominantes.

Límites y fantasmas acerca de las nociones de revolución y cotidianidad

En la filosofía occidental, la cotidianidad ha sido considerada como acrítica, irracional e incapaz de responder con coherencia por estar ocupada de las respuestas del hacer y la emocionalidad del día a día. En la vida cotidiana, el sujeto humano considera su ambiente como algo "dado", como algo "ya hecho" (Heller 2013a, 2013b [1969]); por tanto, su comportamiento es pragmático y alienado, según los marxistas, e inauténtico, según los existencialistas. De igual forma, la revolución, al traer consigo sus propios lastres teóricos, hace que las esperanzas se mantengan fijas en el sistema Estado-céntrico y partidista.

Independientemente del partido político, los planes gubernamentales en el Norte y Sur globales venden los territorios y los bienes comunes a los megaproyectos del desarrollo y, al hacerlo, recolonizan territorios con las mismas prácticas de despojo y supeditando los imaginarios al mercado libre o al capitalismo de Estado. Todo esto desde la reproducción del discurso multiculturalista incluyente que reifica-cosifica la etnicización de los pueblos y la reproducción del modelo de civilización del bárbaro, pobre, ignorante o subdesarrollado.

El lastre teórico-histórico que acompaña la reproducción de este discurso denota los límites del lenguaje categorial y nos convoca a recurrir, por un lado, a palabras propias, muchas veces intraducibles en la lengua del colono y, por el otro, a explicitar los campos semánticos en que se inscriben y las maneras cómo se movilizan en los conceptos.

Las revoluciones industriales, culturales, sociales, científicas, simbólicas, feministas han incorporado transformaciones y cambios en los modos de ver el mundo y en las perspectivas para comprenderlo; pero, más que una condición cognitivo-perceptiva, las revoluciones en la vida cotidiana hacen referencia a prácticas concretas en las formas de habitar y vivir en el mundo. En lugar de narrar las revoluciones vinculadas con un cambio de régimen político o con aspiraciones institucionales estado-céntricas

nos referimos aquí a teorías inscritas en la vida de comunidades, pueblos, personas y colectivos que están co-creando un nuevo espíritu de época, un cambio que sucede en y entre territorios de vida en confrontación con el límite civilizatorio trazado por Occidente.

Visibilizar el giro de las revoluciones —desde aquellas abocadas al cambio del sistema partidista hasta aquellas dirigidas al cambio de prácticas sociales— implica recurrir a las esperanzas construidas en el hacer diario como principal campo de conocimiento-saber para la defensa de las políticas de vida en contraposición a las políticas de muerte.

Las revoluciones han sido hijas de la guerra y han estado ancladas a un cambio de régimen político[5] de acuerdo con una estrategia dividida en dos pasos: primero tomar el poder y luego transformar la sociedad. Pero, el verdadero movimiento que hace la revolución no es político, sino social; es el que encontramos en las aspiraciones filosóficas propuestas por Heller (2013b [1969]), Wallerstein (1988), De Certeau (1994, 2000) y Zibechi (2018), pues las revoluciones políticas y socioculturales han sido agenciadas por las nuevas generaciones. Como afirma Zibechi (2018), la historia no la hacen los caudillos sino los pueblos y especialmente los más jóvenes.

Las revoluciones responden, en diferentes épocas y contextos, a crisis específicas. Actualmente hablamos de una crisis civilizatoria; vivimos el colapso[6] y la inviabilidad del modelo civilizatorio patriarcal, estado-céntrico, racista, juvenicida y feminicida. Más que comprenderla como una crisis aislada, vemos que está relacionada con el modelo del progreso, la civilidad y el desarrollo, que se ha erigido como narrativa hegemónica y pretendidamente universal.

Al respecto, el pensamiento zapatista cuestionó la noción de revolución con la creación de sus caracoles en torno a la construcción de hospitales, escuelas, viviendas y milpas, lo cual ha permitido que asuman por sí mismos funciones sociales como las de comer, aprender, sanar, habitar, intercambiar, moverse, poseer, trabajar, etc. "Hombres y mujeres concretos son, al fin de cuentas, quienes hacen las revoluciones y crean mundos nuevos a partir de una autonomía que margina la economía y resiste a la individualización moderna y capitalista" (Esteva 2014: 29). "No se trata de

5 Véase la noción de *revolución* en los cambios de los modelos-regímenes políticos —oligarquía, tiranía, democracia, etc. (Ferrater 2001: 3093).

6 Traigo a colación esta palabra surgida en una conversación espontánea con Arturo Escobar, quien subraya las coincidencias con las teorías que se están planteando en la tradición europea sobre el decrecimiento y el colapso. La tesis del colapso de Servigne y Stevens (2015) podría terminar siendo apolítica si no cuestiona las fuentes productoras del colapso y no reconoce las transiciones que se están dando para detener el sistema global desde otros mundos lugarizados y localizados, donde se están creando otros posibles (Escobar 2018).

aprender sobre el mundo, sino del mundo nuevo" (*ibid*.: 76). "Se construyó desde abajo una forma de vivir y gobernarse en que se ejerce cotidianamente el poder político y la democracia radical" (*ibid*.: 94).[7]

Desde el pensamiento del Abya Yala, en el contexto de la historia del pueblo nasa, Vilma Almendra describe las *resistencias autonómicas* en un testimonio de pensamiento otro realizado desde el Tejido y Escuela de Comunicación "El Camino de la Palabra Digna", actualmente visible en Pueblos en Camino. Las autonomías y las resistencias vividas en el pueblo nasa han sido parte de la lucha por dentro y por fuera de la institucionalización indígena. Éstas siguen latiendo en comuneras y comuneros, quienes advierten el peligro de institucionalizar las luchas y encajonarlas en los modos oficiales que cooptan y silencian las organizaciones con proyectos. En ese sentido, las resistencias autonómicas cimientan otras formas de vida que rompen con cualquier tipo de captura, cooptación y subordinación: "Los tejidos de vida surgen para superar la captura y rescatar el control de los procesos desde las comunidades, aunque tienen enfoques particulares, están hilados unos con otros. No se plantean como estructuras independientes porque el desafío es unir, juntar, tejer lo que el sistema separa para someternos" (Almendra 2017: 125).

Las autonomías colectivas inspiran, reinventan y transgreden los tiempos institucionalizados y disciplinares y hacen ver el mundo de tal forma que crean transformaciones en las maneras de habitar las casas, las universidades, las calles y los lugares de trabajo, en medio de tensiones recurrentes, que van instalando preguntas y dando respuestas *que se tejen en pequeño*.[8] Es así como algunxs intelectuales proponen "el cruce entre una academia comprometida y movimientos anti y alter" (Leyva 2015: 18). El propósito es intersectar las fronteras entre "academias y activismos así en plural, desde prácticas teórico-políticas" en procesos de co-teorización (Köhler 2015: 403).[9] Con ello se logran denunciar las distintas guerras mientras se crean alternativas de vida tejiendo raíces entre pueblos de nortes, sures, occidentes, orientes y cualquier lugar planetario que lucha con prácticas despatriarcalizadoras, descolonizadoras, altersistémicas, como una praxis intelectual en movimiento.

---

[7] Wallerstein (1988) y Zibechi (2018) consideran la experiencia de los caracoles zapatistas como una de las revoluciones más contundentes. En ellos hay bancos que hacen préstamos a las bases de apoyo, con lo que han logrado poner en pie un sistema económico que se sostiene y reproduce.

[8] Palabras de María de Jesús Patricio (Marichuy), vocera y candidata del Congreso Nacional Indígena, México, 2018.

[9] El Proyecto de Videoastas Indígenas de la Frontera Sur (PVIFS) que coordinan Axel Köhler y Xochitl Leyva tuvo esa experiencia al trabajar con artistas, comunicadores comunitarios y antropólogos de pueblos mayas de Chiapas.

Prácticas de conocimiento tejiendo con(s)ciencias entre sí desde los mandatos de los pueblos en femenino, tal y como lo hicimos las *mujeres en lucha* desde el faro de las mujeres zapatistas en el Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de las Mujeres que Luchan, convocado por las mujeres zapatistas y realizado en su territorio autónomo en marzo de 2018, y desde las filosofías y las ciencias milenarias *jineolojî* y la revolución de las mujeres de Kurdistán.[10]

Reseña de tres raíces que se tejen intra e intercolectivos, pueblos, subjetividades y movimientos

Múltiples voces resuenan en nosotros y cruzan fronteras para crear otras posibilidades más allá de la síntesis consensuada o el disenso irreconciliable. A diferencia de pretender responder a una convocatoria de unidad y unificación, tejer entre colectivos da cuenta del llamado del pensamiento anticipatorio de las luchas de los pueblos para trabajar en la Minga social y comunitaria (especialmente la convocada por el pueblo nasa en 2004) y trenzar desde el ombligo afrodiaspórico *un futuro plural posible* (ver la Campaña Hacia Otro Pazífico Posible lanzada en 2010).

En las palabras emergentes de las luchas de los pueblos, la cotidianidad se constituye en el escenario privilegiado en el que se lucha la vida. Así, por ejemplo, desde el pensamiento afrodiaspórico hablamos de comunidades en re-existencias inspirados en las prácticas que han posibilitado al pueblo negro mantenerse en existencia (Aimé Césaire, Frantz Fanon, Stuart Hall)[11] y que Albán relata con gran elocuencia en el contexto de las luchas cotidianas en El Patía:

> Comprendo las re-existencias como los dispositivos que las comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida […] apunta a descentrar las lógicas establecidas para buscar en las profundidades de las culturas —en este caso indígenas y afrodescendientes— las claves de formas organizativas, de producción, alimentarias, rituales y estéticas que permitan dignificar la vida y re-inventarla para permanecer transformándose. La re-existencia apunta a lo que el líder comunitario, cooperativo y sindical Héctor Daniel Useche Berón "Pájaro", asesinado en 1986 en el Municipio de Bugalagrande en el centro del Valle del Cauca, Colombia, alguna vez

[10] Para profundizar véase el documental *Kurdistán: la revolución de las mujeres*, producido por Pueblos en Camino en 2017. En línea: <https://pueblosencamino.org/?p=4750>.

[11] Para seguir la ruta del pensamiento afrodiaspórico véase Hall (2014: 368).

planteó: "¿Qué nos vamos a inventar hoy para seguir viviendo?" (Albán 2009: 455, nota 205).

En esa dirección, el tejido de colectivos, movimientos, procesos, luchas y autonomías vincula diferentes hilos re-existentes que nos constituyen como latinoamericanos: principalmente ancestrales afroandinos, campesino-populares y urbano-disidentes. Así, estar en contacto y en una cercanía sostenida en el tiempo con las luchas que mantienen comunidades en la base de las bases, en especial mujeres y jóvenes, nos permite presentar un relato no institucionalizado de la historia.

Tejiendo raíces desde la fuerza del pensamiento afrodiaspórico: contexto de nuestras luchas

Más que falta de institucionalidad y ausencia estatal vemos hiperestatalización de normas al servicio de un modelo inviable para la pervivencia del planeta. La idea de un Estado que pudiera garantizar los derechos sociales y de bienestar se hace cada vez más insostenible. Presenciamos, desde su invención, que el Estado se constituye en un ente de control arbitrario al servicio de los grandes capitales y su despojo sistemático de tierras, comunidades, pueblos y personas.

Al respecto, la cotidianización de la infamia se evidencia en la muerte de líderes sociales en Colombia, en la nueva ola de paramilitarización y de exacerbación de la moralización del discurso estatal y en el juego y el régimen de verdad legalidad/ilegalidad con que se camufla el narcotráfico. El sistema geopolítico capitalista de recolonización interna y externa aparece con la triada indisoluble del desarrollo: despojo, guerra y corrupción.

En este sentido, la Campaña Internacional en Defensa del Territorio-Región del Pacífico, convocada por el Proceso de Comunidades Negras (PCN) y el Grupo de Académicos e Intelectuales en Defensa del Pacífico Colombiano (Gaidepac), se ha propuesto "preservar el territorio en su diversidad biológica y cultural para las comunidades afrodescendientes e indígenas que lo habitan y para la humanidad".[12] El trabajo de Arturo Escobar, anclado en las luchas del Pacífico y los movimientos por la transformación hacia el posdesarrollo de los imaginarios y las prácticas en la región, ha sido parte de la urdimbre que teje intersecciones entre academia y activismo para enfrentar las políticas neoextractivistas que recolonizan los territorios: "al Pacífico no lo está matando 'la falta de desarrollo', como

[12] Para más información sobre la Campaña Hacia Otro Pazífico Posible véase el blog *Otro Pazífico Posible*, en línea: <http://pazificopedia.blogspot.com/2015/09/blog-post.html>, consulta: 18 de abril de 2019.

reza el mantra académico-mediático, sino su exceso" (Escobar 2019: 4). "El Pacífico no necesita que le den una mano, el Pacífico necesita que le quiten el pie de encima de la cabeza" (Elena Hinestroza Venté).[13]

Los proyectos hegemónicos que se han convertido en una constante implican la presencia del Estado como interlocutor inevitable. En efecto, las leyes, en lugar de afectar positivamente a los pueblos, se han constituido en una amenaza directa para los derechos colectivos y los territorios de vida. Los diferentes proyectos y megaproyectos de la agroindustria sustentados en monocultivos de caña, palma y coca; la minería a mediana y gran escala; la instalación de hidroeléctricas y las renovaciones urbanas se han vuelto la causa principal del desplazamiento forzado y el destierro que se repiten de un contexto a otro y de un proyecto a otro.

En los encuentros internos, las comunidades denuncian que en sus territorios entran proyectos sustentados en leyes ilegítimas para la gente. El régimen de verdad legalidad/ilegalidad aparece en cada uno de los casos. Así, por ejemplo, se legalizan las semillas de la empresa Monsanto y se persiguen las semillas nativas por no estar certificadas; se certifican concesiones mineras y se ilegalizan las mineras ancestrales y tradicionales; se despoja del trabajo milenario confinando y desterrando a las comunidades y encarcelando a las mujeres que denuncian las prácticas empresariales corruptas y ecocidas, como ha sido el caso de Tulia Maris Valencia y Sara Quiñones. Las mujeres de los pueblos siguen padeciendo la reproducción de un sistema de democracia machista/patriarcal y racista, como bien lo describe Angela Davis (2005): un contrato social racial que performa el ellos y no el nosotros en la democracia liberal y que se mantiene, actualmente, en las políticas extractivistas de los gobiernos progresistas.

Es importante resaltar que el modelo actual de despojo tiene una íntima relación histórica con el racismo colonial. Esto queda en evidencia en las diferentes expresiones de re-diasporización del Pacífico debidas, en gran medida, a la perspectiva académica, que mantiene y perpetúa categorías y modelos de la mercantilización de la vida, tales como *la calidad de vida*, *el desarrollo*, *el progreso* y *la equidad*, entre otros.

Diferentes integrantes del Grupo de Académicos e Intelectuales en Defensa del Pacífico Colombiano (Gaidepac) hemos denunciado que el desplazamiento, el feminicidio y el juvenicidio no son una consecuencia de la guerra, sino estrategias del despojo. La racialización, el ecocidio, el feminicidio y la aniquilación lenta y sutil de la vida visibilizan las raíces más

[13] Elena Hinestroza Venté, cantadora del grupo Integración Pacífica, evento de artistas afrodescendientes, Cinemateca la Tertulia de Cali, Santiago de Cali, 22 de diciembre de 2018, cit. en Escobar (2019: 4).

profundas de la guerra entre actores armados al servicio de los grandes capitales y las multinacionales.[14]

El mapa de las masacres y los territorios desolados coincide con el de proyectos de grandes capitales legales e ilegales, llevados a cabo gracias a la militarización de las comunidades. Donde hay militares hay prostitución, drogadicción, guerra y muerte. En espacios urbanos, observamos también la misma triada del desarrollo que arma jóvenes para el cuidado del negocio de la coca. En ambos contextos, la eliminación de mujeres y jóvenes se constituye como la estrategia principal para generar desarraigo, individualización, fragmentación y empobrecimiento.

Tejido de Colectivos-Universidad de la Tierra: luchas urbanas y militancias estéticas y agroecológicas, poblados del campo en las ciudades

En el corazón de la galería Plaza de Mercado de Manizales, a partir de los procesos de gentrificación ocurridos con la renovación urbana en San José, Creapaz y otros colectivos de la ciudad (Comunativa-Huertas Urbanas, La Matria, Expedición Botánica, Cristal de Sábila, Mala Hierba, Sábalo Pro y locatarios de la plaza) fundaron la Universidad de la Tierra (Unitierra) en Manizales-Caldas, iniciativa a la cual se fueron vinculando otros colectivos de artistas independientes, muralistas, cineastas y distintos procesos comunicativos de la ciudad. A ella llegan ahora personas de diferentes religiones y partes del mundo a beber los sentidos del tejido.[15]

Vale la pena resaltar las dificultades que hemos encontrado hoy en día en las universidades pues muchos de los programas de maestrías y doctorados pregonan un pensamiento crítico, pero, a la hora de implicarse con las luchas socioterritoriales, hacen una retirada abierta sosteniendo que no pueden pelear con sus fuentes de financiación. No obstante, algunos colectivos están estableciendo transiciones e intersecciones contundentes entre universidades, movimientos sociales y procesos comunales para mantener el papel crítico académico por fuera de las dependencias y de los contratos institucionales, gubernamentales o con empresas privadas.

