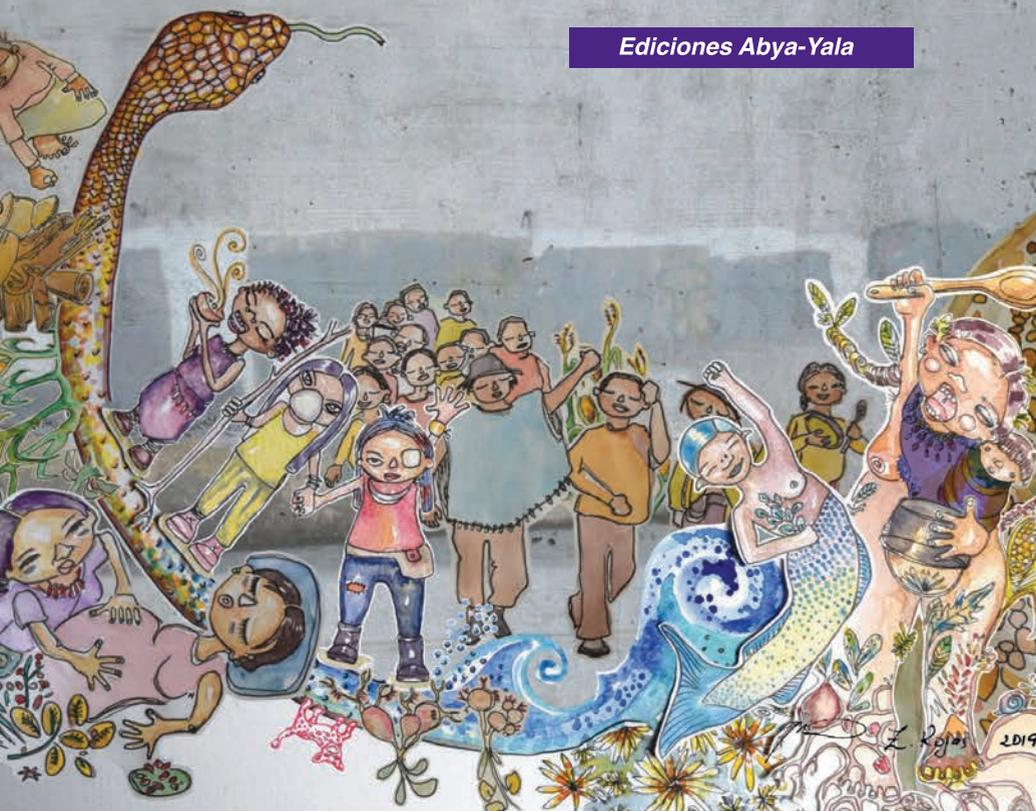


Delmy Tania Cruz Hernández y Manuel Bayón Jiménez
del Colectivo Miradas Críticas del Territorio
desde el Feminismo (Coords.)

y **Cuerpos,** **Territorios** **Feminismos**

*Compilación latinoamericana
de teorías, metodologías
y prácticas políticas*

Ediciones Abya-Yala



Cuerpos, Territorios y Feminismos

Compilación latinoamericana
de teorías, metodologías
y prácticas políticas

Primera edición
Quito-Ecuador/México, enero de 2020

©INSTITUTO DE ESTUDIOS ECOLOGISTAS DEL TERCER MUNDO
info@estudiosescologistas.org / www.estudiosecologistas.org
Quito-Ecuador

©EDICIONES ABYA-YALA
Av. 12 de Octubre N24-22, bloque A, Quito-Ecuador
Teléfonos: (593-2) 3962 899/3962 800
e-mail: editorial@abyayala.org.ec / www.abayala.org

©BAJO TIERRA EDICIONES
bajotierraediciones@gmail.com
México

LIBERTAD BAJO PALABRA
libertadbajopalabra@riseup.net
México

Este libro parte del esfuerzo colectivo del Grupo de Trabajo de CLACSO
“Cuerpos, Territorios y Feminismos” del periodo 2016-2019.
Y contó con el apoyo de MISEREOR.

El contenido de este libro es de exclusiva responsabilidad de los autores

Cuerpos, Territorios y Feminismos

Compilación latinoamericana
de teorías, metodologías
y prácticas políticas

Delmy Tania Cruz Hernández
y Manuel Bayón Jiménez
del Colectivo Miradas Críticas del Territorio
desde el Feminismo (Coords.)

Grupo de Trabajo de CLACSO
“Cuerpos, Territorios y Feminismos”



2020

CUERPOS, TERRITORIOS Y FEMINISMOS

Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas

© Delmy Tania Cruz Hernández y Manuel Bayón Jiménez del Colectivo
Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (Coords.)

Autoras y autores:

Alicia Migliaro González, Ana Lucía Ramazzini, Agustina Araujo, Cristina Cucurí, Cecilia Durán Jaurena, Cristina Vega, Delmy Tania Cruz Hernández, Dina Mazariegos García, Elvira Cuadra Lira, Eva Vázquez, Gabriela Rúales, Gabriela Nuñez de Moraes, Gabriela Veras Iglesias, Giulia Marchese, Iñigo Arrazola, Ivonne Yáñez, Jonatan Rodas, Juliana Díaz Lozano, Lisset Coba, Lucía Baffigo, Lorena Rodríguez Lezica, Manuel Bayón Jiménez, Mariano Félix, Melissa Moreano, Mauricio Arellano Nucamendi, Miriam García-Torres, Miriam Lang, Noe Spinillo, Norina Torres Paz, Raquel Gutiérrez, Rosa H.G. Govela Gutiérrez, Silvia Federici, Rossana Cantieri Cagnone, Sofía Zaragocin, Walda Barrios-Klee.

Primera edición

Cuidado de la edición:

Ediciones Abya-Yala, Libertad bajo palabra y Bajo Tierra Ediciones

Corrección de estilo: Bajo Tierra Ediciones

Ilustración de portada: Andrea Zambrano y Paola Viteri

Diseño de portada: Ediciones Abya-Yala

Diseño de interiores: Libertad bajo palabra

ISBN Abya-Yala: 978-9942-09-670-8

Derechos de autor: 57993

Depósito legal: 006550

Tiraje: 300 ejemplares

Impresión: Ediciones Abya-Yala

Quito-Ecuador, enero de 2020

Índice

Prólogo	
Raquel Gutiérrez	11
Introducción	
Delmy Tania Cruz Hernández y Manuel Bayón Jiménez	15

Parte I Perspectivas Teórico-Políticas

Extractivismo y (re)patriarcalización de los territorios	
Miriam García-Torres, Eva Vázquez, Delmy Tania Cruz Hernández y Manuel Bayón Jiménez	23
Mujeres, cuerpo y territorios: entre la defensa y la desposesión	
Delmy Tania Cruz Hernández	45
Interseccionalidades en el cuerpo-territorio	
Alicia Migliaro González, Dina Mazariegos García, Lorena Rodríguez Lezica y Juliana Díaz Lozano	63
La geopolítica del útero: hacia una geopolítica feminista decolonial en espacios de muerte lenta	
Sofía Zaragocin	83

- Viñetas del neodesarrollo en Argentina. Desarrollo(s), saqueo(s) y cuerpo(s) entre la explotación y la lucha**
Mariano Félix 101
- Identidades, cuerpo y territorio: caso de las 56+una niñas incendiadas en el “Hogar Seguro, Virgen de la Asunción”**
Walda Barrios-Klee y Dina Mazariegos 121
- Kawsak sacha*: la organización de las mujeres y la traducción política de la selva amazónica en el Ecuador**
Lisset Coba y Manuel Bayón Jiménez 141
- Las Abuelas de Sepur Zarco y su lucha por la justicia. Síntesis de una Sentencia Condenatoria**
Ana Lucía Ramazzini 161

Parte II

Propuestas y aplicaciones metodológicas

- Desde el cuerpo: arte, política y transformación. Compartires de Magdalenas Uruguay-Teatro de las Oprimidas**
Lorena Rodríguez Lezica, Norina Torres Paz, Cecilia Durán Jaurena, Agustina Araujo, Noe Spinillo, Lucía Baffigo y Gabriela Núñez de Moraes 181
- Llegar, sentir e implicarse: reflexiones sobre una investigación en torno a las emociones**
Jonatan Rodas 201

Metodologías vivas mesoamericanas: el cuerpo, la tierra y los feminismos	
Elvira Cuadra Lira, Mauricio Arellano Nucamendi y Rosa H.G. Govela Gutiérrez (†)	215
Miradas y andares colectivos. Experiencias de extensión rural e investigación-acción feminista en el este de Uruguay	
Rossana Cantieri Cagnone y Lorena Rodríguez Lezica	237
El mapa como guía: el mapeo de las violencias feminicidas y el devenir feminista	
Melissa Moreano e Iñigo Arrazola	257
Subvertir la geopolítica de la violencia sexual: una propuesta de (contra) mapeo de nuestros cuerpos-territorio	
Giulia Marchese	277
Parte III	
Diálogos	
De-géneros y territorios ¿Tiene género la tierra?	
Gabriela Ruales y Sofía Zaragocin	303
Las mujeres van al frente de las luchas. Conversación con doña Felisa Muralles del Movimiento de Resistencia Pacífica La Puya. Guatemala	
Jonatan Rodas	313
La violencia afecta a toda la comunidad, no sólo a las mujeres	
Diálogo entre Cristina Cucurí y Miriam Lang	333

¿De qué hablamos cuando hablamos de reproducción?

Un diálogo ecofeminista entre Ivonne Yáñez y Cristina Vega

357

Espejos unas de otras: autoconciencias en Minervas

Gabriela Veras Iglesias y Lorena Rodríguez Lezica

379

Post Scríptum

En la lucha por cambiar el mundo

Silvia Federici

397

a Rosi Goveia (†),

parte de los afectos que han tejido este libro,
que nos dejó cuando más aprendíamos a disfrutarlos.

Prólogo

Raquel Gutiérrez Aguilar

Hay tiempos sociales en que aquello que Thomas Kuhn llamó “ciencia normal” se resquebraja, y en que las certezas y promesas que ella ofrecía se debilitan o colapsan. Son tiempos de crisis que se vuelven fértiles si logran abrirse a la renovación crítica de pensamientos y prácticas. *Cuerpos, Territorios y Feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* es un libro que, justamente, entra con fuerza en diversos debates abiertos en las ciencias sociales contemporáneas con el afán de presentar, de manera ordenada, ideas y argumentos que abonan en la amplia constelación de esfuerzos desplegados para romper tal “normalidad”. Desafiar la normalidad de lo que se nos impone como agobiante realidad y, simultáneamente, como límite del pensamiento y la imaginación, es decir, afán de descomponer esquemas argumentales, divisiones disciplinarias rígidas y claves conceptuales que ocultan y sesgan más de lo que descubren e iluminan.

Leído desde ahí, el volumen coordinado por Delmy Tania Cruz y Manuel Bayón del Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo se presenta como una relevante y bien lograda síntesis parcial de un conjunto de aprendizajes y conocimientos renovados que han alcanzado madurez en la última década. Tres son las cuestiones clave que me interesa destacar. En primer lugar, a lo largo de la primera parte del volumen, las autoras se preguntan sobre una problemática que está en el corazón de las luchas contemporáneas en defensa de los territorios agredidos por el capitalismo extractivista y de las luchas multiformes contra todas las violencias que desgarran el cuerpo social. ¿Cómo y por qué ocurre la (re)patriarcalización de los territorios al extenderse en ellos

el conjunto devastador de actividades extractivas y capitalistas que hoy altera la geografía en todo el continente? ¿Cómo se refuerza y expande la de por sí rígida amalgama triangular entre patriarcado, colonialidad y capitalismo que constituye el armazón más íntimo de la vida que llamamos moderna?

Las cinco dimensiones de lo que los autores llaman (re) patriarcalización de los territorios en los contextos extractivos: política, económica, ecológica, cultural y corporal, constituyen una fértil herramienta analítica para trasvasar y conectar lo que estudiado desde otras claves se presenta como fragmentario y disperso. El enlace y la complejidad de la mirada propuesta por las autoras, por tanto, nutre el debate y compone un marco argumental capaz, simultáneamente, de alumbrar problemas con renovada fuerza y de conectar asuntos cuyo abordaje por separado tiende a debilitar las aristas más filosas de la crítica. El conjunto de contribuciones de la primera parte del volumen se organiza desde ahí: las experiencias de despojo, explotación, expropiación y violencia analizadas en Argentina, México, Guatemala y Ecuador, específicas y distintas cada cual, se entrelazan explicando un patrón. El patrón de separaciones y jerarquizaciones que se condensa en la voraz ofensiva capitalista-colonial y patriarcal que habitamos al tiempo que la resistimos cuando, junto a muchos más, nos empeñamos en subvertirla desde la constelación de feminismos que labramos.

En la segunda parte del volumen, titulada “Propuestas y aplicaciones metodológicas”, las autoras nos conducen hacia una pertinente cadena de reflexiones —situadas en Mesoamérica, Los Andes y el Río de la Plata— sobre las formas actualmente legítimas de la producción del conocimiento, igualmente desde distintos flancos. Presentando sus experiencias prácticas de crítica a la separación moderna —tan central en la producción académica consagrada como legítima— entre razón y emoción, entre sujetos de conocimiento y objeto de estudio, se toman el tiempo para documentar sus formas de proceder en sus diversos quehaceres al tiempo que desmenu-

zan lo aprendido en su propio trabajo de investigación. Esta sección me empuja a preguntarme si no será fértil pensar el trabajo de investigación, integralmente, no sólo como encuentro e intercambio entre sujetos de conocimiento sino, también y quizá en primer término, como conocimiento recíproco —y potencial alianza— entre sujetos de lucha. Pensar el trabajo de investigación sobre las más álgidas problemáticas contemporáneas como encuentro e intercambio entre sujetos de lucha nos mueve, en primer término, del absurdo lugar de neutralidad que pretende ostentar cierto conocimiento académico. Sin embargo, nos empuja, también, a hacernos cargo explícita y rigurosamente de la intención que anima la actividad de investigación. La reflexión sobre tal cuestión, desde mi perspectiva, contribuye a la co-producción de horizontes de sentido compartidos que pueden aprender a devenir comunes, manteniéndose a la vez distintos. Y es éste un asunto nodal para la conexión y el entrelazamiento de la enorme galaxia de esfuerzos situados, protagonizados por mujeres y varones contra el extractivismo, la explotación y la violencia; lo cual es una de las intenciones del volumen que, en su tercera parte, “Diálogos” se empeña en abrirse a la conversación con quienes compar-ten preocupaciones aunque cultiven miradas distintas.

Por tal razón, el libro también constituye un desafío a las posturas y prácticas dominantes, eminentemente patriarcales y coloniales que estructuran el conocimiento académico. Las autoras exhiben su disposición al diálogo, su apertura a la conversación en torno a problemas candentes. No se desean ni se colocan como “teoría rival” frente a voces similares, ni como perspectiva “en competencia” ante otras miradas cercanas; más bien, hacen ordenada contribución al debate afanándose por nutrir y ampliar lo que se sabe.

De aquí me brota una tercera clave, sobre el volumen en su conjunto, que otra vez presento como pregunta. ¿No estarán las jóvenes colegas cuyo empeño ha dado vida a este volumen impulsando una práctica de investigación que se afana por visibilizar-conectar y explicar problemas de gran calado y

múltiples sujetos de lucha en el afán de superarlos? Construir explicaciones rigurosas y generales para los problemas más relevantes ha sido el afán del conocimiento llamado científico desde que adquirió tal nombre en el siglo xvii. Sin embargo, tal conocimiento científico quedó inmediatamente ligado a la expansión del capitalismo colonial y se organizó de una manera ferozmente patriarcal. También se afanó por ostentar dicho título el corpus teórico marxista canónico convertido durante más de un siglo en teoría rival de la llamada ciencia positiva, compartiendo con esta última, cómodamente, sus añejos rasgos patriarcales. Todo ese conocimiento está hoy en crisis y durante algunas décadas se decretó el colapso de cualquier explicación general del fenómeno social. Sin embargo, ¿no será que “llegar a conocer la razón de algo” es ahora una urgente necesidad? ¿No es tal una de las acepciones del término “explicar”? Y mucho más si ese “algo” condensa la dinámica reiterada que nos amenaza y destruye como especie. ¿Darse cuenta de la (re)patriarcalización capitalista de los territorios y de la vida toda, construir argumentos para comprender lo que ocurre y ensayar explicaciones que nutran los esfuerzos por subvertir y superar tal extremo, no es acaso lo más fértil que podemos hacer si contamos con tiempo para investigar?

Mi entusiasmo por el libro cuyas autoras generosamente me invitaron a prologar, finalmente, descansa en la fresca manera en que su trabajo reinstala la discusión sobre la relación “ser parte” —de un tenaz flujo de luchas que se despliega por nuestros territorios— de manera clara. Sabernos parte con otrxs de un flujo de vida, lucha y reproducción; ser parte de ese flujo también porque nos sabemos parte de él significa (re)comenzar a andar un camino antiguo y a la vez contemporáneo que los feminismos nos están alumbrando en el tiempo presente. Agradezco y celebro “ser parte” de ese esfuerzo que se está —y lo desea— convirtiendo en torrente.

Puebla,
septiembre de 2018

Introducción

Delmy Tania Cruz Hernández
y Manuel Bayón Jiménez

“El mundo calló”. Así comienza el prólogo de *Medio sol amarillo*, uno de los libros de Chimamanda Adiche Ngozi. La autora nigeriana, a través de su pluma, cuenta la historia contemporánea de un pedazo de África: Nigeria. La lucha de este país para conseguir una república independiente, Biafra, a finales de la década de los setenta del siglo pasado, dibuja la guerra civil y los fantasmas internacionales que merodeaban la NO separación de Nigeria, por tener intereses sobre sus materias primas. Miles de personas perdieron la vida. La frase *el mundo calló* alude a que en esa época no hubo mayores ecos internacionales que dijeran “¡Ya basta!” a la crueldad de esa masacre en Nigeria. Han pasado más de 40 años y en el mundo seguimos callando injusticias. Ejemplos actuales en Latinoamérica y el Caribe tenemos muchos, Nicaragua es una muestra de ello. Estos acontecimientos nos recuerdan la premisa resaltada por la pensadora feminista Judith Butler (2010), cuando se preguntaba ¿qué es la vida?, ¿unas vidas valen más que otras? Butler afirma que el principal problema sobre cómo pensamos el mundo y cómo se construyen nuestras epistemologías tiene un *déficit*, puesto que nuestra ontología respecto a qué es una vida, está dividida por un proyecto moral y no ético. Entonces, hay vidas que construimos en el imaginario colectivo que merecen ser lloradas y otras que no lo merecen. Las vidas de sujetas y sujetos de África, Asia, Latinoamérica y el Caribe que luchan por sus territorios, y son masacradas/os por defender su identidad colectiva, parece no estar dentro de nuestros marcos de aprehensión de lo que es vida; entonces, simplemente no importan lo suficiente y hacemos oídos sordos al grito ¡Ya basta!

Este proyecto colectivo —denominado libro—, nacido de voces disidentes desde diversos rincones de Latinoamérica, nombra a esas sujetas y sujetos invisibilizadas/os por la Historia con mayúscula, esa que dictan los vencedores, casi todos hombres, heterosexuales, blancos, occidentales y burgueses. El proyecto que tienen en sus manos es disonancia en un mundo de silencios cómplices, es ruptura e intenta nombrar lo inenarrable, regresar el protagonismo a las y los que siempre han luchado por la vida y sus territorios con el propósito de construir mundos posibles y vivibles para todos los seres que habitamos este planeta.

Para pueblos originarios, comunidades subalternas, pueblos en resistencia y colectivos periféricos, la defensa del territorio es un *proceso de vida en devenir y con memoria ancestral*, que no comenzó a inicios del siglo XXI. La visibilización que actualmente tienen sus luchas responde a la violencia cruenta que reciben del sistema capitalista, patriarcal y colonial que, aunque tenga un régimen autodenominado “socialista” (Ecuador y Bolivia), impugna a comunidades, pueblos y colectivos, sus bienes comunes, criminalizando la lucha por la defensa de sus ríos, montañas, ejidos, chacras, milpas, selvas; porque odia la defensa de sus propias existencias y su digna rabia.

Como bien señalan los y las zapatistas, refiriéndose a México —pero sirve para toda Latinoamérica—, se cambia el administrador de la finca, pero no el sistema finquero, que corre sobre las cuatro ruedas del sistema capitalista: explotación, despojo, criminalización y odio; sobre todo hacia formas de vivir que incomodan, a modos de ser y pensar disruptivos que desentonan en el concierto del orden establecido para decir ¡Ya Basta! Aunado a ello, como parte de ese clamor colectivo, en los márgenes se escucha la voz de un eco cuya potencia es inimaginable y es encarnada por cuerpos feminizados que dicen: ¡NI UNA MENOS!

En la última década, la defensa del territorio comenzó a figurar en las agendas académicas, en las de la cooperación internacional y las organizaciones de la sociedad civil

como “tema”¹ emergente. Nosotras afirmamos que se trata de una situación de larga duración, evidenciada y encarada, desde hace más de cinco siglos, por las y los sujetos de los pueblos organizados del Sur global con sus luchas, quienes ponen en el centro sus cuerpos, arriesgando la vida y su posibilidad de existencia.

Este libro es un elogio a esas luchas que nos anteceden, es un cuestionamiento como militantes, activistas y pensadoras comprometidas, es una pregunta constante y abierta que nos reclama y cuestiona ¿y ustedes qué?

Exponemos esta compilación de artículos con un pie en la academia comprometida y otro en la militancia y el activismo de los márgenes, como actores, sujetos y acompañantes de luchas en pro de la defensa del territorio, pues para nosotras marcan condiciones de posibilidad y existencia en contextos comunitarios.

No existen dudas de que fueron los pueblos en resistencia los que nos mostraron el camino, pero fueron y siguen siendo las mujeres quienes ponen en evidencia el arte de organizar la esperanza; aun así, las mujeres que defienden los territorios, de todas las edades, tiempos y geografías, son invisibilizadas, borradas y silenciadas. Aun cuando son ellas quienes reproducen la vida de la propia resistencia; cuando sus cuerpos son los primeros objetivos militares para la desposesión; cuando son las cuidadoras de las generaciones venideras; cuando son las que tienen que hacer, además de una múltiple jornada, doble militancia (hacia fuera de sus comunidades y dentro de ellas).

Los artículos que integran este libro acuden al llamado de la justicia epistémica; no hablamos en nombre de nadie, sino con todas ellas, pues ello nos sirve de espejo para seguir repensando(nos) en las luchas por la vida y la dignidad en todos los territorios de Abya Yala.

1 Entrecorrimos tema pues reconocemos que para los pueblos originarios, los colectivos disruptivos y las comunidades subalternas la defensa de su existencia es un proceso que lleva más de cinco siglos.

Para nosotras, un punto de partida para intentar dialogar con las luchas y resistencias que atraviesan nuestros países ha sido *el cuerpo-territorio, el cuerpo como territorio, el territorio como cuerpo social*. Encontramos en los feminismos del sur palabras que nos orientan e invitan a renombrar a los sujetos femeninos, cuyos liderazgos son hoy el centro de los reflectores del escenario. A través de sus voces y mirando las categorías [cuerpos, territorios], queremos escuchar, entender, aprender y hacer visibles las prácticas de resistencia, los movimientos que llevan a cabo nuevas estrategias, el detenerse y los modos de aparecer/desaparecer ante el despojo de territorios.

Proceso colectivo de creación del libro

El libro que tienes en tus manos es una compilación que no tiene una secuencia concreta para ser leído; permite adentrarse en él de forma aleatoria. Es un conjunto de sugerencias para poner una mirada profunda y distinta a temáticas que han adquirido un fuerte auge en América Latina en los últimos años: extractivismo, lucha de las mujeres, despojos territoriales, resistencias, feminicidios, defensas del territorio, cuerpos, feminismos. Los cuerpos diversos que elaboran este libro encontraron en la conformación del Grupo de Trabajo de Clacso “Cuerpos, Territorios y Feminismos” una excusa para juntarse y compartir saberes, experiencias de lucha y sentires contra el patriarcado, el capital y el racismo estructural del sistema.

Las distancias existentes en nuestro continente hicieron que nos juntáramos por regiones: Centroamérica, Andes y Cono Sur. Así, nos hemos reunido en jornadas, actividades, recorridos y debates que nos llevaron a reflexiones colectivas. Buena parte de los artículos plasman estos compartires. Una vez elaborados, los artículos circularon entre unas regiones y otras, añadiendo aristas a las reflexiones enunciadas, en un proceso de coedición colectivo entre todo el grupo de trabajo. Este proceso terminó en octubre de 2018.

Por todo ello se trata de un libro que quiere salir de los cánones individuales de producción de conocimiento, queriendo remarcar que quienes firmamos los artículos somos responsables de las imprecisiones que puedan contener. Al mismo tiempo, reconocemos que son aportes generados a partir de la interacción con otros colectivos, organizaciones y personas que los han enriquecido.

Un primer acercamiento al contenido del libro

El libro se divide en tres bloques que facilitan su abordaje. El primero se centra en los conceptos que titulan el libro: cuerpos, territorios y feminismos, a través de las distintas perspectivas teóricas principales que los relacionan con estudios de caso en los Andes, Centroamérica y el Cono Sur. Los ocho artículos que conforman esta parte explican una gran variedad de temáticas. En primer lugar, los despojos que se multiplican contra las mujeres cuando llegan las actividades extractivas, la reconfiguración de las luchas populares en la última década o las razones por las cuales las mujeres y sus cuerpos están en el centro de la lucha por la defensa de la vida. Se identifica una pregunta recurrente respecto a las transformaciones y continuidades entre los Estados neoliberales y neodesarrollistas que atraviesa todos estos artículos. Otro bloque de artículos explica los procesos corpoterritoriales, recogiendo casos terribles de violencias contra las mujeres, ya sea mediante masacres o procesos de muerte lenta, y las formas de resistencias que se gestan ante ellos. En todo este bloque se manifiesta un especial interés en las relaciones entre distintas perspectivas teóricas: las interseccionalidades entre las categorías de cuerpo y territorio, o propuestas como la geopolítica del cuerpo ante la colonialidad o la (re)patriarcalización de los territorios.

El segundo bloque es esencial para replicar contenidos y conocimientos para la disputa, pues se centra en las metodologías de trabajo para la interrelación de cuerpos, territorios y

feminismos. El teatro, la cartografía, las emociones, la investigación-acción participativa, la educación popular o la escritura feminista nos llevan a situar formas de acercarse al trabajo y la reflexión en los procesos de resistencia. Son artículos escritos en espejo entre las distintas regiones: metodologías para el trabajo rural en Uruguay y Centroamérica, experiencias de contramapeos en Ecuador y México, las emociones a partir de la investigación en Guatemala o desde el Teatro de las Oprimidas en Uruguay. Son experiencias narradas en primera persona, una forma de hacer en el mundo, que en la interacción que produjo el proceso de elaboración de este libro encontraron resonancias múltiples.

El tercer bloque es de diálogos en torno a cuestiones que no formulamos aún, sobre las que estamos indagando y pensando, que contienen tantas preguntas como afirmaciones, y que se producen en la puesta en común entre cuerpos distintos que comparten un cuestionamiento hacia los axiomas generalizados. Así, encontramos cuestionamientos feministas a la naturalización de la madre tierra en los Andes, historias de vida y organización desde Guatemala, diálogos decoloniales sobre la violencia patriarcal, conversaciones entre feministas y ecologistas sobre el concepto de reproducción, así como reflexiones a partir de la autoconciencia desarrolladas en Uruguay. Es un bloque donde los estilos de escritura se ajustan menos a la prosa ensayística, donde los diálogos entrecortados, las autonarraciones y las dudas afloran, para terminar el libro con caminos abiertos a la reflexión para seguir la acción política de resistencia.

La guinda del pastel es el prólogo de Raquel Gutiérrez, escrito desde el afecto de los intercambios, y un artículo que nos permitió traducir para el libro Silvia Federici, al calor de la lectura del texto entre idas y venidas por las regiones geográficas de Abya Yala que componen este esfuerzo, el “*Post Scriptum*”. Gracias a las dos por compartir tantos aprendizajes y vivencias con quienes luchamos por transformar los cuerpos y los territorios desde los feminismos.

Parte I

Perspectivas Teórico-Políticas

Extractivismo y (re)patriarcalización de los territorios¹

Miriam García-Torres, Eva Vázquez, Delmy

Tania Cruz y Manuel Bayón Jiménez²

¿De dónde nacen y se hacen estas reflexiones?

Tras la declaración de la explotación petrolera del bloque ITT³ del Parque Nacional Yasuní en Ecuador por parte del entonces presidente Rafael Correa, en agosto de 2013, emergieron en el país diferentes movimientos sociales que se posicionaron en contra de esta decisión. Entre estos movimientos destacan Yasunidos —colectivo ecologista, fundamentalmente urbano que propuso una consulta popular para tratar de impedir la explotación en el bloque ITT del Yasuní— y, de manera especialmente relevante, la Articulación de Mujeres Amazónicas. Esta última, formada por mujeres indígenas de cinco nacionalidades —kichwa, waorani, sapara, shiwiar y shuar— emergió con fuerza a partir de octubre de 2013, después de realizar una marcha desde Puyo (Pastaza) a Quito para rechazar la ampliación de la frontera petrolera en sus territorios.

En ese marco comienzan a tomar cuerpo las primeras reflexiones del Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo en torno a lo que suponen las actividades extractivas en los territorios, específicamente en los cuerpos

-
- 1 Un extracto de este capítulo fue publicado por la *Revista Ecología Política*, en su número 54 de enero de 2018.
 - 2 Este artículo es conocimiento del Colectivo de Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo en interacción con otras organizaciones y luchas por los territorios. Ha sido el fruto de un caminar conjunto, de reflexiones a ráfagas con todo el colectivo en distintos momentos de los últimos seis años. Las personas que firmamos este artículo sólo pusimos palabras concretas al quehacer colectivo y firmamos en orden aleatorio.
 - 3 El bloque 43-ITT está conformado por los campos petroleros Ishpingo, Tambococha y Tiputini, ubicados en pleno corazón del parque.

femeninos, y también sobre el rol protagonista de las mujeres contra las actividades extractivas. Estas primeras reflexiones se concretan en *La vida en el centro y el crudo bajo tierra. El Yasuní en clave feminista*, un libro que surgió de intercambios y conversaciones con las mujeres amazónicas que llegaron a Quito y se convirtió en nuestro primer acercamiento colectivo para comprender las vinculaciones entre los territorios y los feminismos: la defensa de la tierra íntimamente ligada a la identidad y a los medios de reproducción de vida (agua, cultivos...) en manos de las mujeres dentro de las dinámicas comunitarias, la estrecha vinculación entre la dimensión material y espiritual del territorio, la resignificación de lo que entienden por “pobreza” las mujeres amazónicas, el territorio entendido como un espacio de intimidad, de protección, donde se reproducen también los vínculos sociales y familiares (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2014).

El surgimiento de movimientos de mujeres contra el extractivismo en toda América Latina nos interpeló para tratar de plasmar una mirada feminista en la comprensión de las dinámicas sobre los territorios: comprender cómo y por qué están resistiendo las mujeres y complejizar el vínculo que existe entre las luchas por los cuerpos feminizados y los territorios despojados, para lo cual el trabajo realizado por las feministas comunitarias y su concepción del territorio cuerpo-tierra constituyó una fuente de inspiración y reflexión constantes. Pensar y trabajar sobre el cuerpo-territorio nos abrió la puerta para visibilizar cómo la violencia sobre los cuerpos de las mujeres se conecta con los procesos de despojo globales sobre los territorios. Las metodologías a partir del cuerpo y de los sentidos que empezamos a gestar y construir, como el mapeo del cuerpo-territorio o la cartografía corporal,⁴ se convirtieron en

4 El mapeo del cuerpo territorio o cartografía corporal es una metodología repensando, recreando, complementando y adaptando en colectivo. Consiste en poder ubicar a través de dibujos de los propios cuerpos, cómo vivencian y sienten esos cuerpos las violencias que se ejercen en los territorios y dónde están ubicadas estas violencias en el cuerpo. Esta herra-

la base para entablar múltiples diálogos y alianzas entre mujeres diversas, que nos permitieron comprender cómo se (re)patriarcaliza el territorio con las actividades extractivas, así como las raíces de las resistencias de las mujeres en estas luchas (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017).

En este sentido es importante rescatar que nuestras miradas y reflexiones se anclan en el intercambio con mujeres de comunidades y colectivos diversos, latinoamericanos y caribeños, feministas de diferentes corrientes, urbanas y rurales, y también de los espacios compartidos con organizaciones y mujeres del norte global, con quienes tratamos de tejer puentes y alianzas que nos posibiliten establecer estrategias conjuntas para detener las múltiples violencias sobre nuestros cuerpos-territorios.

Con la Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales, presente en 10 países latinoamericanos, pudimos profundizar sobre cómo el saqueo de los recursos minerales para beneficio de corporaciones mineras configura el actual sistema colonizador de los pueblos, de las tierras, de las mujeres y de la naturaleza. Mujeres en resistencia minera de todo el Abya Yala permiten construir una identidad que vincula las luchas por sus territorios, documentando, incidiendo, articulando y encaminando acciones orientadas a salvaguardar a defensoras en situación de alto riesgo debido a su participación en espacios de denuncia frente a empresas mineras y Estados. En estos diálogos se insertan también las reflexiones que emergen en torno a la *(re)patriarcalización de los territorios* por actividades extractivas y a lo que esta red y sus organizaciones integrantes han venido nombrando como violencia ambiental contra las mujeres.

mienta favorece la autoconciencia de la corporalidad en la lucha por los territorios, la corporación de las agresiones y las resistencias frente a los megaproyectos extractivos, la creación de contra-narrativas que nos representan de otras formas, así como representaciones populares propias de identidad y autorepresentación.

Nuestros intercambios con mujeres indígenas de diversos países también nos permitieron analizar las formas de respuesta con base en condiciones de género, clase y etnia, como marcadores de jerarquización social y de conflicto. Destacamos los encuentros con Saramanta Warmikuna en Ecuador, articulación conformada por mujeres indígenas andinas y amazónicas de diversos pueblos y nacionalidades, la Federación de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú (Femucarinap), Tzk'at-Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario en Iximulew, Guatemala, así como compañeras de diversas organizaciones indígenas mexicanas, específicamente de Chiapas, a través de alianzas con Mujeres Transformando Mundos (Mutram). Esta mirada se amplió con el acercamiento a colectivos de diversidades sexuales como el colectivo lesbofeminista La Concha Batukeada, o colectivos activistas urbanos como el Colectivo Geografía Crítica, el Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial o Acción Ecológica en Ecuador, el Centro de Derechos de la Mujer y el Centro de Educación Integral de Base (Ceiba) en Chiapas, o Minervas de Uruguay.

En esta reflexión han sido importantes también los espacios de encuentro, lectura y discusión con distintas intelectuales de corrientes diversas con quienes tuvimos la oportunidad de compartir espacios y reflexiones. Por citar algunas, hemos tenido encuentros con Vandana Shiva de los ecofeminismos del sur, Lorena Cabnal de los feminismos comunitarios, Ivonne Gebara de las teólogas feministas, Silvia Federici y Terisa Turner provenientes del feminismo marxista, Yayo Herrero de los ecofeminismos del norte, Joan Martínez-Alier de la ecología política y la economía ecológica, o David Harvey del marxismo anglosajón. Los espacios académicos, como la primera y segunda Jornadas de investigación feminista en Flacso-Ecuador, los intercambios con estudiantes de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México o el Grupo de Trabajo de Clacso “Cuerpos, Territorios y Feminismos”, fueron espacios de discusión, cuestionamiento y avance de esta

reflexión. La conceptualización de la *(re)patriarcalización de los territorios* que aquí proponemos, por lo tanto, es resultado de todo este bagaje de pensamientos colectivos, reflexiones múltiples y críticas diversas.

Mujeres frente al extractivismo, colonialismo y patriarcado en América Latina

En los últimos años, América Latina sustituyó el Consenso de Washington, basado en la aplicación de políticas de ajuste estructural y privatizaciones, por el Consenso de los *Commodities*, sustentando en la exportación de materias primas bajo el rol mediador de los Estados, que fue adoptado tanto por gobiernos neoliberales como por aquellos denominados progresistas (Svampa, 2013), que actúan bajo el paradigma de la competitividad sistémica (Wilson y Bayón, 2017). La creciente demanda de materias primas por parte de los países del norte global así como la emergencia de Brasil y China como nuevos referentes de la política exterior y consumidores de recursos, llevaron a la región latinoamericana a un nuevo auge de la exportación de petróleo, minerales o productos de agroexportación.

Dicho auge ha ido acompañado de una explosión espacial de megaproyectos del capital de toda índole en los territorios que están en la base de la reprimarización de las economías latinoamericanas. El incremento de concesiones mineras y petroleras bajo modelos público-privados nacional-transnacionales, la concentración de la propiedad de la tierra y la asfixia de los modelos campesinos para beneficiar a las grandes empresas agroexportadoras está llevando a que la renta de la tierra sea la base del ciclo de crecimiento económico producido en la región (Svampa, 2011).

Es necesario mirar esta profunda penetración del capital en los territorios desde la escala del cuerpo: parafraseando a Rita Segato (2004), la apropiación de los territorios supone

también la posesión violenta de los cuerpos de las mujeres como parte de lo que puede ser sacrificado en aras del control territorial. Silvia Federici (2014), por su parte, reconoce este vínculo entre acumulación originaria y violencia patriarcal ya desde el periodo de transición del feudalismo al capitalismo, pero su análisis puede identificarse perfectamente con los contextos extractivos de la actualidad.

Estos procesos de despojo y violencia continúan siendo configurados por las jerarquías raciales y de género propias de las sociedades latinoamericanas (Hernández Castillo, 2015). Como resultado del avance colonial de los procesos de penetración del capital, de la conformación de los Estados nación y del despojo territorial, los territorios indígenas se han ubicado con tendencia creciente en espacios cada vez más remotos. Por ello, el territorio se convirtió en una categoría política de poder de autogobierno, dando lugar, en algunos casos, a Estados plurinacionales, como el ecuatoriano o el boliviano. Sin embargo, este reconocimiento político obtenido bajo la gestión de gobiernos progresistas no ha modificado la esencia del modelo extractivista, que continúa siendo considerado el pilar de un modelo de desarrollo basado en la modernidad y el crecimiento económico. De ahí que la expansión de los megaproyectos extractivos sea una característica común en toda la región, independientemente del signo político de los gobiernos en turno. Los límites de los gobiernos progresistas ponen de manifiesto la necesidad de confrontar no sólo al neoliberalismo, sino también al capitalismo como sistema colonial que subordina las periferias a los procesos de acumulación global (Machado Araoz, 2016).

Si, como sostiene Machado Araoz (2016), extractivismo, colonialismo y capitalismo comparten vínculos históricos y geográficos concretos, en este texto trataremos de evidenciar también los nexos que dichos sistemas de opresión mantienen con la imposición del patriarcado. El papel de las empresas petroleras y mineras, junto al rol de un Estado mediador y facilitador de sus actividades, encontró en la planificación terri-

torial, el ofrecimiento de proyectos compensatorios y la cooptación de dirigencias locales, sus principales estrategias para tratar de legitimar sus actividades. Estas estrategias tienen en su epicentro el ofrecimiento de salarios a la población masculina de las comunidades que, pese a que son escasos tanto en número como en duración, buscan ampliar la base social de la aceptación de la explotación petrolera o minera. Como indica Terisa Turner (citado en Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial, 2017b), es fundamental la alianza patriarcal para la implantación de proyectos extractivos; ésta evidencia, como entre las distintas etnias y clases, el sistema capitalista y patriarcal, favoreciendo que pueda darse una alianza masculina —eso sí, bajo relaciones de poder—.

Tal y como se describe más abajo, el trabajo asalariado masculino proporciona una herramienta para integrarse a la sociedad nacional y a los cánones de masculinidad hegemónica, pero, por otro lado, otorga más poder a los hombres al interior de las familias. Ello incrementa la brecha de género al interior de las comunidades. Ésta es una de las razones por la que las mujeres de las comunidades mantienen generalmente una postura mayoritaria contraria al extractivismo. Como ellas señalan, la llegada de los megaproyectos sólo traerá más trabajo de cuidados, más violencia y la pérdida de su soberanía alimentaria, y por consiguiente, mayor dependencia (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2014).

Por otro lado, la visibilización política de las mujeres indígenas ha sido creciente en las últimas décadas, y desde los últimos años han liderado cada vez más las luchas por la defensa del territorio, convirtiéndose en un referente contra el extractivismo capitalista y patriarcal. Veamos algunos casos.

En Centroamérica, por ejemplo, surgieron movimientos de mujeres contra las megainfraestructuras asociadas al Plan Puebla-Panamá, las vías y las hidroeléctricas asociadas a la explotación minera, que son objeto de una fuerte criminalización y una violencia creciente. En Guatemala es em-

blemática la lucha de las mujeres xinka en resistencia contra la minería en la montaña de Xalapán. En el caso mexicano, Chiapas emerge como un territorio en resistencia, y el EZLN muestra un creciente protagonismo político de las mujeres, realizándose sucesivos encuentros de mujeres en defensa de su territorio, que comienza en sus cuerpos. Ecuador ha vivido en los últimos años manifestaciones de mujeres indígenas de la Amazonía en contra de la explotación petrolera, que lideran la defensa del territorio con articulaciones interétnicas centradas en frenar el avance de los proyectos extractivos. Las mujeres de Cajamarca, en Perú, luchan conjuntamente contra la minería y el patriarcado. En Bolivia, la Red Nacional de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra ha comenzado a alzar su voz contra el extractivismo minero, y Mujeres Creando se convirtió en un icono del combate contra un Estado patriarcal en relación al avance capitalista y la criminalización de los cuerpos de las mujeres. En Uruguay, las organizaciones de mujeres se están levantando contra el modelo sojero que lleva al despojo de tierras y el empobrecimiento. En Brasil, el Movimento de Mulheres Camponesas se ha vuelto un referente de la Vía Campesina, anudando el papel de las mujeres a la lucha por la tierra, globalizando las alianzas a lo largo de la región y del mundo.

Las experiencias compartidas de mujeres organizadas en movimiento contra el avance del capitalismo y el colonialismo en sus territorios da cuenta de la connivencia entre el poder económico y el poder político, mostrando fuertes similitudes entre los países de América Latina. Hay una respuesta generalizada que violenta los cuerpos, que rompe los ciclos de la vida, que se encadena al patriarcado con políticas de violencia específica contra los cuerpos de las mujeres: represión, criminalización, control sobre la reproducción, negación política, violencias machistas, etc. El avance generalizado de los megaproyectos del capital encontró en las mujeres organizadas un nuevo frente de resistencia, un actor social cuyo protagonismo ha sido históricamente negado.

En los territorios urbanos, la crisis de la reproducción de la vida implica estrategias de supervivencia que colocan a las mujeres al frente de las responsabilidades del cuidado cotidiano; éstas soportan una sobrecarga de trabajo diario, en medio de la multiplicidad de violencias que tienen lugar en estos espacios de aglomeración. Pese al incremento de las políticas sociales en los últimos años, las estructuras de poder de clase, patriarcales y racistas, no se han visto alteradas. Las ciudades continúan siendo el espacio de segregación por excelencia, en especial las grandes urbes latinoamericanas. En este sentido, no es posible observar el proceso de despojo vinculado a los megaproyectos extractivos sin ver el anverso de los espacios urbanos, cada vez más poblados, que muestran una crisis cada vez mayor de la vida. Al mismo tiempo, las contrarreformas agrarias y la profundización de la liberalización del agro siguieron incrementando la población urbana empobrecida procedente del campo, tratándose muchas veces de mujeres que también huyen de violencias patriarcales. Migraciones que no se quedan únicamente en la escala latinoamericana, sino que se desplazan hacia los espacios centrales del capitalismo, en Estados Unidos y Europa, donde la crisis de los cuidados demanda cada vez más mano de obra femenina barata para paliarla, a través del expolio de los afectos, de cuerpos que cuidarán los cuerpos de quienes les explotan.

Las políticas diseñadas al servicio de los intereses del poder económico han generado un despojo de manera ampliada. Megaproyectos extractivos, espacios urbanos segregados y violencias contra los cuerpos de las mujeres se entretajan en distintas escalas: globales, nacionales, locales, comunitarias, íntimas y corporales. La subsunción de los territorios y los cuerpos al capital transnacional encontró en América Latina una explosión ligada al auge de las materias primas. De ahí que las resistencias de las mujeres organizadas unan de forma creciente la lucha contra la violencia capitalista, patriarcal y colonial, posicionándose como nuevas sujetas políticas.

En este contexto, proponemos el concepto de *(re)patriarcalización de los territorios* como una forma de nombrar este entrelazamiento de las violencias relacionadas con el actual ciclo de expansión del capital en el continente, y a la respuesta que las mujeres están dando en una lucha conjunta contra la territorialización de los megaproyectos, las formas neocoloniales del despojo de los espacios de vida y la reconfiguración del patriarcado que requiere el modelo extractivista.

Las cinco dimensiones de la (re)patriarcalización de los territorios

Tal y como hemos venido argumentando, las actividades extractivas configuran en los territorios un nuevo orden patriarcal, que confluye, se enraíza, profundiza y reactualiza la existencia de relaciones machistas previas. Nos referimos aquí a los territorios no sólo como espacios biofísicos y geográficos sino también como espacios de vida sociales, culturales y corporales. Analizar las actividades extractivas desde esta perspectiva permite comprender que las lógicas que imponen los grandes proyectos mineros y petroleros van de la mano de una reconfiguración de las relaciones sociedad-naturaleza y una reestructuración de las relaciones de género en términos patriarcales. Para ilustrar lo anterior, tomaremos como eje de análisis las cinco dimensiones —política, económica, ecológica, cultural y corporal— de lo que hemos denominado la *(re)patriarcalización de los territorios* en los contextos extractivos.

Dimensión política: tomas de decisiones masculinizadas

Si tratamos de identificar quiénes toman las decisiones sobre la implantación de los proyectos extractivos en los territorios, no cabe duda de que las realizan sujetos privilegiados del capitalismo representados por los Estados y las empresas nacionales y transnacionales. Dicho de otra forma, se puede

afirmar, sin lugar a dudas, que quienes toman las decisiones que afectan la vida de las comunidades y sus territorios son sujetos encarnados en lo que Pérez Orozco (2014) denomina “el BBVAH”; es decir, el sujeto blanco, burgués, varón, adulto, con una funcionalidad normativa y heterosexual.

Además, cuando dichos sujetos —las empresas o el Estado— llegan a los territorios para persuadir o imponer la opción extractiva, con frecuencia establecen estrategias de relacionamiento individual con el fin de debilitar la capacidad de negociación colectiva de las comunidades. Así, en numerosas ocasiones, las empresas fomentan una interlocución exclusivamente masculina, ya sea con dirigencias locales afines o con los hombres de los hogares en calidad de cabezas de familia. Este hecho implica que las mujeres sean excluidas de las tomas de decisión respecto a las cuestiones que afectan al territorio y sus vidas. La lógica de relacionamiento que se deriva de las actividades mineras y petroleras supone, por lo tanto, considerar a las mujeres como agentes pasivos sin voz propia, que deben estar bajo la tutela de las decisiones masculinas. Esto es lo que ha sucedido, por ejemplo, en el proyecto minero Mirador en la Amazonía Sur del Ecuador, donde las mujeres tuvieron conocimiento de la venta de fincas a la empresa cuando sus maridos ya habían sido persuadidos para firmar (Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial, 2017a).

En consecuencia, el extractivismo favorece la reconfiguración de espacios de interlocución y tomas de decisión masculinizadas, que se superponen con estructuras políticas patriarcales previas. De ahí que uno de los factores que motivó el proceso de movilización y organización política de las mujeres frente a los proyectos extractivos haya sido, precisamente, su exclusión histórica de los espacios de decisión y la cooptación de las dirigencias masculinas por la lógica extractiva, como ocurrió en el caso de la articulación Mujeres Amazónicas en Ecuador contra la ampliación de la frontera petrolera (García-Torres, 2017).

Dimensión económica: conformación de estructuras laborales patriarcales

La penetración de las dinámicas extractivas en las comunidades conlleva una reorganización de la economía local en función de la presencia central de la empresa (Fundación Rosa Luxemburg, 2013). Este hecho, además de generar un profundo reordenamiento de las economías comunitarias de autosuficiencia hacia una economía asalariada, provoca también grandes transformaciones en las relaciones de género. Porque es preciso tener en cuenta que las expectativas de empleo que traen consigo las industrias extractivas están fuertemente asociadas al trabajo masculino y son portadoras de nuevas relaciones sociales desiguales (Himley, 2011; Sharma, 2012; Mukherjee, 2014).

En otras palabras, cuando penetran las industrias extractivas y las comunidades son despojadas de los bienes comunes que garantizaban su aprovisionamiento material de forma autónoma —o bien porque son desalojadas y desplazadas, o porque el agua, los ríos y los suelos quedan contaminados—, el salario obtenido de la empresa se convierte en un poderoso instrumento de dependencia y sujeción. Los hombres pasan a realizar trabajos para las empresas —temporales, no cualificados y muchas veces en condiciones de explotación laboral, como sucede con las comunidades kakinte en los lotes hidrocarburíferos de la Amazonía peruana (Campanario Baqué y García Hierro, 2013)—. Las mujeres, al quedar excluidas del empleo y de los bienes naturales, pierden autonomía y se sitúan en un lugar de subordinación respecto al salario de sus maridos. Como consecuencia, en la nueva estructura laboral introducida tras la penetración de las industrias extractivas se apuntala la figura del varón proveedor y la mujer económicamente dependiente del salario masculino (Himley, 2011; Sharma, 2012; Mukherjee, 2014).

Por lo tanto, la expropiación y la contaminación del territorio como consecuencia de las actividades mineras y

petroleras establece lo que Federici (2010) denomina patriarcado del salario.⁵ De tal forma se puede afirmar que el extractivismo, a través de situar en el centro una economía asalariada altamente masculinizada, contribuye a ahondar las diferencias estructurales entre hombres y mujeres al interior de la comunidad.

Dimensión ecológica: ruptura de los ciclos de reproducción de la vida

Las actividades extractivas suponen un quiebre de los ciclos de reproducción de la vida: los ríos se contaminan, los suelos dejan de producir, la deforestación aleja a los animales del bosque y, como consecuencia, el aprovisionamiento alimentario de las comunidades a través de sus actividades tradicionales como la caza, la pesca y los cultivos se ven gravemente alterados. Por otro lado, tal y como se ha mencionado, se da una reorganización de la división sexual del trabajo por la cual los hombres, que en las economías ancestrales colaboraban con cierto peso en los trabajos de reproducción —cazando o pescando, por ejemplo—, pasan a convertirse en obreros no cualificados de la empresa.

Así, las actividades extractivas, por un lado, conllevan una profundización de la feminización de los trabajos de reproducción social. Por el otro, los impactos socioecológicos derivados de las actividades mineras o petroleras tienen grandes repercusiones sobre los trabajos de cuidado asignados a las mujeres. Son ellas quienes deben hacer frente a las crecientes dificultades para acceder a fuentes de agua limpia o para garantizar la alimentación familiar. Asimismo, el incremento de enfermedades y el deterioro de la salud colectiva como consecuencia de las dinámicas extractivas provoca una necesidad creciente de cuidados en la población, cuya respon-

5 Si bien Federici (2010) emplea este término para hacer referencia al periodo de transición del feudalismo al capitalismo, bien puede ser utilizado para caracterizar ciertos contextos extractivos actuales.

sabilidad es asignada a las mujeres (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2014).

Se puede afirmar entonces que la introducción de estas dinámicas tiene como resultado una sobrecarga de los trabajos de cuidado que asumen las mujeres, así como un incremento importante del estrés y la ansiedad provocados por la dificultad creciente para resolver las responsabilidades de reproducción social que recaen sobre ellas, como sucede en la Amazonía Sur ecuatoriana tras la penetración de la minería a gran escala (Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial, 2017a).

En definitiva, en un escenario de crisis como el que se genera en las zonas extractivas, donde se quiebran abruptamente los ciclos de reproducción, la tarea de tratar de reconstruir las condiciones de posibilidad de la vida recae de forma invisibilizada sobre las espaldas de las mujeres. Es preciso poner de manifiesto, por lo tanto, que la acumulación extractivista es estructuralmente dependiente de la apropiación del trabajo gratuito, oculto e infravalorado realizado por las mujeres, tanto como lo es de la apropiación de la naturaleza.

Dimensión cultural: profundización de representaciones y estereotipos sexistas

La llegada masiva de trabajadores varones a las zonas mineras y petroleras, ajenos a las comunidades, genera una masculinización del territorio. Aunado a ello, con frecuencia, la penetración del extractivismo se acompaña de procesos de militarización del territorio por parte de fuerzas de seguridad, públicas o privadas, lo cual profundiza la masculinización del espacio. Para las mujeres este hecho comporta nuevos sentimientos de miedo e inseguridad, provocando lo que Federici (2010) denomina un “cerramiento social”, que confina a las mujeres en el espacio privado-doméstico, limitando su movilidad en el territorio.

Al respecto es preciso añadir que las nuevas dinámicas introducidas como consecuencia de la penetración de las actividades extractivas generan cambios en las formas de ocio y en la ocupación de los espacios, facilitando la apertura de cantinas y la entrada de alcohol industrial. En este escenario, se conforman espacios masculinizados en los cuales los hombres monopolizan lugares que quedan atravesados por nuevas relaciones de poder, los cuales se superponen con jerarquías de género previas (Mukherjee, 2014; Sharma, 2012; Barrientos Delgado *et al.*, 2009). La implantación de actividades mineras y petroleras privilegia así la conformación de sujetos que refuerzan los estereotipos de masculinidad hegemónica, donde el polo masculino queda ligado a la dominación y el control, mientras lo femenino se asocia a la idea de mujer dependiente, objeto de control y abuso sexual (Fundación Rosa Luxemburg, 2013).

Así, por ejemplo, las mujeres de la zona minera de Cajamarca en Perú denuncian que “ya no podemos ni salir a la calle a tomar un café porque nos tratan como a putas” (Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales, 2012, pp. 19-20). En este nuevo escenario masculinizado se construye un imaginario de “mala mujer” sobre quienes tratan de transgredir la normatividad impuesta —como sucede en el caso de las defensoras del territorio y la naturaleza—, a quienes se les aplican determinados modelos de conducta con base en la imposición de atributos morales patriarcales (García-Torres, 2017).

Dimensión corporal: control social y violencia machista

Las dinámicas extractivas imponen un determinado disciplinamiento y control de los cuerpos en los territorios, de unos cuerpos sexuados y racializados. Dicho de otra forma, las violencias que se ejercen sobre los territorios se materializan de forma significativamente distinta sobre los cuerpos sexuados y racializados.

En este contexto de profundización de los estereotipos sexistas y de masculinización masiva del territorio por parte de trabajadores y de fuerzas de seguridad públicas o privadas, los hombres manifiestan un fuerte sentido de apropiación sobre las mujeres y sus cuerpos. Así, en las zonas mineras y petroleras la intimidación, el acoso, las agresiones sexuales y la violencia machista contra las mujeres se incrementan (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2014; Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial, 2017a).

Por otro lado, las nuevas formas de ocio, introducidas como consecuencia de las actividades extractivas, comportan la aparición de prostíbulos en los territorios de las comunidades. Vale aquí mencionar que en numerosas ocasiones éstos se asocian a procesos de trata de mujeres con fines de explotación sexual (Macassi León coord., 2015). Existe así una fuerte relación entre extractivismo y trabajo sexual —muchas veces forzado—, en tanto este último supone una actividad que en los contextos extractivos es funcional a la acumulación de capital, pues sirve para canalizar el estrés de la fuerza de trabajo masculina (Laite, 2009).

Otra forma de control sobre los cuerpos de las mujeres se da cuando son forzadas a emplearse en condiciones vulnerables y de explotación doméstica para los trabajadores de las empresas. En algunos casos, por ejemplo en Chiapas, las mujeres son obligadas a contraer matrimonio “temporalmente” para servir a los trabajadores de manera más barata (Rojas: 2013, 10). Sus cuerpos, deseos, sueños y trabajo son desposeídos al servicio del capital.

Se puede afirmar, por lo tanto, que la violencia, el acoso sexual y el control social de los cuerpos de las mujeres forman parte de imaginarios patriarcales que se potencian con la penetración de las actividades mineras y petroleras, donde tanto la Naturaleza como los cuerpos —y en particular los de las mujeres— aparecen como espacios cosificados, apropiables y sacrificables para ser puestos al servicio de la acumulación de capital.

Las mujeres xinka de Guatemala que se oponen a la minería en la montaña de Xalapán lo saben bien. Por eso proponen el concepto territorio-cuerpo-tierra para afirmar que la recuperación del territorio-cuerpo de las mujeres es un primer paso indisoluble en la defensa del territorio-tierra. En otras palabras, estas feministas comunitarias sostienen que no es posible una defensa del territorio-tierra que no vaya de la mano de la recuperación emancipatoria de unos cuerpos —sexuados y racializados— que están siendo continuamente violentados (Cabnal, 2010).

A modo de cierre

Estas cinco dimensiones de la (re)patriarcalización de los territorios permiten comprender que en aquellos territorios de América Latina a los que llegan megaproyectos extractivos se origina la reconfiguración de relaciones de poder patriarcales que se intersectan con el clasismo y el colonialismo. Las mujeres cuyos territorios y cuerpos están bajo la amenaza de despojos vinculados a proyectos petroleros, mineros, agroindustriales o urbanos se están uniendo para convertirse en un río de resistencia transcontinental. El concepto de (re)patriarcalización de los territorios trata de desarrollar y plasmar en ideas lo que desde hace siglos ha sido un conocimiento ancestral de las mujeres: el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado están intrínsecamente relacionados. Por eso, resulta necesario incorporar perspectivas feministas interseccionales para pensar las transiciones hacia sociedades postextractivas.

Bibliografía

- Barrientos Delgado, Jaime *et al.* (2009). Minería, género y cultura. Una aproximación etnográfica a espacios de esparcimiento y diversión masculina en el norte de Chile. *Revista de Antropología Iberoamericana* 4 (3): 385-408.
- Cabnal, Lorena (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, ACSUR-Las Segovias: 11-25.
- Campanario Baqué, Yaizha y Pedro García Hierro (2013). *Empresas domiciliadas en países ratificantes del convenio 169-OIT operando en territorios de pueblos indígenas en Perú. El caso de la empresa española Repsol*. Coordinación por los Derechos de los Pueblos Indígenas (COD-PI). Disponible en <http://bit.ly/2fGPwnU>
- Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial (2017a). *La herida abierta del Cóndor: Vulneración de derechos, impactos socioecológicos y afectaciones psicosociales provocados por la empresa minera china Ecuacorriente S.A. y el Estado ecuatoriano en el proyecto Mirador*. Quito. Disponible en <https://investigacionpsicosocial.files.wordpress.com/2017/02/herida-abierta-del-cc3b3ndor.pdf>
- _____ (2017b). Repatriarcalización de los territorios por actividades extractivas. Salud colectiva, feminismo y ecología política. Ponencia presentada por Eva Vázquez en las II Jornadas de investigaciones feministas y de género sobre la acción política. Flacso-Ecuador. Mayo de 2017. Disponible en <https://miradascriticadelterritoriodesdeel->

- feminismo.files.wordpress.com/2013/07/ponencia-re-patriarcalizacic3b3n-territorios-eva-vc3a1zquez.pdf
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2014). *La vida en el centro y el crudo bajo tierra. El Yasuní en clave feminista*. Quito. Disponible en <https://miradascriticadeltorrioriodesdeelfeminismo.files.wordpress.com/2014/05/yasunienclavefeminista.pdf>
- Federici, Silvia (2014). *La revolución inacabada. Mujeres, reproducción social y luchas por lo común*. Escuela Calpulli.
- _____ (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Fundación Rosa Luxemburg (2013). Memoria del Encuentro Regional de Mujeres y Feminismos Populares. Del 4 al 6 de junio de 2013. Disponible en www.rosalux.org.ec
- García-Torres, Miriam (2017). *Petróleo, ecología política y feminismo. Una lectura sobre la articulación de Mujeres Amazónicas frente al extractivismo petrolero en la provincia de Pastaza, Ecuador*. Tesis de maestría. Quito: Flacso-Ecuador.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (2014). Cuerpos femeninos, violencia y acumulación por desposesión. En Be-lausteguigoitia Ruis y María Josefina Saldaña-Portillo (Coords.), *Des/POSESIÓN: Género, Territorio y luchas por la autodeterminación*. México: UNAM-Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG), pp. 79-100.
- Himley, Matthew (2011). El género y la edad frente a las reconfiguraciones en los medios de subsistencia originadas por la minería en el Perú. *Apuntes XXXVIII* (68): 7-35.
- Laite, Julia Ann (2009). Historical perspectives on industrial development, mining, and prostitution. *The Historical Journal* 52 (3): 739-761.
- Macassi León, Ivonne (Coord.) (2015). *Diagnóstico sobre trata de mujeres, niños y niñas en ocho ciudades del Perú*. Lima:

- Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán. Disponible en <http://bit.ly/1CIXPRG>
- Machado Araoz, Horacio (2016). El debate sobre el “extractivismo” en tiempos de resaca. *Rebelión*. Disponible en <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=211020>
- Mukherjee, Sonali (2014). Mining and Women: The Case of the Maria of Chhattisgarh. *Social Change* 44 (2): 229–247.
- Olivera Bustamante, Mercedes (2014). *Subordinaciones estructurales de género. Las mujeres marginales de Chiapas frente a la crisis*. San Cristóbal de las Casas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Centro de Derechos de la Mujer.
- Pérez Orozco, Amaia (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2009). De Saberes y de Territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana. *Revista Polis*. Venezuela: Universidad Bolivariana.
- Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales (2012). Memorias. Encuentro Latinoamericano de ecofeminismo y protección. Cajamarca, Perú. 1, 2, 3 y 4 de septiembre de 2012.
- Rojas Rosas, Alma Rosa (2013). La trata de las personas en San Cristóbal. *Colectivo de Educación para la paz y los derechos humanos*. Disponible en <http://www.cepazdh.org/wp/wp-content/uploads/trata-sancristobal2013.pdf>
- Segato, Rita (2004). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Sharma, Sanjay (2012). The impact of mining on women: lessons from the coal mining Bowen Basin of Queensland, Australia. *Impact Assessment and Project Appraisal*, 28 (3): 201-215. Disponible en <http://dx.doi.org/10.3152/146155110X12772982841041>

- Svampa, Maristella (2013). “*Consenso de los Commodities*” y *lenguajes de valoración en América Latina*. Disponible en <http://nuso.org/articulo/consenso-de-los-commodities-y-lenguajes-de-valoracion-en-america-latina/>
- _____ (2011). *Pensar el desarrollo desde América Latina*. Disponible en <http://www.maristellasvampa.net/archivos/ensayo56.pdf>
- Wilson, Japhy y Manuel Bayón (2017). *La selva de los elefantes blancos*. Quito: Ediciones Abya Yala/ IIEETM.

Mujeres, cuerpo y territorios: entre la defensa y la desposesión¹

Delmy Tania Cruz Hernández²

Narra Vicenta que, desde que ocurrió la tragedia de Acteal, su cuerpo se quedó vacío; en su mapa de cuerpo-territorio sólo puso una cruz en el corazón, el resto de su figura estaba deshabitada. Mencionó en tsotsil³ que mientras en su territorio no haya justicia ella no podía sentir nada más en su cuerpo.⁴

Mientras Vicenta relata su experiencia, en el rostro de Rosa se nota una lágrima. Ella habla justo después de Vicenta, y lo primero que dice es “siento el dolor de la compañera aquí en mi corazón”, mientras, se toca el estómago...

Rosa agarra su mapa y comienza con voz fuerte:

Yo dibujé mi casa, puse unas montañas donde quedan árboles. En la parte del pecho puse la milpa porque de eso vi-

- 1 Aunque tengo la autoría del escrito, los argumentos que componen el texto no pudieron ser realizados sin el trabajo y las reflexiones de los colectivos de los cuales soy parte: Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, Mujeres Transformando Mundos y el Centro de Educación Integral de Base. Además, las premisas que muestro son parte de mi tesis doctoral y del trabajo de campo que he realizado entre enero y septiembre de 2017 en la Meseta Comiteca de Chiapas, México y el suroriente de la Amazonía ecuatoriana.
- 2 Delmy Tania Cruz Hernández es feminista, antirracista, educadora popular, ecologista del sur, animalista, compañera y acompañante de procesos con mujeres que defienden sus territorios, y militante feminista de abajo y a la izquierda. Estudiante de doctorado en Antropología Social CIESAS-México. Coordinadora del programa en Pedagogía del Sujeto en Cesder-Puebla y miembro de Mujeres Transformando Mundos A.C. en Chiapas. Cooordinadora del GT "Cuerpos, Territorios y Feminismos". Miembra del Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo.
- 3 El tsotsil es una de las nueve lenguas indígenas que se hablan en Chiapas y en número es la que más hablantes tiene.
- 4 Taller realizado por Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, Mujeres Transformando Mundos y el Centro de Educación Integral de Base en octubre de 2015 en Comitán, Chiapas.

vimos, se siembra maíz para consumo en la familia y en mi vientre los árboles porque es parte de nuestra vida y me gusta que quedan flores y animales. Puse un cerro donde están cavando y hay una máquina para sacar arena y hasta los pies está el río de aguas negras que es lo que nos queda... (Rosa, Barrio la Concepción Jocnajib, Comitán, Chiapas)

Tanto Rosa como Vicenta están enunciando su vida en sus territorios a través de su propio cuerpo; en uno no hay nada más que búsqueda de justicia, en el otro hay milpas, árboles, cerros dañados y se percibe que sobran aguas negras, polvo y tristeza por la contaminación del río.

Ambas mujeres, con sus relatos, nos invitan a pensar el cuerpo como lugar central para habitar, oír, sentir, percibir el territorio.

El cuerpo de las mujeres, sugieren algunas feministas, es el primer lugar de lucha; sin embargo, surgen algunas interrogantes cuando los territorios son violentados por el paramilitarismo, o hay amenazas de que llegarán empresas extractivas a sus espacios. ¿Qué pasa con el cuerpo de las mujeres? ¿Los cuerpos feminizados en contextos comunitarios reclaman la misma autonomía que en entornos urbanos donde el paradigma individual es una premisa?

El artículo que presento teje la articulación entre los cuerpos feminizados y la desposesión en los territorios indígenas, y plasma el significado de la defensa del territorio en manos, vida, voz y cuerpo de las mujeres. Pone especial énfasis en la vida cotidiana como estrategia de defensa.