---

[14] Véase al respecto el Foro Internacional sobre Feminicidios en Grupos Étnicos-Racializados, Buenaventura, Colombia, abril 20, 21 y 22 de 2016. En línea: <http://forofeminicidios2016.blogspot.com/>. Otras Negras y Feministas; Mujeres Diversas; Colectivo Senti-Pensar Afrodiaspórico; Grupo Cultural El Chontaduro; Asesinato de Mujeres y Acumulación Global.

[15] Aquí se retoma la descripción narrada por Gilsan Quintero de Sábalo Pro, Daniel Cuesta de la Universidad de Caldas y Sebastián Giraldo del colectivo Rizomas en la reunión propuesta por Minga del Pensamiento y Surcomún y diferentes colectivos de Cali celebrada el 16 de febrero de 2019.

Algunos colectivos tienen una cercanía crítica esperanzada en la institucionalidad política; otros, entre quienes me incluyo, somos más incrédulos y escépticos, aunque no por ello caemos en la indiferencia política. Esto, porque es importante poner a descubierto la vigilancia institucional y denunciar las complicidades institucionales con el racismo estructural, los crímenes de Estado, la militarización de la vida y los contratos que enmarañan a los actores económicos y políticos.

Hilo tejido desde el pensamiento del Abya Yala

La Minga de Resistencia Social y Comunitaria, convocada en 2004 desde las resistencias autonómicas del pueblo nasa, y la participación en 2009 del Colectivo Minga del Pensamiento, conformado por jóvenes estudiantes y profesionales de ciencias políticas, educación, historia, agroecología, psicología y filosofía de la Universidad del Valle y de algunas comuneras del pueblo nasa son ejemplos de que hemos encontrado sentidos políticos comunales en el llamado a "pasar de un país de dueños sin pueblos a un país de pueblos sin dueños". La resonancia de los verbos y los principios que "caminan la palabra" en las luchas por relacionar, reciprocar, armonizar las inspiraciones y las formas de expandir la participación encuentran cabida en la Escuela de Comunicación "El Camino de la Palabra Digna", conformada en 2011, que actualmente constituye una expresión más de la cercanía con los procesos de liberación de la madre tierra que impulsa el pueblo nasa y un espacio, más allá de la institucionalidad política, donde expande su caminar la palabra tejiendo procesos entre ciudades.

Narrativas e historias entre luchas: encuentros entre mundos, saberes y quehaceres

A continuación, presento otras voces que, en el marco antes descrito, también se han venido expresando en con-versas tejidas entre pueblos en encuentros y luchas alternativas a la globalización o por una globalización alternativa.

Minga de comunicación y mujeres liberadoras de la madre tierra en las luchas de San José[16]

> Si sólo el norte del Cauca redistribuye la tierra y regenera la madre tierra, será un lindo libro de poemas que el capitalismo arrasará cuando quiera,

[16] Diálogos entre participantes del Jardín Botánico, el Centro Jurídico de la Universidad de Caldas

> lo bombardea. Lo que hemos dicho es que solos y solas no podemos liberar la madre tierra, necesitamos que cada rincón del planeta sea un punto de liberación […] El CRIC y la ACIN dicen que llevamos hasta ahora mil doscientos acuerdos incumplidos, por eso la liberación se aleja de los acuerdos […] La liberación es un punto de llegada pero a uno puede quedar gustándole la ganadería y eso no sería la liberación de la madre tierra sino el cambio de propiedad […] La tentación es cambiar de propietario, pero no es suficiente, como le pasó a mucha gente de los cabildos del norte del Cauca: convirtieron los planes de vida no para la vida sino para el desarrollismo y la proyectitis […] Cuando estábamos almorzando, nos sentábamos a hacer la reflexión: ¿cómo sería la liberación de la madre tierra en la ciudad?, ¿cómo liberar San José? […] La reflexión en el recorrido de ayer por San José decíamos que la gente se había rendido, y por eso les había cogido ventaja la administración. Yo iba preguntando que cuántos habitantes eran y me dijeron que eran veintitres mil habitantes los que quedan. Uyyyy eso es mucha gente, ojalá fuéramos tantos. Hay que seguir con esas veintitres mil personas; porque eso es lo que hacemos nosotros allí, mantenemos, uno vuelve y arma. La gente le dice a uno: "¿es que no tiene nada más que hacer que andar con eso, repitiendo?" Y es que el que persevera alcanza […] Para liberar la madre tierra en San José, la primera es crear conciencia, hay que persistir. La otra es que cuando llega el aparato a voltear las casitas, lógico que uno no va a poder confrontar con ellos, ellos son más que uno, pues a uno le toca esperar que lo tumbe, pero no darse por vencido y volver a construir, uno vuelve y arma, y a lo último ellos se cansan. La lucha es estar allí hasta que llegue la hora en que la madre naturaleza ve que uno está peleando por ella y le da salidas.

Colectivos de San José: Mala Hierba y Comunativa-Huertas Urbanas

> En San José ya hemos sembrado y tenido mucha comida en ese lugar. Llevamos diez años del macro desastre en la reforma de renovación urbana. Nosotros hacemos eso, comenzamos a sembrar, para que, sí, hasta el momento ha pasado, hay mucha comida que hemos sembrado y así es como se va sosteniendo. Lo que las instituciones harían con mucho dinero, nosotros lo hacemos con trabajo. Hemos aprendido a resolver con economías propias, venta de camisetas, libritos. Para recoger para el encuentro hemos creado un circuito de economías en que circulamos.

---

y el Tejido de Colectivos-Unitierra. Para ampliar véase la página y los documentales de lxs liberadorxs de la madre tierra en el norte del Cauca, Colombia, en línea: <https://liberaciondelamadretierra.org>.

Mujeres negras en defensa de la vida y los territorios ancestrales[17]

> La Guardia Cimarrona en nuestra comunidad son nuestros hijos, nuestros sobrinos, nuestros esposos; hay mujeres también, pero son la misma gente de allí. Surgió cuando dijimos que nosotras marchamos desde Suárez-Cauca hasta Bogotá; entonces ellos dijeron: nosotros no podemos dejar ir solas a nuestras mamás, a nuestras mujeres, nosotros vamos a ir a acompañarlas […] Todas las mujeres haciendo minga decíamos: queremos que nos dejen nuestros ríos, queremos que se vayan y en ese sentido siempre hemos venido haciendo la lucha en nuestro territorio. Entonces por eso el lema de nosotros es: "¡Nuestro territorio es la vida y la vida no se vende, se ama y se defiende!"
>
> Una de las principales comunidades que hemos resistido ha sido la comunidad de Yolombó y hasta ahorita no hemos dejado que nos desvíen el río al río Cauca.[18] La Empresa de Energía del Pacífico (EPSA) fue la que hizo la represa de Salvajina en Suárez-Cauca. La gente de Suárez ha sido netamente minera ancestral, toda la parte donde la gente hacía minería quedó tapada por el agua. La gente tuvo que irse a otras partes y ahora tampoco tiene en donde trabajar en el casco urbano. Ahora, ya lo último, el gobierno también ha otorgado muchos títulos mineros en la Toma para hacer la minería a cielo abierto. En la comunidad de la Toma, hasta ahorita, no hemos dejado que se metan con la minería legal o ilegal, la nuestra es minería ancestral que es muy distinta. Sabemos que la empresa tiene los títulos, pero no ha podido llegar a explotar […] Ustedes tienen una universidad, una estructura que les ha enseñado mucho y nosotros tenemos una universidad que es lo que nos ha enseñado la vida. Nosotras lo que estamos haciendo es sembrando y que con eso estamos haciendo la resistencia allá en nuestro territorio. Tenemos varios proyectos de piña, mango, caña, tenemos trapiche comunitario, también tenemos una planta procesadora de plátano, que está ya casi para terminar la construcción. Si nos sacan nos sacan muertas.

[17] Encuentro Itinerante Autonomías y Despatriarcalización: Tejiendo Conceptos, Experiencias y Sueños. Campaña Hacia Otro Pazífico Posible y Universidad de la Tierra, celebrado del 8 al 25 de septiembre, Valle, Cauca y Caldas. Intervención en la Minga al Parque, 24 de septiembre de 2017.

[18] Se refieren al proyecto transvase del río Ovejas al embalse de La Salvajina de 2006.

Colectivo Minga del Pensamiento[19]

> Estamos en un escenario en el que se habla de diversidad, y la diversidad no puede seguir marcando fronteras de otro en otro, otrorizando. Es, más bien, la construcción de un nosotros. El capital está amenazando todos los territorios y los territorios crean otras formas distintas de las lógicas mediadas por el capital. Todo territorio está en disputa y, frente a la necesidad de construir un nosotros, la única posibilidad que tenemos es romper con la memoria que tenemos de muy corto aliento, es decir, cuando decimos que no tenemos una cultura o una adscripción identitaria hay que mirar nuestro árbol genealógico, un poquito más allá de nuestros papás y abuelas […] somos indígenas, afros, también nos sentimos universitarios, nos sentimos caleños, nos sentimos parte de un barrio […] cuando llegamos a sus territorios nos dicen: "chévere que estén aquí, bacano que vengan, pero ¿y ustedes no tienen problemas en su ciudad?"

Praxis relacional: emergencias y comprensiones en el tejernos

Los diferentes movimientos, al exclamar con digna rabia "¡esto no puede ser posible!" en sus luchas intercontextuales e intertemporales, advierten, con una fuerza personal y colectiva que se resiste a la mirada cómoda-acomodada y acostumbrada, que hay que hacer algo para interrumpir el cinismo. En esta dirección, vale la pena resaltar algunas reflexiones en el hacer del día a día que van convirtiéndose en acuerdos implícitos, tácitos, principios caminados y no necesariamente acordados de manera verbal o deliberativa. ¿Qué diferencia hay en lo que hacemos, decimos y somos con lo que reproducen los noticieros, los políticos, los discursos meramente académicos?

La comprensión-actuante desde las luchas contra-comunicativas de artistas independientes y desde las voces de pueblos en re-existencias crea otros mapas que nos han permitido re-imaginar las condiciones de la época actual desde los marcos referenciales de tiempos milenarios en contextos rurales y urbanos. Estas con-versas recogieron un momento específico de este estado de ánimo; es decir, el espíritu de que *sólo se es y se podrá ser siendo-haciendo-estando, presenciando, perteneciendo* para transitar de lo institucional burocrático, *batallar con las propias burocracias*[20] y cimentar autono-

[19] Voces de Sergio Rojas y Oscar Acero de los colectivos Surcomún y Minga del Pensamiento, en el Encuentro Itinerante Autonomías y Despatriarcalización durante el recorrido por Manizales el 25 de septiembre de 2017.

[20] Conversaciones personales con Arturo Guerrero de la Universidad de la Tierra-Oaxaca, la Escuela de la Comunalidad y el seminario coordinado por el colectivo Minga del Pensamiento.

mías enraizadas en la tierra y los pueblos en el día a día. Estas autonomías todavía no las vivimos enteramente tal como las testimonian los pueblos en resistencia.

Más que teorizar sobre y estudiar los movimientos sociales y las comunidades, teorizamos desde las militancias aprendidas-caminadas entre pueblos, que no son solamente una experiencia, sino, también, prácticas-teóricas de comprensión-actuante —*praxis* relacional— ante las prácticas discursivas que individualizan la vida.

Más que pretender hacer una comparación para generalizar hechos, señalamos los entramados de relaciones, reglas y contra-reglas del juego que conforman la experiencia desde la propia singularidad de los mundos y las realidades de posibilidad que se cuelan en e interrumpen las lógicas de la elitización y la aniquilación de la vida.

Las transiciones requeridas de las revoluciones estado-céntricas a las revoluciones cotidianas, socioterritoriales, implican fomentar *las autonomías colectivas enraizadas en la tierra y los territorios*. Éstas retoman el pensamiento de quienes, en medio del despojo y el destierro recurrentes, sospechan de la verdad del patrón. De este modo construyen formas propias de hacer política y economías autogestionadas que no acaparan ni explotan, que no aspiran a acumular ni sobreconsumir y que reinventan espacios para aprender, más allá del ejercicio intelectual que tematiza las autonomías, a crear referentes de vida. Se trata del quehacer de comunidades que acumulan resistencias milenarias en un mundo al que entran en relación desde la abundancia del mar, el río y la olla comunal. Ellas están dando pasos concretos de co-determinación y liberándonos de la dependencia mental del gobernante que siempre viene, ahora sí, a salvar el mundo.

El reto actual implica la reinvención de los modos, los tiempos y las maneras de luchar. Más que a acuñar ismos hay que tender a la autocrítica del pensar enraizado capaz de vincular teorías con prácticas concretas que des-subordinan cualquier forma de relación: humana-no humana, entre pueblos, interhumanas, inter-intraculturales, inter-entre mundos. A diferencia de los estudios sobre los movimientos sociales, el Tejido de Colectivos intenta compartir experiencias que se materializan en otras reglas del juego. En especial, acercamientos que se encargan de mantener el vínculo primario entre el mundo que se conoce y el mundo en que se vive (véase Tejidos de Colectivos 2019) desde una subjetividad colectiva que se sustenta en las formas de hacer de los movimientos, en nosotrxs y en prácticas concretas de reinvención de la vida. Ella nos permita percatarnos —dar cuenta y darnos cuenta— del gesto dominante interiorizado como principal agente que mantiene el *statu quo* en escenarios institucionales. Más allá de la conciencia y el discernimiento individuales, estas formas y prácticas visibilizan las reglas del juego que crean el empobrecimien-

to, el racismo instalado en los patrones de valor cultural, la manipulación mediática y los patrones de estigmatización que sedimentan no sólo las estructuras del poder, sino que funcionan también al interior mismos de los territorios.

Es importante, por lo tanto, explicitar los vínculos profundos que buscamos establecer con ese pensamiento otro que van elaborando las pensadoras y los pensadores en sus textos y que son el resultado de la experiencia de caminar entre y el sentipensar de los pueblos. De este modo, la subjetividad de los intelectuales-activistas se des-academiza al incorporarse a la pluralidad de voces que atraviesan las obras escritas con-desde el pensamiento de los pueblos y los movimientos. En otras palabras, *develan el amalgamiento entre ley, academia y despojo* que está en la base de las políticas, los planes, los programas y los proyectos que terminan por estimular una versión homogenizante del mundo. El actuar de la academia extractivista y de las universidades al servicio del despojo de los territorios ha sido denunciado por intelectuales-activistas, especialmente en los recorridos y el diseño colectivo y comunitario de la Pluriversidad Itinerante del Río.

"Hay quienes hacen teoría de las militancias de los pueblos, otros que hacen teoría de sus propias militancias" (Yelen Aguilar-Ararat del PCN y Gaidepac). Como devela con precisión Elba Mercedes Palacios del Gaidepac y el colectivo Otras Negras y Feministas:

> ¿Quiénes mantienen la lógica que custodia que todo permanezca donde está? Parece ser que se maquilla lo que se dice; se obstaculiza la transición hacia una narrativa otra; distinta a la edificada en el claustro de la institución educativa funcional que mantiene el estado de cosas tal cual. Se pavimenta el despojo que se dice abordar críticamente.[21]

Las escribanías implican recontar las historias como artesanas de palabras, des-individualizando la escritura

En las bases de la base, las comunidades funcionan sin ingenuidades, con cimarronerías y malicias frente a la arrogancia académica y de los militantes y "más allá de las transacciones por conveniencias" (Manuel Rozental en 2019).[22] "Un bien recibido no se paga con dinero porque se rompe el te-

[21] Reflexiones en correos, a propósito de la carta abierta de Arturo Escobar a Julio Sánchez Cristo y Vicky Dávila en oposición a la campaña Pa´lante Pacífico que realizaron junto con la Universidad de los Andes (Escobar 2019).

[22] Visita a la Universidad de la Tierra con Erol Polat en el marco del Comité de Solidaridad Latinoamericana con el Pueblo de Kurdistán, Manizales-Caldas el 15 de febrero de 2019.

jido (de-volver el bien recibido es parte del sentido de gratitud propio de los pueblos)" (Elicid Banguero en 2018).[23]

En las bases de la base, más que teorías construidas meramente en el ejercicio intelectual realizamos escribanías de teorías inscritas en los pueblos. Éstas se constituyen en fuentes de inspiración y van descolonizando el conocimiento escolástico que circula en las universidades según la moda epistemocrática del momento.

En esta dirección, la revolución científica supone la superación de ideas (progresiones de conocimientos y pensamientos), la separación del mundo ordinario, aquietándolo para analizarlo. Más que interesarnos por las categorías teóricas *per se* nos convocan las experiencias que re-semantizan los imaginarios, las prácticas y los lenguajes para vivir en el mundo, más allá de los proyectos productivos, los presupuestos participativos y la lucha por los derechos adheridos meramente a la reparación estatal.