Territorios colonizados y criminalización de la defensa

Uno de los escenarios que muestra el siglo XXI en América Latina es el incremento de las disputas por los territorios, sobre todo aquellos donde habitan los pueblos ancestrales.

La violencia estructural en la que estamos inmersas aumentó debido a la política de los Estados, estrechamente ligada a los planes neoliberales que repercuten principalmente en los territorios indígenas. Si partimos del análisis de la economía política del capitalismo tardío desarrollado actualmente por Harvey (2003), quien sigue las ideas de Luxemburgo (1978), reconocemos que la acumulación originaria nunca terminó. Anteriormente, las potencias coloniales se valieron del despojo de los recursos naturales, así como de las formas alternativas de producción y consumo de los pueblos colonizados; actualmente, esas formas de despojo siguen ocurriendo, pero con otras caras más cruentas, que generan nuevas configuraciones territoriales, porque en el escenario aparecen actores inesperados, como el crimen organizado y sus alianzas (Segato, 2017). Parafraseando a Eduardo Galeano, las venas de América Latina y el Caribe siguen sangrando.

Los proyectos extractivos de minería, hidrocarburos y agroindustrias encuentran cada vez más geografías donde instalarse en toda Latinoamérica. Los negocios son acompañados siempre por grandes empresas transnacionales y, en los últimos años, identificamos la incorporación de algunas compañías estatales. Como bien sugiere Gartor (2014), “si hay algo en lo que coinciden gobiernos neoliberales y progresistas de la región, es en la consolidación de un modelo neo-desarrollista con base extractivista”.

Sabemos que el despojo nunca fue un acto pacífico. Históricamente, la violencia ha constituido un método constante de acumulación de capital, no sólo en su génesis sino hasta el día de hoy (Luxemburgo, 1978). No obstante, los pueblos originarios de diversas latitudes de América Latina buscaron formas de defender sus territorios. Tal y como señalan las y los zapatistas, las resistencias de los pueblos, desde la Colonia hasta la actualidad, son una afrenta a un poder que pretende a toda costa imponer su hegemonía.

La violencia es legitimada desde arriba cuando quienes defienden el territorio son los pueblos originarios (Gilly, 2006, p.

53). Una de las estrategias de represión de los Estados ante las voces disidentes es sacarlas del marco “legal”, para poder acusarlas como criminales. Además las y los considerados líderes se enfrentan al hostigamiento policial y a amenazas que agreden la vida de sus familias (Hernández Castillo, 2015, pp. 80-81); en este sentido, las situaciones de violencia política causan graves daños a la salud o incluso la muerte.

La criminalización de las mujeres tiene tintes específicos, puesto que el *focus* de la violencia se centra en sus cuerpos y en el amedrentamiento de su ser “mujeres” en las comunidades, donde la actuación moral se pone en duda.

Un tiempo dejé de pedir cosas a la organización de los hombres, ya ni quería participar, porque cada vez que pedía se reían de mí. Una vez solicité dinero para hacer la casa de las mujeres para que ahí habláramos, tuviéramos talleres, nos juntáramos y me empezaron a decir en la asamblea que yo lo quería para meter dinero en el bar —que según ellos, tengo en Puyo (ciudad cercana a la Amazonía)—; ahí estaba mi hijita, oyó todo. (Mujer lideresa, Lorocachi, Pastaza, 17 de junio de 2017)

Cuando las mujeres organizadas alzan la voz para defender el territorio se enfrentan a una hidra con muchas cabezas: como indígenas transgreden el espacio racial construido por las políticas gubernamentales y partidistas occidentalizadas, que consideran que las mujeres racializadas no tienen lugar en ese espacio. Como si el tener atención y escucha para sus demandas indígenas implicara que tuvieran que separarse de su cuerpo y de su lengua. “Hacía falta que se separaran sus cuerpos indios de sus lenguas que hablan un español quebrado” (Belaustegui-goitia, 2006). Ejemplo de este racismo es la actitud que tomó el gobierno de Ecuador, liderado en ese entonces por Rafael Correa, cuando en octubre de 2013 no recibió la marcha de las mujeres amazónicas hacia la ciudad de Quito; éstas repudiaban la ampliación de la frontera petrolera (XI Ronda) y la licitación de bloques en su territorio, para evitar la contami-

nación de suelos, ríos y bosques, así como otras afectaciones sociales y culturales. Además, como mujeres, violan y transgreden el espacio patriarcal cuidadosamente tejido durante siglos en sus propias comunidades, el cual es reforzado por políticas estatales; Segato (2011) propone la noción de “pacto estatal-colonial” para dar cuenta de esto.

“La transgresión de las mujeres indígenas es castigada rajándolas”, afirma Belausteguioitia, al evidenciar cómo las mujeres sufren un doble señalamiento cuando se resisten a ser invadidas en sus tierras o en sus cuerpos, pues se las considera traidoras a su comunidad y a la nación.

Las mujeres indias activas, que empujan divisiones militares y gritan, pidiendo órdenes oficiales que justifiquen y legalicen el avance e invasión, amas —aunque sea efímeras— de su tierra, defensoras de su espacio, resultan transgresoras no sólo ante el Estado, el ejército, sino también, ante sus propias tradiciones y prácticas socioculturales. (Belausteguioitia, 2006, p. 242)

Las mujeres frente a la lucha extractiva

En las últimas décadas se incrementó el número de estudios que abordan cómo se vive la defensa del territorio en diversos países de América Latina. Sin embargo, poco se ha señalado sobre cómo es la organización de las mujeres en la defensa del territorio y casi nada se sabe acerca de qué defienden las mujeres.

La palabra y la lucha de las mujeres organizadas en defensa de sus territorios cobró visibilidad en la última década, aunque las mujeres defendieron su territorio desde la llegada de los españoles (Hernández Castillo, 2015). Los mecanismos que adoptó el despojo de los territorios y de los recursos naturales, sociales y culturales que hay en ellos, marcaron diversos escenarios que hicieron que las mujeres evidencien sus luchas antes disimuladas. En la última década debieron enfrentar al resurgimiento de industrias extractivas apoyadas

por los gobiernos latinoamericanos, que impulsan la venta de sus territorios. Además, la exacerbada acumulación y concentración de riqueza en manos de una minoría de empresarios y financieros (Olivera *et. al.* 2014), lo que Segato (2017)⁵ llama “dueñidad” (el poder en manos de pocos dueños), hizo que a través del libre mercado se creara una “geopolítica global sin fronteras con nuevas formas de dominación entre países imperialistas y en situación de dependencia” (Segato, 2017). Ello afecta a los países periféricos, sobre todo a las áreas rurales y el campesinado, que son excluidos de la ecuación neoliberal de acumulación, aun cuando con su trabajo como mano de obra, su consumo y sus trabajos de cuidado mantienen el sistema capitalista. Al no encontrar respiro en el mercado impuesto por el sistema, muchos hombres deciden migrar hacia países “ricos” o tomar las armas y unirse al narcotráfico, mientras las mujeres optan por incorporarse al trabajo informal, sin dejar de lado las tareas de reproducción en sus comunidades ni la defensa del territorio.

Los escenarios actuales que el sistema capitalista dicta a todas las personas del sistema-mundo afectan especialmente a los pueblos originarios, haciéndolo con rasgos particulares en el caso de las mujeres de estos pueblos, y más aún cuando en los territorios existen materias primas valiosas cuya extracción suma a la acumulación.

Los territorios, antes eran considerados espacios de vida, se vuelven lugares hostiles para habitar cuando las alianzas patriarcales entre el capital y las relaciones machistas comunitarias dejan a las mujeres solas en la defensa del territorio.

El argumento del presente texto parte de ver a las mujeres como *sujetos políticos* que se están enfrentando al gran capital y expone cómo éstas, desde sus prácticas cotidianas, cons-

5 Desde 2016, Segato viene trabajando el concepto de “dueñidad” en diversas entrevistas. En la conferencia magistral que dio en el marco de la celebración de los 50 años de Clacso-Centroamérica, en la ciudad de Guatemala, los días 24 a 26 de octubre de 2017, explicó el concepto, asignándole a la dueñidad características específicas que, según la autora, pueden encontrarse en toda América Latina.

truyen su reflexión política para defender los territorios, cómo se vive esa organización en defensa del territorio y cómo ponen el cuerpo en la lucha a pesar de la violencia sistémica que viven a diario.

La defensa por el territorio desde la voz y cuerpo de las mujeres

Si sostenemos que las mujeres han sido un referente en la defensa de los territorios, ¿cómo explicar su invisibilidad en los procesos de lucha? No hay respuesta contundente para esta interrogante; tampoco sé si ésta es la intención. Creo, sin duda, que son un conjunto de estrategias que llevaron a que hoy las mujeres se hayan convertido en un “nuevo” sujeto político indígena a considerar en los análisis que abordan la defensa de los territorios.

Seguramente, las voces que hoy escuchamos de las mujeres son impulsadas por el tipo de alianzas que se configuraron en el territorio en el marco de ciertas coyunturas. Para empezar a contar la historia podríamos hablar de la activa presencia de las mujeres en eventos y procesos acompañados por la teología de la liberación en toda América Latina. Éstos fomentaron procesos organizativos que dieron lugar a una base organizada que, en algunos lugares como México, reclamó la repartición justa de las tierras y la abolición de diversas opresiones a que estaba sometida la población indígena, que se encontraba en condiciones de esclavitud. Muchas de las mujeres que en América Latina se organizaron ante el llamado de la teología de la liberación, si bien no lograron la titularidad de tierras o la visibilidad, ganaron experiencia organizativa (Olivera, 2005).

En Latinoamérica, un parteaguas importante que puso nuevamente en la mira a las mujeres fue la Ley Revolucionaria de las Mujeres, impulsada y promulgada por las milicianas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994. Dicha ley logró que las voces de las mujeres resonaran y evi-

denció su siempre presente participación en los movimientos sociales amplios (Olivera, 2005).

A pesar del racismo, el machismo y el clasismo que las mujeres indígenas organizadas enfrentan hoy en día por levantar su voz y poner el cuerpo en la defensa de sus territorios, son un referente de lucha.

Centraremos el análisis en ¿qué defienden las mujeres organizadas en sus territorios? Primero tenemos que poner el foco en la escala del cuerpo, puesto que éste es el lugar donde se reproduce el capital (Federici, 2004) y donde se han recreado los espacios de conquista de los territorios (Hernández Castillo, 1998; Freyermunth, 1998; Olivera, 1988, 1995, 1998, 2001, 2014).

Los cuerpos feminizados son puntos de mira para el control territorial (Segato, 2008). De hecho, tal y como argumenta Federici (2004), el sistema capitalista se desarrolló por el despojo de los saberes del cuerpo de las mujeres y la explotación del mismo. Actualmente, según la autora, el proceso de desposesión de los cuerpos feminizados continúa, denominando a este fenómeno “acumulación originaria permanente” (2014).

Una arista fundamental para abordar la defensa del territorio desde las mujeres es poner en juego el análisis de la vida cotidiana, ya que es desde ese espacio-tiempo que las mujeres organizadas construyen sus estrategias-reflexiones para la defensa de su cuerpo-tierra, cuerpo-territorio. No obstante, para complejizar la reflexión, ver la vida cotidiana como categoría de análisis implica enmarcarla en el contexto de violencia que se vive en la actualidad, como se mencionó anteriormente.

La violencia y la vida cotidiana en la defensa del territorio

La violencia que se dibuja en los escenarios de América Latina, sobre todo en territorios de pueblos originarios, es un elemento que define la defensa del territorio por parte de las

mujeres; trastoca su vida cotidiana y remueve el significado de poner el cuerpo en esa resistencia.

La violencia contra las mujeres no es un hecho aislado, y no es exclusivo entre mujeres y hombres ni se da en espacios “privados”; más bien es un *continuum* histórico que en la actualidad adopta caras diversas y ataca la vida y los cuerpos de las mujeres (Segato, 2017). Esta violencia, sin duda, se articula con el despojo de los territorios. Si bien es cierto que la relación que las mujeres han tenido con la tierra siempre ha sido conflictiva y mediada por la exclusión, el territorio es la representación de su cuidado, estar y ser; es, en parte, la definición de sus formas de existencia material, por tanto su despojo afecta directamente sus vidas cotidianas y sus cuerpos.

Para abordar la violencia en las vidas cotidianas de las mujeres, las perspectivas de Nancy Scheper Hughes, Philippe Bourgois, Venna Das, Pierre Bourdieu, Eduardo Gudynas, Silvia Federici y Rita Segato ayudan a entender cómo interactúa la violencia en las estructuras sociales pero también en la cotidianidad de nuestras vidas. Específicamente, Bourgois (2001, 2010), Hughes (1987, 1996, 2004) y Bourdieu (1999, 2002), articulan tres manifestaciones de la violencia que son invisibles: estructural, simbólica y normalizada. El continuo en el que se encuentran está impregnado de poder, lo que hace permeen jerárquicamente unas sobre otras al mismo tiempo que se traslapan horizontalmente, reproduciéndose no sólo a sí mismas sino también a las estructuras políticas de desigualdad que las fomentan y las impulsan. Considero que articular estas tres aristas de la violencia que no son visibles de inmediato, permite demostrar los vínculos entre las manifestaciones y las formas específicas de violencia virtualmente infinitas que uno encuentra en la vida cotidiana y a lo largo de la historia. Con Segato (2003, 2007, 2016) y Venna Das (1997, 2008) se puede vislumbrar cómo las mujeres y sus cuerpos reciben un tratamiento especial en el fenómeno de la violencia, porque el epifenómeno de ésta son los cuerpos femeninos; en ellos se inscriben diálogos para el mundo masculino.

Segato (2016) postula que la guerra del siglo xx tiene una nueva tonalidad; las nuevas configuraciones y sus caras son más sutiles, porque trata de esconder los entramados existentes entre políticas estatales, empresas transnacionales extractivas y narcotráfico. Para Segato, la violencia contra las mujeres se agudizó y sus múltiples cabezas⁶ se modificaron; actualmente existe una nueva forma de apropiación de los cuerpos de las mujeres originada a partir de las guerras no formales, el paradigma territorial y el cambio de cultura política. Es decir, como afirman Segato (2004, 2007) y Aida Hernández (2016), cuando el territorio es visto como cuerpo, éste se transforma en espacio de disputa.

Al estudiar la violencia sobre el cuerpo de las mujeres se enfatiza cómo el fenómeno se materializa de forma sistémica en lo sexual. Si bien es cierto que el ejercicio de la sexualidad es una parte fundamental de la reconfiguración violenta de los cuerpos en los territorios, la intención de la desposesión del cuerpo responde a que en él se encuentra la sabiduría, los saberes, las redes y en él se reproduce la vida (Federici, 2014); esto es, desde la reproducción cotidiana se construyen nuevas formas de vida comunitaria y se transforman las maneras de hacer política y lo político.

Pero, ¿cómo sucede la vida cotidiana? ¿Qué hacemos en ella y qué reproducimos? Los cuestionamientos dan pauta para pensar que la vida cotidiana es un lugar articulador de la existencia, es mediación, prefiguración y espacio de invención; es lugar de repetición, serialidad, naturalización; es decir, es una práctica social (Giddens, 1988), es el lugar y el tiempo donde vamos siendo y sucediendo. No puede pensarse al margen de la estructura que la produce y la legitima. Es el lugar donde transcurre la reproducción de la vida de forma material y simbólica. Para Heller (1998), la vida cotidiana es la reproducción del particular, donde lo particular es el ser humano; en ésta la humanidad se reproduce. Toda la humanidad tiene

6 Parafraseando al movimiento zapatista cuando hace la analogía del capitalismo como una hidra de varias cabezas.

vida cotidiana, aunque cada una tiene particularidades. La vida cotidiana es el espacio perfecto para entender la reproducción del *habitus* (Bourdieu, 1999), donde las mujeres organizadas como sujetos políticos reproducen la vida social y material, donde viven las diversas violencias y crean estrategias para la defensa del territorio. Si bien la estructura determina a los sujetos sociales, éstos también rompen con las determinaciones y suelen hacer grietas en el sistema. Las mujeres organizadas en un territorio sacuden sus territorios cuando se pronuncian por la vida y la defensa de los espacios que habitan, aunque no sean legalmente sus dueñas.

Las compañeras organizadas en la Meseta Comiteca de Chiapas muestran ejemplos claros de resistencia y defensa del territorio desde la vida cotidiana.

Una estrategia que las mujeres encuentran fundamental para hacer resonar su propia voz es valorizar su trabajo reproductivo y el de sus hijas e hijos, aun cuando dichas actividades causen ruido a las demás personas de la comunidad porque rompen con estereotipos de género marcados en sus comunidades.

[...] las mujeres somos las que más trabajamos en la comunidad, hay hombres que no lo quieren ver... (risas de Sara, otra mujer organizada), hay otros que sí. Yo, por ejemplo, le enseño a mi hijo a tortear [hacer tortillas], aunque cuando pasan y lo ven torteando o lavando trastes, o recogiendo leña, o dándole de comer a los animales, le dicen que se volverá mujer, le gritan cosas, pues... para mí es importante que en la comunidad se vea cómo nuestro trabajo vale, si no cómo nos van a dar valor a nosotras; así podemos hablar y hacer valer la palabra [...]. (Tere, San Nicolás, Trinitaria, extracto de entrevista, 12 de agosto de 2017)

Al valorar y evidenciar el trabajo reproductivo, las mujeres hacen política para la defensa del territorio y visibilizan la producción que hacen día tras día; muestran cómo, a través de su trabajo, el territorio se vuelve el lugar de

resistencia y de reconstrucción de valores y, a la vez, de sentidos comunitarios.

Asimismo, las mujeres organizadas en el colectivo El Colibrí, que viven en la región fronteriza de Chiapas, impulsan “el uso” no capitalista de los recursos naturales: tierra, agua, montañas y se han opuesto a la comercialización de la naturaleza.

En nuestra comunidad está el río san Vicente; aquí nace bien grande y lo van entubando para el riego de la caña. Todo el agroquímico de la aguacatera se va al río. Se va contaminando y se va desapareciendo, se lo han apropiado los terratenientes de la caña. ¿Qué hacemos nosotras? Antes nada... ahora ya hacemos la plástica, hay que sumarnos con el resto de las comunidades afectadas, y poder reproducir información que vamos oyendo. Hay que hablar en la asamblea de que el río es para todos. (Zenaida, Primer toxitour, Tzimat, Chiapas, 6 de noviembre de 2017)

Las mujeres comparten que antes de estar organizadas podían ver los cambios en sus comunidades: la contaminación del río y el acaparamiento del agua que hacían los terratenientes de la caña, pero no se sentían capaces de hablarlo y mucho menos de confrontarlo. Una vez que iniciaron su proceso de reflexión con mujeres de otros territorios y de su propia comunidad se dieron cuenta de la importancia de alzar la voz, pero sobre todo, como afirma Zenaida:

[...] Hemos agarrado más valor y perdido la vergüenza, hemos aprendido a dejar de hablar en la oscuridad, además ese problema del río nos afecta más a nosotras... Si el agua está sucia a las mujeres nos provoca más trabajo. Y si el río está sucio, pues nosotras vamos buscando ríos, y nos vamos a otro lugar más lejos, así como les pasa a las compañeras de San Nicolás. (Taller de reflexión “¿Qué es la organización y para qué nos sirve a las mujeres?”, Comitán, Chiapas, 15 de mayo de 2017)

Rosa y Zenaida comparten una preocupación. Al inicio mostramos cómo Rosa, a través de su cartografía corporal, narra la tristeza que sentía al ver el río contaminado. Por eso, llenaba sus pies con aguas olorosas y de color negro, que abarcaban también parte de su muslo y entraban a su vagina. Cuando la compañera Zenaida le preguntó el porqué del agua “hasta adentro”, ella respondió que “cuando el agua está sucia, mata también en el interior, en el alma”.

Zenaida tiene raíces indígenas tojolabales; es originaria de la Meseta Comiteca, localizada en la frontera entre México y Guatemala. La idea de territorio que comparte con su comadre Rosa es que sus territorios son cuerpos y los cuerpos son territorios; es decir, el cuerpo no sólo es natural; también se construye social y políticamente (Esteban, 2004; Bordo, 2001). A partir de las afirmaciones y de los ejemplos de mujeres organizadas de territorios en resistencia, podríamos afirmar que, además, es edificado territorialmente, sobre todo en contextos comunitarios; entonces, cuerpo-territorio se vuelven una conjunción indispensable para vivir y entender el lugar para habitar desde una cosmogonía diferente. Por eso, el agua contaminada invade por dentro o, cuando falta justicia, el cuerpo sólo tiene una cruz en el corazón, como contaba Vicenta.

El territorio como cuerpo es un espacio de interacción cotidiana, histórica, material y simbólica en disputa. Un bastión fundamental para su defensa es la voz, las prácticas de resistencia y las estrategias individuales y comunitarias que las mujeres organizadas ponen sobre la mesa cuando sienten amenazados su vida, su trabajo, sus saberes y sus espacios. No obstante, las mujeres organizadas en la zona fronteriza de Comitán desarrollaron un proceso de diagnóstico y discusión sobre problemas que las afectan directamente a ellas, a sus familias y a sus comunidades, y organizadas generan nuevas formas de entender el territorio, su ser mujeres, sus cuerpos, sus vidas, poniendo su voz en el debate y diciendo cómo quieren vivir y cómo enfrentarán la desposesión que están palpando en la cotidianidad.

Bibliografía

- Belausteguigoitia, Marisa (2006). Descarados y deslenguados el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación. En M. Belausteguigoitia y M. Leñero, *Fronteras y Cruces: cartografías de escenarios culturales latinoamericanos*. México: PUEG-UNAM, pp. 63-84.
- Bordo, Susan (2001). El feminismo, la cultura occidental y el cuerpo. *Revista de estudios de género la Ventana*, 14. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Madrid: Anagrama.
- _____ (1999). *Meditaciones pascalianas*. Madrid: Anagrama.
- _____ [1997] (1999). *Razones prácticas*. Madrid: Anagrama.
- Bourgois, Philippe (2003). *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*. México: Siglo XXI.
- _____ (1996). In Search of Masculinity: Violence, Respect and Sexuality among Puerto Rican Crack Dealers in East Harlem. *British Journal of Criminology* 36(3).
- _____ (1989). *Ethnicity At Work: Divided Labor on a Central American Banana Plantation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Das, Venna (2008). Violence, gender and subjectivity. *Annual Review of Anthropology* 37: 283-299.
- _____ (1997). Language and Body. Transactions in the construction the pain. En Arthur Kelimman, Venna Das y Margaret Lock. *Social Suffering*. Santa Cruz: University California Press.
- Esteban, Mari Luz (junio de 2004). Antropología encarnada. Antropología desde una misma. *Papeles del CEIC*12. País Vasco.
- Federici, Silvia (2014). *La revolución inacabada. Mujeres, reproducción social y luchas por lo común*. Oaxaca: Escuela Calpulli.

- _____ (2004). La acumulación de trabajo y la degradación de las mujeres. La construcción de la “diferencia” en la “transición al capitalismo”. En *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Freyermunth, Enciso Graciela (1998). Antecedentes de Acteal: muerte materna y control natal, ¿genocidio silencioso? En Rosalva Aída Hernández Castillo (Coord.). *La otra palabra: mujeres y violencia en Chiapas antes y después de Acteal*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social (CIESAS), pp. 63-82.
- García, T. Miriam (2014). El feminismo reactiva la lucha contra extractivista en América Latina. *Periódico la marea*. Disponible en: <https://www.lamarea.com/2014/02/17/ecuador-extractivismo-mujeres/>
- Giddens, Anthony (1997). *Modernidad e Identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona: Península/Ideas.
- _____ [1988] (2006). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gilly, Adolfo (2006). *Historia a contrapelo una constelación*. México: Era.
- Gudynas, Eduardo (2016). Resumen de ideas clave presentadas en el curso “Los derechos de la naturaleza y los extractivismos”, ofrecido junto a Alberto Acosta, en Flacso, Quito, 11 y 12 de julio. Convocado por Flacso y CLAES, apoya la Fundación Rosa Luxemburg. Disponible en <http://ecologiasocial.com/wp-content/uploads/2016/09/GudynasDerNaturalezaExtractivismosEc16P.pdf> [consulta: 7 de noviembre de 2017].
- Heller, Agnes (1998). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. (2014). Cuerpos femeninos, violencia y acumulación por desposesión. En Marisa Belausteguigoitia Ruis y María Josefina Sal-

- daña-Portillo (Coords.). *Des/POSESIÓN: Género, Territorio y luchas por la autodeterminación* (pp. 79-100). México: UNAM-PUEG.
- Luxemburgo, Rosa (1978). La lucha contra la economía natural. En *La acumulación del capital*. Barcelona: Grijalbo.
- Olivera Bustamante, Mercedes (2014). *Subordinaciones estructurales de Género. Las mujeres marginales de Chiapas frente a la crisis*. San Cristóbal de las Casas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Centro de Derechos de la Mujer.
- _____ (2001). Igualdad de género y etnia: desafío para las mujeres indígenas chiapanecas. En Olivia Gall (Coord.), *Chiapas: sociedad, economía, interculturalidad y política* (pp. 235-260). México: CEIICH-UNAM.
- _____ (1998). Acteal: Los efectos de la guerra de baja intensidad. En Rosalva Aída Hernández Castillo (Coord.). *La otra palabra: mujeres y violencia en Chiapas antes y después de Acteal* (pp. 114-124). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social (CIESAS).
- _____ (1995). Práctica feminista en el Movimiento Zapatista de Liberación Nacional. En Rosa Rojas [Comp. y Ed.], *Chiapas ¿y las mujeres qué?* (pp. 168-184). 2a. ed., tomo II. México: Ediciones del Taller Editorial La Correa Feminista.
- _____ (1988). Nicaragua: el poder de las mujeres. Nicaragua: Cenzontle. (Colección Realidades.)
- Scheper-Hughes, Nancy (1996). Small Wars and Invisible Genocides. *Social Science & Medicine*, pp. 5-43
- _____ (1987). The Mindful Body: A Prolegomenon to Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly* 1, 1, pp. 6-41.
- _____ y Philippe Bourgois (2004). Introduction: Making Sense of Violence. En Nancy Scheper- Hughes y Philippe Bourgois (Ed.). *Violence in War and Peace: An Anthology*. Oxford: Blackwell Publishing.

- Segato, Rita (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid/ Buenos Aires: Traficantes de sueños/Tinta Limón.
- _____ (2004). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- _____ (2003). *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo 3010.

Interseccionalidades en el cuerpo-territorio

Alicia Migliaro González, Dina Mazariegos García,
Lorena Rodríguez Lezica y Juliana Díaz Lozano

Presentación

Cuerpos muchos y territorios otros

Cuerpos muchos caminan por Nuestra América. Tonalidades diversas, paleta mestiza que concentra y diluye pigmentos. Formas varias, que se estiran o engrosan por distintas latitudes. Cuerpos como puntos de encuentro de la memoria que recorre nuestras venas, de los territorios que habitamos y de todas las que habitaron antes que nosotras. Cuerpos y territorios. Geografías sexualizadas, racializadas. Carne y hueso oprimidos en sus lugares de origen o lanzados en la diáspora de un continente que desborda sus fronteras.

En estas líneas nos proponemos pensar, discutir, debatir colectivamente los aportes que el concepto de interseccionalidad puede aportar al constructo cuerpo-territorio. Comenzaremos planteando una definición conceptual de la interseccionalidad, destacando su raíz en las corrientes del feminismo no hegemónico, para aportar luego una breve genealogía del concepto, los contextos históricos y las luchas que le dieron origen. Luego, utilizando el concepto de interseccionalidad como una herramienta analítica, abordaremos los entrecruzamientos del constructo cuerpo-territorio en algunas corrientes del feminismo latinoamericano. Por último compartiremos algunas reflexiones sobre los desafíos de la interseccionalidad en y desde el constructo cuerpo-territorio para pensar algunos de los desafíos de la realidad latinoamericana actual.

Intersectando. ¿De qué hablamos cuando hablamos de interseccionalidad?

“Ahí está la trampa, cuando el feminismo con la excusa de no perderse ni dispersarse por el camino, sólo atiende a la opresión de género. Porque, ¿quiénes son las mujeres a las que sólo afecta la opresión de género? Las blancas, heterosexuales, burguesas, pertenecientes a un pueblo no colonizado, diagnosticadas como mujeres al nacer y cuyas capacidades funcionales cumplen con la norma. Ellas sí que son minoría, una minoría socialmente privilegiada”

*Itziar Ziga,
Malditas. Una estirpe transfeminista*

La interseccionalidad como concepto es una propuesta de la teoría feminista de finales del siglo xx (principalmente del feminismo negro y disidente estadounidense) que intenta dar cuenta de las sucesivas formas de dominación y opresión que recaen sobre algunas mujeres. Refiere a la articulación de rasgos socioculturales que definen a los sujetos y pueden establecerse como categorías de estratificación social y, por ende, de dominación política. Así, la adscripción de clase-raza-género configura las condiciones de posibilidad para las diferentes formas de explotación que viven los sujetos y sobre las que se organiza la sociedad. Separa desde la denuncia, apuntando la imposibilidad de analizar las dimensiones de desigualdad en forma aislada y/o como la sumatoria de distintas desigualdades. Por el contrario, plantea que las desigualdades se imbrican en la vida de lxs sujetxs y colectivxs en forma compleja y que precisamos situarnos en esa complejidad para poder abordarlas.

El concepto irrumpió en la academia en un intento de resistir la homogeneización del feminismo, ampliando y complejizando el abordaje sobre los modos de dominación. Pensar desde la interseccionalidad conlleva dos advertencias epistémicas. La primera es el reconocimiento de múltiples sistemas de dominación que, lejos de actuar como canales separados, se relacionan y potencian entre sí. Tal como plan-

tea Valdés (2005), el sistema de dominación es múltiple, pero se estructura como uno solo; por lo tanto, si bien es posible leer los trazos de las desigualdades estructurales necesitamos afinar las herramientas para comprenderlas. La segunda es la necesidad de heterogenizar a lxs sujetxs de conocimiento, que ya no serán un tipo ideal (a espejo del varón blanco, burgués, heterosexual), sino que se encarnarán en historias singulares y colectivas que actualizan las desigualdades.

La comprensión de las desigualdades sociales y su múltiple articulación ha sido objeto de preocupación por parte de las ciencias sociales. Poder dar cuenta de cómo se producen, multiplican y articulan estas desigualdades no es tarea sencilla. En este sentido, el concepto de interseccionalidad ofrece un potencial explicativo que permite trascender la metáfora aritmética (la dominación múltiple como una suma de desigualdades) para pasar a una metáfora geométrica (la dominación múltiple como la intersección de diversas desigualdades que encarnan en lxs sujetxs). Si bien ciertas voces críticas plantean que la interseccionalidad no resuelve el problema, en tanto sigue presuponiendo raíces de opresión diferenciadas y preexistentes, hay acuerdo en que, al menos, ofrece nuevas lecturas sobre un problema complejo (Dorlin, 2009).

A partir de estos giros epistémicos, la interseccionalidad se torna herramienta analítica en cuanto permite comprender cómo distintas dimensiones de opresión actúan de manera simultánea y se actualizan en las trayectorias vitales de sujetxs de carne y hueso (Platero, 2012). Desde estas tradiciones feministas se convirtió en herramienta privilegiada para enunciar las múltiples e interdependientes desigualdades del mundo en que vivimos (Brah y Phoenix, 2004). De acuerdo a lo establecido por Viveros Vigoya (2014), la interseccionalidad, además de ser un paradigma, es una herramienta de análisis social; permite entender e interpretar de forma compleja la cuestión social. Asimismo, evidencia y profundiza en el cruce y la combinación de las identidades de género, clase, raza, edad y otras que se traducen en las

acciones de dominación y opresión que viven especialmente las mujeres y los cuerpos feminizados. Por otro lado, también hace visibles las relaciones de poder y su impacto sobre las personas individuales o colectivas, complejizando la mirada sobre la producción de desigualdades.

Entendemos, como manifiesta María Lugones (2007), que la perspectiva interseccional no es la única; hay otras posibles categorías y marcos para hablar de relaciones entre órdenes de poder y desigualdad. Por ejemplo, pensando las categorías de género, clase y etnia, Lugones las nombra como “urdimbre” y “entretrama”, ya que según ella expresan la integridad al mirar el tejido; la individualidad de las tramas se vuelve difusa en el dibujo o en la tela (Lugones, 2000). Sin embargo, hay que reconocer que la interseccionalidad, por su uso y difusión, ha ido creando espacios conceptuales que facilitan la comprensión de “las disputas históricas sobre el control del trabajo, el sexo, la autoridad colectiva, y la intersubjetividad” (Lugones, 2000, p. 79). Se trata de entender esas dimensiones en forma interrelacionada, pues estos elementos constituyen el modelo capitalista, eurocéntrico y globalizante que establece el patrón de las relaciones de poder. Para situar la acción política de la interseccionalidad, es necesario recordar que esta perspectiva feminista cuestiona las subordinaciones y dominaciones que tienen sus bases históricas en las normativas y las construcciones sociales privilegiadas, para el sujeto masculino blanco, heterosexual y propietario. Este sujeto pertenece a la cultura y la lógica epistémica dominante, y es desde allí desde donde se establece la exclusión o el privilegio, construyendo estereotipos sistémicos como el racismo, el clasismo y las relaciones inequitativas del poder.

En esta línea, Patricia Hill Collins (2000) establece que la interseccionalidad es una manera específica de entender cómo se instala y se fortalece mutuamente el entrecruzamiento de los diferentes sistemas de opresión. Se refiere a la matriz de dominación hablando específicamente de la organización del poder en una sociedad. En cualquier matriz existen dos ca-

racterísticas: (i) tiene sistemas de opresión que se intersectan histórica y socialmente; (ii) los sistemas de intersección de la opresión se organizan específicamente a través de sistemas de dominación que están interrelacionados: el estructural, el disciplinario, el hegemónico y el interpersonal (Collins, 2000, p. 8).

En suma, el concepto de interseccionalidad, más que explicar ofrece una metáfora, una imagen radical del pensamiento nuevo para comprender las opresiones de las mujeres (en plural, no sólo las de las blancas, burguesas, heterosexuales) y los cuerpos feminizados.

Memorias. Una breve genealogía del concepto

El concepto de interseccionalidad no tiene una partida de nacimiento bien datada ni un origen único. Es más, diversas autoras feministas (Brah y Phoenix, 2004; Ziga, 2014; Viveros Vigoya, 2016) coinciden en plantear que la noción de interseccionalidad es anterior a su denominación como tal y que es una muestra clara de cómo el pensamiento feminista ha producido una ruptura epistémica al interior de las ciencias sociales (Dorlin, 2009). Tal como plantea López, la noción emana de los desarrollos precedentes de ciertas tradiciones feministas al pensar las desigualdades: “Ya Emma Goldman relata en sus memorias cómo la necesidad de la revolución en pos de la emancipación obrera estaba íntimamente enlazada con la emancipación de las mujeres, dado que la experiencia de las mujeres obreras y las estructuras conformadoras de la sociedad de clases no podían encararse como independientes” (López, 2013, p. 239).

Sin embargo, se suele considerar la década de 1970 y el feminismo negro estadounidense como hitos fundantes en la conceptualización de la interseccionalidad. Las afroamericanas criticaban al feminismo blanco, pues consideraban que estaba dando respuesta únicamente a las necesidades de determinadas mujeres sin tomar en cuenta otras realidades y

culturas diferentes a las de Occidente. Al mismo tiempo, las feministas socialistas (principalmente las italianas) estaban visibilizando las conexiones entre racismo, sexismo y privilegio de clase en sus estudios sobre “mujeres y trabajo”, donde adecuadamente utilizaban las herramientas teóricas del marxismo para luchar contra el racismo y el colonialismo.

El concepto de interseccionalidad fue enunciado como tal en 1989 por la abogada estadounidense de origen afroamericano Kimberlé Crenshaw, en el marco de una contienda legal en defensa de las trabajadoras negras de la *General Motors* (Viveros Vigoya, 2016). Se propuso como una referencia empírica apoyada fuertemente en la tradición del feminismo negro (con una clara vinculación con el manifiesto feminista negro del *Combahee River Collective* de 1977).¹ Enuncia esta propuesta al hacer la defensa de un caso paradigmático de mujeres trabajadoras en Missouri, donde el tribunal responsable de atender la demanda de un grupo de trabajadoras que habían sido despedidas por la General Motors Assembly Division (1976), les niega la indemnización. En esa oportunidad, el jurado se niega a reconocer la discriminación de sexo y raza de forma simultánea, alegando que, de acuerdo con las leyes vigentes en Estados Unidos, las demandas de discriminación se podrían presentar por sexo o por raza, pero no como una combinación de ambas (Rey, 2008, p. 259).

En ese sentido, Crenshaw evidencia empíricamente que las mujeres que estaba defendiendo quedaban en una especie de encrucijada, y ésta es la imagen que utiliza para plantear el concepto de interseccionalidad. En su defensa establece que existen desigualdades que no se pueden identificar como una simple suma sino, más bien, que éstas interseccionan consus-

1 *Combahee River Collective* (en español: Colectivo del río Combahee), colectiva feminista de mujeres negras y lesbianas de la ciudad de Boston, que funcionó entre 1974 y 1980. Su nombre proviene de la acción guerrillera dirigida por Harriet Tubman el 2 de junio de 1863, en la región Port Royal del estado de Carolina del Sur. Esta acción liberó a más de 750 esclavos y es la única campaña militar en la historia norteamericana planeada y dirigida por una mujer (Davis, 2004, p. 50).

tancialmente de forma personal-social y evidencian relaciones de poder existentes en la sociedad. Parte de que el género, la clase, la raza y otras categorías sociales no son naturales, sino que son construídas socialmente y están interrelacionadas para incluir o excluir individual o colectivamente. Años después, la propia Crenshaw, sorprendida por la difusión del concepto, se abocó a su teorización. En el texto *Mapping the margins* (Crenshaw, 1991), plantea un análisis sistemático de la interseccionalidad en dos claves: interseccionalidad estructural (raza, género y clase son estructuras de poder interrelacionadas que determinan la vida de los sujetos) e interseccionalidad política (abordando el conflicto que la imbricación de estas dimensiones supone para las agendas políticas estatales y las de los movimientos sociales). La interseccionalidad emerge para nominar lo evidente y también para evidenciar la construcción de las tradiciones sociales y políticas desde las cuales se significa la dominación.

Sin embargo, como dijimos anteriormente, la interseccionalidad no tiene fecha de nacimiento ni filiación precisa. Es más, de mencionar alguna, acallaríamos las voces que desde diversos tiempos y geografías se alzaron para poner nombre a las dominaciones. En esta línea, Viveros Vigoya (2016) establece que esta perspectiva tiene sus antecedentes históricos hace más de dos siglos, y en ese sentido menciona a varias personalidades, entre ellas a Olympia de Gouges, quien hace una comparación entre la dominación colonial y la dominación patriarcal. Haciendo analogías entre las mujeres y los esclavos, por otro lado, también menciona a Sojourner Truth y su paradigmático discurso de 1851 *¿Acaso no soy una mujer?* Respecto a la inclusión del concepto de interseccionalidad en el feminismo latinoamericano rescata algunas voces críticas, como la de Martha Zapata Galindo o María Lugones, quienes plantean que el concepto no aporta grandes novedades para las realidades de nuestro continente. A diferencia de estas posturas, Viveros Vigoya, plantea que, hacia la década de 1980, en América Latina comienza a propiciarse el debate del llamado

feminismo disidente (mujeres negras, de pueblos originarios, lesbianas, trans) quienes empezaron a criticar del feminismo su desconsideración hacia feminidades no hegemónicas. Menciona, particularmente, el caso de la peruana Clorinda Matto de Turner, que en su libro *Aves sin nido*, señala la vulnerabilidad étnico-racial y de género a la que estaban sujetas las mujeres indígenas de la época colonial (Viveros, 2016, p. 4). La relevancia política y epistemológica del concepto de interseccionalidad se da a partir de la vinculación con la línea del pensamiento decolonial, desde el cual el sujeto social tiene que ser abordado necesariamente desde su heterogeneidad.

En un análisis más reciente sobre la teoría interseccional, Elsa Dorlin (2009) plantea que el concepto sirvió para proponer dos vías de abordaje a la dominación. Por un lado, una vía analítica, según la cual toda dominación expresa en sí misma la interseccionalidad en tanto no es posible aislar las dimensiones de clase, raza y género —posicionamiento que muchas veces torna redundante la propia noción—. Por el otro, una vía fenomenológica, según la cual lo que es interseccional es la experiencia de los sujetos al encarnar las categorías de clase, raza, género, pero no las categorías sociales en sí mismas.

Si bien la noción de interseccionalidad no resuelve todos los problemas,² sí ha sido de mucha utilidad para desbancar el modelo abstracto de mujer hegemónica del feminismo liberal y comprender vivencias, significaciones y problemáticas de las mujeres todas.

Interseccionalidad en el cuerpo-territorio de Nuestra América

Ahora bien, ampliando la lupa por sobre nuestras latitudes, ¿cómo se entreteje la interseccionalidad con el feminismo latinoamericano?

2 Por ejemplo, el concepto no resuelve la articulación de las dimensiones de dominación.

Aura Cumes (2009), investigadora maya-kaqchikel, escribe sobre la complejidad de las luchas de las mujeres indígenas en Guatemala. Considerando a la feminista estadounidense bell hooks,³ se centra en cómo viven el sobrecruzamiento de opresiones y la exigencia del movimiento indígena y el movimiento feminista de tener que elegir determinada posición. Desde allí elabora una crítica al reduccionismo de las visiones analítico-políticas de los distintos movimientos, al centrarse en un único eje, sea éste de género, etnia/raza o clase social; en su lugar, toma la propuesta de analizar el racismo, el patriarcado, el clasismo, como sistemas de dominación que no sólo no funcionan de manera separada sino que además lo hacen de manera interrelacionada, además de que tampoco operan de manera similar en mujeres y en hombres. En un doble movimiento dirigido a cuestionar al movimiento indígena y al movimiento feminista, plantea que, así como debemos cuestionar las reivindicaciones étnicas que aparecen neutrales al género en tanto se asientan sobre relaciones de poder, debemos además considerar las voces de las mujeres, en plural, en su diversidad. Así, pone en discusión el rechazo de las reivindicaciones “esencialistas” de las mujeres indígenas planteado por el feminismo hegemónico etnocéntrico, considerándolo rotundamente equivocado. Invita al feminismo hegemónico etnocentrista a cuestionar la imagen de mujeres indígenas víctimas pasivas de hombres indígenas, como un ejercicio que no tiene la intención de “ocultar la existencia de relaciones de poder, de dominación, sino visibilizar y valorar las luchas creativas de las mismas mujeres indígenas” (Cumes, 2009, p. 13). Por otro lado, debate con el movimiento indígena guatemalteco, criticando un esencialismo indígena que busca justificar el machismo y el sexismo como productos exclusivos de la Colonia. También afirma que, si bien el esencialismo como estra-

3 bell hooks (escrito con minúscula) es el seudónimo de Gloria Jean Watkin, académica y feminista negra estadounidense. Su producción intelectual, en estrecho diálogo con su práctica política, se centra en la articulación de los sistemas de dominación clase-género-raza.

tegia de lucha ha sido crucial en una sociedad profundamente racista, “la cultura no puede seguir siendo más importante que las propias mujeres, mientras no se debele cómo ésta se vive y en qué condiciones de poder” (Cumes, 2009, p. 47). La autora rescata los principios de complementariedad y dualidad, diferencia e identidad, presentes en los movimientos indígenas guatemaltecos y en la cosmovisión maya, resignificándolos. Busca tomar distancia de los discursos que niegan la existencia de relaciones de dominación entre mujeres y hombres y afirma la necesidad de reivindicar los conceptos de complementariedad, dualidad “comprendiendo cómo funcionan en un diálogo con la realidad y con proposiciones políticas que no olviden el cuestionamiento de las relaciones de opresión existentes” (Cumes, 2009, p. 37). Su propuesta busca resignificar la diferencia, dialogando con “otros” feminismos (no hegemónicos); parte de reconocer la dificultad en el vínculo entre algunas mujeres indígenas con el feminismo y aclara que la diferencia que se reivindica:

No es la que justifica un trato desigual, sino la que busca procesos liberadores; que no se construye en jerarquía, sino en horizontalidad; que no se impone, sino que es reivindicada desde las sujetas en un marco complejo y crítico. [...] en situaciones de dominación la diferencia se ha construido como un mecanismo de prácticas excluyentes y discriminatorias; pero en las luchas por la justicia, la diferencia se construye como una afirmación de la diversidad. (Cumes, 2009, p. 44)

Cumes encuentra un puente con el feminismo de la diferencia desde el cual se aborda la diversidad, y con el feminismo decolonial, en tanto reclama la fundación de sociedades coloniales sobre el trato desigual entre indígenas y no indígenas, pero también entre mujeres y hombres. Complejiza la lucha de las mujeres indígenas en tanto se ven cuestionadas tanto desde el movimiento indígena y el multiculturalismo como desde el propio movimiento de mujeres y feminista. Cuando luchan como mujeres, desde el movimiento indígena son deslegitima-

das, acusadas de divisionistas, traidoras que ponen en peligro el tejido social comunitario, que pueden dañar la autonomía de las organizaciones u occidentalizarlas, principalmente si adoptan un discurso feminista. Mientras que, desde otro frente, son cuestionadas por adoptar reivindicaciones étnicas y señaladas por indecisión y por la no priorización de la lucha de las mujeres. Denuncia de esta manera la reproducción de prácticas racistas por parte de algunas feministas, que hacen uso de sus privilegios y ven el multiculturalismo como un distractor para la lucha universal de las mujeres, haciendo eco de la manera en que en la izquierda se acusó a las luchas indígenas y las luchas de las mujeres de dividir al movimiento. Por último, critica la imagen de mujeres atrapadas en luchas étnicas, incapaces de cuestionar al poder masculino de sus pueblos, cuando no se coloca sobre la mesa el poder de dominación entre las mismas mujeres, denunciando que:

El racismo de las mujeres blancas y mestizas, pesa tanto como el patriarcado de los hombres blancos, mestizos e indígenas [...] En América Latina, en gran medida, las mujeres blancas han tenido con las indígenas y afrodescendientes una relación de matrona-sirvienta, de propietaria-esclava o de señora-muchacha. La historia nos ha hecho desiguales y sería muy desafortunado ocultar esas asimetrías bajo un argumento falaz de la universalidad de una forma de ser mujeres, levantando una única bandera de liberación. (Cumes, 2009, p. 34)

Desde el movimiento de mujeres negras se visualiza cómo, a partir de la articulación de las variables raza, clase y género (banderas de lucha históricamente levantadas por los movimientos negros y de mujeres en Brasil), se ennegrecen las reivindicaciones feministas mientras se feminizan las propuestas y las reivindicaciones del movimiento negro. Una de las voceras del movimiento de mujeres negras, la feminista afrobrasileña Suelí Carneiro (2001), hace eco del reclamo de las mujeres indígenas, interpelando al feminismo hegemónico brasileño, de sesgo eurocentrista, desde donde se habría

omitido la centralidad de la raza en las jerarquías de género, la experiencia histórica diferenciada de las mujeres negras en cuanto a los efectos de una opresión cualitativamente diferente al de las mujeres blancas, así como la historia de resistencias y luchas en que éstas han sido protagonistas. Las crudas condiciones históricas que cosificaron a los negros en general, y a las mujeres negras en particular, configuran una historia latinoamericana marcada por la apropiación sexual del cuerpo de las mujeres negras e indígenas por parte de los señores blancos, violencia sexual colonial que constituye la base del sistema jerárquico de raza y género vigente en la sociedad actual. Carneiro interpela así al movimiento feminista institucionalizado, reivindicando la diferencia de la opresión patriarcal vivida por los cuerpos de mujeres racializados. Se pronuncia desde la condición específica de ser mujer y negra, cuestionando el mito de la fragilidad femenina, desde donde el feminismo hegemónico reclama que se asienta la opresión de los hombres sobre las mujeres:

[...] ¿de qué mujeres se está hablando? Nosotras —las mujeres-negras— formamos parte de un contingente de mujeres, probablemente mayoritario, que nunca reconocieron en sí mismas este mito, porque nunca fueron tratadas como frágiles. Somos parte de un contingente de mujeres que trabajaron durante siglos como esclavas labrando la tierra o en las calles como vendedoras o prostitutas. ¡Mujeres que no entendían nada cuando las feministas decían que las mujeres debían ganar las calles y trabajar! Somos parte de un contingente de mujeres con identidad de objeto. Ayer, al servicio de frágiles señoritas y de nobles señores tarados. Hoy, empleadas domésticas de las mujeres liberadas. Cuando hablamos de romper con el mito de la reina del hogar, de la musa idolatrada por los poetas, ¿en qué mujeres estamos pensando? Las mujeres negras son parte de un contingente de mujeres que no son reinas de nada, que son retratadas como las anti-musas de la sociedad brasilera porque el modelo estético de mujer es la mujer blanca. Somos parte de un contingente de mujeres para las cuales los anuncios de empleo destinan la siguiente frase:

“Se exige buena presencia” y cuyo subtexto es: negras no se presenten. (Carneiro, 2001, p. 22)

Algo similar, aunque no desde la dimensión étnico-racial, sino desde la de clase, sucedió con la rica tradición del movimiento anarquista del Río de la Plata de finales del siglo XIX y principios del XX. Laura Fernández Cordero (2017) aborda los cruces entre el pensamiento libertario y la crítica hacia las desigualdades de género. El anarquismo obrerista rioplatense fue una corriente mestiza que se nutrió del ideal libertario traído por lxs obrerxs inmigrantes europexs, reconfigurado en los límites y las posibilidades del escenario latinoamericano. Si bien figuras revolucionarias como Virginia Bolten, Juana Rouco, María Collazo, cuestionaban por igual la opresión de clase y la opresión patriarcal desde periódicos populares, no se hablaba de feminismo. El campo del feminismo estaba hegemonizado por el feminismo liberal burgués, que expresaba un completo desdén e incompreensión hacia las problemáticas de las mujeres de las clases populares. Pasarán años antes de que se produzcan encuentros entre feminismo y movimiento popular, al grado de alterar la perspectiva estratégica y organizativa de las organizaciones de izquierda. A propósito de este encuentro, destacamos los estudios sobre el feminismo en el movimiento piquetero argentino de finales de los noventa y principios de los años 2000, donde la multiplicidad de las desigualdades se tornó condición necesaria para pensar la emergencia de las mujeres piqueteras como sujeto político (Andujar, 2014). A propósito de este punto, Andujar enfatiza que no es que las mujeres populares hayan aparecido en la escena política recién en estas fechas, sino que las ciencias sociales hegemónicas, ciegas a la interseccionalidad, borraron las diferencias e invisibilizaron a las mujeres.

De este modo, de norte a sur y de este a oeste de nuestro continente la interseccionalidad nos reclama y nos interpela, como mujeres migrantes, indígenas, negras, mestizas, del campo o de los cordones precarizados de las metrópolis. Mujeres

que con nuestras manos hacemos andar el mundo y alzamos nuestras voces para que se nos reconozca desde todas las aristas que definen los límites de los cuerpos que nos encarnan.

Reflexiones finales: diálogos en, desde y a través de la interseccionalidad

Como venimos diciendo, el concepto de interseccionalidad posibilita enfocar cómo las formas de dominación se imbrican, se anudan como fibras de un telar, y operan tanto estructural como históricamente en un tiempo-espacio dado. Ahora bien, para que un enfoque desde la interseccionalidad no implique una mirada “desde arriba” y “desde afuera” de las relaciones sociales, como si pudiera crearse un escenario cruzando las desigualdades por fuera de lxs sujetxs que las vivencian, proponemos mirar las intersecciones desde las experiencias. Es decir, configurar una mirada que reconoce y desentraña las relaciones opresivas, pero también visibiliza en la misma trama las estrategias de disputa y resignificaciones que realizamos las personas individual y colectivamente.

En los estudios de género y feministas existe, de hecho, un debate que deja aportes significativos a los desarrollos en torno a la categoría experiencia. Autoras como Mary Nash han señalado la utilidad de la categoría para pensar las vinculaciones entre las vivencias personales con los procesos históricos y los recorridos de las mujeres en tanto colectivo social dinámico. Esta autora se referirá a los procesos de aprendizaje histórico de las mujeres en sus trayectorias de lucha y en las relaciones de poder de género (Elizalde, 1998). En consonancia con lo anterior, desde la teoría feminista, se señala la vida personal como terreno político, público y lugar de transformación y (re)producción de las relaciones existentes (Vargas, 2008), al tiempo que plantea que “el cambio en las relaciones de género está íntimamente ligado al cuestionamiento de la existencia de ambas esferas y los lugares de pertenencia que se

asigna a las mujeres y a los varones en ellas” (Andújar, 2005). Por su parte, desde las perspectivas descolonizadoras, la experiencia también aparece como categoría clave para la recuperación de aquellas narrativas que han sido ignoradas desde los relatos patriarcales y androcéntricos imperiales. Diversas voces de feministas latinoamericanas han resaltado las experiencias de mujeres subalternizadas a partir de su clase social, etnia, género, nacionalidad, como elaboraciones que pueden expresar formas resistentes a lo hegemónico. Cabe aclarar, sin embargo, que no siempre hay una relación directa entre el lugar subalterno ocupado por estas mujeres y la generación de experiencias de transformación o cuestionamiento al sistema hegemónico. Igualmente, esta experiencia no es de por sí transparente para quienes investigamos, sino que, en tanto material complejo, habilita capas o niveles de lectura donde pueden interpretarse formas de continuidad, pero también de impugnación de las lógicas dominantes. Consideramos que, a partir de un enfoque desde la experiencia, podemos acercarnos a comprender la cabal dimensión de la interseccionalidad.

En suma, analizar el mundo en clave interseccional es un intento por rescatar lo que en la experiencia vital de las distintas mujeres ha quedado oculto; es un llamado a la sospecha. Parafraseando a Joan Scott:

Creo que la única alternativa es negarse a oponer la igualdad a la diferencia, e insistir continuamente sobre las diferencias: las diferencias como una condición de las identidades individuales y colectivas, las diferencias como un desafío constante frente a la fijación de estas identidades, la historia como ilustración repetida del juego de las diferencias, las diferencias como el auténtico significado de la igualdad en sí misma. (Scott, 2008, p. 218)

Esta advertencia nos pone en pista para comprender la intersección de desigualdades en relación con la experiencia vital de lxs sujetxs. Vale decir, las categorías que se nos presentan como naturales y transparentes, están lejos de serlo. Por el

contrario, son construcciones sociohistóricas, modelos para acercarse a comprender la dinámica; por ende, son abstracciones que difícilmente se manifiestan en forma pura. En este sentido, pensamos la interseccionalidad como una categoría de análisis imbricada en trayectorias vitales. Compartimos aquí el carácter disruptivo que le da Scott al género como categoría, principalmente desde la posibilidad de complejizar preguntas aparentemente simples *¿Qué es ser mujer?, ¿qué es ser varón no hegemónico?, ¿qué es ser trans, traba, marica, disidente?, ¿qué es trabajar (dentro y fuera del hogar)?, ¿qué es cuidar de lxs hijxs y personas mayores?, ¿qué es organizarse y participar políticamente? ¿Qué es defender un territorio o denunciar los daños al ambiente?* Asumiendo que no sólo se es una cosa o la sumatoria de algunas, sino que se es mujer en un tiempo-social histórico y en relaciones materiales de existencia, quizá las preguntas deben enfocarse también en el *cómo*. Considerar la interseccionalidad como categoría de análisis ofrece nuevas vías de entrada a la problemática planteada, centrando la mirada en las experiencias de estas mujeres. En cómo transitan por unos u otros roles, espacios e identidades que se encarnan indivisiblemente en sus propias historias de vida. Pensamos en la posibilidad de complejizar las preguntas *¿qué es y cómo es ser mujer?, ¿cómo luchan y por qué luchan estas mujeres?, ¿se consideran ecologistas, sindicalistas, feministas?, ¿todas éstas, algunas o ninguna?, ¿cómo entienden y significan sus historias de vida?*

Las mujeres emergemos como sujetxs sociales para evidenciar los límites de las construcciones hegemónicas. Pero la resistencia viene desde varios frentes y también emergemos en la historia para cuestionar las propias nociones totalizantes de la mujer con mayúscula que, tal como plantea la feminista vasca Itziar Ziga (2014) al criticar el feminismo liberal, no existen sino a imagen y semejanza de la mujer blanca, burguesa, heterosexual. Poder visualizar y sostener un abordaje que evidencia la multiplicidad de dominaciones que se ciernen sobre lxs sujetxs es una urgencia en los tiempos que corren. La interseccionalidad permite mirar críticamente lo que

la ciencia ha dicho y, fundamentalmente, lo que no ha dicho. Posibilita además desentrañar la categoría “mujer” del corsé liberal que sólo reconoce a ciertas mujeres, todas las que no son esas otras que eventualmente puedan incomodar. Pensar, leer, investigar, intervenir, escribir desde la interseccionalidad y la epistemología feminista agudiza el oído, el tacto y la mirada para comprender vivencias, significaciones y experiencias.

Bibliografía

- AAVV (1977). *Manifiesto colectivo del río Combahee: Una declaración negra feminista*. Disponible en: <http://www.herramienta.com.ar/manifiesto-colectiva-del-rio-combahee> [2 de noviembre de 2017].
- Andújar, Andrea (2014). *Rutas argentinas hasta el fin: mujeres, política y piquetes 1996-2001*. Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburgo.
- _____ (2005). *De la ruta no nos vamos: las mujeres piqueteras (1996-2001)*. Ponencia presentada en las X Jornadas Interescuelas. Departamentos de Historia, Rosario, 20 al 23 de septiembre.
- AWID (2004). Interseccionalidad: una herramienta para la justicia de género y la justicia económica. *Derechos de las mujeres y cambio económico* 9. Disponible en <https://www.awid.org/es/publicaciones/interseccionalidad-una-herramienta-para-la-justicia-de-genero-y-la-justicia-economica>
- Brah, Avatar y Ann Phoenix (2004). Ain't I a Woman? Revisiting intersectionality. *Journal of International Women's Studies* 5(3): 75-86.
- Carneiro, Sueli (2001). Ennegrecer al feminismo. La situación de la mujer negra en América Latina desde una perspectiva de género. *Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe. Nouvelles Questions Féministes* 24(2): pp. 21-26.
- Cumes, Aura (2009). Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas. En Andrea Pequeño (Comp.). *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Quito: Flacso-Ecuador/Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Davis, Angela (2004). *Mujer, raza y clase*, Madrid: Akal.

- De Veaux, Alexis (2004). *Warriors Poet: A Biography of Audre Lorde*. USA.
- Dorlin, Elsa (2009). *Sexo, género y sexualidades. Introducción a la teoría feminista*. Buenos Aires: Nueva Visión
- Elizalde, Silvia (2008). Debates sobre la experiencia. Un recorrido por la teoría y la praxis feminista. *Revista Oficios Terrestres* 23, año XIV. La Plata: Facultad de Periodismo y Comunicación Social-UNLP, pp.18-30.
- Expósito, María Carmen (2012). ¿Qué es eso de la interseccionalidad? Aproximación al tratamiento de la diversidad desde la Perspectiva de género en España. Disponible en 8 de junio de 2017 de: <https://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/viewFile/41146/39358>
- Fernández Cordero, Laura (2017). *Amor y anarquismo. Experiencias pioneras que pensaron y ejercieron la libertad sexual*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gómez, Fany (2003). La interseccionalidad en la discriminación. Actividades relacionadas: Conferencia Mundial de Naciones Unidas Contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y Otras Formas de Intolerancia. Disponible en http://www.inmujeres.gub.uy/innovaportal/file/21589/1/15_la_interseccionalidad_en_la_discriminacion.pdf [consulta: 11 de noviembre 2017].
- Hill Collins, Patricia (2015). *Intersecting Oppressions*. Disponible en <http://www.heroinas.net/2015/01/combaheeriver-collective.html> [consulta: 6 de junio 2017].
- Krenshaw, Kimberlé (1989). *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*. University of Chicago Forum.
- La Barbera, M^a Caterina (2015). Interseccionalidad un “concepto viajero”: orígenes, desarrollo e implementaciones en la Unión Europea. *Interdisciplina* 4(8). México: UNAM.

- Lugones, María (2008). *Colonialidad y género*. Vestal: Binghamton University.
- López, S. (2013). Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada. *Revista Española de Ciencia Política* 32 (pp. 239-242).
- Platero, Raquel (Lucas) (2012). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Bellaterra.
- Rey, M^a Fernando (2008). La discriminación múltiple. Una realidad antigua, un concepto nuevo. *Revista Española de Derecho Constitucional* 84, septiembrediciembre, pp. 251-283.
- Scott, Joan (2008). *Género e historia*. México: FCE.
- Valdés Gutiérrez, Gilberto (2005). Diversidad y articulación en América Latina de los desafíos de los movimientos sociales ante la civilización excluyente, patriarcal y depredadora del capital. *Revista Dialéctica* 37, año 29 (pp. 37-64).
- Vargas, Virginia (2008). *Nuevas formas de participación política y de luchas feministas en lo local y en lo global en el nuevo milenio*. Rosario, ponencia IV Congreso Iberoamericano de Estudios de Género.
- Vivero Vigoya, Mara (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista* 52. UNAM-PUEG, pp. 1-17. Disponible en <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0188947816300603> [consulta: 12 de mayo de 2017].
- Yuval-Davis, Nira (2006). Intersectionality and Feminist Politics. *European Journal of Women's Studies* 13(3): 193-209.
- Ziga, Itziar (2014). *Malditas. Una estirpe transfeminista*. Navarra: Txalaparta.

La geopolítica del útero: hacia una geopolítica feminista decolonial en espacios de muerte lenta

Sofía Zaragocin¹

Hay partes del cuerpo que crean territorialidades propias. En este escrito sugiero que en espacios determinados por la *colonialidad de colonos*, donde se naturaliza la violencia lenta (Nixon, 2013) y la muerte prevenible (Povinelli, 2002 y 2011; Berlant, 2007), el útero crea su propia territorialidad. Tomo como ejemplo la resistencia corporal de las mujeres Éperas (Eperara Siapidaara) del norte de Esmeraldas, en Ecuador,² quienes, para prevenir la extinción de su pueblo, proponen al útero como trinchera desde donde confrontar la muerte colectiva. Las mujeres Épera contrarrestan múltiples formas de violencia espacial creando una territorialidad a través de sus roles y corporalidades reproductivas, dando luz a lo que podríamos llamar la *geopolítica del útero*. Mi contribución reflexiva se sitúa en las intersecciones entre la geopolítica feminista anglocéntrica y el feminismo decolonial latinoamericano, en un contexto de *colonialidad de colonos* íntimamente relacionada con la muerte lenta de espacios-cuerpos. Así, en un primer momento planteo la *colonialidad de colonos* como un marco analítico dentro del contexto ecuatoriano, y posteriormente hago una breve revisión de la literatura sobre el cuerpo en la geopolítica feminista anglocéntrica, para plantear, finalmente, desde la geopolítica feminista decolonial, la *geopolítica del útero*.

1 Geógrafa feminista decolonial. Es miembro del Colectivo Geografía Crítica del Ecuador y Profesora visitante e investigadora asociada del Departamento de Sociología y Estudios de Género en Flacso-Ecuador.

2 El trabajo etnográfico de esta investigación doctoral se encuentra en otros artículos bajo revisión. Para este escrito me interesa enfatizar aspectos teóricos sobre la relación cuerpo-territorio-muerte.

Colonialidad de colonos: una colonialidad analítica territorial

Este escrito retoma una propuesta analítica específica en torno a la colonialidad, aquella que en inglés se denomina *settler colonialism* o, traducida al español, *colonialidad de colonos*.³ Ésta plantea que la eliminación sistemática de pueblos indígenas no debe ser concebida como un evento o una serie de eventos aislados, sino más bien como una estructura de invasión (Wolfe, 1999). A diferencia del genocidio o etnocidio, la invasión estructural de colonos, además de eliminar población indígena, procura apropiarse de sus territorios (Wolfe, 1999; Veracini, 2011 y 2014). Ésta es una propuesta analítica de la colonialidad basada en el despojo y la apropiación territorial que explica formas contemporáneas de eliminación de pueblos y nacionalidades indígenas, caracterizándose primordialmente como un proyecto territorial. A partir de la eliminación o la muerte de pueblos indígenas es posible para los colonos la apropiación territorial bajo nuevas reglas del biopoder, “del aquí y el ahora” (Morgensen, 2011). Es en este proceso contemporáneo de continua colonialidad donde se acentúan geografías racializadas relacionadas con la supremacía blanca (Bonds y Woods, 2016), así como con la masculinidad heterocolonial⁴ (Gahman, 2016). La *colonialidad de colonos*, como analizo más adelante, es, por consiguiente, un proyecto territorial altamente racializado y sexualizado.

Intelectuales indígenas feministas que escriben sobre la injusticia espacial-corporal en el marco de la *colonialidad de colonos* en países como Estados Unidos, Canadá y Australia, se

3 Este marco de colonialidad ha sido aplicado en contextos geográficos como Estados Unidos, Canadá, Australia y otros países considerados parte del metafórico “Norte global”. La utilización de este marco teórico para el contexto latinoamericano es muy reciente. Para muestra, la discusión suscitada en LASA 2017 mediante un panel específico o ediciones especiales como el *Journal of Settler Colonialism* de próxima publicación donde se discute la emergencia del marco de colonialidad para Latinoamérica.

4 Mi traducción de ‘white hetero-settler masculinity’.

identifican desde sus propias nociones de feminismo decolonial que están determinadas por sus espacios de enunciación. En sintonía con el feminismo decolonial latinoamericano, en este texto incluiré dichas nociones para dialogar con los feminismos periféricos desde la experiencia de mujeres racializadas y colonizadas (Zaragocin, 2017). Así, sugiero que este marco analítico de colonialidad, junto con las críticas feministas indígenas (autoproclamadas como tales) inmersa en esta discusión, es pertinente para analizar ciertas zonas ecuatorianas donde ocurre la violencia y la muerte lenta de pueblos y nacionalidades indígenas con el fin de apropiarse sus tierras.