Filosofar cotidiano en las prácticas-teóricas que suturan las fragmentaciones

Habitar la palabra es volver al acto más sencillo que practicaban las abuelas y los abuelos, al comprometerse sin papeles ni contratos de por medio. Ante el fin del mundo: revolución en los imaginarios de los mundos y de los sentidos y las esperanzas. Frente al colapso del modelo civilizatorio, la cotidianidad se constituye en el escenario por excelencia para cambiar el modelo de vida.

Más allá de la catástrofe anunciada por los teóricos del riesgo, la gente del común ha construido un mundo no enteramente colonizado. *El sistema es inviable pero previsible, interrumpible y evitable.* "No son los humanos como una generalización aplicable a todos los pueblos, son algunos humanos que están causando los daños, los que se creen dueños del universo" (Dorado 2011). Hay pueblos enteros que viven al margen de las prácticas coloniales, esclavistas, sobreconsumistas, porque están vinculados a la tierra.

Ampliar las versiones sobre el mundo y los diferentes puntos de vista implica aprender *con* y *desde* otros mundos creando experiencias difícilmente transferibles y repetibles por la vía meramente informativa. Así, por ejemplo, la red de huerteros urbanos va *suturando las rupturas y las separaciones entre productos* al crear circuitos de autosubsistencia localizados, parques en los que siembran árboles frutales, bosques ecosistémicos en las

[23] Director del grupo de danzas Ancestralidad Renaciente, Guardia Cimarrona y de la Pluriversidad Itinerante del Río en La Toma.

ciudades y en las montañas para darle la vuelta a las prácticas de la agroindustria, la venta de oxígeno y la capitalización de los vientos.

Más allá de las marchas insisten en resolver la autonomía alimentaria contra los transgénicos con "una soberanía en la barriga";[24] potenciar los circuitos de economías justas desde la recuperación y el resguardo de las semillas milenarias del cacao muisca y la diversidad de géneros del maíz, que conservan precios justos y que son custodios de la vida.

Suturar las heridas de la guerra y la ruptura del tejido social implica inventar transgresiones a cualquier cerco: mental, espiritual, territorial; saber del sufrimiento, pero no quedarse paralizado, y desobedecer a los órdenes cínicos del poder impotente que requiere de mandos y armas para ejecutar sus designios. En contraposición, el tejido de colectivos se fundamenta en lo más *sencillo que no tiene precio y en lo innegociable.*

Los tejidos de colectivos producen aprendizajes e inspiraciones mutuas: las alternativas de transporte frente a la energía fósil de los cíclopes en diferentes ciudades para estimular las ciclo-rutas es un buen ejemplo doméstico en la movilización de los de a pie. Los trayectos caminados por sabedores y practicantes van dejando huellas deseables y un conocimiento desde la vida anclada a palabras-verbos que amplían el horizonte político. Sus palabras son intraducibles en los lenguajes del colono; simplemente, porque en sus mundos no existen: nosotrar, reciprocar, entongar, enmingar… Aprender de las otras formas de hacer política, en asambleas, juntas barriales, verbenas, festejos, trabajos comunitarios, redes virtuales son también decisiones ancladas en la necesidad del cuidado colaborativo de niños, niñas, jóvenes y viejos.

Algunos escenarios entrecruzan fronteras epistémico-filosóficas, artísticas y políticas. Por ejemplo, esas militancias estéticas en la plaza que despiertan la curiosidad y llaman a detener el ritmo diario para compartir de otro modo, en la intersección entro lo fantástico y lo real, y capaces de burlarse de las ironías de las noticias del día. Así, por ejemplo, los encuentros en cantos rebeldes en la plaza[25] atraen a los vendedores ambulantes, las panaderas, los zapateros, que se sienten interpretados con un tipo de argumentación sensible y con la alegría de la dignidad de los pueblos.

Recuperar la empatía con la tierra implica vincular, hacer palpables y evidentes las condiciones de sufrimiento producidas por el modelo del despojo. Una crítica desde los sentidos y las sensibilidades que están en

[24] Colectivo Surcomún, Colectivo de la Tierra en Ecovida, 2018.

[25] Véase, por ejemplo, las mujeres del colectivo Afroancestralidad Renaciente, septiembre de 2017; el grupo Campo y Sabor, agosto de 2018; la muchacha canta-autora Isabel Ramírez, 30 de enero de 2019.

juego en la devastación del mundo y de los pueblos implica compartir pensamientos milenarios, experiencias, mundos y realidades que contrastan, contraponen y perviven en las prácticas que mantienen personas-pueblos en sus resistencias ancestrales y populares y no sólo acudiendo a las marchas o las confrontaciones.

Los ecos y las resonancias intergeneracionales entre e interluchas en las relaciones interpersonales, intercolectivos, intercomunidades e intermovimientos abren nuevos horizontes de comprensión-actuante a partir de quehaceres que *ensayamos*, reinventamos y arriesgamos como alternativa al modelo civilizatorio dominante.

La legitimidad y la credibilidad en los procesos se sustenta en un quehacer insobornable. El riesgo de muerte del movimiento social, de las instituciones propias y de su trabajo de autonomía de años existe cuando se mantiene el doble juego con la institucionalidad a nombre del movimiento, cuando se utiliza el movimiento para beneficio propio y cuando nos negamos a aprender de formas antipatriarcales de relación. *Los territorios no se caminan de la misma manera*: la escucha profunda a los desánimos, a lo que no queremos transformar respecto de las maneras de proceder personales y colectivas no siempre se resuelve con el diálogo, hay que situarse más allá del protagonismo personal y colectivo.

Frente al principio de escasez, la generosidad y la abundancia que habitúan-habitan las comunidades. ¿De qué vive la gente cuando no tiene efectivo? Vive de la solidaridad de familiares, amigos y vecinos. Develar las prácticas de empobrecimiento es parte de la tarea para revalorar la vida en los territorios y las reinvenciones del mundo a partir de economías propias, siembra de agua, creación de resguardos de semillas y hierbas medicinales. Hay que tomar como referentes los aprendizajes experimentados ancestralmente en la vida urbano-disidente.

De manera consecuente, las comunidades, en sus prácticas existenciales, indican otras formas de desear, diferentes a las prácticas recolonizadoras y a las fragmentaciones y las objetivaciones que dividen: arte, ciencia, política y vida.

La revolución *de y en* la vida cotidiana no sólo se remite a los estallidos visibles de las movilizaciones colectivas en marchas, proclamas y acciones puntuales que marcan hitos y paralizan los significados en el tiempo.[26] Requiere de una constante y consecuente forma que interrumpa el sistema por medio de pequeños ecos y biografías colectivas, que marque la distancia con los poderes corruptos y diga sin palabras y con ejemplos

[26] La revolución en De Certeau (2000: 149) indica la manera en que la sociedad entera pretende escribirse a sí misma, es decir, de producirse como sistema propio y de rehacer la historia.

sugerentes otras formas-formaciones que habitan milenariamente las palabras aún sin nombrarlas.

Bibliografía

Almendra, Vilma. 2017. *Entre la emancipación y la captura. Memorias y caminos desde la lucha Nasa en Colombia.* Barricadas, México.

Albán Achinte, Adolfo. 2009. "Artistas indígenas y afrocolombianas: entre las memorias y cosmovisiones estéticas de la resistencia". Zulma Palermo (comps.). *Arte y estética en la encrucijada descolonial*. Pról. de Walter Mignolo. Editorial del Signo, Buenos Aires, pp. 83-112.

Certeau, Michel de. 1994. *La cultura en plural*. Nueva Visión, Buenos Aires.

——— 2000. *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer.* Universidad Iberoamericana, México.

Davis, Angela. 2005. *Abolition Democracy. Beyond Empire, Prisons, and Torture.* Seven Stories Press, Nueva York.

Dorado, Mauricio. 2011. *Los Hormigueros. Tejido de Comunicación para la verdad y la vida. Escuela "El Camino de la palabra digna"*. Prácticas comunitarias para optar al título de comunicador(a) de la palabra digna y para construir otro mundo posible y necesario. Nasa ACIN, Cauca.

Esteva, Gustavo. 2014. *Nuevas formas de revolución. Notas para aprender de las luchas del ELZN y de la APPO*. Universidad de la Tierra, Oaxaca.

Escobar, Arturo. 2018. *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Desde Abajo, Bogotá.

——— 2019. "Carta abierta a Julio Sánchez Cristo y Vicky Dávila, W Radio". Enviada el 27 de enero, circulación por las redes virtuales.

Ferrater Mora, José. 2001. *Diccionario de filosofía*. Ariel, Barcelona.

Hall, Stuart. 2014. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. 2ª ed. Ed. de Eduardo Restrepo, Víctor Vich y Catherine Walsh. Envión, Popayán.

Heller, Ágnes. 2013a. "Revolución en la vida cotidiana". Entrevista realizada en la Feria Internacional del Libro. Guadalajara, Jalisco, México. Publicado el 21 diciembre. En línea: <https://www.youtube.com/watch?v=uQAzPR7iz5k>, consulta: 18 de abril de 2019.

——— 2013b [1969]. "La teoría marxista de la revolución y la revolución de la vida cotidiana". En Ágnes Heller. *La revolución de la vida cotidiana*. Península, Barcelona.

Köhler, Axel. 2015. "Acerca de nuestras experiencias de co-teorización". En Xochitl Leyva Solano, Jorge Alonso, Rosalva Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval *et al*. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras,* tomo I. Cooperativa Editorial

Retos, PDTG, IWGIA, Galfisa, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago, México, pp. 401-428.

Leyva Solano, Xochitl. 2015. "Breve introducción a los tres tomos". En Xochitl Leyva Solano, Jorge Alonso, Rosalva Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval *et al*. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras,* tomo I. Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, Galfisa, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago, México, pp. 23-34.

Servigne, Pablo y Raphaël Stevens. 2015. *Comment tout peut s'effondrer*. Éditions du Seuil, París.

Tejido de Colectivos. 2019. *Movimientos generacionales y generaciones en movimiento*. Color Tierra, Retos, Grupos de Trabajo Clacso ("Pensamiento Crítico, Prácticas Emancipatorias y Juventudes e Infancias"; "Prácticas Políticas y Culturales, Memorias y Desigualdades en el Escenario Contemporáneo"; "Cuerpos, Territorios, Resistencias"). Villamaría-Caldas, Colombia.

Wallerstein, Emmanuel. 1988. "1968: revolución en el sistema-mundo. Tesis e interrogantes". Apuntes básicos para el Simposio '1968 como un evento global'", Brooklyn College, Nueva York, 20 y 21 de octubre.

Zibechi, Raúl. 2018. "La revolución latinoamericana del siglo XXI". *Cuadernos Relámpagos*. *Revolución. Escuela de un sueño eterno.* Negra Mala Testa, Argentina. En línea: <https://revoluciones.net/2018/09/09/la-revolucion-latinoamericana-del-siglo-xxi-por-raul-zibechi/>.

Rosalba Icaza

Académica y activista feminista decolonial. Lucha por la justicia epistémica y la descolonización de las universidades. Miembro de la Red Transnacional Otros Saberes. Colabora con Universidad de la Tierra, Oaxaca. Trabaja en el Instituto de Estudios Sociales, Universidad Erasmo de Rotterdam en los Países Bajos.

icaza@iss.nl
https://www.eur.nl/people/rosalba-icaza-garza

Teresa María Díaz Nerio

Artista visual y del performance nacida en República Dominicana. Actualmente vive en la ciudad de Ámsterdam en los Países Bajos. Es la creadora y fundadora del proyecto La Casa de Barro.

teresa.diaznerio@gmail.com
Fb: <https://www.facebook.com/rawvegandinners/

Imágenes tomadas de <https://www.researchgate.net/profile/Rosalba_Icaza> y <http://www.stateofl3.com/artists/teresa-maria-diaz-nerio/>.

La Casa de Barro en Ámsterdam: la importancia de los espacios rebeldes[1]

Conversación entre Teresa María Díaz Nerio, Rosalba Icaza y los y las estudiantes del Instituto de Estudios Sociales[2] de La Haya

El presente texto es una conversación con la artista/activista *afropeana*[3] de origen dominicano residente en los Países Bajos, Teresa María Díaz Nerio. Ella es una artista visual y del performance que vive en la ciudad de Ámsterdam. Teresa María, además de fundar La Casa de Barro, colabora en el proyecto *Black Europe Body Politics* (BE.BOP 2012), el primer programa internacional de proyecciones y mesas redondas transdisciplinarias, centrado en la *ciudadanía europea negra*.[4] Como tal, ha sido profesora de la Escuela Decolonial de Verano de la ciudad de Middelburg,[5] donde nos conocimos.

Situándonos en la conversación

La conversación con Teresa María en La Casa de Barro fue llevada a cabo en el contexto de un curso sobre teorías y prácticas de movimientos sociales que forma parte de la maestría en estudios del desarrollo del Institute of Social Studies (ISS) donde yo, Rosalba Icaza, colaboro desde 2007.

El ISS fue fundado hace 65 años por el Ministerio de Asuntos Exteriores holandés, después de los procesos de independencia y descolonización, para promover el desarrollo internacional y educar a las élites de las poblaciones que habían sido colonizadas en el Sur Global. En 2011, el ISS pasó a formar parte de la Universidad Erasmo de Rotterdam y actualmen-

---

1 Su sitio web es <https://rawvegandinnerslacasadebarroblog.wordpress.com/>.

2 Institute of Social Studies (ISS) en inglés. El ISS es una facultad de la Universidad Erasmo de Rotterdam.

3 El término *afropeana* (africana y europea) ha sido adoptado por artistas que residen en los Países Bajos y que comparten un origen ligado a la diáspora africana a Europa.

4 Véase en línea: <https://blackeuropebodypolitics.wordpress.com/>.

5 Desde 2010, la Escuela Decolonial de Verano de Middelburg es co-coordinada por Rolando Vázquez y Walter Mignolo. En ella se debate y transmite el pensamiento decolonial situándose en el contexto local: históricamente uno de los enclaves más importantes del comercio de esclavos de los Países Bajos.

te se autodefine como "una escuela internacional de posgrado orientada hacia la política y las ciencias sociales críticas. Reúne a estudiantes y profesores del Sur y Norte Global en un ambiente europeo".[6]

La idea de conversar con Teresa María en La Casa de Barro surgió durante la planeación del curso mencionado. Junto con la otra coordinadora del curso, la académica/activista ecofeminista Wendy Harcourt, buscábamos formas y experiencias en las que el *cuerpo político* y las emociones estuvieran en el centro. Nos interesaba también que los y las estudiantes se acercaran de manera encarnada, y no sólo intelectualmente, a las perspectivas feministas que han abordado la resistencia y la ética del cuidado.

6 En línea: <https://www.iss.nl/en>.

En el curso del año anterior habíamos invitado a Teresa María a llevar a cabo, para los estudiantes, el performance "Homenaje a Sara Bartman". Teresa María explica esa puesta en escena de la siguiente manera:

> Sara Bartman, comúnmente conocida como la Venus Hottentot, es una mujer khoisan sudafricana que fue llevada a Inglaterra para ser exhibida en 1810. Sus genitales y nalgas iban más allá del entendimiento que tenía la mayoría de los europeos en aquel momento, que consideraban el cuerpo humano a partir del vínculo que habían establecido entre "humanidad" y su "raza." Ella fue considerada casi como un animal y expuesta como un objeto. Después de su muerte sus genitales y su cerebro fueron conservados junto a un modelo de cera de su cuerpo y su esqueleto, que fueron expuestos en el Musée de l'Homme en Francia.

Dicho performance, afirma Teresa María:

> […] es el resultado de una investigación sobre el cuerpo negro en situación de performance, y sobre cómo la negritud se ha convertido en un acto en sí mismo. El acto de vestirme con su cuerpo, como una piel, fue una solución para enmascararme y al mismo tiempo para venir-a-ser a través del otro(a). La razón por la cual Sara Bartman se ha convertido en un ícono para los africanos(as) en África y en la diáspora, y también para los europeos(as), es debido a la reacción ante esta violación registrada y el legitimado voyerismo científico sobre su cuerpo. La verticalidad de las esculturas y monumentos que glorifican los actos heroicos de los hombres es ahora simplemente el cuerpo de una mujer africana, silencioso, erecto, despierto.[7]

Con la invitación a realizar este poderoso performance en un salón del ISS, albergado en el antiguo edificio de las comunicaciones holandesas, no sólo comenzábamos una colaboración concreta con Teresa María, sino que imaginábamos irradiar desde ahí la invitación a los estudiantes, todos ellos y ellas de países colonizados por imperios europeos, a senti-pensar las rebeldías encarnadas. Fue una experiencia muy fuerte para todas las que participamos.

Al contactar a Teresa María al año siguiente, ella nos planteó algo distinto: una conversación en La Casa de Barro para que los y las estudiantes conocieran y experimentaran un "espacio rebelde", gestado en medio de un contexto urbano y que tiene como objetivo inspirar rebeldías local y corporalmente situadas. Nos pareció una idea tan bella como poderosa,

[7] En línea: <https://teresadiaznerio.wordpress.com/hommage-a-sara-bartman/>.

pues tanto Wendy Harcourt como yo ya habíamos estado anteriormente en dicha casa. Tuvimos la intuición de que al visitar e interactuar con Teresa María podríamos mostrar las posibilidades concretas de rebeldía que existen más allá de las paredes de las aulas y el texto académico. Nos interesaba hacer conocer a los y las estudiantes del curso la rebeldía que transpira La Casa de Barro en actos pequeños y concretos, como preparar y compartir la comida. Nos interesaba mostrar esa experiencia como una posibilidad factible a los y las estudiantes, quienes volverían a sus países de origen en África, Asia, América Latina, Medio Oriente y Oceanía al finalizar su maestría. Queríamos proveerles de una esperanza para que otras rebeldías locales y corporalmente situadas puedan florecer.