En este marco de análisis crítico, la eliminación de pueblos y nacionalidades indígenas responde a la pregunta de cómo y cuándo mueren éstos.⁵ Bajo la “lógica de eliminación” de Patrick Wolfe, la respuesta apunta tanto a la muerte física como cultural. La muerte colectiva de pueblos racializados bajo la *colonialidad de colonos* es lenta y se puede prevenir (Povinelli, 2011; Berlant, 2007), ya que se manifiesta, por ejemplo, en enfermedades causadas por la contaminación resultante del racismo ambiental o el capitalismo racializado. Los y las Éperas mueren por falta de agua potable y por la contaminación del río Cayapas, fuente central de subsistencia. Desde ese espacio acuático (Oslender, 2002), ellos y ellas comen, beben y se bañan; a la vez, es un lugar de diversión para los y las guaguas.⁶ Sin embargo, debido a la contaminación provocada por la producción de palma africana, la industria maderera, la minería y el abandono estatal en relación al aseguramiento de los servicios básicos, las personas mueren por enfermedades evitables y curables como la diarrea. El hecho de que pueblos y nacionalidades indígenas mueran en espacios cotidianos normaliza la muerte de niños, niñas y jóvenes, cuyas vidas perdi-

5 Esta pregunta es sumamente problemática por la esencialización de cuerpos-espacios, por lo que en este escrito se refiere a la *colonialidad de colonos* en relación a pueblos y nacionalidades indígenas, específicamente hacia mujeres indígenas. Otros escritos se refieren a la eliminación de poblaciones no indígenas frente a la colonialidad de colonos (Pulido, 2017).

6 Infantes.

das, aun cuando no son muertes naturales, son justificadas por los servicios de salud como provocadas por causas naturales. Es decir, naturalizando y normalizando muertes prevenibles y llevándolas a un extremo. La asimilación cultural es otra forma de muerte lenta explicada bajo la *colonialidad de colonos* (Wolfe, 1999), que supone la apropiación cultural de pueblos y nacionalidades, siendo otra manera de eliminar a poblaciones racializadas. Los pueblos racializados mueren de manera colectiva, ya sea físicamente o culturalmente, en espacios-tiempos de la cotidianidad, que normalizan su paulatina desaparición.

Muerte-cuerpo-territorio desde la colonialidad de colonos

La lucha territorial por parte de mujeres racializadas es un tema que relaciona íntimamente el cuerpo y la tierra. En este escrito quiero enfatizar que esta relación se agudiza desde la relación muerte-cuerpo-territorio, donde converge la muerte del lugar⁷ con la muerte de los cuerpos. La contaminación feroz que resulta del racismo ambiental y el capital racializado contamina y enferma los cuerpos; ésta se ve reforzada por el hecho de que, como proponen ciertas autoras, los cuerpos y los territorios son ontológicamente un todo (Cruz Hernández, 2016; Cabnal, 2010). La violencia simultánea ejercida contra el cuerpo y el espacio ha sido teorizada de manera distinta, enfatizando el determinante espacial de la experiencia y su conceptualización. Desde una perspectiva latinoamericana, las diferentes visiones sobre espacialidades feministas⁸ resal-

7 En este texto utilizo varias identidades espaciales, además del territorio. Esto se debe a mi formación en geografía feminista, donde las relaciones de género crean diferentes tipos de espacialidades además de la de territorio. Propongo en este escrito la utilización del término *espacialidades feministas* para, justamente, poder abarcar estas otras identidades espaciales que se están fomentando desde posturas feministas.

8 Distingo esta visión de la que propone Astrid Ulloa, que menciona feminismos territoriales.

tan la relación intrínseca entre violencia de género y dinámicas espaciales específicas. Por ejemplo, existe una relación directa entre el incremento de la violencia de género en zonas de extractivismo (minería, en particular) (Ulloa, 2016, Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2014), la violencia territorializada con el femi(geno)cidio (Segato, 2012, 2013), y el desarrollo de geografías del feminicidio (Zaragocin, Silveira y Arazola, en prensa).

Los feminismos comunitarios (Cabnal, 2010), por su parte, proponen la existencia de una relación ontológica y epistemológica entre el cuerpo-territorio, donde, por ejemplo, se puede entender que si el cuerpo está enfermo también lo está el espacio, y, por ende, la sanación del cuerpo-territorio es mutuo-dependiente.⁹ A su vez, los feminismos decoloniales (Paredes, 2008) relacionan la violencia sexual contra el cuerpo de la mujer indígena con lo ocurrido en tierras ancestrales cuando se produjo la penetración colonial. Ulloa agrupa algunos de los planteamientos mencionados como feminismos territoriales definiéndolos como: “Las luchas territoriales-ambientales que son lideradas por mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas, y que se centran en la defensa del cuidado del territorio, el cuerpo y la naturaleza, y en la crítica a los procesos de desarrollo y extractivismo [...] se basan en una visión de la continuidad de la vida articulada en sus territorios” (Ulloa, 2016, p. 136). Para esta autora, los extractivismos relacionan los cuerpos-territorios de las mujeres con procesos de apropiación y desposesión (2016). Ausente de estas reflexiones, es una relación más directa con procesos de muerte individual y colectiva de las personas y sus espacialidades.¹⁰ Para aportar a las discusiones sobre feminismos territoriales

9 En la visita de Lorena Cabnal a Ecuador, la organización Acción Ecológica organizó un *toxitour* a la provincia de Sucumbíos (ubicada en la Amazonía ecuatoriana), para presenciar los derrames petroleros. En estos espacios, Lorena sanó la tierra como forma de sanar nuestros cuerpos.

10 Utilizo el término espacialidades desde la geografía feminista, donde se promueve la posibilidad de hablar desde otras dimensiones de espacio además del territorio.

(Ulloa, 2016) y espacialidades feministas en Latinoamérica, menciono a continuación las reflexiones de mujeres indígenas intelectuales que nos aportan miradas desde los efectos espaciales de la *colonialidad de colonos* que, según ellas, es una estructura que depende de geografías injustas e injusticias espaciales para sostenerse y autorreproducirse (Goeman, 2017).

***Colonialidad de colonos* como proyecto racializado y sexualizado**

La *colonialidad de colonos* se manifiesta mediante la eliminación étnica dependiente del lugar, a menudo solidificando el patriarcado heterosexual, de modo que el espacio cotidiano se convierte en un lugar de control y de vigilancia colonial (Denetdale, 2017), convirtiéndose en un proyecto centralmente racializado y sexualizado (Baker, 2017; Goeman, 2013 y 2017). La eliminación de una etnia atraviesa necesariamente los cuerpos de mujeres racializadas, debido a su capacidad de reproducción y al rol que ejercen para la continuación de la vida (Smith, 2005). La relación entre mujeres racializadas y reproducción espacial en contextos de eliminación étnica tiene necesariamente que ver con su rol en la continuidad de vida,¹¹ y a su vez, con su implicación en procesos de muerte-cuerpo-tierra. La lógica de eliminación étnica pasa por los cuerpos de mujeres indígenas, justamente porque es desde sus funciones reproductivas que se puede enfrentar la estructura colonial cuya finalidad es su muerte colectiva (Smith, 2015).

Las teorías feministas indígenas a las que hago alusión en este escrito se han enfocado en contrarrestar espacialidades dominantes sobre sus cuerpos y su cotidianidad, mismas que resultaron en configuraciones territoriales racializadas y sexualizadas (Baker, 2017). Para la intelectual indígena Mis-

11 La reproducción cultural y física de las mujeres indígenas ha sido propuesta en los debates sobre derechos de las mujeres y derechos indígenas. Véase Speed, 2008; Picq, 2012; Cumes, 2012.

huana Goeman (2013), del territorio ancestral Seneca, la ideología espacial de los Estados-nación se basa en espacios heteropatriarcales coloniales donde se impuso un orden patriarcal de la heterosexualidad sobre el espacio y los cuerpos, y en especial, sobre las mujeres indígenas. En este contexto, sostiene que lograr la decolonialidad espacial es una forma de justicia espacial que es posible mediante geografías encarnadas en los cuerpos de mujeres indígenas creadoras de otras relaciones sociales que nos llevan en direcciones que trascienden el mapeo del espacio heteropatriarcal del colono (Goeman, 2013). Para esta autora, crear otras espacialidades desde el encarnamiento de las mujeres indígenas es una forma de contrarrestar el espacio heteropatriarcal de la *colonialidad de colonos*, y por ende, la eliminación de pueblos y nacionalidades indígenas. Estas reflexiones ayudan a comprender las estrategias propuestas por mujeres indígenas que enfrentan la eliminación de su etnia (Zaragocin, en edición) desde sus corporalidades y desde una parte específica de su cuerpo.

El punto de encuentro entre las propuestas de feminismos indígenas en contextos de *colonialidad de colonos* y algunas de las corrientes de territorialidades feministas¹² mencionadas anteriormente, es que ambas coinciden en que la colonialidad de género define las relaciones de género en el lugar (Espinosa-Miñosa *et al.*, 2014; Zaragocin, en edición). A su vez, se recalca la relación cuerpo-tierra, donde el cuerpo de las mujeres indígenas se convierte en un posible objetivo de la violencia ejercida por esas estructuras coloniales (Goeman, 2017). La heteronormatividad patriarcal, que se materializa en injusticias espaciales (Goeman, 2017), se conecta con la reproducción biológica y social de las mujeres racializadas en América Latina. El control para la eliminación de una población, así como la resistencia frente al etnocidio, hacen que, desde la geopolítica feminista decolonial (Zaragocin, en edición), el útero sea considerado una entidad geopolítica, como desarrollo a continuación.

12 En su visita al Ecuador, Lorena Cabnal mencionó que el feminismo comunitario que proponía no era necesariamente decolonial.

Hacia una geopolítica feminista decolonial

Los cuerpos existen en lugares y, a la vez, son lugares (McDowell, 1999). Desde hace dos décadas, la geografía feminista anglocéntrica¹³ favoreció la escala del cuerpo (Longhurst y Jonhston, 2014), al utilizar el término encarnamiento¹⁴ (Johnson, 2008). Desde esta tradición intelectual, el cuerpo fue teorizado en torno a la maternidad y en mayor grado como una entidad geopolítica (Longhurst y Jonhston, 2014). La geopolítica feminista, una subdisciplina de la geografía feminista, muestra las relaciones de fuerza que operan mediante y por sobre los cuerpos, haciendo que ciertas subjetividades y corporalidades sean vulneradas, explotadas o violadas en relación con la seguridad, la población, el territorio y el nacionalismo (Dixon y Marston, 2011, p. 455). El imaginario geopolítico feminista (Hyndman, 2001) incorpora cuerpos, subjetividades y corporalidades, teorizando sobre ellos desde *la escala* de lo cotidiano y convirtiéndolos en *sitios* en los que, mediante prácticas socioespaciales, se impregnan las tensiones geopolíticas. La relación entre escalas de poder a través del cuerpo y la experiencia situada es el pilar que caracteriza a la geopolítica feminista anglocéntrica. Es desde esta lógica que se puso énfasis en la escala de lo íntimo y en el espacio-tiempo de la cotidianidad, para entender las relaciones de poder en espacios en los que el poder estatal se ha analizado escasamente. De esta manera se ha explorado cómo las geografías de las emociones son utilizadas de manera geopolítica. Por ejemplo, la relación que existe entre el miedo experimentado por las mujeres en sus casas como consecuencia de la violencia de género y de la generada por el Estado con sus omisiones frente al feminicidio (Pain y Smith, 2008, Zaragocin, Silveira y Arzola, en prensa). El trabajo de Sara Smith (2012) es particular-

13 Con anglocéntrica me refiero al corpus teórico —mayoritariamente en inglés—, producido en centros de poder del conocimiento en el metafórico “Norte global”.

14 Traducción de *embodiment*.

mente pertinente, porque plantea una geopolítica íntima donde la lucha territorial toma en cuenta el amor, la reproducción corporal y a los y las guaguas, donde, a su vez, los cuerpos no sólo son territorios, sino que se convierten en territorios inmersos en proyectos geopolíticos (Smith, 2012). Por lo antes mencionado, desde la geopolítica feminista se abre un espacio conceptual para entender las diferentes interpretaciones de la muerte-territorio-cuerpo en una pluralidad de geografías del mundo donde las mujeres enfrentan la muerte colectiva de sus pueblos, mediante encaramientos específicos que, en sí, crean espacialidades propias. Ello vuelve necesario incluir una reflexión conceptual adicional dirigida a una geopolítica feminista decolonial, que permita concebir la geopolítica del útero.

Desde hace algún tiempo, se ha analizado la hegemonía de la producción anglocéntrica¹⁵ en la geografía feminista por su rol determinante del debate académico internacional (García, Simonsen y Vaiou, 2006). En comparación con otras corrientes de la geografía crítica, la geografía feminista ha incluido voces de geógrafas feministas de fuera del mundo anglocéntrico, en revistas de geografía feminista como *Gender, Place & Culture* (García Ramon, Simonsen y Vaiou, 2006). Sin embargo, lo que algunas geógrafas de ciertos países ven como una inclusión epistémica, es considerado por investigadoras de Latinoamérica como esfuerzos que podrían haber quedado limitados y con poca interacción conceptual. Siguiendo la tradición intelectual de la geografía feminista, la geopolítica feminista se basó en ontologías y epistemologías occidentales y universales (Naylor, 2017). Como en el resto del campo de la geografía crítica, se plantearon corrientes de pensamiento poscolonial; sin embargo, los esfuerzos por descolonizar la disciplina son aún recientes (Sundberg, 2014; Radcliffe, 2017; Naylor, Daigle, Zaragocin, Ramírez y Gilmartin, 2017).

Para plantear al útero como una entidad geopolítica propongo partir de la geopolítica feminista decolonial, don-

15 Entendida como geografía feminista producida en centros académicos o de investigación en Estados Unidos, Inglaterra y Canadá.

de el análisis espacial de la colonialidad de género es visto desde una pluralidad de posturas geográficas (Zaragocin, en edición). Específicamente, defino la geopolítica feminista decolonial como una geopolítica feminista que “considera a la colonialidad de género en configuraciones estatales-imperiales y a las resistencias espaciales racializadas y de género que se relacionan con nociones de soberanía y de autodeterminación. A su vez abre una conversación entre la geopolítica crítica y la pluralidad de propuestas de feminismo decolonial, mismas que originan epistemologías, ontologías y geopolíticas alternativas” (Zaragocin, en edición). La utilización del útero por parte de las mujeres Épera de Santa Rosa de los Épera es un ejemplo de la geopolítica feminista decolonial, producto de la resistencia espacial-corporal que surge a partir de la reproducción física y cultural. En Colombia, los Eperera Siapidaara (Épera) constituyen uno de los pueblos en vías de extinción y en Ecuador esta nacionalidad está conformada por apenas 400 personas. Según la organización de Mujeres Épera del Ecuador, para enfrentar la posible muerte colectiva de la etnia, se propone la reproducción de Éperas a fin de asegurar la continuidad de la vida de esta nacionalidad. La regulación corporal planteada por las mujeres Épera es una propuesta problemática, y con esto no intento simplificar la complejidad de la reproducción de una cultura pura en este momento.¹⁶ Pero sí quiero resaltar la resistencia espacial-corporal que significa que ellas utilicen su útero como entidad geopolítica.

La geopolítica del útero

Cuando las mujeres Éperas reivindican sus úteros como trincheras frente a la eliminación de su pueblo, le dan al útero el poder de sobrevivencia frente al despojo territorial y la muerte lenta desde una parte específica de su cuerpo. Desde esa parte

16 Esto escribo en otros artículos bajo revisión en este momento para *Antipode* y el *Journal of Settler Colonial Studies*.

del cuerpo se hace resistencia, no desde todo el cuerpo, sino desde una parte del cuerpo en particular. Esto adquiere aún más importancia en un contexto de narrativas dominantes sobre los cuerpos racializados. Se los muestra oprimidos, sexualizados, débiles y caminando hacia una futura muerte colectiva (Tallbear, 2016). En el camino hacia esta muerte esperada que depende del lugar, una parte de estos cuerpos trasciende y se enfrenta a los mismos poderes globales y hegemónicos causantes de su defunción lenta. En este sentido, se sugiere que hay partes del cuerpo que pueden resistir de manera distinta que otras partes del cuerpo: utilizando ciertas partes del cuerpo de manera estratégica para hacer una territorialidad propia. Por ejemplo, las personas con prótesis generan una territorialidad distinta a través de esa parte de sus cuerpos. Esta reflexión se diferencia de los análisis sobre la interseccionalidad del espacio de María Rodó-de-Zárate, en los que muestra cómo ciertas variables de diferencia (orientación sexual, edad, género) son experimentadas dependiendo del lugar donde se encuentran los cuerpos (2014). A diferencia de Rodó-de-Zárate (2014), que se enfoca en la configuración del espacio desde variables de identidad y sentires, sugiero que hay partes del cuerpo que sienten más en unos espacios que en otros. En consecuencia, hay partes del cuerpo que tienen más protagonismo o potencial político en ciertos espacios-tiempos que otras. En contextos de muerte y violencia lenta, causantes de la eliminación étnica de pueblos, el útero de las personas se vuelve una entidad geopolítica, porque desde ahí se enfrenta a las estructuras de la lógica de eliminación. La geopolítica del útero no implica reforzar la idea de maternidad obligatoria, sino todo lo contrario; busca mostrar que en contextos de eliminación de pueblos racializados esta parte del cuerpo puede hacer frente a la lógica de eliminación.

Como lo han señalado varias autoras, el cuerpo genera territorialidad. Pero hay partes del cuerpo que generan territorialidades distintas. La relación útero-territorialidad se manifiesta de manera variada e interrelacionada depen-

diendo del lugar. La territorialidad que puede crear el útero ya ha sido propuesta por diferentes corrientes del feminismo, desde los debates sobre el aborto, los derechos sexuales y el empoderamiento. En este sentido, el útero también es un lugar corporal en el que se plasman encuentros y desencuentros sobre el deber ser de los distintos feminismos. En Latinoamérica, la lucha por la despenalización del aborto es una lucha territorial. A su vez, el útero es la parte del cuerpo donde puede haber mayor autonomía y empoderamiento, al decidir no tener hijos o al interrumpir un embarazo, mientras para otras personas el útero es un lugar de resistencia desde la procreación y el empoderamiento que supone específicamente ser madres. El encarnamiento producido por el útero es más visible en las luchas de las personas transexuales, en que todas las personas pueden encarnar un embarazo, no únicamente las mujeres. Así, no relaciono el útero directamente con mujeres o con la maternidad, para no caer en esencialismos, incluso en aquellos autodenominados estratégicos o radicales. Esto forma parte de comprender al útero como una entidad geopolítica. La geopolítica feminista decolonial nos permite sostener que las mujeres Épera están actuando geopolíticamente desde una parte de sus cuerpos, al tiempo que enfrentan los efectos de la *colonialidad de colonos*. Ellas están creando otras identidades espaciales que incluyen territorialidades desde una parte de sus cuerpos.

Conclusiones

La muerte del espacio y su íntima relación con la muerte de los cuerpos es parte de un *continuum* de la colonialidad existente hoy, que en este escrito he resaltado en la propuesta analítica de *colonialidad de colonos*. Frente a este escenario existe una variedad de resistencias corporales-espaciales, entre las que se incluye la autodeterminación espacial, desde donde se disputan injusticias espaciales. El útero, como entidad geopolítica,

y desde una geopolítica feminista decolonial, tiene varias posibilidades. En este escrito sólo he mostrado una de esas posibilidades: el útero como entidad geopolítica frente a la muerte del espacio y de los cuerpos, donde las mujeres reivindican esta parte del cuerpo para crear una territorialidad de resistencia. En la literatura existente sobre la relación entre espacios y cuerpos afectados por lógicas de violencia y muerte lenta, hay que prestar atención a lo que ocurre con el cuerpo bajo estas dinámicas. Esto abre posibilidades conceptuales en torno a la relación cuerpo-tierra, cuerpo-territorio o territorio-cuerpo-tierra. Además, impulsa otras nociones de corporalidad (que incluyen otras partes del cuerpo) de acuerdo con una variedad de identidades espaciales en contextos específicos en los que converge la muerte del lugar con la muerte de los cuerpos.

Bibliografía

- Baker, J. (2017). *Critically Sovereign. Indigenous, Gender, Sexuality and Feminist Studies*. Durham: Duke University Press .
- Berlant, L. (2007). Slow Death (Sovereignty, Obesity, Lateral Agency). *Critical Inquiry* 33(4): 754-780, verano.
- Bonds, Anne y Joshua Inwoods (2016). Beyond white privilege: Geographies of white supremacy and settler colonialism . *Progress in Human Geography* 40, 715-733.
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En ACSUR (Ed.). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (pp. 10-25). Las Segovias: ACSUR.
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Quito: Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo.
- _____ (2014). *La vida en el centro y el crudo bajo tierra: el Yasuní en clave feminista*. Quito: Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo.
- Cruz Hernández, D. (2016). Una mirada muy otra los territorios-cuerpos femeninos. *Solar: Revista de Filosofía Iberoamericana* 12(1), año 12: 35-46.
- Cumes, A. (2012). Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Hojas de Warmi* 17: 1-16.
- Denetdale, J. (2017). *Return to "The uprising at Beautiful Mountain in 1913"*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Dixon, D., y S. Marston (2011). Introduction: feminist engagements with geopolitics. *A Journal of Feminist Geography* 18(4): pp. 445-453.

- Espinosa-Miñoso, Yuderkis *et al.* (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca.
- García Ramón, M., K. Simonsen y D. Vaiou (2006). Does Anglophone hegemony permeate Gender, Place and Culture? *Gender, Place and Culture. A Journal of Feminist Geography* 13(1): 1-5.
- Gahman, L. (2016). White Settler Society as Monster: Rural Southeast Kansas, Ancestral Osage (Wah-Zha-Zhi) Territories, and the Violence of Forgetting. *Antipode*, pp. 314-335.
- Hyndman, J. (2001). Towards a feminist geopolitics. *Canadian Geographer*, 2, 210-222.
- Goeman, M. (2017). Ongoing Storms and Struggles. Gendered Violence and Resource Exploitation. En Joanne Barker (Ed.). *Critically Sovereign: Indigenous Gender, Sexuality, and Feminist Studies*. Durham: Duke University Press.
- _____ (2013). *Mark my Words: Native Women Mapping our Nations*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Longhurst, R., y L. Johnston (2014). Bodies, gender, place and culture: 21 years on. *Gender, Place and Culture. Journal of Feminist Geography* 21(3): pp. 267-278.
- McDowell, L. (1999). *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*. Madrid: Cátedra.
- Morgensen, S. (2011). The biopolitics of settler colonialism: Right Here, Right Now. *Settler Colonial Studies* 1(1): pp. 52-76.
- Naylor, L. (2017). Reframing autonomy in political geography: A feminist geopolitics of autonomous resistance. *Political Geography* 58: pp. 24-35 .
- Naylor, L., M. Daigle, S. Zaragocin, M. Ramírez y M. Gilmar-tin, (2017). Interventions: Bringing the decolonial to political geography. *Political Geography* XXX: pp. 1-11.
- Nixon, R. (2014). *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge/Londres: Harvard University Press.

- Oslender, U. (2002). The Logic of the River: A spatial approach to ethnic-territorial mobilization in the Colombian Pacific Region. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 7(2): pp. 86-117.
- Pain, R., y S. Smith (2008). *Fear: Critical geopolitics and Everyday Life*. En Rachel Pain y Susan Smith (Eds.). Burlington: Ashgate Publishing.
- Paredes, Julieta (2008). Hilando fino: desde el Feminismo Comunitario. La Paz: Comunidad Mujeres Creando.
- Picq, M. (2012). Between the Dock and a Hard Place: Hazards and Opportunities of Legal Pluralism for Indigenous women in Ecuador. *Latin American Politics and Society* 54(2): pp. 1-33.
- Povinelli, E. (2011). *Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*. Durham: Duke University Press.
- _____ (2003). The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism. *Gender, Place and Culture. Journal of Anthropological Research* 59(3): pp. 385-387.
- Radcliffe, S. (julio de 2017). Decolonizing geographical knowledges. *Transactions of the Institute of British Geographers*.
- Rodó-de-Zárate, M. (2014). Developing geographies of intersectionality with Relief Maps: reflections from youth research in Manresa, Catalonia. *Gender, Place and Culture. A Journal of Feminist Geography* 21(8): pp. 925-944.
- Segato, R. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- _____ (2012). Femigenocidio y feminicidio: una propuesta de tipificación. *Herramienta* 49.
- Smith, A. (2015). *Conquest: Sexual Violence and American Indian Genocide*. Durham: Duke University Press.
- Smith, S. (2012). Intimate Geopolitics: Religion, Marriage and Reproductive Bodies in Leh, Ladakh. *Annals of the Association of American Geographers* 102(6): pp. 1511-1528.

- Speed, S. (2008). *Rights in rebellion: Indigenous struggle and human rights in Chiapas*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Sundberg, J. (2014). Decolonizing posthumanist geographies. *Cultural Geographies*, 21(1): pp. 33-47.
- TallBear, K. (2016). Genomic articulations of Indigeneity. *Social Studies of Science* 43(4): pp. 509-533.
- Ulloa, A. (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nomadas* 45: pp. 123-139.
- Veracini, L. (2014). Understanding Colonialism and Settler Colonialism as Distinct Formations. *International Journal of Postcolonial Studies* 16(5): pp. 615-633.
- _____ (2011). Introducing Settler Colonial Studies. *Settler Colonial Studies* 1: pp. 1-12.
- Wolfe, P. (1999). *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology*. Londres: Cassell.
- _____ (2006). Settler Colonialism and the Elimination of the Native. *Journal of Genocide Research*, pp. 387-409.
- Zaragocin, S. (2017). Feminismo Decolonial y Buen Vivir. En S. Varea y S. Zaragocin (Comps.), *Feminismo y Buen Vivir: utopías decoloniales*. Cuenca: Pydlos/ Universidad de Cuenca, pp. 17-25.
- _____ (en edición). Decolonized feminist geopolitics: coloniality of gender and sexuality at the centre of critical geopolitics. *Journal of Political Geography*.
- Zaragocin, S., M. Silveira e I. Arazola (en prensa). Hacia una geografía del femicidio en Ecuador. En *Género y producción del espacio de la exclusión a la reivindicación del derecho a la ciudad*.

Viñetas del neodesarrollo en Argentina. Desarrollo(s), saqueo(s) y cuerpo(s) entre la explotación y la lucha

Mariano Féliz¹

Del desarrollo al neodesarrollo a través de la crisis (neoliberal)

La idea y la estrategia del desarrollo se convirtieron históricamente en la forma de canalizar las contradicciones de clase en el marco de las formaciones sociales capitalistas (Negri, 2002; Dalla Costa, 2009). En Argentina, a la caída del neoliberalismo, a fines de la década de 1990, el discurso del desarrollo recuperó vitalidad. Mientras en la era neoliberal el desarrollo apareció bajo la forma del ajuste y la reestructuración por la vía de un Estado que debía retirarse pero nunca lo hacía, a partir de los 2000, la vuelta del discurso del desarrollo remite a las formas del desarrollismo histórico de mitad del siglo xx, pero con un contenido de clase diferente.

El “desarrollo” como idea no se consolida en la periferia suramericana sino hasta poco después de la Segunda Guerra Mundial, a mediados del siglo xx. En los 30 años que pasaron desde comienzos de los años cuarenta a fines de los sesenta, el desarrollismo se consolidó como una estrategia del gran capital nacional para integrarse a la irrupción simultánea de la clase obrera masificada, junto a la creciente avanzada del capital extranjero. Desde Getulio Vargas y Perón, en Brasil y Argentina respectivamente, entre los treinta y los cuarenta, hasta los gobiernos militares iniciados en 1964 y 1966 en esos mismos territorios, entre otros tantos,

1 CIG-IdIHCS/CONICET-UNLP.

el desarrollismo se configuró como patrón de reproducción social dominante, como eje de un proyecto hegemónico con ansias de contener y canalizar las exigencias planteadas por las masas obreras y, como dijimos, de intentar integrar conflictivamente el ciclo local del capital al proceso de internacionalización del capital imperialista.

En el siglo XXI, el neodesarrollo se constituye bajo una forma similar para contener la irrupción de la nueva composición política de las clases populares. Hoy, como ayer, expresa asimismo las transformaciones en la composición social y técnica del conjunto del capital, cuya nueva fracción dominante es el gran capital de tendencia transnacional.

En Argentina, en particular, de la misma forma que el desarrollismo histórico nació como efecto de las transformaciones en la composición de clases en la primera mitad del siglo XX (crisis de la Argentina agroexportadora finisecular), el neodesarrollismo apareció como respuesta mediada de las clases dominantes a las contradicciones emergentes de la era neoliberal. Si el desarrollo nació para contener la irrupción de la nueva clase obrera industrial/masculina/migrante (interna), que se consolidó a través de los primeros años del peronismo, el neodesarrollo se propuso como salida a la irrupción del precariado/piquetero/femenino/migrante (internacional) en la escena política (fini)neoliberal.

La crisis desarrollista de fines de los años sesenta abrió el camino a una rearticulación en la estrategia de desarrollo. Sería una crisis global producto de una lucha librada por los eslabones más débiles de la cadena imperialista y —a la vez— por fracciones diversas del pueblo trabajador del capitalismo en el centro y las periferias dependientes. Esta crisis se expresa como circulación de las luchas: de las batallas de lxs afrodescendientes por sus derechos civiles básicos en los años sesenta en Estados Unidos, a las luchas del Mayo francés de 1969, desde las barricadas del Cordobazo argentino hasta la campaña por Salario para el Trabajo Doméstico y el paro de

mujeres en Islandia en 1975, de la Revolución cubana de 1959 (y su radicalización socialista en 1961) hasta el otoño caliente en la Italia de 1969.

El neoliberalismo operaría como una larga transición para superar esa crisis, siendo el ajuste estructural y la violencia a escala ampliada la nueva cara del desarrollo. Esas violencias (sí, el ajuste es sobre todo violencia) actúan con alcance global, en un amplio abanico de modalidades de ataque a las formas de la resistencia popular al proyecto del capital. Las evidentes fueron la violencia de la deuda externa y las dictaduras militares-civiles en los países dependientes, que se acompañaron de una radicalización del autoritarismo estatalista en el centro (Negri, 2003). *A posteriori*, la propia crisis neoliberal pavimentará el camino hacia la construcción de una nueva estrategia de neodesarrollo como medio para contener el renovado ciclo de luchas nacido de las entrañas del ajuste.

De esa forma, desarrollo y ajuste estructural, keynesianismo y neoliberalismo, son caras del mismo proceso de reproducción ampliada del capital. De la misma manera, dentro de cada era histórica hay distintas facetas, más populistas, conservadoras o liberales, pero todas enmarcadas en la necesidad de canalizar las contradicciones sociales, políticas y económicas del proceso de valorización del capital.

El desarrollo que el neoliberalismo nos legó

La transición al neodesarrollismo en Argentina asume las conclusiones del neoliberalismo. Encara su superación dialéctica, negándolo para expresar una nueva fase cualitativa de su contenido de clase (Félix y Pinassi, 2017).

Primero, el neodesarrollo expresa la necesidad de consolidar una nueva composición social y técnica del capital. El gran capital transnacional emerge como potencia dominante dentro del conjunto del capital, luego de tres décadas de lucha encarnizada.

A escala global, el capital se flexibiliza, se expande y se financiariza (Marini, 2007; Ceceña, 2000; Harvey, 2004, 2005). En Argentina, ese capital penetra en la mayoría de las ramas de la economía, concentrándose especialmente en aquellos momentos del ciclo del capital que tienen capacidad de producción y apropiación de renta extraordinaria: minería e hidrocarburos, agronegocio, y ramas logísticas y financieras (Azpiazu y Schorr, 2010). Esa nueva composición es consecuencia de la transformación neoliberal del mundo, la conformación de una novedosa matriz colonial-imperialista y configura una nueva forma de producción, apropiación y uso del plusvalor en Argentina. Una producción más extractivista, una apropiación más transnacional, más financiarizada, con un uso más suntuario del valor creado. Alguna vez, Kalecki explicó que la masa de plusvalía se constituye macroeconómicamente a partir de las decisiones de gasto del capital (Kalecki, 1977). La internacionalización del capital y su concentración en la cadena local-internacional de propietarios/apropiadores (la “clase ociosa” de Veblen) deriva en su constitución extrovertida, extractivista, suntuaria.

En segundo lugar, el neoliberalismo deja al neodesarrollismo por venir una nueva composición del conjunto de la clase obrera, de aquellos-que-viven-de-su-trabajo (para parafrasear a Antunes, 2000). Dentro de ella avanzan formas de superexplotación y precariedad extendidas. Se multiplican formas de uso de la fuerza de trabajo que flexibilizan la gestión de la misma, a la vez que invisibilizan relaciones reales de dominación y explotación detrás de formas “autónomas” de empleo (cuentapropia, falsas cooperativas, contratos de locación de obra, etc.). En esa nueva composición social y técnica, amplias capas de trabajadorxs se encuentran en la periferia de la fábrica social, en condiciones de superexplotación. En torno a cada transnacional hay una miríada de núcleos que aportan a aquellas cuotas inmensas de valor (es decir, de tiempo de trabajo vivo alienado, abstracto), y compensan en las mismas los enormes volúmenes de capital constante invertidos (me-

dios de producción e insumos materiales que no producen valor ni plusvalor). El gran capital moderno no puede existir (valorizarse) sin esa masa de trabajo superexplotado en los bordes de la fábrica social.

En tercer lugar, como señalamos, el extractivismo de base transnacional se convierte en el núcleo dinámico de la valorización. Este proceso tiene un fundamento crecientemente imperialista; cada segundo de valor y onza de valor de uso (oro, soja, madera, agua y tierra, etc.) se destina a la demanda de la fracción circulante de capital constante (materias primas, energía no humana e insumos) del capital imperialista.

La subordinación real de la naturaleza al capital (Sabbatella, 2009) alcanza nuevas alturas. El uso de la naturaleza alcanza niveles de superexplotación en la medida en que las prácticas productivas desarrollan escalas y modalidades que se tornan destructivas del metabolismo universal de la naturaleza (Bellamy Foster, 2013). Esa potencia destructiva se mimetiza con las prácticas sociales del patriarcado, que coloca a los cuerpos-territorios de las mujeres como materia explotable (Segato, 2013; Palermo, 2017). Los territorios, que son frente de batalla del capitalismo en su faz neoextractivista, se convierten en nodos primarios de las redes de trata de personas y la explotación sin límites de los cuerpos de las mujeres. Los cuerpos de las mujeres son cuerpos-territorios que el desarrollo del capital pretende expropiar y explotar, pero que a la vez resisten (Segato, 2013).

La apropiación de la renta extraordinaria y el saqueo de las riquezas naturales con destino de exportación es el eje de la producción de valor capitalista en la economía dependiente. Esa renta extraordinaria es disputada de manera permanente por distintas fracciones del capital y por fracciones de la clase obrera. Dentro de las primeras, se tiende a consolidar una nueva formación social-política que liga los intereses materiales del gran capital imperialista/extractivista con fracciones medias no trabajadoras que viven de la apropiación de rentas (directamente del suelo y/o de for-

mas derivadas como renta inmobiliaria o financiera) o de la apropiación de cuotas partes del plusvalor del gran capital (mandos jerárquicos transnacionalizados).

Ese proceso se sostiene en gigantescos niveles de capitalización (centralización y concentración del capital), es decir, con niveles elevados de composición orgánica en las ramas extractivistas-rentistas. Esto significa que, si bien esas ramas emplean relativamente poco trabajo directo, apropian mucho plusvalor (plusvalor) bajo la forma de beneficios extraordinarios. La contracara de ese proceso de concentración de la rentabilidad en el gran capital es, como señalamos, el fortalecimiento de formas de superexplotación de la fuerza de trabajo y precarización del empleo en el resto de las ramas y en los capitales más pequeños, que deben ceder —por la vía de intercambios desiguales— parte del trabajo que ellos explotan.

El triángulo se cierra, por último, en una presión creciente sobre el trabajo de reproducción de la vida, en la esfera de los cuidados, realizado fundamentalmente por las mujeres (Félix y Díaz Lozano, 2018). La precarización de las formas del trabajo remunerado, en especial en la periferia de la clase obrera, aumenta la presión para que ellas sean la variable de ajuste en última (y primera) instancia. Por un lado, la precarización cotidiana de la vida barrial y comunitaria, carga sobre las mujeres la necesidad de agudizar la imaginación para resolver más con menos. A esta creciente carga psíquica y de tiempo, se suma la necesidad de complementar/completar los ingresos insuficientes del hogar a partir de la búsqueda de trabajos remunerados. Las condiciones de necesidad y la precariedad de las redes de cuidado (incluida la tarea cada vez más limitada del Estado), obligan a las mujeres a aceptar empleos con magros ingresos y condiciones de trabajo. En particular, en muchos casos, estos son trabajos de cuidado en los hogares de las familias de las fracciones dominantes o los trabajadores mejor pagados; asimismo, estas relaciones género-clasistas están racializadas en tanto una parte importante de las traba-

adoras de cuidado son migrantes de países limítrofes, lo cual las torna más vulnerables aún.

El núcleo de la clase trabajadora —concentrado en torno a las ramas y empresas que organizan el proceso de valorización— compensa condiciones de creciente precariedad en el trabajo con capacidad organizativa que les permite contrarrestarla (aun parcialmente) por la vía de las horas trabajadas y el salario. El núcleo de la clase trabajadora formalizada/masculina/institucionalizada actúa como dique de contención; el gran capital desborda sus ansias de explotación en la extracción exacerbada de plustrabajo en los espacios de valorización que concentran a la fuerza de trabajo más precarizada/feminizada/mal(no)remunerada. La superexplotación del trabajo tiene cara de mujer.

El neodesarrollo se constituye, entonces, sobre la base del histórico triángulo de fuego del capitalismo pero en condiciones novedosas. La superexplotación histórica del trabajo en el capitalismo dependiente (Marini, 1973) se profundiza por la presión de las formas del extractivismo imperialista de la naturaleza en la era de la transnacionalización del capital. La articulación entre ambos procesos amplifica de manera estructural la sobreexplotación del cuerpo de las mujeres en el terreno de la producción y la reproducción.

Configuraciones del Estado en el neodesarrollo

La estrategia de neodesarrollo nace como resultado de la explosión de las contradicciones que expresan sus condiciones de posibilidad. La nueva composición política del pueblo trabajador abre los caminos para la configuración de una nueva forma de Estado y del sistema político. La nueva composición del conjunto del capital marca los límites de esa reconfiguración estatal.

La nueva composición de la fuerza de trabajo formal obliga a los sectores dominantes, y en especial a sus fraccio-

nes hegemónicas, a exigir la canalización institucional de las demandas. En la crisis neoliberal, las empresas enfrentaban demandas que se expresaban en las calles, por fuera de la institucionalidad, de manera descentralizada y dispersa y, por lo tanto, por fuera del control de las formas estatales. A partir de mediados de 2002, en combinación con la prevalencia de la forma-sindicato como estrategia organizativa del trabajo formalizado, las demandas existentes fueron contenidas a partir de la revitalización de las formas institucionales preexistentes; en especial, recuperaron dinamismo las convenciones colectivas de trabajo (CCT) por rama de actividad y la política de salario mínimo.

Estas instituciones habilitan la contención del conflicto laboral construido en torno a la organización de las bases obreras, en particular en el ámbito de las grandes empresas donde esa organización es más estable y articulada. La institucionalización del conflicto permite neutralizar las facetas más radicales, pero al costo de la redistribución de una fracción de la renta extraordinaria hacia los núcleos de trabajadores integrados.

En paralelo, las demandas de las fracciones precarizadas —en la periferia de la fábrica social— son progresivamente integradas a nuevas configuraciones estatales (las políticas sociales universalistas básicas). El movimiento piquetero argentino (articulado en torno a mujeres y varones desocupados/os en las periferias de las grandes urbanizaciones) planteó desde sus inicios demandas de trabajo, dignidad y cambio social (Dinerstein, Contartese y Deledicque, 2010). Lo hizo en términos teórico-políticos y prácticos, a través de la autoorganización, de prácticas productivas autogestionadas, cooperativas, y mediante formas de organización territorial con proyección prefigurativa (liderazgos sin jefaturas, democracia de base, autonomía política).

Esas fracciones recientemente organizadas del pueblo en lucha (piqueterxs) rechazan en principio las estrategias de institucionalización, que son formas de control social e

integración sistémica. Sin embargo, una combinación de políticas normaliza conflictivamente esas demandas de manera progresiva, sin permitir su autonomización (Dinerstein, Contartese y Deledicque, 2010).

A diferencia de las estrategias de integración del movimiento obrero formalizado y sindicalizado, la estrategia estatal frente al movimiento piquetero operó sobre la base de reconocimiento de la demanda de ingreso sin registrar prácticamente la exigencia de trabajo digno. A lo largo de la década neodesarrollista, las políticas sociales se consolidaron como transferencias de dinero que tienen como contrapartida la realización de tareas de cuidado: programa jefes y jefas de hogar desocupados, plan familias, asignación universal por hijo/a (AUH). En simultáneo, se promueve cierta formalización del empleo de “servicio doméstico”, con remuneraciones en torno al salario mínimo, al costo de la pérdida del derecho a cobrar AUH. En los hechos, esas políticas se recuestan sobre la división sexual del trabajo impuesta por el capitalismo patriarcal, reforzándolas (Félic y Díaz Lozano, 2018). Por un lado, expresan el reconocimiento del peso social de las mujeres en el seno del pueblo en lucha y en la sociedad en general; en paralelo, sin embargo, pretenden remitir su lugar al papel de “cuidadoras”.

El Estado neodesarrollista apuesta al control social a partir de la reproducción de la matriz patriarcal-capitalista de división del trabajo. Los varones formalizados consolidan la institucionalidad histórica (por la vía de la forma-sindicato), fortaleciendo su bienestar relativo al interior de la fuerza laboral. Las mujeres, por su parte, son conflictivamente normalizadas dentro de los patrones históricos de fragmentación del trabajo productivo y reproductivo. Las CCT y la política de salarios mínimos protege a los varones sindicalizados, mientras las mujeres reciben transferencias de ingresos condicionadas a su trabajo de cuidado, y cierta formalización del trabajo de reproducción mercantilizado (básicamente, servicio doméstico a domicilio) pero con ingresos sostenidamente por debajo de los promedios para los varones y por debajo de la línea de la pobreza.

De modo no paradójal (aunque sí contradictorio), el Estado en el neodesarrollo reconstruye políticas de contención política del conflicto social que expresan la fragmentación social de la-clase-que-vive-del-trabajo. La fragmentación interseccional entre varones y mujeres, entre formales e informales, entre empleadxs de grandes capitales y trabajadorxs precarizadxs, productivxs y reproductivxs, remuneradxs y no remuneradxs, explotadxs y superexplotadxs, es consolidada en la práctica del Estado en la era del neodesarrollo.

Hegemonía neodesarrollista y resistencias populares

La crisis neoliberal abrió un espacio, necesario, para la reconfiguración de las formas de la hegemonía del capital. La fractura del sentido común neoliberal —a través de la crisis orgánica— creó un hiato que debió ser suturado a través de un proceso de relegitimación. La reconstrucción de una estrategia de desarrollo para recrear el mito del capitalismo posible en un territorio dependiente fue la tarea central de las fuerzas políticas que pretendían conducir el aparato Estatal (Félicz, 2016).

Atravesada la crisis, superados los límites del Plan de Convertibilidad (1991-2001), como técnica de gobierno (y no sólo como “programa económico”), las condiciones macroeconómicas y sociopolíticas están preparadas para comenzar el camino de la reconstrucción hegemónica. En este sentido, nos interesa rescatar dos cuestiones. Por una parte, la hegemonía como categoría remite a la capacidad de ciertas fracciones de las fuerzas sociales dominantes para imponer su visión de mundo como sentido común y estrategia. Esa capacidad está soportada en una materialidad social, en una capacidad histórica y socialmente determinada, para crear realidad a partir de tener posiciones dominantes en la sociedad. La dominación del capital se expresa en el Estado como forma social (como abstracción real; Salama, 1979) y es a través de esa forma so-

cial que las fracciones hegemónicas dentro del capital trabajan para constituir hegemonía social.

En otro plano, las fuerzas políticas buscan proyectarse como articuladoras en el ámbito del sistema político como expresiones de las fuerzas sociales en disputa en el nivel material. Ellas no construyen por sí mismas hegemonía social, sino que contribuyen a fortalecer la hegemonía social de las fracciones dominantes (tal es el caso de los “partidos del orden”) o pueden aportar —eventualmente y contra las tendencias socialmente dominantes— a la transformación de las condiciones materiales (objetivas/subjetivas/simbólicas) que permitan cambiar la correlación de fuerzas sociales a favor de las clases no dominantes. Esto quiere decir, que las fuerzas políticas en el Estado lo ocupan en tanto forma de régimen político, como expresión de las fuerzas sociales en lucha (a la Poulantzas) y no en tanto expresión directa de determinadas fracciones sociales (a la Miliband).

El neodesarrollismo se constituye sobre la base de una nueva forma del Estado que expresa materialmente la dominación social de una fracción particular del conjunto del capital, como señalamos. Esa forma no opera de manera lineal sino que en política expresa las contradicciones de las fuerzas sociales concretas en lucha y (resaltamos el “y”) la estrategia de la fuerza política en el poder estatal. Las fuerzas sociales en lucha imponen sobre el Estado su poder social y el Estado (y las fuerzas políticas en él) responden en función de esas fuerzas y de su orientación estratégica. Durante el neodesarrollismo en su fase constitutiva (2002-2008), el kirchnerismo orientó su acción estratégica hacia la conformación de una forma de “capitalismo en serio” en torno a la fórmula “crecimiento con inclusión social” (Félicz, 2017).

La macroeconomía del neodesarrollo o el desarrollo capitalista como estrategia

La estrategia de neodesarrollo logró consolidar un patrón de acumulación de capital en la periferia, sostenido en una nueva composición social y técnica del capital, y en una nueva composición política de las clases populares.

Desde el punto de vista de la reproducción ampliada del capital, la estrategia buscó sostener una política macroeconómica que construyera un patrón de demanda extrovertido y permitiera multiplicar la acumulación sobre la base de la apropiación de renta extraordinaria y superexplotación del trabajo. La política económica debía valorizar la materialidad de la nueva composición del capital, aprovechando al máximo su potencial de producción de plusvalía.

La política de dólar caro (desvalorización de la moneda y la fuerza de trabajo nacional) fue la táctica para tal objetivo y permitió aprovechar la coyuntura internacional favorable (economías imperialistas en expansión y precios altos para las *commodities* de exportación hasta 2008) para mantener por un lustro un ciclo de acumulación de capital variable (empleo) en condiciones de trabajo y naturaleza superexplotadas. En ese periodo se crearon varios millones de puestos de trabajo y se amplió la frontera de la explotación minera, sojera y petrolera.

Esa política sólo opera como política factible en un contexto expansivo, que provea un margen para la redistribución parcial de la renta extraordinaria y con margen para absorber parcialmente las demandas populares (en especial, aquellas que operan en el plano de la redistribución marginal de los ingresos). Cuando ese espacio se estrecha, el ajuste indefectiblemente comienza y el neodesarrollo comienza a perder sus lustres y ropajes progresivos, para dejar ver su esencia capitalista (explotadora y destructiva). Esa política de competitividad vía devaluación de la moneda nacional sólo es operativa si logra desvalorizar la fuerza de trabajo, reduciendo el salario real relativo (Shaikh, 1991) y/o si incrementa la intensidad del

trabajo reproductivo. Sin cambios materiales en la organización de la producción o la reproducción social (es decir, sin mayores niveles de productividad), la mayor competitividad sólo expresa mayores niveles de explotación absoluta (trabajo más extenso e intenso, más superexplotado).

Durante la década de los 2000, la economía dependiente argentina pudo sostener el mito del crecimiento con inclusión en tanto la apropiación internacional de valor doméstico (intercambio desigual “hacia fuera”) fue compensada con formas de superexplotación del trabajo, la naturaleza y los cuerpos de las mujeres (intercambio desigual hacia “adentro”). La mayor competitividad por la vía de la mayor explotación absoluta (y la resistencia social a ella) es el límite enfrentado por la economía dependiente.

El agotamiento del ciclo expansivo del mercado mundial a partir de 2007-2008 marcó los límites de la estrategia. A partir de allí, la presión para compensar las condiciones de la dependencia se hicieron insostenibles. Esto se expresa tanto en las tensiones en el espacio de la producción/apropiación directa de capital como en la mediación específica estatal.

La inflación creciente comenzó a operar como medio para la desvalorización salarial (Félicz, 2015). La disputa por la apropiación de la renta (y la reducción del plustrabajo) en el espacio del capital productivo y en el espacio de la reproducción social, comienza a manifestarse abiertamente bajo la forma de tensiones inflacionarias. La demanda empresarial de contención salarial se acrecienta y, sin embargo, la pérdida de competitividad no puede ser evitada. Opera una contradicción creciente, pues los salarios reales dejan de recuperarse pero las políticas estatales no logran superar la tensión inflacionaria; se configura un patrón de inflación y estancamiento (Félicz, 2015).

En el ámbito de la reproducción social, las políticas redistributivas llegan a sus límites en el marco neodesarrollista, con la expansión del universalismo básico a la forma de la AUH. Del plan Jefes y Jefas, de 2002, a la AUH, se consolida un

patrón de redistribución que sólo logra evitar la explosión sociopolítica en los espacios de la frontera social del capitalismo dependiente. Aun así, frente a la imposibilidad de sostener la redistribución marginal de ingresos, la crisis transicional del neodesarrollo abre camino a ciertas formas de reconocimiento simbólico (de derechos), que pretenden mediar y fragmentar la conflictividad social en ascenso (Félix y Díaz Lozano, 2018). De esta manera, las fuerzas políticas en el Estado buscaron compensar la pérdida de realidad del mito del “crecimiento con inclusión social” con modalidades de operación que, desde la construcción de derechos de ciudadanía (limitados), permitan mantener la solidez de la alianza hegemónica.

El proyecto hegemónico, apoyado en una nueva configuración del trabajo productivo-reproductivo y la superexplotación de los cuerpos de las mujeres, se bloquea pues no puede garantizar la reproducción en el tiempo de sus formas de legitimación. La composición política del pueblo trabajador atraviesa a lo largo de la década una nueva mutación, ahora dentro del espacio sociopolítico de la formación social neodesarrollista (Félix, 2015). En efecto, las fuerzas políticas que promueven la articulación neodesarrollista en su etapa kirchnerista no logran comprender esta mutación y con ello ven disolverse la materialidad de las relaciones políticas que lo ubican en el liderazgo del bloque en el poder. La redistribución del ingreso pretendió articular una matriz de apropiación dominada por varones ocupados con empleo formal, mientras las mujeres eran institucionalizadas como fuerza de trabajo de reproducción, por la vía de la legislación laboral específica que continúa refiriéndose a “amas de casa” o por la vía de las políticas sociales de transferencia condicionada de ingresos (como la AUH).

En la medida en que la precaria matriz redistributiva pierde sus fundamentos materiales, las fuerzas políticas en el Estado pierden capacidad de articulación hegemónica. Sin embargo, en tanto la composición política del pueblo no se recompone en términos de lucha/esperanza sino en térmi-

nos de resignación/oportunismo, las bases de la materialidad neodesarrollista se perpetúan e intensifican a través de sus propia crisis (Féliz, 2017).

El triángulo de fuego del capitalismo dependiente y sus límites

El triángulo capitalismo-patriarcado-extractivismo atraviesa las dinámicas de la producción y la reproducción social en nuestros territorios. En especial en Argentina, a través de la era del neodesarrollo en su etapa kirchnerista, esos patrones generales de reproducción ampliada de las violencias hacia los cuerpos femeninos y feminizados mutaron en formas a la vez más sutiles y en ocasiones más siniestras.

Se profundizaron los patrones de acumulación extrovertidos basados en el saqueo y la superexplotación de las riquezas naturales. La financiarización transnacional del capital sujeta el avance de la expoliación a las alzas y bajas de la especulación. En tiempos recientes, el renovado ataque a las comunidades mapuches, la represión, la criminalización y el asesinato de militantes defensorxs de las tierras y las comunidades, expresa sin más la cabecera de playa de esta batalla por el control de los cuerpos. En paralelo, sin solución de continuidad, la violencia del saqueo percola al conjunto de los territorios. Subsumida en aquella se encuentra la violencia hacia las mujeres, quienes aparecen en las fronteras del capital como la última línea de resistencia al avance del trabajo muerto sobre la vida misma. Las mujeres son, simultáneamente, los principales focos de los ataques del capitalismo patriarcal (que responde con violencia frente a la rebelión de las mujeres). Por un lado, el neodesarrollo y su crisis intensifican el circuito de las redes de trata, en especial de aquellas que se articulan directamente con el extractivismo petrolero y minero (de alto impacto y concentración territorial). A su vez, por otra parte, ellas encarnan las lideranzas de la resistencia: en sus luchas se

gestan las oposiciones radicales a la megaminería (por ejemplo, asamblea contra la explotación del Famatina), al extractivismo sojero (por ejemplo, la asamblea de las madres de Ituzaingó en Córdoba contra las fumigaciones con el glifosato de Monsanto), al extractivismo urbano (por ejemplo, las miles de mujeres piqueteras organizadas en las barriadas populares) y, por supuesto, a los femicidios y la violencia hacia las mujeres (por ejemplo, el movimiento del Paro Internacional de Mujeres y el Ni Una Menos).

La reproducción de la vida y su defensa expresan el límite absoluto frente al avance de la fractura de su metabolismo, provocado por el capitalismo patriarcal. Se articulan formas de superexplotación generalizadas de los cuerpos, que penetran sin pudor en las vidas cotidianas de distintas fracciones del pueblo trabajador. El Estado en el neodesarrollo intenta consolidar una nueva hegemonía social y política estable, capaz de contener productivamente para el capital todas las fuerzas sociales que emanan de la experiencia de la vida en común.

La paradoja es que la resistencia colectiva a la fractura ampliada y crecientemente extendida al metabolismo societal, no tiene aún expresión en formas de recomposición política del pueblo capaces de contener las tendencias destructivas. Por ahora, los movimientos populares no hemos podido bloquear ese proceso dialéctico, de superación histórica, en el capitalismo. Sin embargo, las batallas contra el extractivismo y el saqueo, las luchas de las comunidades indígenas, originarias y campesinas, y las luchas de las mujeres feministas están —hoy mismo y hace tiempo ya— reconfigurando los parámetros de esas resistencias (Félez, 2017b). Ellxs aparecen como el núcleo dinamizador de las nuevas formas de composición política del pueblo. Son la clave de las luchas por venir, ejemplo de las modalidades de organización y horizonte práctico-crítico para la prefiguración del cambio social. En ellas están las nuevas llamaradas, esos nuevos fueguitos, que alumbrarán el camino a la libertad.

Bibliografía

- Antunes, Ricardo (2000). La centralidad del trabajo hoy. *Papeles de Población* 6(25). Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Azpiazu, Daniel y Martín Schorr (2010). *Hecho en Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bellamy Foster, John (2013). Marx y la fractura en el metabolismo universal de la naturaleza. *Revista Herramienta Web*, 15. Buenos Aires.
- Ceceña, A. E. (2000). Tecnología y organización capitalista al final del siglo xx. En R. M. Marini y M. Millán (Coords.). *La teoría social latinoamericana. Cuestiones contemporáneas* (pp. 95-104), t. IV, 2da ed. (1996). México: UNAM/El Caballito.
- Dalla Costa, Mariarosa (2009). *Dinero, perlas y flores en la reproducción feminista*. Madrid: Akal (Cuestiones de Antagonismo, 58).
- Dinerstein, Ana, Daniel Contartese y Melina Deledicque (2010). *La ruta de los piqueteros*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Félicz, Mariano (2015). Limits and barriers of neodevelopmentalism: Lessons from Argentina's experience, 2003-2011. *Review of Radical Political Economics* 47(1): 70-89. URPE.
- _____ (2016). Till death do as apart? Kirchnerism, neodevelopmentalism and the struggle for hegemony in Argentina, 2003-2015. En Ingo Schmitt (Comp.), *The Three Worlds of Social Democracy: A Global View from the Heartlands to the Periphery* (pp. 91-106). Londres: Pluto Press.
- _____ (2017). Argentina, de la crisis neoliberal a la crisis del neodesarrollo de Kirchner a Macri. Hipótesis sobre el

- tiempo que nos toca. En Mariano Félix y María Orlanda Pinassi (Comps.), *La farsa neodesarrollista y las alternativas populares en América Latina y el Caribe* (pp. 47-68). Buenos Aires: Herramienta.
- _____ (2017b). Marxian Dependency Theory in Latin America After the Pink Tide. Lessons Learned from Popular Movements and its Struggles. Ponencia presentada en *14th Annual Conference of Historical Materialism*, 9 al 12 de noviembre de 2017, SOAS. Londres: University of London.
- Félix, Mariano y Juliana Agustina Díaz Lozano (2018). Trabajo, territorio y cuerpos en clave neodesarrollista. Argentina, 2002-2016. *Revista Perfiles Latinoamericanos*, 52, julio-diciembre. México: Flacso-México. [En prensa.]
- Félix, Mariano y María Orlanda Pinassi (Comps.) (2017). *La farsa neodesarrollista y las alternativas populares en América Latina y el Caribe*, Buenos Aires: Herramienta.
- Harvey, David (2005). El “nuevo” imperialismo. Sobre reajustes espacio-temporales y acumulación mediante desposesión (parte II). *Revista Herramienta*, 29, junio. Buenos Aires.
- _____ (2004). El “nuevo” imperialismo. Sobre reajustes espacio-temporales y acumulación mediante desposesión. *Revista Herramienta*, 27, octubre. Buenos Aires.
- Kalecki, Michal (1977). Los determinantes de las ganancias [(1933)1954]. En *Ensayos escogidos sobre dinámica de la economía capitalista (1933-1970)*. México: FCE.
- Marini, Ruy Mauro (1973), *Dialéctica de la dependencia*. México: Era.
- _____ (2007). Proceso y tendencias de la globalización capitalista. En *América Latina, dependencia y globalización*. Buenos Aires: Clacso/Prometeo.
- Negri, Antonio (2002). Keynes y la teoría capitalista del Estado después de 1929. En *Crisis de la política. Escritos sobre Marx, Keynes, las crisis capitalistas y las*

- nuevas subjetividades* (pp. 11-36). Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- _____ (2003). *La forma-Estado*. Madrid: Akal.
- Palermo Hernán (2017). *La producción de la masculinidad en el trabajo petrolero*. Buenos Aires: Biblos.
- Sabattella, Ignacio (2009). Crisis ecológica y subsunción real de la naturaleza al capital. *Íconos*, 36: 69-80. Quito: Flacso-Ecuador.
- Salama, Pierre (1979). État et capital. L'État capitaliste comme abstraction réelle. *Critiques de l'économie politique (nouvelle série)* (pp. 7-8). París: Maspero.
- Segato, Rita Laura (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Shaikh, Anwar (1991). Competition and Exchange Rates: Theory and Empirical Evidence. *Working Paper*. Nueva York: New School for Social Research.

Identidades, cuerpo y territorio: caso de las 56+una niñas incendiadas en el “Hogar Seguro, Virgen de la Asunción”

Walda Barrios-Klee y Dina Mazariegos¹

La imposibilidad de gobernar los cuerpos juveniles provoca la aplicación de la mano dura que se manifestará en el encierro y exterminio de estos cuerpos como factor de eugenesia o “limpieza social”, sumado a los discursos sobre la vigilancia y el control panóptico de las prácticas juveniles, discursos que dejan de visualizar a los jóvenes como “rebeldes” para calificarlos de “peligrosos”: será necesario controlar sus cuerpos como prueba de la imposibilidad de dominar su pensamiento (Heffes, 2013, p. 3).

Introducción

La sociedad guatemalteca no puede ser entendida sin tener en cuenta que se trata de un país posconflicto, en el que las heridas provocadas por el mal llamado conflicto armado interno,² no han terminado de sanar; nos encontramos frente a una democracia enferma. Si bien los Acuerdos de Paz, firmados en 1996, constituyeron un parteaguas que posibilitó la recomposición del movimiento social y la emergencia de nuevos sujetos sociales antes totalmente excluidos, como los pueblos originarios y las mujeres, no hubo la suficiente voluntad política

- 1 Coordinadora del Programa de Estudios de Género y Feminismos de Flacso, sede académica Guatemala. Investigadora del Iumusac y doctoranda en Ciencias Sociales de la Universidad de San Carlos de Guatemala.
- 2 No se trató de un conflicto armado, porque ello implica paridad entre las partes combatientes. En Guatemala el aparato estatal reprimió a población civil desarmada y aplicó una política de tierra arrasada.

para llevar adelante las políticas públicas orientadas al fortalecimiento de las instituciones creadas a raíz de los Acuerdos (cfr. Méndez y Barrios-Klee, 2010).

En Guatemala se vive en continuo estado de emergencia, se transita de una crisis a otra y el Estado se convirtió en botín en manos de la misma oligarquía que hace más de cinco siglos se apropió del país, acompañada por sectores del ejército a los que se encomendó la represión durante el periodo contrainsurgente.

El juvenicidio y el feminicidio constituyen una fusión de violencia extrema contra las mujeres jóvenes, que en las últimas décadas se incrementó en diferentes países de la región. Guatemala es reconocido como el tercer país con mayor incidencia de violencia extrema contra mujeres jóvenes. Desde aquí hacemos una búsqueda de la procedencia y la constitución que posibilitaron y generaron esos hechos violentos, es decir, de las raíces que fundaron en determinados momentos políticos, y en su recomposición en el ahora, el despojo, la exclusión y la muerte de incontables mujeres jóvenes guatemaltecas.

Ser niña o adolescente: una condicionante de la exclusión en Guatemala

El presente artículo es una denuncia/reflexión de la terrible situación que viven niñas y adolescentes en Guatemala, consecuencia del debilitamiento de la institucionalidad del Estado. La firma de los Acuerdos de Paz, en 1996, trajo mucha esperanza y optimismo respecto a cambios en el país, pero el carácter autoritario y poco inclusivo de los sucesivos gobiernos a partir de la firma de los Acuerdos obstaculizó la transición del país hacia una democracia participativa, así como la posibilidad del desarrollo humano.

Uno de los logros de los Acuerdos fue la visibilización de mujeres y pueblos indígenas como sujetos de derechos. No

obstante se careció de políticas públicas y de las correspondientes erogaciones presupuestarias para hacerlas efectivas; de esta manera los derechos no se pueden cumplir.

En este contexto, el 8 de marzo de 2017 se produjo el trágico incidente del incendio del Hogar Seguro Virgen de la Asunción, en el que fallecieron 41 niñas de entre 13 y 17 años. Éste no fue un suceso aislado; constituyó la “crónica de una muerte anunciada”, porque las carencias del sistema habían sido denunciadas varias veces anteriormente.

Las estadísticas sobre la situación de la niñez y la adolescencia son aterradoras: uno de cada dos niños y niñas menores de 5 años padece desnutrición crónica; en 2015 quedaron embarazadas 83 483 niñas y adolescentes de entre 10 y 17 años (OSAR), la mayoría de ellas producto de una violación. En 2016 hubo 7338 denuncias por violencia sexual contra personas menores de edad, y 14 698 por maltrato físico (MP); en ese mismo periodo se produjeron 809 muertes violentas de niños, niñas y adolescentes, 90% de ellas ocasionadas por armas de fuego.

En 2012, el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) elaboró el informe de país *Guatemala: ¿un país de oportunidades para la juventud?*, en el que se señalaban cuatro derechos básicos que niñez, adolescencia y juventud requieren para lograr el desarrollo humano: el derecho a vivir, que implica salud, iniciarse en la vida sexual de forma saludable y responsable, así como seguridad. El derecho a saber, que involucra la educación escolarizada, pero también el acceso a los bienes culturales; el derecho a participar en forma progresiva en la vida social en los ámbitos político, económico, social y cultural; y el derecho a disfrutar del tiempo libre. La alegría como derecho, también señalada en la investigación que realizamos en Flacso/UNFPA sobre el drama de las niñas que se convierten en madres (2015).

El ministro de Educación (entrevista PL/15-10-16) reconoció que 800 000 adolescentes en el rango de 13 a 18 años no están en el sistema educativo, a los que se suman

otros 800 000 o 900 000 que también debieron haber pasado por la escuela y no lo hicieron. Tenemos 1 600 000 adolescentes fuera del sistema educativo. Estas cifras llevan implícito que la cobertura en educación formal no alcanza a gran parte de la población.

Guatemala está desperdiciando el bono demográfico a su favor al tener una población joven sin oportunidades de desarrollo; si eres niña indígena rural la situación se agrava.

Niñas y adolescentes, territorios negociables en Guatemala y otras partes del mundo

Desde tiempos inmemoriales, los cuerpos de las mujeres han sido considerados territorios en disputa y botín de guerra. En Guatemala, la represión ejercida en las áreas rurales mediante la política de tierra arrasada violó y mató a las mujeres como una forma de humillar a las comunidades. En las antiguas Grecia y Roma, los cuerpos de las mujeres se consideraban como apropiables y, por ende, botín de guerra.³

En 1864, Friedrich Engels, en el *Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, señaló que la propiedad privada se garantizó a través de la expropiación de los cuerpos de las mujeres. Los hombres necesitaban asegurarse la paternidad de hijos e hijas para la transmisión de los bienes.

Los cuerpos de las mujeres siempre han estado ligados a los mandatos del poder patriarcal; así, se pretende que “tengan todos los hijos que Dios mande”, sin poder tomar decisiones en cuanto a regular su fertilidad y los intervalos intergenésicos. Y se legisla sobre los mismos, por ejemplo, a través de la penalización del aborto. La muerte materna es un indicador de desigualdad y de la falta de atención de la salud y los cuerpos de las mujeres. No es posible que en pleno siglo

3 Recordar a Helena de Troya o el rapto de las Sabinas, en la antigua Roma.

xxi en las áreas rurales de Guatemala las mujeres continúen muriendo en el parto.

Nos enfrentamos a la vulneración constante de derechos sexuales y reproductivos ligados directamente a los cuerpos de adolescentes y mujeres. Ningún derecho se puede vivir fuera del cuerpo. El cuerpo, entonces, deviene en territorio en el que aterrizan los significados culturales de las diferencias sexuales y los mandatos patriarcales. En consecuencia, el cuerpo siempre será el espacio que intentará ser controlado. Por eso, Monique Wittig escribía “mujer, vil y preciosa mercancía”. En Guatemala hay muchos ejemplos de la entrega de niñas y jovencitas a hombres mayores para recibir semovientes o dinero (cfr. Barrios-Klee, 2015).

En la investigación citada (Barrios-Klee *et al.*, 2010, p. 51) se utilizó el concepto de masculinidades hegemónicas planteado por Connell, para explicar la expropiación de los cuerpos de la que son víctimas niñas y adolescentes. Esta masculinidad presenta las siguientes características: 1) naturalización de la violencia y discriminación contra las niñas y adolescentes; 2) consideración de los cuerpos y las vidas de mujeres, niñas y adolescentes como propiedad y posesión: los cuerpos como territorios para que otros se los apropien; y 3) control de la sexualidad de las mujeres, niñas y adolescentes intentando limitar los comportamientos que se salen de la norma y favorecen la autonomía.

El movimiento feminista de la segunda ola reivindicó la anticoncepción como la forma que permite a las mujeres ejercer el control sobre sus propios cuerpos; regular la propia fecundidad como un derecho. Esto llevó al tránsito “de la planificación familiar a la salud reproductiva” (Barrios-Klee y Pons, 1995) y, posteriormente, a los derechos sexuales y reproductivos.