Detallando La Casa de Barro

La Casa de Barro, como lo dice en su página web, es un espacio para la colaboración y el encuentro, para generar conocimiento crítico que tenga como horizonte la práctica de la decolonización. Por ella entendemos el hacer que va más allá del escribir y el hablar, el hacer que se hace hábito, el hábito de cuidar a los otros como se cuida a uno mismo.[8]

En su página se menciona que su nombre viene

> […] de una memoria de la infancia de una casa de barro, hogar de personas indígenas. La atracción que sentimos por esas construcciones se ha quedado con nosotros, proveyéndonos de un sentido de calor y seguridad. Lo que el nombre viene a representar es un espacio dedicado a la vida y a una relación consciente con las personas, los animales, las plantas y el medio ambiente; así como la recuperación del conocimiento ancestral y las formas de vivir/ser que pueden ayudarnos a des-hacer algunos de los aspectos más destructivos de la modernidad.

En ella también se describe su forma de trabajo/hacer:

> La casa albergará cenas crudiveganas, acompañadas por performances artísticos en vivo, dibujo en vivo y música tradicional acústica en vivo, pero también por discusiones, charlas y reuniones. La mezcla de estas formas de arte y nuestra presencia como anfitrionas y huéspedes no tiene como intención entretener sino llevar a cabo un ejercicio de escucha y de enfocar nuestra atención/intención en el bienestar de la comunidad. Como parte de nuestro compromiso para minimizar nuestro impacto en el medio ambien-

8 En línea: <https://rawvegandinnerslacasadebarroblog.wordpress.com/>.

te, limitamos nuestro uso de electricidad y de tecnologías que amplifican sonidos o como medios de creación artística. En lugar de eso, deseamos retornar a formas de arte más vivas, donde la materialidad de nuestros cuerpos importa, donde el estar juntos genera expresiones artísticas o donde nuestra expresión está destinada a ser compartida y disfrutada en comunidad.[9]

La Casa de Barro señala como objetivo:

[…] ser capaces de generar cultura desde lo mínimo y aun así ofrecer una experiencia de calidad que involucre todos nuestros sentidos y nuestro ser. Nos acercamos a la forma menos dañina como la mejor forma, y por ello, como regla, no procesamos a nuestras hermanas y hermanos presentados con el nombre de "animales" en forma de comida. Consideramos el significado *ahimsa*[10] de respeto por todas las formas de vida y el rechazo a toda forma de violencia hacia los otros que son integrales en nuestro bienestar.

En la misma página nos indica cuáles son sus actividades:

Como parte de las cenas crudiveganas crearemos grupos de lectura, de manera que quienes busquen ser activos en las discusiones compartan una base común a partir de la cual puedan conectarse. Debido a que el lenguaje es clave para ampliar nuestra percepción, serán organizadas clases de lenguajes como parte de nuestras actividades. La idea es aprender juntos otras lenguas que han sido marginalizadas, como el creole haitiano, y otras que estemos interesados en aprender, como el amhárico,[11] el mandarín, etc. Todos los eventos serán por invitación o por cita, confiando en que la gente que participe se conectará con lo que tengamos para ofrecerle. La idea es generar parte del ingreso para sostener el espacio a través de cenas y recibir a los invitados que participarán, así como los cursos arriba mencionados.[12]

Un sagrado ritual de cuidado y amor…

Nuestra conversación se desenvolvió en forma de un diálogo en inglés en una calurosa tarde de junio de 2017. Al final de la charla, Teresa María co-

[9] Misma fuente que la nota 1 y subsecuentes citas.

[10] Es la tradición de respeto a toda forma de vida que comparten la religión hinduista, budista y jainista.

[11] El amhárico es la lengua oficial de Etiopía.

[12] Misma fuente que la nota 1.

cinó para nosotras y nosotras ayudamos en la preparación de los alimentos y la limpieza del lugar. Al final, al tomar el tren de regreso a La Haya, reflexioné acerca de lo que había sucedido. Escribí en mi cuaderno de notas lo siguiente: "hemos compartido la comida como en un sagrado ritual de cuidado y amor que logró acercarnos a las historias y experiencias que nos son comunes, nos devolvió a nuestros cuerpos y sensaciones, a los pasados que nos preceden".

Rosalba (México/Países Bajos): ¿Qué te parece si nos cuentas un poco de ti, Teresa, y sobre La Casa de Barro?

Teresa María: Antes de crearla estaba más interesada en llevar a cabo performances y hacer la investigación para montarlos, pero ahora estoy enfocada en hacer cosas prácticas. Estoy interesada en crear espacios, cuidarlos, limpiarlos y cocinar. Me interesa hablar con la gente, mantener conversaciones críticas de manera conjunta para hacer cosas en común y no sólo pensar en común. Este espacio tiene un aspecto teórico, pues invito a personas a compartir sus ideas, como tú, Rosalba, y Rolando Vázquez, quienes han conversado acerca de lo que es en sus vidas la decolonialidad. También tuvimos una conversación sobre la política de la adopción transnacional, así que de alguna manera estamos conectando con las discusiones académicas, pero siempre en relación con hacer algo, no sólo con pensar algo. También hemos organizado conversaciones sobre el Buen Vivir y sobre el ecofeminismo en Australia con Wendy Harcourt. La intención es hacia el hacer de "otra manera".

Rosalba: Quizás lo que podemos hacer ahora es compartirte quiénes somos y cuáles son nuestras expectativas en esta conversación. Quienes estamos aquí hemos leído ya sobre La Casa de Barro. En mi caso, a mí me interesa saber qué está detrás de este giro que has dado de las artes y el performance a La Casa de Barro: ¿qué te motivó?

Monserrat (México): Tengo la misma pregunta, pero también me gustaría preguntarte cómo es que logras conectarte con otras personas y que ellas se comprometan con este espacio.

Shiovani (India/Estados Unidos): Me gustaría conocer más detalles acerca de la vida de quienes participan en este espacio/comunidad que estás construyendo. ¿Cuánto tiempo les toma?, ¿cómo estas personas se relacionan contigo, con el proyecto? También me gustaría saber más sobre el contexto en el que surge este proyecto. ¡Me doy cuenta de que tengo tanto que aprender!

Teresa María: ¿A qué te refieres con "la forma en que la gente se relaciona conmigo"?

Shiovani: Me refiero al tiempo que las personas pasan aquí. Quisiera saberlo porque estoy interesada en "las comunidades por intención", sus espacios y prácticas.

Eliza (Venezuela): Me gustaría decirte que esta bebida que nos has dado al llegar está deliciosa, ¿qué es lo que contiene?

Teresa María: Es sólo agua de coco y lichi. Todo lo que consuman aquí es vegano y por ello no contiene leche ni ningún producto animal. No hay ajo, ni cebolla, ni aceite, ni azúcar. En el *kimchi* (comida tradicional coreana) hay un poco de miel de Maple, pero no hay azúcar en nada.

Richard (India): Me interesa saber cómo vinculas tu activismo y tu pensamiento.

Ariza (Filipinas): Yo estoy muy interesada, incluso es una gran curiosidad, en saber cómo vives tu historia personal en tu activismo aquí en Holanda, que es tan diferente en cuanto a su historia y cultura.

Daniela (Costa Rica): Nos has estado hablando del cambio que diste en tu vida de las artes a este énfasis en hacer cosas, me pregunto si consideras que existen puentes entre el activismo y la investigación. ¿Crees que se influyen mutuamente? Te lo pregunto porque para mí muchas veces parecen tan distantes y separados.

Ita (México): Tu espacio me parece muy interesante, y nos dices que eres una artista. Para mí existe un vínculo entre arte y cocinar alimentos y los temas que abordan algunos feminismos en los estudios del desarrollo. ¿Cuál es tu visión al respecto? También me gustaría saber algo más, pues entiendo que eres de América Latina, ¿no?

Teresa: Sí, soy de Santo Domingo, en República Dominicana.

Ita: Para mí esto es muy interesante, porque a pesar de que todos nosotros tenemos distintas nacionalidades también tenemos cosas en común. ¿Cómo es tu experiencia en relación con estas diferencias y esas cosas en común?

Claudia (Colombia): A mí me interesa saber cosas más prácticas acerca del espacio. ¿Cuál es la historia de este lugar?, ¿cuándo fue fundado? Me pre-

gunto si es una creación colectiva, si hay otras personas involucradas o si estás trabajando tú sola. Me interesa mucho saber cómo estos espacios inician.

Umbreen (Pakistán): Tengo una pregunta en relación con la cultura. ¿Cómo es que te encuentras tú aquí en este contexto tan diferente? No sé si has estado aquí por muchos años, pero me parece que este espacio es una forma que has encontrado de interactuar con gente de distintos bagajes culturales, pero que también es otra manera muy propia de salir de donde estás. Me pregunto qué piensas al respecto.

Eduardo (Brasil): Tengo amigos en Sao Paulo, Brasil, que también administran un espacio, una casa, como un centro cultural donde hay música y comida, y me interesaron mucho los enlaces de tu página de Facebook. Yo vivo desde hace tres años en una comunidad antroposófica y me gustaría saber cómo vinculas las cosas que has ido aprendiendo acerca del cuerpo y la decolonialidad con este espacio.

Prozhil (India): Estoy haciendo un posgrado con énfasis en perspectivas sobre la justicia social y me interesó mucho tu perfil y tu página. No sólo me interesó tu perspectiva teórica, sino las prácticas que llevas a cabo a través de la comida y los cursos de idiomas que organizas aquí. Me gustaría saber, por ejemplo, cómo escoges qué idiomas enseñar, pues mencionas en tu página que algunos de éstos están desapareciendo. Inmediatamente me conecté con eso, pues yo hablo el tamil, que es una lengua hablada en India por una fracción pequeña del país. Bueno, en realidad no es pequeña, sino minoritaria. ¿Cómo escoges cuáles idiomas enseñar? Y si puedes contarnos cómo tu marco decolonial te ayuda a escoger las prácticas que llevas a cabo aquí, por ejemplo, en la comida.

Salwa (Palestina): Me interesa saber sobre el lugar donde está ubicada La Casa de Barro en Ámsterdam. ¿Cuál ha sido tu experiencia de estar aquí, de administrar este espacio aquí?

Sat (México): En realidad no tengo una pregunta, sólo quería estar aquí y experimentar el espacio y relacionarme con la comida y con lo que estás haciendo. Personalmente estoy buscando inspiración, pues yo también tengo esas preguntas girando en la cabeza sobre qué hacer y cómo hacerlo. Así que estoy buscando inspiración.

Wendy (Australia): En este contexto, estoy pensando en una iniciativa en la que he estado participando en Italia, un convento en la ciudad de Bolsena donde nos reunimos a pensar, ser y hacer de otra manera. Yo estuve ante-

riormente en La Casa de Barro y realmente disfruté el lugar y tu atención puesta al cuidado de las personas que vienen. Cuando estuve aquí supe que otras personas deberían venir también. Me interesa mucho mantener esta conexión que hemos iniciado.

Miriam (Kenia/Estados Unidos): Me interesa preguntarte cómo comprendes el cambio en relación con el arte y el activismo. ¿Cómo piensas que el arte le habla al cambio social? Me interesa saber qué piensas sobre esto porque quiero ir en esa dirección en mi vida.

Teresa María: Antes de comenzar, me gustaría darles algo de beber. Creo que voy a ir contestando sus preguntas en orden, aunque quizá salte de un tema a otro en algún momento. Por ejemplo, Elizabeth me preguntó…

Eliza: Me llamo Eliza.

Teresa María: Entonces no voy en orden. Bueno, he cambiado de parecer repentinamente. Eliza me ha preguntado qué hago aquí. Me ha pedido que los introduzca un poco más en lo que hago en La Casa de Barro. La Casa de Barro comenzó como una fundación hace seis meses. He vivido en Holanda durante catorce años y estudié aquí arte en la Academia de Artes Rietveld y después hice una maestría de dos años en el Instituto Holandés de Arte (Dutch Art Institute) cuando estaba en Enschede. Así que en total fueron siete años de estudios. Durante todo ese tiempo viví en Zaandam, Wormerveer y Ámsterdam. Trabajaba en restaurantes para pagar mis cuentas. No ha sido fácil en ningún sentido para mí. Pero hace un año decidí que quería hacer este proyecto, La Casa de Barro, para reunir distintas formas de arte con discusiones en torno a la decolonialidad y temas sociales que son importantes. Quería hacerlo en una atmósfera privada, donde las personas que participaran pudieran realmente conversar, establecer diálogos y no sólo sentarse a escuchar a alguien. Este proyecto no es acerca de hablar, sino de hacer, pero para hacer debemos hablar y aprender sobre cada uno de nosotros y escucharnos. Este lugar es entonces para conversar.

Tenía esta idea, pero vivía en un lugar muy pequeño sin una cocina propia y pensaba en remodelarlo para poder iniciar este proyecto, pero no contaba con nada de dinero. ¿Cómo lo iba hacer?, me preguntaba. Pero hace algunos meses me convencí de que debía hacerlo y cambié mi forma de estar pensando al respecto. Debía hacerlo. A mis 34 años era el tiempo de hacer algo, si no quizás nunca lo iba a hacer. Así que decidí escribir un proyecto. Pero primero, en realidad, encontré el lugar, esta casa con estas increíbles ventanas y me di cuenta de que esta sala era exactamente lo que

quería, pues si este es un proyecto acerca de comida crudivegana y conversaciones, este lugar, con su larga mesa, era "el lugar". Así fue como todo comenzó.

Ahora bien, en relación con sus otras preguntas, por ejemplo, Monserrat me preguntó aquello de ir más allá del performance. Yo no estaba personalmente satisfecha con el performance y la comunidad del arte porque los encontraba muy reducidos. Cada disciplina artística es muy reducida cuando sientes que no puedes ir más allá de ella. Era una comunidad incestuosa, como la academia, en el sentido de que no va más allá, no cambias nada en realidad. Quizás alguno piensa un poco distinto y aprendes algunas cosas, pero yo quería cambios más profundos. Aún hago performance, aún tengo mi práctica como artista y hago investigación, pero estoy administrando La Casa de Barro sola. Es difícil hacer todo esto al mismo tiempo.

Básicamente, me di cuenta de que el performance era más acerca del ego, más de lo que a mí me hubiera gustado. Mi objetivo con los performances era incluir a la audiencia sin forzarla a participar, lo cual sucede a menudo, a pesar de que muchas personas no quieren participar. Quería ir mas allá de la disciplina artística, de la parte del ego de ser un artista.

Con relación a cómo me acerco y me comprometo con otras personas, ésa es la parte difícil. De hecho, cuando quería rentar este lugar le pregunté a mi hermano y a mis amigos si querían ser parte del proyecto y financiarlo juntos viviendo juntos. Nadie quiso hacerlo y firmé el contrato sola. Así que la idea del proyecto también la escribí sola a pesar de que me puse en contacto con otros artistas involucrados en arte y activismo para que lo pensáramos juntos. Tuvimos una junta y para mí fue suficiente. Fue lindo y sus perspectivas me aportaron mucho, pero al final la responsabilidad iba a ser tan sólo mía. Me di cuenta de que podía hacerlo, pero también de que hay personas que no están realmente comprometidas. Para mí, si alguien viene a hacer algo aquí debe compartir la responsabilidad de manera equitativa y muy pocas personas lo hacen. Aunque sí he tenido ayuda de mis amigos activistas, de personas que me han dado consejos.

¿Cómo me relaciono con ellos? Bueno, pues todos los días estoy relacionándome con personas. Hoy, hace un rato, vino Noriko a conversar. Ella es una mujer japonesa que está trabajado en agricultura orgánica en Tailandia con personas de la etnia shan que viven en la montaña. Ella me está dando consejos y estamos simplemente intercambiando saberes y jugo de verduras. Es acerca de eso, la comida, el sanar, el conversar para pensar cómo podemos cambiar las cosas juntos.

Rosalba también ha estado aquí, como Gloria Wekker, Nadia Ellis, Quinsy Gario, y organizamos un círculo de lectura. Quinsy es un artista, poeta y activista, pueden mirar su trabajo, que es muy importante, en tor-

no a la campaña antirracista[13] del Zwarte Piet (Negro Pedro).[14] Yo lo conocí por esta campaña. De hecho, he hecho muchas amistades gracias a La Casa de Barro, conexiones que permanecen. Como dijo Wendy, cuando alguien viene aquí una vez, siempre vuelve. Si vienes a presentar tu trabajo, no quiero perder la conexión que logramos. Si decidimos hacer algo juntos es porque es algo importante y queremos que crezca y ser críticos sobre lo que hacemos también, pero una crítica constructiva. Así que estoy constantemente en relación con otras personas, planeando proyectos juntos. Egbert Alejandro Martínez, un experto en los discursos racistas holandeses, vino a dar una plática aquí. Es un gran escritor y ahora hemos organizado una serie de proyecciones de películas juntos, sin costo, porque también estoy tratando de balancear eso. Ahora voy a pasar a las siguientes preguntas.