A partir de los hallazgos de la investigación realizada por Flacso/UNFPA *¡Me cambió la vida! Uniones, embarazos y vulneración de derechos en adolescentes* (2015), se llega a las siguientes constataciones: el matrimonio en edad temprana influye en la

paridez temprana; las adolescentes desconocen los métodos anticonceptivos y el funcionamiento del propio cuerpo, lo que hace casi imposible regular la fecundidad. Las adolescentes y las mujeres poseen baja escolaridad, lo que les impide conocer sus derechos y ejercerlos. Estas condiciones contribuyen a que la expropiación de los cuerpos y el ejercicio de la sumisión se constituyan en un imperativo del poder patriarcal sobre los cuerpos femeninos.

Cuerpos incendiados, testigos de la violencia institucional contra niñas y adolescentes en Guatemala

Partimos de que las 56+una niñas y adolescentes que fueron inmoladas el 8 de marzo del 2017 en el Hogar Seguro Virgen de la Asunción se encontraban temporalmente confinadas en esa institución estatal que, paradójicamente, según su acuerdo de creación, fue instituida para dar protección a la niñez y la adolescencia vulneradas en sus derechos.

Después de contextualizar la situación, la condición y la posición de la niñez y las juventudes en Guatemala en el apartado anterior, presentamos el perfil de la institucionalidad guatemalteca que tiene como responsabilidad los cuidados integrales de la niñez y la adolescencia amenazadas en sus derechos, que obviamente no ha sido eficiente, responsable y comprometida en sus funciones, en especial, en lo que se refiere a la restitución de derechos violados o negados. Ello tuvo como consecuencia un efecto devastador para este grupo poblacional, específicamente en el caso de las “56+una niñas calcinadas ese fatídico día”.

De acuerdo con Castoriadis (2005), cada sociedad construye sus instituciones y sus significados; además, elabora sus herramientas, procedimientos y métodos que le ayudan a enfrentar los problemas cotidianos. En Guatemala existe un marco jurídico que promueve la creación

de institucionalidad en torno a la protección integral de la niñez y la adolescencia.

Además, desde el 26 de enero de 1990 el Estado guatemalteco es signatario de la “Convención sobre los Derechos del Niño”, el tratado internacional de la Asamblea General de Naciones Unidas que reconoce los derechos humanos básicos de niños, niñas y adolescentes.

En este sentido, se han creado instancias responsables para alcanzar los objetivos de la Ley de protección integral de la niñez y adolescencia: en primer lugar, la Comisión Nacional para la Niñez y Adolescencia, responsable de la formulación de políticas públicas de protección integral que garanticen a niños, niñas y adolescentes el pleno goce de sus derechos y libertades, integrada por instancias del Estado y la sociedad civil enfocadas en su desarrollo.

En segundo lugar, las Comisiones Municipales para la Niñez y Adolescencia, en las que participan las corporaciones municipales, las instituciones gubernamentales y organizaciones sociales que trabajan en el municipio, que tienen la responsabilidad de formular políticas de protección integral de la niñez y la adolescencia a nivel municipal.

En el momento en que se produjo la tragedia, la Secretaría de Bienestar Social de la Presidencia, una de las instituciones públicas “especializadas” en la formulación de políticas públicas y la implementación de la protección integral de la niñez y la adolescencia, era la rectora del HSVA. Esta secretaría fue creada el 29 de abril de 1963 y su Reglamento Orgánico se aprobó en 2006.

Se trata de la autoridad “competente y responsable” de llevar a cabo las acciones relativas al cumplimiento de las sanciones impuestas a los adolescentes en conflicto con la ley penal, así como de las medidas de protección a la niñez y adolescencia vulnerada en sus derechos, mediante programas y servicios de prevención, protección integral, reinserción integral y resocialización a nivel nacional con equidad e igualdad.

Para tener una idea más clara de las razones que condujeron a la inmoliación de estas 56+una niñas y adolescentes, es necesario un acercamiento crítico al complejo problema de la institucionalización de menores en Guatemala. De acuerdo con los expertos, este tipo de institucionalización tiene dos modalidades: para los menores institucionalizados por haber tenido conflictos con la ley y los que son recluidos en instituciones como medida de protección debido a su condición de vulnerabilidad.

Se consideran vulnerables aquellos niños, niñas y adolescentes víctimas de violencia física, psicológica y sexual en sus espacios familiares y contextos cotidianos; también, como lo establece el Estatuto de la Secretaría de Bienestar Social, los menores con alguna discapacidad o en situaciones de abandono o calle, y adopciones irregulares, con problemas de adicciones, víctimas de trata y explotación sexual comercial, laboral y económica, lo que hace que vivan cotidianamente en situación de riesgo.

Guatemala es reconocido en América Latina como uno de los países que cuenta con mayor cantidad de instituciones para albergar niñez y adolescencia. Sin embargo, éstas carecen de los estándares de calidad establecidos para instituciones de este tipo; modelos tales como: “la temporalidad de la estadía del niño, el cumplimiento de una infraestructura adecuada, acceso a la educación y atención psicológica, y otras”. Además, en agosto de 2010 las autoridades del Consejo Nacional de Adopciones señalaban que sólo siete instituciones de las 110 entidades privadas registradas contaban con la autorización oficial para su funcionamiento (RLAF, 2011, p. 12).

Estos hogares deberían ser temporales y, en principio, deberían ofrecer atención profesional y seguridad, tomando en cuenta que un menor institucionalizado está bajo la custodia del Estado pues su familia atraviesa una crisis. En ese sentido, el Estado es responsable de su salud, su educación, su alimentación, su seguridad, así como de los elementos básicos para su desarrollo integral.

De acuerdo con Valeria Brahim (2016), especialista brasileña sobre derechos de la niñez, la institucionalización debería ser el último recurso para niños, niñas y adolescentes que viven en condiciones de vulnerabilidad, “ya que retirar al niño de la familia es más violento que la propia violencia”. Por otro lado, el Informe Mundial sobre la Violencia contra los niños y las niñas, establece que la violencia institucional es seis veces mayor que en los programas alternativos familiares.

Hablando específicamente del Hogar seguro Virgen de la Asunción, los periodistas Enrique Naveda y Carlos Arrazola, en su artículo publicado en el *New York Times* el 10 de mayo de 2017, establecen que fue fundado en 2010, convirtiéndose luego en el principal centro de acogida de menores dirigido por la Secretaría de Bienestar Social. Dicha instancia debería haberlo dotado desde sus inicios de los protocolos de “atención diferenciada”, ya que desde el principio albergó a niños, niñas y adolescentes con problemáticas distintas, entre ellas: abandono familiar y/o violencia intrafamiliar, víctimas de trata, jóvenes en conflicto con la ley y menores discapacitados.

Es evidente que, en Guatemala, la institucionalización de los menores es de carácter punitivo, por lo que sus únicos efectos nada tienen que ver con prevención, protección, recuperación, reinserción o resocialización de conductas. Las metodologías usadas en el Hogar Seguro Virgen de la Asunción hasta ahora descritas por las menores sobrevivientes apuntan a la represión, que considera el castigo como una función social; es una herramienta de procedimientos de poder por la que el cuerpo es sometido a la fuerza por un cuerpo social; el aparato administrativo institucional en que se encuentran recluidas las menores convierte el castigo en suplicio y, como dice Mably (1789), éste afecta más el alma que el mismo cuerpo. Por su lado, hablando del suplicio, Foucault lo identifica como parte del ritual del castigo, donde la persona que lo sufre:

Debe ser señalada [...] el propio suplicio, si bien tiene por función la de “purgar” el delito, no reconcilia; traza en torno

o, mejor dicho, sobre el cuerpo mismo del condenado unos signos que no deben borrarse; [...] Y por parte de la justicia que lo impone, el suplicio debe ser resonante, y debe ser comprobado por todos, en cierto modo como su triunfo. (Foucault, 2002, p. 33)

En general se puede decir que, desde sus raíces coloniales, patriarcales, racistas, clasistas y otras, la sociedad guatemalteca es discriminadora, excluyente, punitiva y violenta, y utiliza el castigo corporal y psicológico como una forma de control. De allí que se va construyendo el espanto de la cotidianidad del escarmiento, que viven en su gran mayoría las niñas-os y adolescentes de forma cotidiana. “Los jóvenes han sido convertidos en peligrosos enemigos de la sociedad. Juventud y peligrosidad o juventud y delincuencia, se han convertido en sinónimos, en palabras intercambiables cuyo efecto es el de naturalizar la violencia institucionalizada que se ejerce contra los jóvenes” (Reguillo, 2003, p. 11).

En su mayor parte, las víctimas del Hogar Seguro Virgen de la Asunción eran niñas y adolescentes que venían de lugares donde el castigo también era una constante. No fue en el hogar su primera experiencia de suplicio: injustamente, y en plena violación de sus derechos elementales, ya habían experimentado violencia física y psicológica y hasta violencia sexual en los espacios en los que transitaban diariamente. Sin embargo, el suplicio vivido en el Hsva las llevó a una agónica muerte jamás imaginada, que truncó los sueños de estas adolescentes y marcó la vida de sus familias y de la sociedad guatemalteca en su conjunto.

Como mencionamos anteriormente, el Hogar Seguro Virgen de la Asunción era parte del sistema de protección a la niñez y la adolescencia, esto es, una institución que debía brindar seguridad. Sin embargo, y de acuerdo con diferentes informes de la investigación realizada por fiscales del Ministerio Público, información que fue publicada en varios medios de comunicación, se establece que: desde

su apertura, en el Hogar Seguro Virgen de la Asunción se habían sucedido un sinnúmero de historias de abuso y violencia: golpizas, trata, violaciones, y hasta un asesinato. Entre los especialistas en la atención de menores se consolidaba la idea de que el centro de protección se había convertido en un lugar de maltrato y tortura.

Al parecer, a través de sus funcionarios-as esta institución empleaba un sistema de control y disciplina orientado a modificar pensamientos y a apropiarse de los cuerpos territorios de las adolescentes, convirtiéndolos en sujetos de castigo, adueñándose de ellos y sometiénolos a los suplicios de la violencia extrema mediante la “dueñidad” de estas niñas y adolescentes. La categoría “dueñidad” es propuesta por la antropóloga feminista Rita Segato en su libro *La guerra contra las mujeres* para identificar los diferentes hechos que atentan contra el cuerpo territorio y la soberanía de las mujeres; la “dueñidad” se apropia no sólo del cuerpo físico, sino también de la vida y la muerte de estas sujetas. “Desde 2013 decenas de denuncias han sido presentadas ante la fiscalía y la Procuraduría de los Derechos Humanos por abusos sexuales y vejámenes cometidos en contra de los niños en el hogar donde ocurrió la tragedia” (Naveda y Arrazola, 2017).

¿Qué significa todo este suplicio? Abuso de relaciones de poder y control que las niñas y adolescente vivían de manera cotidiana frente al sistema deshumanizado, patriarcal y adultocéntrico ejercido en el HSVA a través de sus funcionarios-as, lo que a todas luces evidencia que detrás de la institucionalización de menores y adolescentes se esconden verdaderos sistemas de tortura y abusos.

Este sistema de castigo es una herramienta que utilizan los y las monitoras para someter no sólo el cuerpo sino también el ser de las adolescentes. De acuerdo con el testimonio de varias niñas sobrevivientes, y de muchas de las que ahora quedaron calladas para siempre, sus cuerpos territorios eran utilizados para comercio sexual, a cambio de seguridad o de

menos castigos. Hablando sobre el sometimiento de los cuerpos de las mujeres, María Luisa Femenías y Paula Soza Rossi subrayan que:

Justamente su efectividad radica en que sus acciones son públicas y sus consecuencias se exhiben al público en los “cuerpos ejemplificadores”; es decir, cuerpos disciplinados, aterrados, sumisos, pasivos, muertos. El guion del mensaje es claro. Por acción o por omisión escriben con sangre un mensaje público cifrado a la sociedad [...] La gama es amplia: va desde el insulto o la desconfirmación de una mujer (o de las mujeres en general) hasta la crueldad más extrema: “Volveremos a ser quien mande, aunque para ello debemos incrementar la crueldad apropiándonos del cuerpo de las mujeres e inscribiendo en ellos nuestro mensaje de poder y dominio”. (Femenías y Soza, 2009, p. 64)

La institucionalización niega el derecho a ser niños, niñas o adolescentes a quienes por alguna causa llegan a ser reclusos en estas instituciones que, si bien es cierto que se encuentran dentro de un marco legal, no cumplen con sus responsabilidades ni con las políticas públicas de las que emanan; no corresponden a la realidad de la mayoría de la población guatemalteca, los más jóvenes.

El juvenicidio y el feminicidio el último eslabón de la violencia sistémica, sistemática, estigmatizadora y generalizadora contra las mujeres jóvenes en Guatemala

No cabe duda de que la mayoría de los países del mundo viven en regímenes patriarcales y adultocéntricos, que no se preocupan de implementar proyectos destinados a la juventud; en consecuencia, la muerte de jóvenes se convierte en irrelevante. Así como los cuerpos de las mujeres se consideran descartables, los de las juventudes también.

El juvenicidio es una categoría de las ciencias sociales que permite analizar la condición persistente de violencia generalizada sobre los y las adolescentes y jóvenes. El origen de este concepto se atribuye al activista y académico mexicano Víctor Quintana, de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, quien desde 2010 viene hablando de los juvenicidios perpetrados en Ciudad Juárez durante las últimas décadas.

El juvenicidio nos permite entender por qué algunos hombres jóvenes son convertidos en sujetos matables, en sujetos desechables que cualquiera puede matar, ya que su muerte, de acuerdo con Giorgio Agamben, no tiene consecuencias jurídicas porque ni siquiera se mencionan como homicidios. Se les llama ejecuciones. He ahí la importancia de llamarlos juvenicidios. (Valenzuela, 2012, p. 2)

Por su lado, Juan Antonio Vega Báez y Rosalba Elizabeth Rivera Zúñiga, en su trabajo “Juvenicidio en México y Centroamérica en contextos de violencia generalizada: antes y después de Ayotzinapa”, enfocan este fenómeno social en la tragedia de las desapariciones colectivas, selectivas, sistemáticas y persistentes de adolescentes y jóvenes, que se ha venido dando tanto en México como en los países centroamericanos. En esta región, en la última década ha desaparecido una cantidad impresionante de jóvenes y adolescentes que, de acuerdo con el estudio realizado por Vega y Rivera, ya supera las estadísticas de muerte que se suscita en países que se encuentran en conflictos armados tradicionales como Sudán, República del Congo y Afganistán (Vega y Rivera, 2010, p. 4).

En ese sentido, se hace necesario mencionar que según el Informe del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (Unicef), *Ocultos a plena luz* (2016), Guatemala es uno de los tres países del mundo donde mueren más niños-as y adolescentes de forma violenta.

Como punto de partida, para registrar en la categoría de juvenicidio la masacre de 56+una niñas y adolescentes en el H5VA, el 8 de marzo de 2017, tomamos en cuenta los

tres aspectos centrales establecidos por Vega y Rivera para caracterizar al juvenicidio, primero: “el carácter no combatiente de las víctimas”: todas las niñas y adolescentes que sufrieron el suplicio ese día eran víctimas de un sistema indolente, corrupto y violento.

En segundo lugar, “la posibilidad de la existencia de violencias de Estado, por acción directa, indirecta o por omisión responsable”. Efectivamente fue y sigue siendo una acción violenta cometida por el Estado a través de sus funcionarios-as. Y tercero, “el contexto estructural de impunidad, tanto *de jure*, como *de facto*”. A todas luces, este hecho criminal que encerró, hacinó y permitió que las niñas ardieran sin prestarles ningún auxilio, demuestra la impunidad de hecho que existe en las instituciones del Estado. Además, describe particularmente “el uso de la violencia por actores del sistema contra poblaciones consideradas vulneradas” (Vega y Rivera, 2010, pp. 2-4).

Por otro lado, este hecho violento también fue un feminicidio; Marcela Lagarde, quien estableció esta categoría, define que hay “feminicidio cuando el Estado no da garantías a las mujeres y no crea condiciones de seguridad para sus vidas en la comunidad, en el hogar, ni en el lugar de su trabajo, en la vía pública o en lugares de ocio”.

Para entender este concepto hay que comprender cómo se establecen las relaciones de poder entre hombres y mujeres en nuestras sociedades. Los hombres se apropian no sólo del cuerpo de las mujeres, sino también, en un sentido subjetivo, aplican un control de orden social, y cuando ese control se pierde viene la sanción social; porque, en realidad, el feminicidio no es el asesinato de las mujeres ejecutado por un hombre, sino por la sociedad en su conjunto, que construye la masculinidad y educa a los hombres para apropiarse de los cuerpos, la subjetividad y la vida de las mujeres. Por todo esto, la extrema violencia con que fueron tratadas estas 56+una niñas y adolescentes claramente se puede identificar como un feminicidio.

En el Informe de Violencia Homicida en Guatemala presentado por el Grupo de Apoyo Mutuo (GAM) y el Instituto Nacional de Ciencias Forenses (Inacif) se evidenció un aumento de los crímenes cometidos contra mujeres. Los asesinatos de mujeres se incrementaron en 40,07% en comparación con el mismo periodo de 2016 (enero-septiembre). Según el informe, la edad del mayor número de víctimas oscila entre 18 y 39 años y, dadas las características de las muertes, pueden calificarse como crímenes de odio (Gándara, 2017, p. 8).

El confinamiento en condiciones infrahumanas al que se vieron sometidas las 56+una niñas una noche antes y la mañana de aquel fatídico día en el H5VA, cuando se les negó toda posibilidad de salvaguardar sus frágiles vidas al impedirles salir de esa prisión en llamas, es una flagrante actitud de odio y desprecio que pone al descubierto el sistema inhumano, adultocéntrico, patriarcal y racista que impera en la institucionalidad que controla y domina a los y las menores institucionalizados.

Este feminicidio y juvenicidio coloca a la sociedad guatemalteca frente a la violencia extrema que viven las mujeres jóvenes en Guatemala, y evidencia cómo ésta es parte fundante y sostenedora del sistema de dominación masculino o patriarcal enfocado en el deseo sexual que promueve el control de los cuerpos y de la libertad de las mujeres.

Los cuerpos de las mujeres siempre han sido un valor simbólico adicional como garantía de sutura de conflictos o como lugar de ejercicio de poder para humillar, deshonrar, negar o enviar mensajes cifrados a otros varones. [...] Sólo la exégesis feminista ha logrado comenzar a develar cómo opera esta lógica del dominio. (Femenías y Soza, 2009, p. 13)

Por eso en este trabajo se utilizó la categoría de juvenicidio, haciendo una analogía interseccional con la de feminicidio para resaltar la poca importancia y atención que reciben las personas jóvenes en sociedades excluyentes. Es decir, sin de-

jar de lado la violencia simbólica, laboral y psicológica, podemos enfocar nuestra mirada sobre la violencia cruenta, cuya expresión extrema es la violación de los cuerpos de las mujeres, su mutilación y asesinato (Femenías, 2008).

¿Quiénes eran las adolescentes calcinadas en el HSVA?

Eran adolescentes que vivían en condiciones de pobreza, discriminación y exclusión, provenientes de familias disfuncionales, enfrentando en sus hogares y tejidos sociales más cercanos condiciones de violencia. Estas circunstancias las colocaban en situación de absoluta vulnerabilidad, impidiéndoles desarrollar proyectos de vida, siendo la violencia su única forma de pensarse y desenvolverse.

Son 56 historias de vida, de las cuales 41 se vieron truncadas como resultado del incendio; 15 son sobrevivientes que quedaron marcadas física, emocional y espiritualmente después de la tragedia; una de ellas, con un embarazo de ocho meses durante su estancia en el HSVA. Ellas vieron ligadas sus vidas, juegos y sueños al castigo y la sumisión a que las sometió el sistema de protección de menores del Estado guatemalteco a través de la Secretaría de Bienestar Social de Guatemala, concretamente en el Hogar Seguro Virgen de la Asunción. Estas adolescentes tenían entre 13 y 17 años; “no eran delincuentes, al menos no llegaron ahí a cumplir una condena correctiva. El Estado se convertía en tutor legal de las niñas, en algunos casos no tenían un familiar que se hiciera responsable de ellas o bien, habían sido víctimas de abusos y violencia por parte de familiares” (Rojas, 2017, p. 1).

Para algunas de las jóvenes residir en áreas marginales en donde los grupos criminales buscan reclutar a menores de edad para cometer algún ilícito se convirtió en la causa de vivir en un refugio estatal, en un lugar donde supuestamente

estarían seguras. Otras resultaron marcadas por un entorno de carencias, con limitado o imposibilitado acceso a la educación, a servicios básicos y recreación limitados, a lo cual se suman disfunciones familiares. El abuso sexual es otro flagelo recurrente, que condujo a varias de ellas a mostrar un comportamiento rebelde, hasta terminar en el hogar como medida de “protección”. (Muñoz, 2017, p. 1)

A pesar de que los artículos 116 y 182 de la Ley de Protección Integral de la Niñez y Adolescencia establecen tratar de evitar al máximo la institucionalización de los niños, niñas y adolescentes que se encuentren en situaciones de vulnerabilidad, en el caso de estas 56+una niñas se consideró su única opción de sobrevivencia, sin saber que, en realidad, sería una opción de muerte.

Después de caracterizar la situación, la condición y la posición del grupo de adolescentes inmoladas ese fatídico día, es posible visualizar la interseccionalidad de identidades: eran jóvenes, mujeres y no contaban con condiciones mínimas de desarrollo humano. El contexto neoliberal, patriarcal y racista del Estado guatemalteco condujo a este crimen de Estado que tiene nombres propios, juvenicidio y feminicidio al mismo tiempo.

No es posible olvidar estas 56+una historias de vida que fueron atrapadas por un sistema de castigo y sumisión, que a través de un cuerpo social se adueñó del cuerpo físico y del ser integral de estas niñas y adolescentes inmoladas ese fatídico 8 de marzo de 2017; este caso vuelve imposible no evocar a las 123 trabajadoras incendiadas en la fábrica *Triangle Shirtwaists* en Nueva York en 1911, y a los 43 estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa, México en 2014. Todas y todos ellos murieron después de la denuncia de injusticias vividas y luchando por sus derechos y libertades.

Consideración final

Para intentar dimensionar la masacre de las 56+ una niñas y adolescentes del Hogar Seguro Virgen de la Asunción, acaecida el 8 de marzo de 2017 en la Ciudad de Guatemala, se debe profundizar en el conocimiento de los contextos y escenarios que condujeron a que se produjera este, al mismo tiempo, feminicidio y juvenicidio. Ello implica identificar la responsabilidad del Estado por acción directa, indirecta o por omisión de responsabilidades. Esto es consecuencia de la degradación de las instituciones cuya responsabilidad son los cuidados integrales de la niñez y la adolescencia “amenazadas en sus derechos”.

Estas razones hacen que los sueños de niñas y adolescentes se vean truncados y marcan las vidas de sus familias y la historia del país, colocándonos frente a la violencia y el terror que se viven de forma cotidiana. A la vez, ponen en evidencia cómo los cuerpos territorios de las mujeres se han utilizado simbólica y concretamente como un lugar para ejercer la lógica del poder masculino en todas sus expresiones, normalizando la violencia extrema y considerando los cuerpos de las mujeres jóvenes como descartables.

Para que este tipo de violencia no se repita, es necesario problematizar e investigar con mayor profundidad los problemas estructurales que atraviesan las juventudes en su cotidianeidad; además, el Estado debe asumir su responsabilidad y fortalecer la institucionalidad de manera de garantizar la defensa de los derechos humanos de la niñez y la adolescencia guatemaltecas, prestándoles atención con equidad y pertinencia cultural.

Bibliografía

- Barrios-Klee, Walda y Leticia Pons Bonals (1995). *Sexualidad y religión en los Altos de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Barrios-Klee, Walda (coord.) (2015). *¡Me cambió la vida! Uniones, embarazos y vulneración de derechos en adolescentes*. Guatemala: Flacso/UNFPA.
- De Mably, G. (1789). *Que el Castigo, si se me permite hablar así, caiga sobre el alma más que sobre el cuerpo*. De la legislación, Oeuvres completes, t IX, p. 326.
- Femenías, María Luisa y Paula Soza Rossi (2009). *Poder y violencia sobre el cuerpo de las mujeres*. Porto Alegre: Sociologías.
- Foucault, Michel (2002). *Vigilar y Castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gándara, Natalia (2017). Asesinatos de mujeres van en aumento. *Prensa Libre*, Guatemala, 22 de octubre, p. 8.
- Heffes, Alejandra (2013). *El cuerpo y la memoria como emblemas de participación juvenil*. Buenos Aires: IEHS-UNICEN/Tandil.
- Méndez, Luz y Walda Barrios-Klee (2010). *Caminos recorridos: luchas y situación de las mujeres a trece años de los Acuerdos de Paz*. Guatemala: Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (UNAMG)/Editorial de Ciencias Sociales.
- Muñoz Palala, Geldi (2017). 41 vidas truncadas por la negligencia. *Prensa Libre*. Guatemala, abril.
- Naveda, Enrique y Carlos Arrazola (2017). La tragedia de “un sistema de protección fallido”. *New York Times*, 10 de marzo.
- Reguillo, Rossana (2003). Ciudadanías Juveniles en América Latina. *Última década 11*(19): 11-30, noviembre.
- Rojas, Alex (2017). ¿Qué menores habitan el Hogar Virgen de la Asunción? *Prensa Libre*, Guatemala, 8 de marzo.

- Segato, Rita (2016). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Facultad Libre y Virtual. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=f92n-GSJDso>
- Vega, Báez, Juan Antonio y Rosalba Elizabeth Rivera Zúñiga (2015). *Juvenicidio en México y Centroamérica en contextos de violencia generalizada: antes y después de Ayoztzinapa*. México: UNAM-Estudios Latinoamericanos/CIESAS-DF Antropología.
- Valenzuela Arce, José Manuel (2012). *Sed de mal. Femicidio, jóvenes y exclusión social*. México: El Colegio de la Frontera Norte/ UANL. Disponible en <http://www.lecturalacanianana.com.ar/que-es-el-femicidio>

***Kawsak Sacha*: la organización de las mujeres y la traducción política de la selva amazónica en el Ecuador**

Lisset Coba y Manuel Bayón¹

En un contexto de reestructuración global del capitalismo, en 2013 cerca de 200 mujeres indígenas se movilizaron desde las selvas amazónicas ecuatorianas hacia la capital del país, Quito, llevando una propuesta económica-política-cosmológica: el *Kawsak Sacha* o “selva viviente”.

Ésta es la alternativa de los pueblos amazónicos de Pastaza para frenar la ampliación de la frontera petrolera en sus territorios. En su recorrido, las caminantes fueron acompañadas por otras organizaciones: ecologistas, indígenas, de mujeres, sindicalistas. El quehacer político de las mujeres indígenas amazónicas ha ido acompañado de luchas internas en sus organizaciones de base. En este artículo queremos analizar el cómo de su política, su capacidad de autoorganización, su lugar en las protestas indígenas, y a la vez comprender su rol como intérpretes de la política de la selva.

Traductoras de la selva

Y por último, como pueblos indígenas basados en nuestra cosmovisión, en nuestros derechos, proponemos que empecemos a generar una propuesta a nivel mundial, a nivel de país, no solamente basada en derechos, sino basada en lo sagrado que es para nosotros el mundo de la cosmovisión amazónica, nuestro espacio territorial, y que ese modelo sea declarado selva viviente, que no sea declarado zona de interés nacional, sino que sea declarado zona de vida, excluyendo toda explotación petrolera.

*Patricia Gualinga, dirigente amazónica
ante la Asamblea Nacional. Quito, 22 de octubre de 2013.*

1 Con aportaciones de Miriam García Torres.

El 12 de octubre de 2013, en un acto de inversión simbólica ante la conmemoración del “descubrimiento de América”, un grupo de lideresas del centro-sur de la Amazonía ecuatoriana inició una marcha hacia Quito. Semanas antes navegaron deteniéndose en caseríos para establecer alianzas y sumar fuerzas. Llenas de coraje y con pocos recursos económicos, kichwas, sáparas, waoranis, shiwiars, a las que se sumarían después mujeres shuar y achuar, habían emprendido la marcha hacia la capital en un recorrido de 250 kilómetros. A su paso por pueblos y ciudades, conmovidos simpatizantes de otras organizaciones indígenas, de mujeres, de estudiantes, de trabajadores/ras, de ecologistas, les brindaron abrigo, techo, alimento y acompañamiento. La protesta fue encabezada por mujeres que, indignadas, denunciaban la expansión de las fronteras petroleras,² la amenaza a sus formas de vida.

En un contexto posterior a las elecciones de 2013, en que se reeligió al presidente Correa por tercera vez,³ se declaró la explotación petrolera en el Bloque ITT (Ishpingo-Tambococha-Tiputini) del Parque Nacional Yasuní y se anunció la XI ronda para la licitación de pozos en la provincia del Pastaza. Así, se reavivó el viejo triángulo político a escala amazónica: movimientos indígenas, Estado y agentes extractivos locales y transnacionales. El petróleo es un recurso estratégico proclamado de “interés nacional” en la Constitución; genera divisas para que el Estado dote de servicios de salud, educación, saneamiento y vivienda a las poblaciones más empobrecidas, entre ellas, las amazónicas. No obstante, también implica alta contaminación y violencia. Días antes, el anuncio de la explotación de petróleo en

2 La licitación de la XI Ronda petrolera llevada a cabo por el gobierno ecuatoriano con el fin de recabar inversiones internacionales para el sector —cuyo impacto recaería sobre todo en la Amazonía centro-sur— constituye la legitimación estatal de la transferencia de los derechos territoriales de los pueblos nativos a empresas transnacionales de petróleo.

3 La tercera administración del régimen se inauguró profundizando su inclinación hacia una economía rentista basada en la explotación de materia prima como transición hacia el Buen Vivir, estipulado como Plan Nacional del Desarrollo del País (Senplades, 2013).

el Parque Nacional Yasuní —derogando la Iniciativa Yasuní ITT que proponía dejar el crudo bajo el subsuelo a cambio de una compensación internacional— sin duda desdibujó la posibilidad de un horizonte de justicia ambiental, detonando rechazo al modelo de desarrollo en marcha.⁴

Pastaza es una provincia en la que confluyen distintas tradiciones político-organizativas amazónicas. En 1992 sus habitantes lograron la titulación colectiva de 1.5 millones de hectáreas de territorios ancestrales, en una movilización en que las mujeres tuvieron un rol importante, pese a que ello ha permanecido invisibilizado en los relatos. Ese año se reivindicaban los 500 años de “resistencia” a la Colonia. La Amazonía centro-sur fue conformada históricamente por pueblos indígenas huidos de distintos procesos de expulsión. Desde el siglo XVI, distintas olas de misiones católicas catequizaron el territorio; a mediados del siglo XIX, la explotación cauchera en la Amazonía norte impactó en la región. La guerra con el Perú, a finales de los años cuarenta del siglo XX, y la llegada de las misiones evangélicas y la instalación de multinacionales petroleras durante los cincuenta, provocaron la reorganización de los territorios ancestrales.

En la última parte del siglo XX se elevaron numerosas protestas y se produjeron levantamientos indígenas; el proceso organizativo indígena amazónico se consolidó a nivel nacional e internacional, y alcanzó su esplendor con las marchas de los noventa. No obstante, poco a poco, la administración estatal y las compañías petroleras intervinieron, debilitando a un movimiento indígena cuyos líderes fueron seducidos por los beneficios de la explotación petrolera que promueve escenarios de alta conflictividad. A pesar de ello, la violencia continúa y también la capacidad de realizar propuestas políticas de carácter nacional e impacto internacional. El *Sumak Kamsay* o

4 Múltiples protestas, organizaciones y ONG amigas de la Amazonía recogieron firmas para convocar a referéndum nacional sobre el asunto. El movimiento de mujeres se unió en contra de la autoridad patriarcal y colonizadora del régimen, equiparando el extractivismo con el machismo.

Buen Vivir estipulado en la Constitución ecuatoriana de 2008, ha sido impulsado por organizaciones indígenas como la OPIP (1980-2000) y la Confenaie (2000), y su insistencia ha estimulado la creación de los derechos indígenas y de la naturaleza.

Los planes nacionales de Desarrollo y del Buen Vivir redefinieron en la última década el carácter rentista del Estado, basado en la expansión territorial para la extracción de minerales, incluyendo el petróleo. Así, se desdibujó el planteamiento indígena. Frente a esta amenaza, distintas organizaciones indígenas manifestaron que no es posible el Buen Vivir sin la Selva Viviente o *Kamsak Sacha*, el lugar en donde habitan los seres protectores que hacen posible la regeneración de la selva (conversación con Juan Gualinga, septiembre de 2017). El respeto al *Kamsak Sacha* es fundamental para la existencia del *Sumak Kamsay*.

Muchas mujeres son expertas en plantas y en los secretos de cultivar en los bosques. Como encargadas de proveer el alimento cotidiano, conocen los efectos de la explotación petrolera. En octubre de 2013, las mujeres dirigentes de las distintas organizaciones indígenas decidieron movilizarse para entregar el Mandato del *Kamsak Sacha* o Selva Viviente al presidente de la República. Asumieron la autoridad porque muchos hombres, dicen, negocian la vida de los *ayllus* y ceden con facilidad.