Ita: Pero, ¿cómo conoces a todas estas personas que parecen tan interesantes?

Teresa María: Pues porque soy artista, pero no soy una de las que van a las galerías. No vendo nada, soy una artista del performance y éste es acerca de conectar y, en mi perspectiva, también es político. Por ejemplo, a Quinsy Gario lo conocí en el evento llamado Keti Koti, en 2011, que conmemora la abolición de la esclavitud en Surinam. Aquí se organiza en un parque. He participado también en la Escuela de Verano Europa Negra, aquí en Ámsterdam, donde también estaban algunas de las personas que ahora están involucradas en el activismo antirracista, como Mitchell Esajas, fundador de Los Archivos Negros.[15] Visítenlos, investiguen quiénes son estas personas y qué están haciendo.

Había también otra mujer en esa escuela, Jennifer Tosch.[16] Ella organiza tours sobre la esclavitud en Ámsterdam. Fuimos con ella al Rijksmuseum para buscar dónde estaban las personas negras en el arte holandés.

---

13 En línea: <http://zwartepietisracisme.tumblr.com/>.

14 La figura de Zwarte Piet (Negro Pedro) es el ayudante que acompaña a San Nicolás durante las celebraciones del día 5 de diciembre en los Países Bajos. Es quizás la tradición más importante en el país, pero también una de las más plagadas de estereotipos raciales sobre las personas de origen africano y caribeño, pues lleva bombachos moriscos, una peluca oscura rizada y la cara pintada de negro. Porta además un pendiente de aro dorado y un gorro con plumas. La Comisión de Naciones Unidas para la Eliminación de la Discriminación Racial determinó en 2015 que era una imagen negativa y que su arraigo no podía justificar la discriminación que genera contra las personas negras en los Países Bajos.

15 En línea: <http://www.theblackarchives.nl/>.

16 Ver su trabajo en línea: <https://mappingslavery.nl/en/community/publicaties/gids-slavernijverleden/>.

Están, pero no están, y ella comenzó a identificarlos. Ella era una de las estudiantes de esa escuela. También conocí a Alanna Lockward[17] —fundadora y curadora del Black Europe Body Politics (el Cuerpo Político Negro Europeo)— en una mesa de discusión transdiciplinaria, con performances y películas, que se lleva a cabo en Berlín y Copenhague. A través de Alanna conocí a Rolando Vázquez, coordinador de la Escuela de Verano Decolonial de Middelburg, quien es para mí, primero que nada, un pensador, pero también alguien que está realmente en contacto con la naturaleza. ¡No se cómo explicar a Rolando! Es muy profundo. Hay personas que son muy teóricas, pero a él realmente le importa el cambio. Al menos es así como yo percibo su trabajo. He aprendido mucho con Rolando sobre la cuestión de la escucha y de su relación con el pensamiento indígena y los zapatistas y cómo todo esto ha enriquecido su manera de pensar y su trabajo. Conectamos en ese sentido mucho. En fin, a través de la Escuela Decolonial conocí a Walter Mignolo y otros docentes como María Lugones y Jean Casimir, etc., etc. En estos catorce años también he viajado mucho en Europa para mostrar mi trabajo. Así que conozco a mucha gente.

Miriam: Pero, este espacio, ¿es sólo para gente de esos círculos o está abierto a otras personas y comunidades que no necesariamente saben sobre la decolonialidad?

Teresa María: ¡Está abierto para todxs! Las invitaciones las pongo en Internet y mucha de la gente que llega no tengo la menor idea de quiénes son. Por ejemplo, yo no sé quiénes son ustedes. Sé quién es Rosalba y ahora ya los conozco un poco, pero hay mucha gente que no sé en realidad quién es y les pregunto: ¿cómo escuchaste sobre La Casa de Barro? Y las respuestas son: a través de amigos o en Facebook. Esto es muy hermoso pues La Casa es un espacio abierto en ese sentido, pero al mismo tiempo es un espacio cerrado por la cantidad limitada de personas que pueden venir, pero eso permite ahondar más. Es abierto porque no quiero que sea incestuoso. También invito a personas que no conozco. Hace unos días invité a un chef de comida crudivegana de Panamá. Desafortunadamente no ha podido venir, pero quizás el próximo año sea posible. Yo pensaba que él iba a decir que no, porque es muy famoso, pero en realidad se mostró muy interesado. Así que no es tan difícil conocer personas, es cuestión de poner toda tu energía en eso.

17 En línea: <https://alannalockward.wordpress.com/biography/>.

Wendy: Esto que dices me recuerda el espacio que les comentaba, el convento donde colaboro en Bolsena, Italia. Creímos en la idea de hacer algo juntas por la comunidad y fue sucediendo. Todo esto sucede con distintas personas, pero siempre en relación con el lugar y el lago. Entonces, como aquí, la gente entra al lugar y siente la energía que se ha puesto en él, el cuidado que hay en el espacio. Así que para mí esto es muy interesante, es una forma alternativa de trabajar que no parte de obtener primero el dinero o de un "plan de negocios", es acerca de ir construyendo confianza en donde vayas y en realidad funciona, claro, con mucho tiempo y trabajo, pero funciona. Ahora bien, el financiamiento para nosotros no es el tema, pero, sin embargo, te orilla a una vida precaria, pues vivir con estos principios no es para hacer dinero, pues ésa no es la intención.

Teresa María: Bueno, pues no cuento con ningún financiamiento, por cierto. Y tampoco pedí ningún dinero. Traté de conseguir dinero en el Centro para las Artes de Ámsterdam y me dieron una cita antes siquiera de escribir una propuesta. Fui con ellos y me dijeron que no me iban a apoyar porque era "un proyecto muy pequeño". Me habían etiquetado como "muy pequeño". Pero yo sabía que, si hubiese sido una chica blanca hablándoles con entusiasmo acerca del "maravilloso" espacio que iba a abrir, en el centro de la ciudad y con performances en vivo y con conversaciones, etc., etc., me hubiesen dicho "¡perfecto!". Así que también se trata de eso. ¿De qué estamos hablando? Bueno, pues La Casa de Barro no es algo mainstream, es pequeña pero no tan pequeña como creyeron. Además de todo eso, está la cuestión de que no quiero estar limitada por quien me financia. Así que estoy en una situación precaria, luchando a diario.

Pero quisiera seguir contestando sus preguntas. Shiovani me preguntó cómo es que funciona concretamente La Casa de Barro. Creo que ya la contesté, ¿pero quizás deseas saber un poco más?

Shiovani: Ya has contestado casi todo, pero me interesa saber el tiempo que te toma. Por ejemplo, ¿quieres que las personas vengan regularmente?

Teresa María: Yo no espero nada de las personas que invito, ¿pero te refieres a las personas que son invitados o a las que vienen a participar en las actividades?

Shiovani: Me refiero a las personas que son invitadas a participar.

Teresa María: Mucha de la gente vuelve a distintos eventos. Originalmente lo que yo deseaba era establecer grupos de lectura y que nos juntáramos cada mes, pero lo que está funcionando no es el plan que escribí ni lo que

tenía en mente. Simplemente no funcionó. Así que estoy siguiendo lo que va pasando, por ejemplo, si alguna persona está interesada en trabajar conmigo, pues lo planeo y lo hago. Estoy tratando de seguir mi idea original de los círculos de lectura dos veces por mes. Pero en realidad es mucho trabajo, pues yo tengo que hacer todo: cocinar, limpiar, enviar las invitaciones, planear el registro fotográfico del evento, promover el evento. Es imposible hacerlo cada semana. No tendría una vida si lo hago así.

Rosalba: ¿También haces los almuerzos crudiveganos?

Teresa María: Estaba haciendo eso antes de comenzar con los eventos y tenía algunos clientes que compraban la comida, pero resultó demasiado trabajo. Pero me encantó y a ellos les encantaba mi comida, que era cruda, vegana, orgánica y, por supuesto, que es cara. Así que algunas personas no podían darse el lujo de comprarme regularmente. También algunas personas comenzaron a venir aquí a almorzar, pues es un lugar tan agradable. Pero ahora estoy en un momento en el que ya aprendí lo que funciona y lo que no.

Rosalba: Pero explícanos, ¿por qué la comida?, ¿por qué esta relación con la comida?

Teresa María: Para mí es muy personal. Estaba muy enferma, con muchas alergias, fatiga, depresión. Mi cuerpo no podía respirar. Alguien me preguntó qué se sentía estar en la situación de vivir en un lugar al que no te sientes pertenecer. Bueno, pues es muy duro. Además, el ambiente del arte es tan competitivo y yo no soy así, no veo la razón para ello. La gente puede ser tan destructiva por la competencia y yo no soy así ni lo siento de esa manera. Para mí, el arte es acerca de conectarnos y querer cambiar las cosas, no es acerca de mi ego. Vi muchas peleas de egos alrededor mío y estaba en el medio de todo esto. Así que, a causa de eso, y aunado a problemas físicos, decidí cambiar mi dieta. Comencé entonces a ver qué funcionaba y qué no. Y cuando encontré la comida cruda, al principio no lo creía, pues había escuchado de gente que sólo comía frutas y pensaba que era una broma. No las conocía, además las personas se burlan de esa gente. Pero comencé a tratar y me di cuenta de la gran cantidad de energía que comencé a sentir. Comencé a estar tan despierta y atenta y me sentía sin fatiga. Realmente me ayudó con mi digestión y depresión, mis alergias. Así que decidí, en La Casa de Barro, enfocarme en la comida porque vi lo bien que me hizo a mí. Y comencé entonces a hacer investigación sobre personas que estaba sufriendo de enfermedades como el cáncer y cómo cambiaban su alimentación, pero también experimentaban con plantas medicinales.

Así que no sólo estoy interesada en la comida sino también en las plantas, en la comida como sanación. Comencé a buscar en mi propia trayectoria. Mi abuela, por ejemplo, siempre ha hecho esto, y mi padrastro trabaja con plantas medicinales. Así que está muy presente en mi familia.

Shiovani, tú mencionaste lo de las comunidades intencionales. Eso es exactamente lo que busco con La Casa de Barro. Y esto es lo que está comenzando a pasar, con Rosalba, con Wendy, con Egbert, con los que vienen aquí a visitarnos, la conexión continúa y mantenemos las conversaciones y hacemos cosas de otra manera. Queremos cambiar tantas cosas, por ejemplo, el sistema de escuelas, pero, ¿cómo vamos a hacerlo? Aún más, ¿cómo creamos un sistema alternativo que te enseñe a sobrevivir y no todas las tonterías que nos enseñan? Son tantas cosas que olvidamos después de tantos años que no sabemos cómo hacer crecer nuestra propia comida, no sabemos lo que estamos comiendo.

Esto para mí es muy importante, porque la medicina tradicional está centrada en la prevención y lo que estamos haciendo ahora es que hacemos lo que nos da la gana, nos enfermamos y quizás morimos y te dan drogas y te aseguran que estarás bien. Compras medicinas y nunca mejoras o mejoras un poco, pero dependes de esas drogas. La medicina tradicional no se trata de esto, sino de que tienes que cuidarte siempre. Comes apropiadamente, no comes en exceso, tomas tus tés, tienes buenas relaciones con la naturaleza y los animales y es como funciona, ¡desde las relaciones! No funciona en forma individualista y capitalista. Estoy en contra de esa forma y funcionamiento.

Richard me preguntó sobre cómo ligo las ideas, las teorías y la práctica. Bueno, pues lo hago de esa manera, precisamente, como te lo estoy contando. Para mí se trata de promover la comida, pero no como única opción. Es algo que encontré, aprendí, me ayudó y puede ayudarles a ustedes también. ¡Quiero que la gente esté mejor! Cada persona tiene distintas formas de mejorar y para mí ha sido la de buscar en mi propia trayectoria y cultura.

Aquí en La Casa de Barro, la academia tiene un lugar, pues estoy muy involucrada con el grupo decolonial de Middelburg y otros académicos. Me interesan temas de los que quiero aprender y conversar, por ejemplo, las adopciones transnacionales, la prostitución femenina, la trata de personas. Todos muy importantes y sé que hay personas que no quieren conversar sobre ellos pues les resultan muy difíciles o muy lejanos a su vida personal. Muchas personas piensan que son diferentes o están aparte de las mujeres que han sido prostituidas o traficadas, pero eso le puede suceder a muchas de nosotras. A veces escogemos sentirnos o creernos diferentes o especiales, pero creo que debemos pensar más profundamente sobre ello.

Para mí, la academia y el activismo no están separados. Siempre he dicho que la decolonialidad debe ser práctica. Walter Mignolo me critica y dice que la decolonización ya es práctica en sí misma, pero no estoy de acuerdo con él. Hay muchas personas que hablan sobre la decolonialidad, pero no viven decolonialmente. No promueven una forma decolonial de vida. Así que para mí es un asunto de aprender unos de los otros sobre esta forma de vida, sobre cómo decolonizarme a mí misma para vivir de otra manera. No puedo hacer esto solamente leyendo libros y hablando de lo que estoy leyendo en los libros. Para mí esto no es suficiente. Es parte de crecer, de cómo cambiar nuestra manera de pensar, pero no es sólo de cómo vamos a cambiar: ¡tenemos que hacerlo!

Esto es lo que quiero aquí en La Casa de Barro, hacer, crear los vínculos concretos entre la producción de alimentos, lo que comemos, lo que vestimos. En unos días tendremos, por ejemplo, una actividad para aprender de Yuko, una mujer de Japón, la forma de usar el índigo en textiles. También ahora estoy colaborando con campesinos cultivadores de té en Japón, con personas de muy diversos orígenes, no sólo con académicos. Y para mí esto es activismo, es una inclinación hacia el hacer. Pero no es de ir a protestar. Yo no voy a protestas, porque no tengo la energía para hacerlo, para exponerme al tipo de violencia que genera. Yo hago mi activismo aquí en La Casa de Barro. Soy quizás una persona frágil, así que mi activismo no es acerca de gritar, pero considero que es bueno que algunas personas lo hagan. El mío es otro tipo de activismo, es uno que es profundo, que cava hoyos en el suelo y que busca encontrar qué hay ahí, qué es lo que podemos rescatar para cambiar las cosas de forma práctica. Es un activismo que no espera a que el gobierno me diga qué hacer o cómo hacerlo.

Eliza: ¿Cómo promueves todo esto en este contexto que no es el tuyo?

Teresa María: Bueno, nunca he buscado asimilarme a la cultura holandesa y no creo que lo vaya a hacer. No creo en la integración, me encanta la diversidad, la amo. Me gustan las comidas de todas partes, y creo que todas las personas deben seguir siendo quienes son. No tengo que ser como alguien más porque vivo aquí. Vivo aquí, sí, amo andar en bicicleta, me gusta Ámsterdam, pero eso no significa que debo pretender ser alguien que no soy. Mi riqueza es ser quien soy, ése es mi legado, y no lo voy a cambiar por nada. Estoy muy fascinada por otras culturas, y no necesariamente por las europeas, para serles honesta; más bien me refiero a las culturas asiáticas. Algunas personas me critican por decir esto, pero, por favor, ¡que vivan sus vidas y nosotros las nuestras! Todos tenemos una inclinación hacia las cosas que nos gustan, que nos enriquecen, pero eso no es lo mismo que integración o asimilación. Sin embargo, he aprendido mucho aquí. Si

estuviera en la República Dominicana, la situación sería distinta, quizás más difícil para mí, pues estaría mucho más ligada a ciertas personas, a la historia y la política, pero aquí me siento sin conexiones; sin conexiones a la historia de, por ejemplo, este edificio. Y en ese sentido me siento libre para ser y crear.

Disfruto mucho vivir aquí porque me permite tener acceso a todos ustedes, a todos nosotros, a este aprendizaje colectivo. Quizás en la República Dominicana no sería así. Sería bueno y denso, estaría bien, pero no sería esto que estamos creando aquí. Soy alguien que se siente del mundo, a veces necesito moverme, aprender, soy muy curiosa.

Daniela me preguntó sobre los puentes entre investigación y activismo. Para serte honesta, ahora no puedo hacer la investigación que me gustaría, pues equivaldría a sentarme frente a la computadora por horas y horas. La Casa me requiere mucho tiempo y trabajo, además trabajo en un restaurante algunos días a la semana. Así que mi tiempo lo dedico también a descansar. Además, espiritualmente, los temas que trabajo son muy pesados y a veces prefiero esperar a sentirme lista para hablar de ellos. No me gusta ser superficial, voy a los temas profundamente. Por ejemplo, uno de los temas que investigo es la risa genocida de la blanquitud. Estoy investigando cómo la risa en el entretenimiento, en bromas cotidianas, se relaciona con el genocidio de las personas de color en el mundo. Este genocidio nunca se ha detenido, a veces se piensa que se detuvo, y la gente lo enmarca en algún momento histórico. No, está sucediendo ahora mismo, así que tenemos que despertar y mirar eso, nuestras pequeñas vidas insignificantes, porque alguien hace una broma acerca de tu hijo que está siendo asesinado, acerca de ti siendo prostituida; eso es para mí la risa genocida de la blanquitud. Si tuviera que escribir sobre ello, quisiera hacerlo de una manera que no produzca odio. Es muy fácil crear polarización, decir tú que eres blanco o negro, y yo no deseo eso. Para mí eso es dividir y controlar. Yo lo que deseo es que nos juntemos desde nuestras posiciones distintas, sin tener que igualarnos. No tenemos que volvernos alguien más.

¿Está claro todo esto? Porque pronto sentiré hambre y tendremos que comer. Así que sólo responderé una pregunta más, ¿está bien?

Personalmente yo no creo en el desarrollo. Mi madre está trabajando en serio en ese campo e hizo una maestría sobre el empoderamiento de las mujeres. Yo pienso que estamos ya desarrollados, súper desarrollados, súper civilizados, pero de pronto alguien dice que no y quema tus libros, y terminas desconociendo tu idioma y perdiendo a tus ancestros porque los asesinaron. El desarrollo sería entonces encontrar eso y traerlo de vuelta, al menos algo que pueda decirnos quiénes somos. Somos del Caribe, y eso es como un machete, no hay una clara línea que nos diga "ésta es mi lengua, mi comida", etc., hay sólo pedazos.

Así que puedo decir que, al menos, hay algo que puede salvarse de la idea del desarrollo. No las jerarquías entre "desarrollados" y "subdesarrollados", sino que podemos ayudarnos unos a los otros. Yo sé algo que tú no sabes y tú sabes algo que yo no sé y así podemos intercambiarlo y aprender de cada uno. En ese sentido, el arte puede ayudarnos mucho, pero debes tener cuidado de que no sea instrumentalizado, porque han usado el arte y a los artistas para entretener a las personas y mantenerlas calladas o estúpidas. Creo que es posible aprender unos de otros. Miren esta mesa. Cada uno podemos ofrecer(nos) tanto, así que ahora voy a ofrecerles comida, y si quieren seguimos conversando…

THE BLACK ARCHIVES

The Black Archives

Los Archivos Negros de la ciudad de Ámsterdam, en los Países Bajos, documentan la historia de los movimientos e individuos por la emancipación de las personas negras. Se constituyen como un espacio comunitario y de encuentro político en la lucha contra el racismo.

http://www.theblackarchives.nl/home.html

The Black Archives.
El proyecto de Los Archivos Negros en Ámsterdam

La esclavitud terminó en los Países Bajos en 1863,
pero las personas esclavizadas tuvieron que trabajar
otros diez años porque las razones que dieron los europeos es que [dichas personas] no eran aptas para la
libertad y tenían que acostumbrarse a ella.
¿Cómo es posible pensar algo así?
Camille Parker

Introducción[1]

En este texto compartimos el proyecto intitulado The Black Archives —en español Los Archivos Negros—, el cual es definido por sus propios creadorxs/curadorxs/administradorxs como "un archivo histórico único que busca generar conversaciones, actividades y literatura acerca de las personas negras y sus perspectivas, las cuales a menudo son pasadas por alto en muchos lugares. Los Archivos Negros documenta la historia de los movimientos de la emancipación negra y de los individuos que han participado en ella en los Países Bajos. El Proyecto de Los Archivos Negros es administrado por el colectivo NUC (New Urban Collective)", el Nuevo Colectivo Urbano, en español.

Esta es la primera vez que este proyecto se traduce del holandés al castellano. Lo hacemos con la finalidad de dar a conocer una de las tantas formas que han tomado las luchas contemporáneas antirracistas en el contexto europeo y, en particular, en los Países Bajos. Creemos que compartir el trabajo de Los Archivos Negros es importante para abonar a romper el silencio en el que se encuentran muchas historias de resistencia de la diáspora africana en el mundo.

---

[1] Esta introducción la escribe Rosalba Icaza, quien también hizo la traducción libre del holandés al castellano. Edición y corrección de estilo: Xochitl Leyva Solano y Camila Pascal.

Este capítulo se compone de tres secciones muy diferentes, a partir de las cuales daremos a conocer, en un espacio reducido, tres de las muchas dimensiones del referido proyecto. La primera sección sitúa, da el contexto e informa en general al lectxr sobre el proyecto; como lo hemos señalado, la información proviene de su página web. La segunda es una traducción del holandés al castellano de un texto publicado en uno de los blogs de Los Archivos Negros, fechado el 31 de enero de 2018 y titulado "La historia sigue repitiéndose y, sin un fuerte ruido antirracista, la izquierda blanca continuará fallando". Lo que ahí se dice nos remitió a las reflexiones que están surgiendo en las "izquierdas partidistas" contemporáneas en el contexto de Abya Yala, donde también parece predominar el análisis de clase separado y por encima del de raza y género. A manera de cierre, en la tercera sección se comparte el poema "Libertad", de Langston Hughes, quien fue un poeta, escritor y dramaturgo del movimiento El Renacimiento de Harlem.[2] Este poema aparece en el blog oficial de Los Archivos Negros, en donde se menciona que fue recitado por la artista Patricia Kaersenhout[3] bajo el título de "Democracia" en el documental de Wendelien van Oldenborg, *Cinema Olanda*.[4] Este documental, que analiza la imagen de los Países Bajos y su cambiante sociedad contemporánea, representó a los Países Bajos en la 57ª Bienal de Venecia.

Hemos incluido una serie de comentarios en primera persona a lo largo de las secciones, los cuales son parte del intercambio que tuvieron los y las estudiantes del Instituto de Estudios Sociales de la Universidad Erasmo de Rotterdam con Camille Parker, quien coordina a lxs voluntarixs que colaboran con Los Archivos Negros y quien nos recibió durante una visita realizada a las instalaciones en julio de 2018.

---

2 De acuerdo con Alfredo Nicolás Lorenzo, poeta, narrador, ensayista literario y periodista independiente de origen cubano, El Renacimiento de Harlem surge en los Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial cuando "comenzaron a destacar jóvenes que, a diferencia de la mayoría, habían tenido acceso a la educación superior y se habían nutrido de fuentes populares como la música negra y las iglesias. Orgulloso de sus raíces africanas, este movimiento buscaba una voz para la 'negritud' americana y del mundo, representando tanto una construcción de espacios artísticos y populares, como un llamado al activismo social". Tomado de *Árbol Invertido*, sección Cultura, 17 de marzo de 2015. En línea: <http://arbolinvertido.com/cultura/langston-hughes-y-el-renacimiento-de-harlem>.

3 Artista visual holandesa de origen surinamés; su trabajo explora la condición de invisibilidad de la diáspora africana. Para conocer mejor su trabajo véase en línea: <https://framerframed.nl/en/mensen/patricia-kaersenhout/>.

4 El blog puede consultarse en: <http://www.theblackarchives.nl/blog/archives/12-2017>.

Primera parte. El proyecto de Los Archivos Negros

Los Archivos Negros consta de colecciones únicas de libros, archivos y artefactos que son el legado de escritorxs y científicxs negrxos holandesxs. Los aproximadamente 3000 libros de las distintas colecciones se centran en el racismo y las cuestiones raciales, la esclavitud y la colonización, el género y el feminismo, las ciencias sociales y el desarrollo, Surinam, las Antillas Holandesas, América del Sur, África y mucho más.

Los Archivos Negros, por lo tanto, reúnen libros y literatura que no se discuten o que se discuten muy poco en las escuelas y las universidades. Las colecciones están pensadas como una base que puede crecer por medio de donaciones y colaboraciones con otrxs personas y proyectos. De esta manera, la literatura negra, el conocimiento y la información sobre esos temas se hacen accesibles para el estudio y la investigación. Los Archivos Negros actualmente albergan el siguiente acerbo: Colección Heilbron, Colección Huiswoud, Colección Willemsen, Colección de archivos y libros de la Asociación Nuestrx Surinam (Vereniging Ons Suriname: VOS, en holandés).

Camille: Nos encontramos en el edificio de la Asociación Nuestrx Surinam. Es un edificio de la década de 1970, pero la Asociación cumplirá cien años el próximo año, el 18 de enero… En la actualidad existen en Ámsterdam sólo dos edificios que tienen un uso colectivo y que son además propiedad de personas negras, y éste es uno de ellos. Esto realmente significa algo. Esto es propiedad negra y hacemos todo nosotrxs mismxs. Este edificio también alberga la plataforma que organiza el Keti Koti o emancipación, que es una conmemoración anual para recordar la abolición de la esclavitud y el día en que la gente de Surinam obtuvo su libertad en 1863. Es un festival en el que también organizamos talleres, teatro, proyección de películas, etc. La Asociación Nuestrx Surinam fue fundada por personas desempleadas de Surinam, quienes habían trabajado como marineros en barcos holandeses. Fue fundada como un espacio para que las personas estuvieran juntas, casi como un centro comunitario. Hay un par de sedes en el norte y sur de Holanda. Es una asociación bastante conocida.

Brenda: Hace un par de semanas vinieron algunos amigos de México. Estas personas son socialmente conscientes de las cosas, pero cuando les comenté que los canales de Ámsterdam se construyeron con dinero de la esclavitud, sólo se enfocaron en la belleza de los canales.

Camille: Sí, pasa lo mismo con la Casa Blanca [en los Estados Unidos], la cual se construyó con mano de obra esclava, sobre las espaldas de las mi-

norías. La gente simplemente no aprende esto en la escuela. Por ello tienes que educarte a ti mismx.

Los orígenes de Los Archivos Negros se remontan a junio de 2015, cuando se inauguró el Nuevo Café Urbano, un lugar donde la gente podía reunirse para aprender sobre la cultura, la historia y la literatura de Surinam y la diáspora africana. El café contaba con casi 2 000 libros que habían sido recopilados por el fallecido sociólogo Waldo Heilbron, quien había trabajado en la Universidad de Ámsterdam y era un estudioso del poscolonialismo, la trata transatlántica de personas esclavizadas y su legado, el racismo y la historiografía.

> Cuando Waldo Heilbron falleció en 2009 tenía una colección de 5 000 libros. Esos libros se dividieron entre la Universidad Anton de Kom (en Surinam) y la de Ámsterdam. Cada semana, los miembros del Nuevo Colectivo Urbano se reunían para leer libros y llevar a cabo actividades relacionadas con la formación de una biblioteca. Pero debido a la gentrificación en el norte de Ámsterdam, tuvieron que abandonar el espacio donde tenían en ese momento 2 000 libros y se vieron en la necesidad de buscar otro para continuar la biblioteca. Entonces, el Nuevo Colectivo Urbano logró encontrar, gracias a su red, este espacio donde los libros están ahora. El edificio en el que nos encontramos es de la Asociación Nuestrx Surinam.[5]

En su libro *El futuro del pasado: reflexiones sobre la historia holandesa de la esclavitud y su legado*, Heilbron escribió:

> El comercio esclavista transatlántico y la esclavitud dejaron rastros profundos en la sociedad y en las vidas individuales de muchos herederos de esta historia. En el debate público sobre la historia holandesa de la esclavitud, iniciado a fines del siglo pasado, es esta parte de la historia la que en gran medida es "silenciada por el pasado". Se olvida mucho de lo que se oculta. [...] Al profundizar el conocimiento sobre nosotros —sobre el "pasado oculto"—, se necesitan nuevas formas de pensamiento e investigación.[6]

La misión de Heilbron fue, entonces, la de desarrollar nuevas perspectivas críticas y metodologías alternativas dentro de la historiografía y las ciencias sociales para el estudio de esa historia oculta. Desde junio de 2015, su colección fue creciendo gracias a varias donaciones de libros, lite-

5 Estas citas provienen del sitio en Internet de The Black Archives, por lo cual no se hará referencia a su fuente cada vez que aparecen. En línea: <www.theblackarchives.nl>.

6 Waldo Heilbron, *De Toekomst van het Verleden: reflecties over Nederland's slavernijverleden en -erfgoed*, Stichting Museum Suriname, Ámsterdam, 2006, sin núm. de p.

ratura y material de cine. Más de 1 000 visitantes asistieron a las actividades del Nuevo Colectivo Urbano. A partir de 2016, Los Archivos Negros se trasladaron a una nueva ubicación en el edificio de la Asociación Nuestrx Surinam, la cual agregó varias colecciones, como la colección Huiswoud, la colección Willemsen y otras colecciones de libros y archivos.

> Cuando llegaron los libros, tuvimos que limpiar el desorden y organizar las cajas. Entre ellas encontramos un par bajo el nombre "Huiswoud". Era una colección de Otto y Hermina Huiswoud. En esas cajas encontramos un par de cartas y libros firmados por Langston Hughes, un ejemplar de 1963 de la revista *Time*, donde aparecía en la portada James Baldwin,[7] y mucho más. También encontramos una carta de Kathleen Cleaver,[8] donde expresaba su solidaridad con las organizaciones estudiantiles involucradas en la lucha anticolonial creadas dentro de la red de la Asociación Nuestrx Surinam.
>
> Durante el año pasado, comenzamos la investigación sobre Otto y Hermina Huiswoud debido a las cajas que encontramos. Tuvimos que ir a Nueva York porque parte de sus documentos fueron donados a la Universidad de Nueva York. Entonces, la exposición "Negrx y Revolucionarix" fue organizada mientras organizábamos nuestra colección.
>
> Todas las colecciones de libros y lxs coleccionistas [en Los Archivos Negros] están conectados en un sentido u otro. Por ejemplo, Otto Huiswoud fue un mentor en la Asociación Nuestrx Surinam y fue un modelo a seguir para muchas personas en la Asociación, tal es el caso de Waldo Heilbron.
>
> Otto y Hermina Huiswoud eran una pareja comunista negra de Surinam y de la Guyana Británica, respectivamente. Eran una pareja de piel negra clara, lo cual quizás para algunos indica que sus familias eran de una clase social particular, pero, sin embargo, eran pobres. En la exposición ["Negrx y Revolucionarix"] hablamos de esto, del colorismo como algo bastante real.

---

7 Novelista afroamericano y crítico social, cuyo trabajo es fundamental para comprender las relaciones raciales en los Estados Unidos. En 2017, Raoul Peck, Rémi Grellety y Hébert Peck produjeron el documental *I am not your Negro* —No soy tu Negro—, el cual representa visualmente el texto original que Baldwin escribió en 1979 para hablar acerca de la trayectoria de los líderes afroamericanos del movimiento por las libertades civiles, como Martin Luther King o Malcom X. Se puede acceder a mayor información acerca del documental en: <https://www.smh.com.au/entertainment/i-am-not-your-negro-review-a-powerful-voice-asks-uncomfortable-questions-about-racism-20170912-gyfvds.html>.

8 Profesora universitaria de los Estados Unidos. Estuvo involucrada en el Partido Comunista y el Partido de Las Panteras Negras de ese país. Para más información véase en línea: <http://spartacus-educational.com/USACcleaverK.htm>. Las Panteras Negras o el Partido de Las Panteras Negras para la Auto Defensa fue una organización política fundada en 1962 en los Estados Unidos. Fue considerada, en aquella época, por sus programas sociales comunitarios, el principal peligro para la seguridad interna del país. Para más información véase en línea: <https://www.blackpast.org/african-american-history/black-panther-party/>.

> Por ejemplo, en Surinam, las personas de piel más clara eran las que trabajaban en las casas de los propietarios de esclavos o en la ciudad.

Los Archivos Negros trabajan con un equipo de personas para mantenerlo como un espacio que inspire a otrxs. Los iniciadores de este proyecto son Jessica de Abreu,[9] Mitchell Esajas, Miguel Heilbron y Thiemo Heilbron. Además, cuentan con voluntarios, un equipo que construye, mantiene, asesora y hace trabajo comunitario en Los Archivos: Aldaïr, Odile, Camille Parker y Levison.

> Me llamo Camille y soy la coordinadora de voluntarixs para todos los eventos que organizamos aquí. Comencé a trabajar como voluntaria hace casi un año y medio. [Antes de eso] conocí a Jessy de Abreu y Mitchell Esajas, dos de los miembros fundadores, durante una gira de Black Lives Matter (Las Vidas Negras Importan). Crecí en la ciudad de Aurora, en Chicago, y quería ayudar a mi gente en los Estados Unidos, especialmente en mi ciudad natal, donde hay demasiado crimen, muchas personas negras han sido asesinadas y enfrentan la brutalidad de la policía. Simplemente no puedo sentarme y no hacer nada. Tienes que ayudar.
>
> La forma en que ayudé fue en línea, protesta en línea, y lo hicimos todo el tiempo. Pero no fue suficiente. Necesitaba ayudar a la comunidad también, porque no importa a dónde vayas en el mundo, la gente negra y morena enfrentamos los mismos problemas en todas partes. Entonces, decidí ayudar aquí como voluntaria, con los libros. Ahora estoy organizando los tours.

El Nuevo Colectivo Urbano (NUC) administra los archivos y las colecciones de libros a la vez que coordina actividades diversas. El colectivo es una red iniciada por estudiantxs, jóvenxs y jóvenxs profesionales cuyo corazón está orientado hacia la sociedad multicultural.

El NUC tiene la misión de fortalecer la posición socioeconómica de lxs estudiantxs y jóvenxs profesionales con diversos antecedentes culturales, con especial atención en la comunidad afrocaribeña y la diáspora africana: por un lado, para fortalecer la autoconciencia y, por el otro, el desarrollo personal. En el colectivo se organizan actividades y proyectos y se asesoran a organizaciones e individuos en los campos de la educación, el mercado laboral, la diversidad y los derechos humanos.

[9] Participó en el equipo que investigó por primera vez la discriminación racial y epistémica en la Universidad de Ámsterdam. Véase para más información, en línea: <https://archive.org/details/diversity-commission-report-2016>.

> El Nuevo Colectivo Urbano es una organización estudiantil fundada por Mitchell Esajas y un par de estudiantes, incluida Jessy de Abreu, a quienes no se les proporcionó la información que necesitaban en la universidad, pues el currículo era bastante eurocéntrico y dominado por hombres. Por lo que sé, ya que no fui a la escuela aquí en los Países Bajos, pues crecí en los Estados Unidos, no hay autores negros y se aborda muy poco la esclavitud y el colonialismo. Entonces, el NUC comenzó a organizar sus propios eventos y también organizaron una biblioteca a partir de un conjunto de libros del padre de uno de sus miembros, Waldo Heilbron, un experto en colonialismo.
>
> En los Países Bajos, lxs niñxs tienen que descubrir qué quieren hacer con sus vidas a los 11 años, lo que es bastante difícil, porque [para los niñxs negrxs y morenxs] los planes de estudio no son muy diversos e incluso si obtienen una puntuación alta [en los exámenes nacionales], los ubican más abajo subestimando sus capacidades. El NUC organiza eventos y programas de mentores para patrocinar a estxs niñxs y apoyarlos en sus estudios. Además de eso, Jessy y Mitchell también forman parte de la Red Europea de las Personas Afrodescendientes [Enpad, por sus siglas en inglés]; una red de organizaciones políticas cuyos liderxs son personas negras que viven en Europa. Y en este momento, también estamos involucrados en el movimiento Detengan las Caras Pintadas de Negro y al Negro Pedro.

La visión-misión del Nuevo Colectivo Urbano (NUC)

Nuevo. El colectivo cree que cada persona puede convertirse en una "nueva" persona a lo largo de la vida, ya que todos los días podemos aprender algo nuevo. Al desarrollarnos constantemente crecemos y así cada día nos acercarnos más a llevar a cabo nuestros objetivos. Por lo tanto, el colectivo tiene un fuerte énfasis en el valor del conocimiento, la educación y la autoconciencia. El conocimiento y la educación abren puertas en la sociedad. La autoconciencia nos permite asumir la responsabilidad de nuestras propias vidas. Al estimular el intelecto y mostrar los lazos sociales, el colectivo apuntala el futuro de un grupo de personas biculturales.

Urbano. El término "urbano" se refiere a la vida de la gran ciudad. Esta vida se caracteriza por la complejidad de la diversidad. El colectivo reconoce las diferencias entre las personas porque las diferencias nos hacen únicos, pero también reconoce el acuerdo subyacente básico: nuestra humanidad. El colectivo cree en una sociedad en la que hay espacio para las diferencias y la apertura a la diversidad cultural.

Colectivo. El proverbio de África occidental "se necesita una aldea para criar a un niño" también se aplica a la sociedad holandesa. Una red sólida puede ayudar a las personas en su desarrollo personal y movilidad social. El colectivo tiene como objetivo crear una red en la que todos puedan entrar en contacto con personas inspiradoras en diferentes facetas de la sociedad. Dentro de esta red, la transferencia de conocimiento y la cultura son fundamentales, por lo que uno se siente motivado y motiva a otrxs para que hagan pleno uso de su potencial.

Sus objetivos son los siguientes:

1) La promoción de la educación y el posicionamiento de las personas afroholandesas en el mercado laboral.
2) Apoyar la autoconciencia de nuestrxs miembrxs para alentarles a hacer un uso completo de su talento y potencialidades.
3) Promover el conocimiento profesional y las habilidades de nuestrxs miembrxs.
4) Brindar servicios en el área educativa, social y económica para nuestrxs miembrxs.
5) Mantener y fortalecer los lazos entre lxs miembrxs y entre lxs miembrxs y la sociedad holandesa.
6) Mantener una red que favorezca los intereses de nuestrxs miembrxs.

Camille: Los holandeses realmente documentaron todo. Por ejemplo, este libro trata sobre el registro de todas las personas esclavizadas y puedes encontrar todos sus nombres. El libro muestra si una persona era esclava, quién era su "dueño", qué hacía en la plantación y quién era su familia. Ellos documentaron todo.

En los Estados Unidos se usaron números y aún usamos números, pero ahora para el sistema carcelario. Entonces, lo que hago es pedirle a la gente que busque sus apellidos. No importa el apellido que sea, incluso el mío, Parker, es el nombre de quien era dueño de mi familia. No tengo mi nombre original, la mayoría de las personas en las Américas tampoco tienen su nombre original; no importa que se trate de un nombre español o portugués... Me di cuenta de que si viviera en África tendría un nombre africano y, si yo estuviera viviendo, por ejemplo, al lado de un río, mi apellido sería "junto al río".

Segunda Parte. La historia sigue repitiéndose y, sin un fuerte ruido antirracista, la izquierda blanca continuará fallando[10]

En los últimos meses me he sumergido en la historia oculta de los activistas negros Hermina y Otto Huiswoud. Una pareja que, como miembros del Partido Comunista en los Estados Unidos, en la Guayana Británica y en Surinam, viajaron por el mundo para promover la lucha contra el racismo y la desigualdad económica desde la década de 1920. No sólo es una historia fascinante en sí misma, sino que también es muy interesante ver cómo se repiten hoy, en una forma diferente, los problemas que se presentaron hace casi cien años. Como dijo George Santayana: "aquellos que no aprenden de la historia están condenados a repetirla".

La discriminación de las agencias de empleo es racismo institucional

El 29 de enero de 2017 hubo otra vez en los Países Bajos[11] un pequeño alboroto acerca de las "noticias" sobre la discriminación que ejercen las agencias de empleo. De acuerdo con la NOS —la agencia de noticias gubernamental en los Países Bajos— el programa Radar Consumer reportó que casi la mitad de las 78 agencias de empleo temporal aleatoriamente investigadas practicaban formas de discriminación por origen étnico y que, si un cliente lo solicitaba, éstas estaban dispuestas a no designar para un trabajo a personas de origen turco, marroquí o surinamés.

Para algunas personas esto fue un "shock", pero para la gente de abajo, lamentablemente, ésta no es una noticia. En enero de 2017, después de una investigación similar llevada a cabo por el grupo Doetank PEER,[12] también hubo "noticias" acerca de que las agencias temporales de empleo en Ámsterdam discriminan. En 2011, esto ya había sido noticia después de que un grupo de sociólogxs de la Universidad Libre de Ámsterdam llevaron a cabo un estudio similar.[13]

---

10 Este texto es una publicación del blog de Los Archivos Negros con fecha del 31 de enero de 2018 e incluye vínculos a programas y publicaciones en holandés. Puede consultarse en línea: <http://www.theblackarchives.nl/blog/archives/01-2018.html?lang=en>. Se hará referencia a los vínculos en el texto original como notas al pie. Dichos textos pueden ser traducidos al castellano con el programa de traducción de Google. Las instrucciones se encuentran en: <https://support.google.com/chrome/answer/173424?co=GENIE.Platform%3DDesktop&hl=es>.

11 Fuente: <https://www.at5.nl/artikelen/165151/uitzendbureaus_werken_massaal_mee_aan_discriminatie>.

12 Fuente: <http://doetankpeer.nl/>.

13 Fuente: <https://radar.avrotros.nl/uitzendingen/gemist/29-01-2018/discriminatie-door-uitzendbureaus/>.

Casi todos los años aparece un informe que muestra que hay discriminación en el mercado laboral. Los resultados del año pasado[14] muestran que los empleadores prefieren contratar a un blanco con antecedentes penales que a un solicitante con antecedentes migratorios sin un pasado criminal. Esto parece ser una especie de ritual en los Países Bajos, en el que se repite un patrón: se está haciendo una investigación, la investigación muestra que los empleadores discriminan, aparece un artículo en los medios de comunicación, algunos políticos fingen que están conmocionados y luego volvemos a la normalidad hasta que la misma conclusión se presenta en el siguiente estudio.

En 1978, Frank Bovenker[15] ya había llegado a la misma conclusión al llevar a cabo un experimento similar.[16] Sin embargo, desde entonces ha habido pocos cambios. El hecho de que los empleadores todavía estén dispuestos a rechazar a las personas en función de su origen muestra que no se trata de incidentes, sino de un problema estructural, es decir, de racismo institucional. Un problema que hace que las personas de color estén desempleadas más a menudo y por más tiempo.

Vínculos blancos que están contra el racismo… sólo en el papel

Año tras año se llega a la misma conclusión y se establece alguna o ninguna medida para abordar este problema estructuralmente. No se atribuyen graves consecuencias a la discriminación en el mercado laboral. La historia nos dice que los partidos "izquierdistas", como el Partido del Trabajo (PVDA), el Partido Socialista (SP) y el Partido Verde de Izquierda (GroenLinks) —aunque a nivel local en Ámsterdam afortunadamente están trabajando un poco mejor—, están tan sólo contra la discriminación en el papel pues cuando llega el momento de tomar medidas concretas, la blancura de estos partidos determina su agenda.

Para elaborar este blog me puse en contacto con los investigadorxs del grupo Doetank PEER, quienes me indicaron que se plantearon cuestionamientos en el Parlamento y que el concejal de la ciudad de Ámsterdam se había reunido con representantes de las agencias de empleo temporal.

---

14 Fuente: <http://www.ad.nl/binnenland/nederlandse-ex-crimineel-eerder-op-sollicitatiegesprek-dan-migrant-zonder-strafblad~a0200db4/>.

15 Antropólogo de la Universidad de Ámsterdam. Trabajó los temas de migración, discriminación, multiculturalismo, crimen organizado, etnicidad y crimen, metodología y criminología cultural. Fuente: <http://www.uva.nl/content/nieuws/hoogleraarsbenoemingen/2008/12/dhr-prof-dr-f-bovenkerk.html>.

16 Fuente: <http://www.vijfeeuwenmigratie.nl/sites/default/files/bronnen/frank_bovenkerk_omdat_zij_anders_zijn_patronen_van_rasdisciminatie_in_nederland_part1.pdf>.

Sin embargo, no se tomaron medidas concretas para combatir la discriminación en el mercado laboral. Ahora están esperando el próximo informe para que el próximo político reaccione nuevamente de manera "conmocionada".

¿No hay racistas en el Concejo de la ciudad de Ámsterdam?

Un buen ejemplo de la blancura de los "partidos de izquierda" es la molestia que les provoca la manifestación anual contra el racismo que se organiza cada 18 de marzo. El lema de la manifestación contra el racismo de 2018 fue "No a racistas en el Concejo de la ciudad".

En el Concejo prefieren que no haya gente que exprese abiertamente posturas racistas entre sus miembros, por ejemplo, afirmar que los negros no son "hiperinteligentes" porque existe una diferencia en el coeficiente intelectual entre los pueblos,[17] o que Europa debe permanecer blanca.[18] Muchos también prefieren que en el Concejo Municipal no se hable de las personas refugiadas de origen africano que han muerto durante su travesía hacia "Europa" —convertida en fortaleza— con términos peyorativos y racistas tales como *dobbernxggxr*,[19] al tiempo que se argumenta una mayor restricción a la migración.

Por el momento ha sido demasiado pedir a los partidos, como el Partido del Trabajo (PVDA), el Partido Socialista (SP) y el Partido Pro Animales, que manifiesten, a través de los medios democráticos, que la ideología racista seudocientífica del siglo XVIII no es bienvenida en Ámsterdam. Al no adoptar una posición, estos "partidos de izquierda" permiten la existencia de un espacio que normaliza este tipo de ideología francamente racista.

La ex líder del Partido Verde de Izquierda, Femke Halsema, trivializó recientemente la existencia del racismo institucional en uno de los periódicos de mayor circulación nacional, el *Volkskrant*, al decir que los activistas antirracistas exageran al usar el término "privilegio blanco". Precisamente, durante la presentación del libro *Inocencia blanca: la paradoja de la raza y el*

17 Fuente: <https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/-ik-hou-van-dit-land-het-is-het-waard-om-voor-te-vechten-~be1c2ee6/?utm_source=twitter>.

18 Fuente: <https://www.youtube.com/watch?v=DpBzt9PyU5w>.

19 Término racista y peyorativo para describir en forma deshumanizada a los refugiados que viajan por barco. Evitamos su traducción literal al castellano, pues consideramos que ello apoyaría su difusión y los objetivos del movimiento populista de ultraderecha en los Países Bajos. Fuente: <https://www.amnesty.nl/wordt-vervolgd/de-d-van-dobberneger>.

colonialismo en el contexto holandés, escrito por Gloria Wekker,[20] la autora mencionó que "la pasión y la agresión que evoca la raza, al mismo tiempo niega la existencia de la raza y el racismo".[21]

Llama la atención la rapidez con la que los políticos "izquierdistas" se distancian de las manifestaciones antirracistas al mismo tiempo que demuestran tener menos problemas con las declaraciones racistas de los políticos pertenecientes al Partido Foro por la Democracia.[22]

Recientemente, Femke Halsema[23] (del Partido Verde de Izquierda) tuvo una agradable conversación con Thierry Baudet (líder del Partido Foro por la Democracia) sobre si los negros son realmente menos inteligentes. ¿Me pregunto si Femke Halsema conversaría sobre esto si Thierry Baudet hubiese declarado que las mujeres o el pueblo judío tienen genéticamente un coeficiente intelectual más bajo? Es triste que en 2018 esto deba escribirse debido a una campaña electoral en Ámsterdam, pero existen personas que aún creen en teorías seudocientíficas sobre la conexión entre raza e inteligencia.

Espacios blancos de izquierda: cuando la clase está por encima de la raza

Distintos partidos de izquierda como el Partido Socialista (SP), el Partido del Trabajo (PVDA) y el Pro Animales han retirado su participación en la manifestación antirracista del 18 de marzo. Ewald Van Engelen, del partido Pro Animales, tuiteó lo siguiente: "la izquierda se pierde a sí misma en la política de identidad mientras que la lucha de clases y el medio ambiente se pierden ¿adivinen quién se ríe de su puño en alto? #21maart".[24]

En ese tweet vemos que la historia se repite. La historia nos enseña que en los partidos de "izquierda" dominados por blancos a menudo prevalece la lucha de clases sobre el tema del racismo. Las críticas legítimas al racismo institucional que se manifiestan, por ejemplo, en las agencias de empleo temporal que han excluido a las personas de color durante décadas, se están reduciendo a "políticas de identidad". Esto sucede mientras

20 Gloria Wekker, *White Innocence: Paradoxes of Colonialism and Race*, Duke University Press, Durham, 2016.

21 Fuente: <http://www.theblackarchives.nl/gloria-wekker---witte-onschuld.html?lang=nl>.

22 El Foro por la Democracia surgió en 2015 como un grupo de derecha para el cabildeo y un año después se transformó en un partido político.

23 Ha sido recientemente nombrada alcaldesa de la ciudad de Ámsterdam para los próximos seis años (2018-2024).

24 Esta pregunta hace referencia a que levantar el puño contra el racismo generaría la risa del gran capital y las corporaciones. El 21 de marzo alude a la fecha de las elecciones en los Países Bajos (N. de la T.).

que la clase trabajadora, especialmente en ciudades como Ámsterdam, está muy "descolorida" (*sic*). Es decir, si miras a tu alrededor, es principalmente gente de color quien carga el equipaje en el aeropuerto de Schiphol, quien limpia los pisos de la universidad y quien conduce los autobuses y los tranvías. Los "partidos de izquierda" que pretenden defender a la clase trabajadora y al "holandés común y corriente" sin tomar una posición seria contra el racismo están condenados al fracaso.

Muchos "holandeses comunes", especialmente en las grandes ciudades, son holandeses con raíces fuera de las fronteras de los Países Bajos, pero los "partidos de izquierda" conservan una imagen de la clase obrera de 1918 por temor a perder votos ante la derecha populista. Pensadores y políticos izquierdistas blancos como Ewald Van Engelen[25] encuentran que cuestiones como la migración y el movimiento contra el "Negro Pedro" (Zwarte Piet)[26] sólo distraen de lo que realmente debería ser la lucha de clases; así lo demuestran sus palabras:

> Marx y Engels esbozaron en 1848 la imagen de una clase capitalista que perecería por su propia codicia. La competencia conduce a la disminución de los beneficios y al aumento de la explotación. De esta manera, la burguesía daría a luz a sus propios buscadores de la muerte: el proletariado que forzaría la socialización del capital con horcas. Aunque las horcas se han mantenido hasta ahora encubiertas, el capitalismo en el siglo XXI está en peligro de ser destruido por sus propias paradojas. Las encuestas nos indican que las deudas, el desempleo y el declive social, así como la migración, la integración y el tema del "Negro Pedro" han desaparecido de la agenda por un tiempo. La espera es para el emprendedor político que moviliza estas preocupaciones. Y en una crisis global por un gasto bajo, esto puede ir rápido.

Precisamente, la historia de Hermina y Otto Huiswoud presentada en una exhibición en Los Archivos Negros bajo el nombre "Negrx y Revolucionarix",[27] nos enseña que los trabajadores blancos fueron engañados

---

25 Fuente: <https://www.ftm.nl/artikelen/hoe-grootbedrijven-de-democratie-uitwonen?share=1>.

26 La figura de Zwarte Piet (el Negro Pedro) refiere al ayudante que acompaña a San Nicolás durante las celebraciones del 5 de diciembre en Holanda. Es quizás la tradición más importante pero también una de las más plagadas de estereotipos raciales sobre las personas de origen africano y caribeño, pues el Negro Pedro lleva bombachos moriscos, una peluca oscura rizada y la cara pintada de negro. Porta además un pendiente de aro dorado y un gorro con plumas. La Comisión de las Naciones Unidas para la Eliminación de la Discriminación Racial determinó, en 2015, que el Negro Pedro era una imagen negativa y que su arraigo no podía justificar la discriminación que genera contra las personas negras en Holanda.

27 Exhibición vigente entre el 25 de noviembre de 2017 y el 21 de julio de 2018. "Con esta exhibición, Los Archivos Negros y el Nuevo Colectivo Urbano presentó la historia de una pareja de re-

con las teorías seudocientíficas racistas por medio de las cuales se identificaron más con la élite blanca y menospreciaron a los trabajadores negros.

El sociólogo afroamericano, que más tarde también se identificó como comunista, Du Bois,[28] lo llamó el "salario de la blancura".[29] Éste les daba a los trabajadores blancos pobres —quienes tenían intereses comunes con los trabajadores negros— una sensación de superioridad mientras la élite adinerada los explotaba. Noventa años después parece haber pocos cam-

volucionarios negrxs, una historia oculta, una lucha arriesgada contra el colonialismo, el racismo y la desigualdad económica." Fuente: <http://www.theblackarchives.nl/expo-zwart--revolutionair1.html>.

28 De acuerdo con la Enciclopedia de Filosofía de Stanford: "es difícil pensar en alguien, en cualquier momento, que haya examinado el problema de la raza en muchos aspectos de manera más profunda, extensa y sutil que W. E. B. Du Bois […] [Fue] un activista y un periodista, un historiador y un sociólogo, un novelista, un crítico y un filósofo, pero es el problema racial lo que unifica su trabajo en estos muchos ámbitos. Du Bois contribuye a nuestra comprensión específicamente filosófica de la raza y el problema racial porque trata estos temas como objetos de consideración filosófica; de hecho, es principalmente a través de un compromiso con la obra de Du Bois que muchos filósofos contemporáneos han llegado a apreciar la raza y las preocupaciones relacionadas con ella como temas fructíferos de reflexión filosófica. A través de su trabajo en filosofía social, filosofía política y filosofía del arte, Du Bois, para todos los propósitos, inventó el campo de la filosofía y la raza, cuestionando y revisando nuestros puntos de vista sobre el alcance y los objetivos propios de la investigación filosófica". Fuente: <https://plato.stanford.edu/entries/dubois/>.

29 Fuente: <https://items.ssrc.org/beyond-the-wages-of-whiteness-du-bois-on-the-irrationality-of-antiblack-racism/>.

bios. Mucha gente blanca es engañada por la demagogia populista. Así lo indica el manifiesto "No racistas en los comités":[30]

> […] en los Países Bajos, los populistas de derecha del Partido por un Rotterdam Vivible (*Leefbaar Rotterdam*), el Partido de la Libertad (PVV) y el Partido Foro para la Democracia han respondido con éxito a sentimientos de incertidumbre en los últimos años. Además, han colocado a grupos enteros de la población como la causa de los problemas y es por ello que la gente se esconde detrás de temas políticos como la inmigración, la integración y la seguridad y, con frecuencia, abordan términos abiertamente racistas contra los refugiados y los musulmanes. Los partidos políticos referidos están cada vez más involucrados en esto.

Los partidos de "izquierda" todavía parecen situar el problema de clase por encima del problema del racismo, y con ello la historia se repite. Pero existe ahora una diferencia y es que muchas personas de color ya no se dejan usar como ganado votante por partidos que están por la igualdad tan sólo en el papel cuando en la práctica hacen lo contrario con las personas de color.

Parece que el Partido del Trabajo (PVDA) tendrá que sufrir una derrota sustancial, como la de las elecciones parlamentarias, y que partidos como Artículo 1 (BIJ1), el partido DENK con fuertes conexiones con Turquía y el partido Musulmán NIDA en Rotterdam —que han tomado una posición clara contra el racismo—, tendrán que hacerse cargo de las acciones que la izquierda ya no asume.

Mientras la izquierda blanca se oponga al racismo tan sólo en el papel pero en la práctica éste sea tolerado, no podrá darse un movimiento amplio en el que todas las personas de diferentes orígenes puedan oponerse conjuntamente a los "nuevos partidos" emergentes que proponen pensamientos neonazis disfrazados y cuentan con el poder del gran capital.

Las luchas de clase no pueden separarse de la desigualdad racial y otras formas de opresión, como el sexismo y la homofobia. Otra lección de la historia es que el cambio social raramente vino de los partidos políticos, más bien vino de los movimientos sociales que se unieron con base en intereses comunes y valores compartidos, como el derecho a tener una vida digna y equitativa.

El 18 de marzo estaré presente en la manifestación contra el racismo y el 21 de marzo votaré por un partido que se atreva a oponerse al racismo con la esperanza de que no haya racistas en el Concejo. Mientras tanto, pue-

30 Fuente: <http://21maartcomite.nl/?p=839>.

den visitar la exposición sobre la fascinante historia de los revolucionarixs negrxs Hermina y Otto Huiswoud en Los Archivos Negros.

Tercera y última parte

Rosalba Icaza: Me pareció muy importante que Los Archivos no sean sólo sobre la esclavitud sino sobre la resistencia, y sobre lo que estaba antes. Realmente amo este enfoque con todas esas facetas diferentes.

Camille: Déjame mostrarte algo. Cuando la esclavitud terminó en 1863, las reparaciones nunca fueron pagadas. Este es un libro de Surinam de 1864, y este documento fue entregado a los dueños de esclavos para liberar a sus esclavos y es por 6000 guilders.[31] Una persona valía 250 o 300 guilders. ¡Esto es significativo, porque documenta la posesión de seres humanos reales!

Rosalba: Entonces, las reparaciones fueron pagadas a los dueños, no a las personas esclavizadas.

Camille: Esto resulta difícil para muchos estudiantes blancos holandeses porque son muy poco conscientes. A veces no conectan con esto o lo hacen sólo cuando lo desean. Pienso que quieren satisfacer sus necesidades y negar las de nosotrxs.

Les quiero compartir algo que es difícil de entender para algunas personas. Creo que las personas negras y morenas no pueden ser racistas, podemos tener prejuicios, lo cual es completamente diferente y además todos tenemos prejuicios, pero el racismo tiene un trasfondo económico y político y una estructura. Como colectivo, las personas negras y morenas no podemos oprimir a otrxs porque no tenemos ese tipo de poder. Angela Davis[32] nos visitó recientemente y, en particular, disfrutó la exhibición sobre Otto y Hermina Huiswoud. Durante un evento, alguien le preguntó qué podía hacer una persona blanca para apoyar la lucha y su respuesta fue que tienen que darnos el espacio para hablar contra el racismo y desarrollar consciencia sobre su propio contexto.

---

31 Gilders fue la moneda de los Países Bajos desde el siglo XVII hasta la introducción del euro en 2002 (N. de la T.).

32 Angela Davis es quizás la feminista comunista negra más importante de los Estados Unidos. Su libro *Woman, Race & Class* (Random House, Nueva York, 1981) es un aporte central del feminismo negro para pensar las opresiones múltiples. Véase en línea: <https://mujeres-riot.webcindario.com/Angela_Davis.htm>.

Fredom [I]
por Langston Hughes[33]

Freedom will not come
Today, this year
Nor ever
Through compromise and fear.

I have as much right
As the other fellow has
To stand
On my two feet
And own the land.

I tire so of hearing people say,
Let things take their course.
Tomorrow is another day.
I do not need freedom when I'm dead.

I cannot live on tomorrow's bread.
Freedom
Is a strong seed
Planted
In a great need.
I live here, too.
I want freedom
Just as you.

La libertad no vendrá
Hoy, este año
Ni nunca
A través del compromiso y el miedo.

Tengo tanto derecho
Como el otro compañero tiene
Para pararme
En mis dos pies
Y poseer la tierra.

Me canso de escuchar a la gente decir,
Deja que las cosas sigan su curso.
Mañana es otro día.
No necesito mi libertad cuando estoy muerto.

No puedo vivir del pan de mañana.
Libertad
Es una semilla fuerte
Plantada
En una gran necesidad.
Yo vivo aquí, también.
Quiero libertad
Justo como tú.

[33] Langston Hughes fue un muy buen amigo de Hermina y Otto Huiswoud. De acuerdo con el blog de Los Archivos Negros, el poema refleja el vínculo entre activistas negros surinameses y activistas afroamericanos. Este poema aparece en el citado blog el 19 de diciembre de 2017 bajo el título "Democracia". La versión original fue publicada en 1949 y puede encontrarse en *The Collected Poems of Langston Hughes*, Arnold Rampersad (ed.), Vintage Classic Edition, Nueva York, 1994, p. 289 (Nota de la T. y la E.).

Ijeoma Umebinyuo

Poetisa igbo, originaria de Lagos, Nigeria, radica en California, Estados Unidos. Sus escritos exploran temas de *womanism*, feminismo, migración, desmantelamiento de la tradición del silencio, salud mental, trauma intergeneracional y colonización.

https://www.theijeoma.com/

Imagen tomada de <https://medium.com/@Femmefeministe/decolonizing-poetry-an-interview-with-ijeoma-umebinyuo-bc4c0651587f>.

Confessions

Ijeoma Umebinyuo[1]

Mother
I have pasts inside me
I did not bury properly.

Some nights,
your daughter tears herself apart
yet heals in the morning.

For black girls who have to pretend to be strong yet go home breaking down in the middle of the night trying to breathe. Trying to breathe.

For black girls battling depression. For those who feel so alone in a world telling them this is for whites alone. Please, live.

For black girls who are imperfect, insecure and trying to fit into a world that stifles their voice.

For black girls still learning to glow.

For black girls trying to fit into a world so afraid of their beauty they sell them creams to lighten their skin.
For their black skin.

For black girls who smile when they see themselves represented.

Live.
Live.
Live.

---

1 Este poema fue publicado en inglés en Ijeoma Umebinyuo, *Questions for Ada*, Barnes & Noble, s.l., 2016. En línea: <https://www.amazon.es/Questions-Ada-English-Ijeoma-Umebinyuo-ebook/dp/B01MXTT8CG/ref=reader_auth_dp>. Agradecemos el permiso de la autora para reproducirlo en este libro. Traducción: Rosalba Icaza y Axel Köhler.

Live.
where does depression take you?
Into the night.

what triggers it?
memories.
who do you come out of it?
love.
whose love?
mine.

Confesiones

Ijeoma Umebinyuo

Madre
Tengo pasados dentro de mí
que no enterré adecuadamente.

Algunas noches,
tu hija se desgarra a sí misma
aunque en la mañana sana.

Para las chicas negras que deben pretender que son fuertes pero al llegar a casa se desmoronan en el medio de la noche tratando de respirar. Tratando de respirar.

Para las chicas negras que luchan contra la depresión. Para aquellas que se sienten tan solas en un mundo que les dice que es sólo para los blancos. Por favor, vivan.

Para las chicas negras que son imperfectas, inseguras y que están tratando
de encajar en un mundo que ahoga su voz.

Para las chicas negras que todavía están aprendiendo a brillar.

Para las chicas negras que intentan encajar en un mundo
tan temeroso de su belleza que les venden cremas para aclarar su piel.
Para su piel negra.

Para las chicas negras que sonríen cuando se ven representadas.

Vivan.
Vivan.
Vivan.
Vivan.
¿hacia dónde te lleva la depresión?
Adentro de la noche.

¿qué la dispara?
los recuerdos.
¿cómo sales de ella?
con amor.
¿el amor de quién?
el mío.

Camila Pascal

Escritora, editora y traductora. Trabajó también como asistente de edición, dirección y producción de corto y largometrajes. Estudió Lengua y Literatura Hispánicas. Chilena. Escribió crónicas para el B*ureau de Découvert des Mondes Indiens*. Fue responsable editorial de la revista *Desacatos* del Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.

campascal@gmail.com

Isabel Tello

Artista visual nacida en Puebla, México. Ha trabajado con comunidades indígenas. Impulsora del movimiento, marcha y #VivasNosQueremos que denuncia la violencia contra las mujeres.

isabel.rtello@hotmail.com
http://www.cicadawheels.com/inspiration/isabel-tello-art/

Imágenes tomadas de los archivos personales de cada una.

Sofía Carballo Espinosa

Editora independiente con estudios de ciencias de la comunicación. Radica en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México. Fue responsable del área de difusión y comunicación de El Colegio de la Frontera Sur. Fundadora de Tipobyte estudio editorial, donde edita publicaciones para imprenta o formatos digitales, así como contenidos para diferentes plataformas de comunicación.

sofia@tipobyte.com
www.tipobyte.com

Imagen tomada del archivo personal.

Comité Editorial de la Colección
Conocimientos y Prácticas Políticas

Aura Cumes (Guatemala)
Arturo Escobar (Colombia/Estados Unidos)
Rosalva Aída Hernández Castillo (Ciudad de México)
Antti Aikio (Laponia)
Emma Chirix (Guatemala)
Axel Köhler (Chiapas, México)
Andrea Fajardo (Colombia/México)
Ángela Ixic Bastian Duarte (México/Guatemala)
Boaventura de Sousa Santos (Coimbra/Estados Unidos)
Catherine Walsh (Ecuador)
Carlos Mamani (Bolivia)
Gladys Tzul (Guatemala)
Esteban Krotz (Yucatán, México)
Joanne Rappaport (Estados Unidos)
Félix Valdés García (Cuba)
Edgar R. Naranjo (Colombia)
Rocío Moreno (Jalisco, México)
Gilberto Valdés (Cuba)
Mariolga Reyes (Puerto Rico)
Gustavo Esteva (Oaxaca, México)
Georgina Alfonso González (Cuba)
Luis E. Cárcamo-Huechante (Estados Unidos/Wallmapu)
Gunther Dietz (Veracruz, México)
Lina Rosa Berrío (México/Colombia)
Héctor Nahuelpan (Wallmapu)
Jorge Alonso (Jalisco, México)
Juan López Intzín (Chiapas, México)
Laura Junka (Laponia)
María Patricia Pérez Moreno (Chiapas, México)
Mario Blaser (Argentina/Canadá)
Morna Macleod (Estados Unidos/Guatemala)
Patricia Botero-Gómez (Colombia)
Rosalba Icaza (Países Bajos/México)
Santiago Bastos (México/España)
Rolando Vázquez (Países Bajos/México)
Yohanka León del Río (Cuba)
Mariano Báez (México/Brasil)
Xochitl Leyva Solano (Chiapas, México)

En tiempos de muerte:
cuerpos, rebeldías, resistencias
Tomo IV
se terminó de digitalizar en
Tipobyte estudio editorial, en la
ciudad de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México,
el 15 de septiembre de 2019.

Con esta obra nos acercamos a ustedes a través de ensayos, conversaciones e intervenciones poéticas insurgidas desde nuestros cuerpos racializados de mujeres indígenas, negras, prietas, mestizas, manchadas, de color, lesbo trans* y feministas. Desde ellos, y a través de prácticas encarnadas y sentipensadas, nos cuestionamos y oponemos al capitalismo, el sexismo, el racismo, la misoginia, el heterosexismo, la patriarquía y la colonialidad en estos tiempos de horror, muerte, violencias y guerras.

Las diferentes contribuciones que tienen en sus manos proporcionan comprensiones plurales sobre nuestros cuerpos, rebeldías y resistencias. Precisamente son las mujeres y los pueblos zapatistas quienes nos han enseñado que resistir no es sólo aguantar sino crear, desde nosotras mismas, las alternativas a los actuales sistemas de muerte. De ello también trata este libro.

La mayoría de los textos se localizan desde la diferencia colonial, pero algunos también lo hacen desde los privilegios epistémico-políticos-sexuales y la intersección de clase-raza-etnia-género y lo generacional.

Nuestras miradas comparten un horizonte, pero a la vez son diversas: cada una abona, en su tiempo y en su modo, a las luchas alter y anti que damos en el contexto de las múltiples violencias y guerras que tenemos que librar en el quehacer cotidiano, familiar, comunal, organizacional, institucional, regional, mundial, planetario.

Con esta obra no se busca desmontar y destruir, que es lo que hace la academia moderno/colonial, sino partir de lo que nos aportan los distintos sentido(s) del mundo (Oyèrónké Oyěwùmí) a nuestro diario vivir en resistencia y rebeldía y, desde ahí, continuar tejiendo nuestro caminar autonómico para florecer colectivamente vida o, como dice Lorena Cabnal y las compañeras de la Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Territorial, para (re)tejer la red de la vida.

Xochitl Leyva Solano y Rosalba Icaza
Coordinadoras

ISBN 978-607-8533-58-9