Comprender la inteligencia y la indignación política que las lleva a asumir la organización de la marcha es nuestro objetivo central. La reflexión espacial considera la multidimensionalidad de las luchas sociales, nos brinda una comprensión no lineal del movimiento que conforma el espacio, así como de la porosidad de las fronteras (Oslender, 2002). La defensa del lugar crece en escenarios complejos, en escalas atravesadas por distintas coordenadas de poder, en ensambles inesperados entre perspectivas de vida. Ello apunta a la importancia de reconocer las jerarquías geopolíticas y la territorialidad de la globalización capitalista (Gibson y Graham, 2002). Las luchas indígenas como emergencias en tiempos poscoloniales son el

campo del que partimos para reflexionar acerca del espacio político de las mujeres.

Repasando el *Kawsak Sacha* en tanto documento que reclama el reconocimiento de la selva como “lugar viviente”, de sujetos colmados de intenciones (Kohn, 2013; Latour, 2007; Viveiros de Castro, 2013), planteamos el rol de las lideresas como estrategas y traductoras de perspectivas de mundo, de cosmogonías que colocan en la política nacional (Coba, 2017), interpelando a un Estado que, pese a declararse plurinacional, mantiene su raigambre colonial. A la vez, observamos sus estrategias políticas que deben vencer relaciones machistas en los hogares, las comunidades y las organizaciones indígenas, así como frente al Estado y las empresas extractivas. Las dirigentas han desarrollado la capacidad de interpretar y vincular múltiples desplazamientos semánticos, estrategias políticas nacidas en el momento mismo de la traducción. La propuesta política del *Kawsak Sacha* reconoce superposiciones temporales y políticas que se extienden desde un pasado ancestral y un presente ocultado en el que la selva viviente es constantemente violentada por el capitalismo nacional rentista y el capital transnacional.

Las estrategias de las lideresas amazónicas definen una política situada en los bosques, se alimentan de redes de apoyo ecologistas y feministas nacionales y globales: redes en las que tejen alianzas interclase, interétnicas y urbano-rurales, y que, sin embargo, no están exentas de relaciones de poder. Sus acciones de protesta nos llevan a reflexionar acerca de una definición de acción política, sostenida por la experiencia cotidiana frente a los avances de las violencias patriarcales y coloniales. La “resistencia” como definición indígena es vivida de forma específica por las mujeres. Desde una posición subalterna, ellas ejercen tácticas cotidianas para contrarrestar la colonialidad de la subordinación de género y tejer alianzas políticas. La permanente presión sobre sus territorios ha creado una cultura política de beligerancia desde la que nos preguntamos: ¿cómo construyen las mujeres la política indígena?

¿Qué significa la marcha en sus vidas políticas? ¿Qué significa la “selva viviente” desde las mujeres?

Esta investigación es el resultado de acompañamientos, encuentros, extrañamientos, conexiones políticas entre sujetos con historias muy distintas, en la que nos une el respeto por la selva amazónica y la indignación por su destrucción. Como investigadoras hemos realizado numerosas visitas a comunidades indígenas, hemos entrevistado a dirigentes de las nacionalidades que forman parte de la Confenaie y participado en distintos foros, marchas, movilizaciones en el territorio y asambleas comunitarias. Desde ahí, registramos sus testimonios, intentando comprender su quehacer político, sus estrategias y perspectivas del mundo. Por ello queremos precisar que las mujeres entrevistadas no son meras informantes, sino pensadoras y constructoras de conocimiento que estimulan la reflexión.

La política íntima de las mujeres. Entre asambleas y disputas familiares

Y en una asamblea me corté el cabello delante de toda la gente,
eso es lo que vivimos la gente

*(Susana, joven kichwa, durante un taller en
Quito de las Saramanta Warmikuna).*

En el espacio nebuloso de los poderes poscoloniales y capitalistas, en comunidades y *ayllus*, la inculcación católica de estrictos roles de género, la sumisión de la mujer al varón atraviesa los sistemas de reciprocidad comunitaria. Algunas mujeres manifiestan quedarse fuera de los espacios comunitarios de participación política pues la interlocución de los agentes colonizadores como sacerdotes, militares o administradores de multinacionales es mediada con los hombres. No obstante, las más jóvenes empezaron a alcanzar espacio en las asociaciones federadas a lo largo de nacionalidades

que en los años noventa conformaron la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP).⁵ Esta organización se consolidó a través de la lucha antipetrolera.

En pueblos ancestrales como Sarayaku, la lucha contra el petróleo ha dado la vuelta a la posición de las mujeres en todo el mundo kichwa amazónico. La entrada de la petrolera CGC a finales de los noventa y en los 2000 provocó la negativa de la comunidad, pero junto con las presiones de la compañía, amparada por el ejército, llegaron promesas e intentos de soborno a la dirigencia masculina. Las mujeres, desplazadas de la negociación y de las promesas que el petróleo ofrecía, y ante la certeza de que sólo quedaría para ellas la dependencia, la contaminación y la sobrecarga de trabajo, hicieron una huelga de piernas cruzadas. No realizarían más tareas en la casa y la chacra hasta que no cesaran las negociaciones, y no habría comida, chicha (ni sexo). En enero de 2003, las mujeres cercaron al ejército que había militarizado el territorio y requisaron su armamento. Cuando decidieron devolvérselo después de haber convocado a la prensa nacional, se pararon frente al coronel y, una a una, le increparon con firmeza antes de devolver las armas. Las mujeres ganaron la partida y Sarayaku se convirtió en un emblema de resistencia antipetrolera.

No obstante, la organización indígena fue fracturada, en gran parte debido a las estrategias de presión del Estado y el capital transnacional, en distintos periodos. A partir de los años noventa se privatizó la explotación petrolera y a través de sucesivas rondas de licitación se concesionaron nuevos territorios. En el marco del proceso de globalización y profundización de las políticas neoliberales a escala global, la industria petrolera dio un nuevo giro: comenzó la etapa de la Responsa-

5 Las organizaciones indígenas amazónicas fueron creadas con el apoyo de la Iglesia católica, las ONG y otras organizaciones indígenas de la sierra, especialmente la Ecuarunari, y organizaciones indígenas de otros países, se agrupan principalmente para su interlocución con el Estado y sus reclamos de titulación de tierras ante el masivo impacto posterior a los distintos periodos de Reforma Agraria en los años cincuenta y sesenta. Sobre la OPIP ver enlace: <http://www.llacta.org/organiz/opip/>

bilidad Social Corporativa (RSC) y de la llegada de relacionados comunitarios a las comunidades. A pesar de que la organización política del movimiento indígena durante esas décadas tenía gran fortaleza, la inexistencia de organizaciones en varias de las nacionalidades indígenas llevó a que las petroleras crearan organizaciones que pudieran firmar los acuerdos con las empresas. El caso emblemático es la Organización de la Nacionalidad Waodani de la Amazonia Ecuatoriana (ONHAE), creada por la acción interesada de la petrolera Maxus. Más tarde, diversos procesos de debilitamiento y descentralización internos, sumados a las fricciones generadas por la interlocución con los actores externos como el Estado y las empresas, provocaron que la organización pluriétnica se resquebrajara: se crearon entonces la Organización Interprovincial de la Nacionalidad Achuar del Ecuador (OINAE),⁶ la Asociación de la Nacionalidad Sápára de la Provincia de Pastaza del Ecuador (ANAZPPA),⁷ la Organización de la Nacionalidad Shiwiar de Pastaza, Amazonia Ecuatoriana (Onshipae),⁸ la Nacionalidad Andoa de Pastaza del Ecuador (NAPE). Las negociaciones en paralelo con el Estado por el reconocimiento y la titularización del espacio provocaron conflictos entre las organizaciones. Muchas mujeres que se posicionaron contra el petróleo y otros proyectos de “desarrollo” del Estado fueron apartadas por los hombres, favorables al extractivismo, en las asambleas.

Este auge y caída de las organizaciones indígenas se produjo bajo una linealidad del desplazamiento del poder de las mujeres. Sin embargo, distintos factores, de forma progresiva y no sin dificultades, promovieron la inclusión de las mujeres en las dirigencias. La inclusión de la dirigencia de “mujer y familia” en todas las escalas de organización, desde organizaciones de primer grado hasta la Conaie, fue favorecida por un contexto en el que convergieron en Ecuador la emergencia de

6 En 1993 <https://es.wikipedia.org/wiki/Achuar>

7 En 1998 <http://www.llacta.org/organiz/anazppa/>

8 En 1999 <http://web.archive.org/web/20081221045326/http://www.codenpe.gov.ec/shiwiar.htm>

un movimiento feminista de izquierdas y urbano, y la llegada de proyectos de cooperación al desarrollo en los que la igualdad de género es un eje central. En 1986 se realizó el Primer Congreso de la Mujer Indígena de la Conaie, que detonó la primera Dirigencia de la Mujer, y entre los años 1985 y 1986 se crearon las dirigencias de la mujer en Ecuarrunari y Confeniae.⁹ Las dirigencias de la mujer fueron uno de los primeros espacios políticos que las mujeres indígenas lograron ganar al interior de los procesos organizativos, pero algunas lideresas pronto empezaron a cuestionar sus límites: a las dirigentas se les continuaban asignando las tareas logísticas y relativas a la familia, pero se les seguía negando el acceso a las decisiones consideradas importantes, como las referidas a las cuestiones territoriales. Pese a todo, si bien en una postura inferiorizada y asumiendo roles de género de forma naturalizada, ello brindó espacios de formación a las nuevas lideresas, así como la posibilidad de reunirse con otras mujeres en congresos nacionales e internacionales (Valdés, 2000).

Las mujeres amazónicas que se organizan deben superar distintos niveles de violencia instalados en sus vidas, en sus cuerpos. La naturalización de los roles de género que cargan de trabajo de cuidado de niños y niñas, así como de trabajo en la cocina y la chacra, implican dificultades para la organización de las mujeres, exigiéndoles desafiar los roles tradicionales de género. Tratar de conciliar los trabajos de cuidados atribuidos a las mujeres con las responsabilidades políticas cuando asumen las dirigencias es una importante fuente de preocupación para ellas. Las acciones de movilización suponen ausencias frecuentes y prolongadas del hogar, y para acudir a ellas muchas veces deben obtener el permiso de sus maridos. En un contexto como el de Pastaza, en el que 69,6% de las mujeres ha sufrido algún tipo de violencia machista

9 En 1980 se creó la Confeniae, Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, y pocos años después, en 1986, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, Conaie, que agrupa a los pueblos de las regiones costeña, serrana y amazónica. Véase enlace: <http://www.eurosur.org/FLACSO/mujeres/ecuador/part-6.htm>

(Consejo Nacional para la Igualdad de Género *et al.*, 2014), a menudo la sumisión al marido se basa en la violencia, el maltrato, y si las mujeres quieren salir de la casa, la violencia aumenta. Las mujeres que participan en talleres con sus wawas cargados, normalmente dirigentas de la mujer, son señaladas como “patacaliente” por dejar la casa y a su marido por unos días. Cuando las mujeres se organizan, por lo tanto, tienen que hacer frente a procesos de estigmatización que someten sus vidas privadas a un cuestionamiento social.

Durante las marchas que se sucedieron a partir de la década de los noventa, las mujeres estaban encargadas de organizar la alimentación y la logística, ponían los cuerpos en primera línea frente a los dispositivos militares durante las revueltas pero, salvo excepciones, no lideraban los ámbitos de representación públicos (Sawyer, 2004). La participación política es un camino tortuoso, pues el machismo naturaliza las relaciones de dominación y la voz masculina como interlocutora en la toma de decisiones. La hegemonía masculina en los espacios de decisión es alentada por los actores extractivos —estatales y corporativos—, que desarrollan sus estrategias de negociación con los hombres. Ser lideresa implica ser fuerte para confrontar distintos escenarios de violencia, tanto en el territorio íntimo de la casa, como de intimidación pública en las asambleas comunitarias y las federaciones, así como frente al Estado y los actores corporativos.

A lo largo de los años noventa y los 2000 se conformaron organizaciones específicamente de mujeres en distintas nacionalidades indígenas. No obstante, la discriminación de género permanece todavía visible en muchas asambleas, en las que la oratoria pertenece a los hombres. Algunos hombres tratan de convencerlas de que “sólo sirven para la casa”, ridiculizando sus demandas, que son aplazadas, ignoradas o acalladas: “En mi comunidad dijeron que no podía opinar porque era joven”.

La alianza forjada con el movimiento ecologista, nacional e internacional, es un elemento importante para su posición de fuerza. El apoyo de Acción Ecológica y la Fundación

Pachamama, organizaciones también formadas mayoritariamente por mujeres, resulta estratégico en las fases de mayor acoso por parte del CGC y el Estado. Un largo juicio ante la CIDH, que mostró a Sarayaku al mundo fue ganado finalmente en 2012. En los últimos años, en la Amazonía se generalizó la firmeza de las mujeres frente al extractivismo con el apoyo de organizaciones ecologistas ecuatorianas e internacionales; así consiguieron ganar legitimidad para encabezar las luchas por la defensa del territorio ante la cooptación de buena parte de las dirigencias masculinas tradicionales por parte del gobierno.

Cuerpos que se juntan: la marcha de las Mujeres Amazónicas y la perspectiva política del bosque

Nuestros abuelos lucharon y defendieron nuestros árboles. Por eso tengo la pluma del ave huacamayo, porque ya están en peligro de extinción los animales. ¿Por culpa de quiénes? Nosotros no hemos sido el problema, hemos cuidado, hemos conservado el territorio. ¿Ahora qué queremos nosotros? Queremos que se respete el territorio. Pedimos nuestro territorio, antes era un territorio inmenso, cada vez más el gobierno lo está dividiendo. Como una mujer yo he nacido en el Yasuní. Ahora que hablan tanto del Yasuní, nosotros los Waorani no estamos de acuerdo con explotar. Porque nosotros somos mujeres que hemos venido luchando, cuidando nuestra selva, nuestros ríos, nuestros árboles. Cuidando de nuestros hijos... Todos los viejos no están de acuerdo. Yo lo pido como una mujer Waorani. Hemos venido para que no sigan, para dar este mensaje. Para que pongan un artículo en el que digan que los Waorani hablan y que no estamos de acuerdo. Pueden decir que todo el mundo está a favor de explotar el Yasuní, pero nosotros no estamos. Para eso nacimos en el Yasuní, como una mujer. Y debe hacerse una consulta.

Alicia Cawiya (Lideresa Waorani en la Asamblea Nacional, octubre 2013)

Conceptualización

El Kawsak Sacha es el espacio de vida de todos los seres de la selva, desde los más infinitesimales, hasta el más grande y supremo, incluyendo a los mundos animal, vegetal, mineral, cósmico y humano.

Es un espacio territorial trascendental, destinado a rehabilitar las etapas emocionales,

sicológicas, físicas, y espirituales para reestablecer la energía, la vida y el equilibrio de los pueblos originarios.

*Declaratoria de las Mujeres Amazónicas del centro sur,
por la vida (noviembre de 2013).*

Poco a poco se fueron articulando las alianzas entre las muy diversas mujeres de las nacionalidades amazónicas. Las ancianas kichwa son “yachags” de plantas, horticultoras expertas que siembran biodiversidad, reconocen las múltiples temporadas de los bosques, el crujir de las ramas inmediato al paso del mono, los signos que indican la proximidad de la tormenta, el tiempo de maduración del árbol de chonta. Mujeres de distintas genealogías históricas se alían para defender sus territorios porque “los hombres han dejado de escuchar a los bosques”.

Como conocedoras de los ecosistemas amazónicos, observadoras dedicadas y metódicas de los ciclos estacionales apropiados para llevar las semillas y diversificar los elementos de regeneración del bosque, comprenden las intenciones de los seres que habitan la selva (Kohn, 2013; Viveiros de Castro, 2013). El *Kawsak Sacha* nombra el espacio concreto en que ocurren acontecimientos sustanciales para la comunidad: la regeneración de la vida y la violencia oculta que los fractura y enferma (Oslender, 2002).

El bosque no es un mero recurso, posee valor intrínseco hecho del tejido de la memoria colectiva de los pueblos ancestrales que pueden seguir siéndolo sólo si el bosque sobrevive. Por siglos, distintos grupos familiares desarrollaron formas de reproducción de la vida, mitos, historias, concepciones de mundo, cosmologías que les ayudan a guiarse y reinventar la vida en ecosistemas complejos. Ancestralidad indígena que sostiene el reclamo legítimo de sus derechos.

El conocimiento espacio-temporal de los ciclos de regeneración de la selva para la reproducción material y sociocultural de la vida de los *ayllus* permite a las mujeres una comprensión particular de la lucha política. Desarmar la eco-

nomía política basada en el cálculo del PIB significa desvelar la opacidad de las relaciones de poscolonialidad para devolver el carácter encantado al mundo y reconocer la violencia del despojo (Federici, 2004; Viveiros de Castro, 2013). La transformación de la selva en recurso natural, imprescindible para el desarrollo nacional y para alimentar el metabolismo de la economía global, oculta la vida social de la selva y supone la reproducción de la violencia política extractiva (Rose, 1993). El fetichismo de las mercancías no es creer que ellas posean espíritu sino adjudicarles el carácter de cosa vanamente intercambiable. En contraposición, la declaratoria del *Kawsak Sacha* apela a las relaciones intersubjetivas con seres no-humanos que sustentan toda vida. Interpretar el punto de vista de la selva es un ejercicio necesario en la búsqueda de justicia indígena y ambiental; el intento de desfetichizar la mercancía-naturaleza, de explicar los procesos de regeneración del bosque, su interconexión para la sostenibilidad humana.

El momento cumbre que llevó a la organización de la marcha de mujeres de 2013, tiene que ver con la XI Ronda petrolera, que concesionó 3.6 millones de hectáreas de la Amazonía centro-sur, en un periodo en que la región amazónica también fue puesta a merced de la aprobación de las primeras concesiones para megaminería. En contraste con la fragmentación de las dirigencias indígenas en un contexto de fuerte injerencia estatal en las organizaciones, las mujeres emprendieron un camino hacia la unidad para la lucha conjunta. Recuperando los contactos de compañeras de la marcha de 1992, de las dirigencias de la mujer, los talleres con el movimiento feminista y ecologista, visitando las sedes de las distintas organizaciones de mujeres indígenas en Puyo, las lideresas comenzaron a preparar la marcha de mujeres de 2013. Con los exiguos recursos de las organizaciones de mujeres y los menudados apoyos de ONG nacionales e internacionales, lograron lo básico para llegar hasta Quito.

Aunque marcharon como mujeres de la Confeniae, constituyeron un nombre para la marcha, la Huangana Co-

lectiva, haciendo referencia a las manadas de cerdos salvajes que se organizan para ir en busca de alimentos. La multitud que subía la sierra, pese a que eran alrededor de 200, poseía una fuerza implacable. La lucha de las mujeres se encamina a politizar la selva frente al despojo capitalista, a politizar la unión de las mujeres contra las violencias que despojan sus territorios y también sus cuerpos.

Cierre. *Locus* fracturado

No todas las dirigencias tradicionales de las nacionalidades veían con buenos ojos esta rebelión de las mujeres, en particular las dirigencias cooptadas por las administraciones petroleras y las inversiones estatales. Estamos ante un locus fracturado, un conjunto de batallas libradas en los terrenos de la cotidianidad de lo político y de la todopoderosa política nacional, la deslegitimación de varones dirigentes que se dejaron convencer, chantajear, comprar por los empresarios extractivos. Estamos ante un escenario de indolencia generalizada. Organizarse requiere gran esfuerzo, romper con el aislamiento geográfico entre grupos familiares, confrontar distintas escalas de violencia masculina personal y pública, superar conflictos interétnicos y la violencia del Estado y las empresas extractivas.

En un acto de traducción política, la Declaratoria de las mujeres¹⁰ se transformó en apelación ética desde la vida desposeída y expulsada de sus territorios, desde la crisis de sostenibilidad de sus vidas (Pérez Orozco, 2012) como indígenas. La movilización de las mujeres indígenas hacia Quito hace

10 Si bien es cierto que la propuesta del *Kawsak Sacha* fue construida por el pueblo de Sarayaku en su conjunto y consensuada por organizaciones de todas las naciones originarias del centro sur amazónico, las mujeres fueron quienes asumieron la responsabilidad de ejercer la representación de estas demandas indígenas colectivas frente a los actores externos. Este aspecto supone un punto de inflexión relevante en la agencia política de las mujeres respecto a movilizaciones precedentes.

parte de un ciclo de protestas en contra del régimen a nivel nacional, pero también de una cultura política de sublevaciones y levantamientos emprendidos históricamente en momentos de alta indignación.¹¹

La política de las dirigentes jóvenes, adultas y ancianas, es demostración de resistencia física y emocional, fortaleza de carácter e inteligencia política. A la vez, su política es la advertencia encarnada de los peligros de la colonización petrolera. Las lideresas exponen el carácter sagrado de la selva como lugar viviente, construyen un sentido común de defensa de sus territorios en un contexto de misoginia inculcada, la violencia masculina internalizada en todos los niveles. La marcha de las mujeres favoreció la emergencia de espacios políticos femeninos en lugares tradicionalmente masculinos.

La organización de las indígenas como mujeres las coloca en un lugar específico de las luchas de las nacionalidades originarias pero también de los movimientos de mujeres, y decreta al bosque como modelo de vida. Las lideresas son traductoras de ontologías, vinculan comprensiones de realidad superpuestas, interpretando la política de la selva, proponen como Plan de Vida al tejido de reciprocidades entre seres humanos y no-humanos. Las lideresas presentan a los elementos del mundo como sujetos políticos, pero además logran entablar alianzas multiescalares con las voces ecologistas y feministas. Es un discurso multiescalar de las asambleas de los pueblos, las organizaciones sociales, las ONG y sus redes globales por la justicia ambiental.

11 Las sublevaciones de indígenas amazónicas son registradas desde los tiempos coloniales. Apoyados por las misiones capuchinas, los grupos familiares se organizaban en asociaciones para los reclamos de titulación de tierras a fines de los 1960, a partir de la ley de reforma agraria y colonización. En 1990 participan del primer levantamiento indígena convocado por la Conaie a nivel nacional; posteriormente algunos de los líderes indígenas son incorporados al Estado, generando divisiones entre las organizaciones. Para ese entonces, el espíritu de empresa y riesgo, los valores autorreguladores del mercado se propagan, la globalización de las comunicaciones dinamiza el sistema financiero (Ong.); aunque en 1998 se introduce la noción de pluriculturalidad en la Constitución Política.

Traducciones múltiples y jerarquías geopolíticas logran desplazar el locus de la lucha comunitaria territorial al tejido de lo común de organizaciones sociales anticapitalistas que endilga a las mujeres como sujeto de lucha. La capacidad de movilizar recursos para defender territorios es estrategia de defensa y construcción de alternativas. El *Kamsak Sacha* es una reflexión que desplaza al mercado y al Estado como ejes de deseos, de necesidades colectivas y sus soluciones, dando paso a una utopía intersubjetiva de constitución del mundo.

Cada sociedad desarrolla un *ethos* de valores, un horizonte de aquello que merece respeto, aquello que no se compra, no se vende, no se usa, no se abusa, protegido por normas rituales y definido como sagrado, lo más valioso de nuestro mundo (Godelier, 2000). La declaratoria del *Kamsak Sacha* es un intento de devolver el equilibrio político a la reproducción social de la selva, de denunciar su destrucción a manos del reino de la producción petrolera, de plantear la importancia de la restitución de sus almas a los cuerpos del mundo. Este pequeño movimiento de defensoras del territorio posiciona una “política de mujeres indígenas”, un lenguaje de legitimación política femenina; a la vez, nos recuerda lo más básico: que la vida se produce en interrelación y tiene límites que deben ser cuidados.

No existe territorio indígena sin selva, las personas son parte del bosque, el bosque es parte de su organización política. El territorio es un concepto político de fronteras porosas que vincula historia, geografía y cuerpo. La defensa del lugar es la defensa de la existencia, la selva posee un valor intrínseco. La expulsión de territorios es un problema complejo, significa la imposibilidad de continuidad material y cultural de estos pueblos, así como el deterioro de las relaciones intersubjetivas entre humanos y no-humanos. Grandes extensiones de bosques son destruidas, sube la temperatura de la tierra, los ciclos estacionales de lluvias y sequía se alteran, las coordenadas de ubicación de los seres en el mundo se trastocan.

Desarmar lo indígena y la feminidad como cualidades inmanentes de cuidado de la naturaleza es fundamental para una justa defensa anticapitalista de los territorios de los pueblos y de las mujeres que los habitan, así como para una crítica de las violencias que se suceden en todos los niveles. El propósito es transformar el presente conflictivo en territorio de autodeterminación. Una plurinacionalidad real implica la devolución de la autoridad a las mujeres en las organizaciones políticas sin que ello implique más trabajo.

Las mujeres promueven una utopía en el presente, la restitución de sus almas y cuerpos al mundo cosificado para que los seres humanos se reconozcan como parte de él y puedan sanar sus dolencias. El derecho a la selva es el derecho a (re)producir los bosques y los cuerpos en territorios liberados de violencia. Ello ha implicado la descomposición de las nociones liberales del derecho basado en individualidades aisladas, para pasar a las consideraciones del mundo en relación. La defensa del territorio colectivo debe ocurrir a la par de la soberanía y la autonomía personal de los cuerpos (Paredes, 2008).

Bibliografía

- Coba, Lisset (2017). *Plurinacionalidad y sueños en un país petrolero: biografía de tres mujeres amazónicas beligerantes* [en revisión].
- Consejo Nacional para la Igualdad de Género, Ministerio del Interior, Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, ONU Mujeres (2014). *La violencia de género contra las mujeres en el Ecuador: análisis de los resultados de la Encuesta Nacional sobre Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las Mujeres. Pastaza*. Disponible en <http://www.elmachismoesviolencia.gob.ec/investigaciones/pastaza.pdf>
- Federici, Silvia (2004). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Gibson, J. y K. Graham (2002). Beyond global vs. local: economic politics outside the binary frame. Forthcoming. En A. Herod y M. Wright (Eds.), *Geographies of Power: Placing Scale*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Godelier, Maurice (2000). *Cuerpo, parentesco y poder: perspectivas antropológicas y críticas*. Quito: Abya Yala.
- Kohn, Eduardo (2013). *How forest think, towards an anthropology beyond the human*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- Latour, Bruno (2007). *Nunca fuimos modernos, ensayos de antropología simétrica*. México: Siglo XXI.
- Oslender, U. (2002). Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una “especialidad de resistencia”. *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales* VI(115). Universidad de Barcelona, 1 de junio. Disponible en <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-115.htm> [ISSN: 1138-9788].

- Paredes, Julieta (2008). *Hilando fino, desde el feminismo comunitario*. La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad/CEDEC.
- Pérez Orozco, Amaia (2012). *Crisis multidimensional y sostenibilidad de la vida*. Disponible en <https://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/viewFile/38603/37328>.
- Rose, Gillian (1993). *Feminism and geography: The limits of geographical knowledge*. Oxford: Polity Press.
- Sawyer, Suzana (2004). *Crude Chronicles. Indigenous politics, multinational oil, and neoliberalism in Ecuador*. Durham: Duke University Press.
- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo de Ecuador (2013). *Buen Vivir: Plan Nacional 2013-2017 versión resumida*. Quito: Senplades.
- Valdés, Teresa (2000). *De lo social a lo político: la acción de las mujeres latinoamericanas*. Chile: LOM Ediciones.
- Vicariato de Aguarico (s/f). *Ley de Tierras Rurales y Territorios ancestrales. Colonos: producción indígenas ancestralidad*. Disponible en <http://www.vicariatoaguarico.org/index.php/documentos/achacaspi/810-34-colonos-produccion-indigenas-ancestralidad>
- Viveiros de Castro, Eduardo (2013). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Documentación

- Conaie-UNFPA (1994). Memorias del Foro de la Mujer Indígena en el Ecuador. Disponible en: <https://www.yachana.org/earchivo/conaie/mujers1994.pdf>
- Declaratoria del *Kawsak sacha*-selva viviente de los territorios de las naciones originarias del centro sur amazónico, entregada a la Asamblea Nacional del Ecuador (2013). Disponible en: <http://www.wambraradio.com/declaratoria-del-kawsak-sacha-selva-viviente-entregada-a-la-asamblea-nacional-de-ecuador/>

Las Abuelas de Sepur Zarco y su lucha por la justicia. Síntesis de una Sentencia Condenatoria*

Ana Lucía Ramazzini
Mujeres Transformando el Mundo (MTM)
Asociación de Mujeres para Estudios
Feministas (AMEF)

No queremos que se olvide lo que vivimos.
No queremos que se olvide la lucha histórica que hicimos.
Queremos dar a conocer a la nueva generación lo que sucedió.
... que sepan, para que ya no haya más violencia contra las mujeres.
Todo quedará escrito.

Abuelas de Sepur Zarco.



* Este artículo es resultado de la síntesis de la sentencia del caso Sepur Zarco y de los peritajes llevados a cabo por las expertas y expertos mencionados. La fotografía de esta página es del archivo MTM.

Quince mujeres maya q'eqchi', campesinas empobrecidas y víctimas de violencia sexual, esclavitud sexual y esclavitud doméstica durante el Conflicto Armado Interno (en adelante CAI), entre 1982 y 1988 en la comunidad de Sepur Zarco (El Estor, Izabal, Guatemala), recorrieron un largo camino para romper el silencio y lograr justicia. Luego de esperar más de 30 años, en 2016 se realizó el juicio contra dos de los culpables: el teniente coronel Esteelmer Francisco Reyes Girón, designado en el Destacamento Militar de Sepur Zarco,¹ y Heriberto Valdez Asig, comisionado militar y policía municipal.

El 26 de febrero de ese año, el Tribunal Primero de Sentencia Penal, Narcoactividad y Delitos contra el Ambiente dictó sentencia condenatoria para los acusados: 30 años de prisión inconvertibles a cada uno por haber cometido delitos contra los deberes de la humanidad en sus formas de violación sexual, servidumbre sexual y doméstica, así como tratos humillantes y degradantes, contemplados en la legislación guatemalteca. También se reconocieron los delitos de asesinato de tres mujeres: Dominga Coc y sus dos hijas (Anita de un año y Hermelinda de cuatro), y la desaparición forzada de siete hombres, esposos de siete de las mujeres sobrevivientes, quienes habían iniciado solicitudes para legalizar la propiedad de tierras en el lugar; todos fueron privados de su libertad sin orden de juez competente, en una clara detención ilegal, acciones observadas por sus convivientes.²

1 Hombres de las diferentes comunidades aledañas a Sepur Zarco fueron forzados a construir el destacamento militar en agosto de 1982. El puesto permaneció durante seis años, hasta 1988, y luego fue desmantelado. Muchos de los destacamentos de la región fueron construidos en fincas privadas por hombres de las aldeas.

2 A Esteelmer Francisco Reyes Girón se le reconoció responsable como autoridad del delito de asesinato de tres mujeres, por lo que el Tribunal le

Además, el Tribunal reconoció como víctimas³ a 11 mujeres q'eqchi', siete hombres desaparecidos, tres mujeres asesinadas, a los familiares de todas ellas y a la comunidad de Sepur Zarco: 1. Felisa Cuc; 2. Vicenta Col Pop; 3. Candelaria Maas Sacul; 4. Manuela Bá; 5. Rosa Tiul; 6. Cecilia Caal; 7. María Bá Caal; 8. Carmen Xol Ical; 9. Demecia Yat; 10. Margarita Chub Choc; 11. Magdalena Pop; 12. Dominga Coc; y, 13. sus hijas, Anita y Hermelinda.

El caso Sepur Zarco sienta un precedente importante en Guatemala, porque en un tribunal nacional se juzgó y condenó la violación sexual y la servidumbre sexual y doméstica, ocurrida durante el CAI, como delitos contra los deberes de la humanidad, que son delitos de trascendencia internacional. La violencia ejercida sobre los cuerpos de las hoy Abuelas de Sepur Zarco fue parte constitutiva de un plan sistemático ejercido por el Ejército de Guatemala, a su vez parte de la estrategia militar contrainsurgente. La profanación de sus cuerpos y la destrucción de la posición de la mujer indígena fue un objetivo de guerra vinculado al marco de reclamos de tierras de sus esposos. El caso Sepur Zarco da cuenta de la violencia de un Estado patriarcal racista colonial contra los cuerpos históricamente más oprimidos. Pero también es un caso que muestra la lucha constante de estas mujeres q'eqchi' por una justicia digna y transformadora. "...ya no quiero que se repita la violencia como pasó en la guerra; todo lo que dijimos es la verdad, fue real y lo vivimos con nuestros cuerpos" (abuela Antonia).

impuso la pena de 30 años de prisión por cada asesinato; es decir, 90 años de prisión, lo que sumado a la pena por los delitos contra los deberes de la humanidad hace un total de 120 años incommutables. A Heriberto Valdez Asig se le responsabilizó del delito de desaparición forzada, por lo que el Tribunal le impuso una pena de 30 años de prisión por cada una de las siete desapariciones forzadas, lo que da un total de 210 años que, junto con los 30 impuestos por los delitos contra los deberes de la humanidad, hacen un total de 240 años de prisión incommutables.

3 Utilizamos la noción de "víctimas" como figura jurídica.

La Sentencia Condenatoria, los peritajes y la relación cuerpos-territorios

A lo largo del juicio del caso Sepur Zarco, se presentaron diversos testimonios y peritajes que demostraron que en el Destacamento Militar de Sepur Zarco, las mujeres fueron esclavizadas sexual y domésticamente, ejerciéndose violencia sexual y tratos inhumanos, crueles y humillantes en contra de ellas, hechos ejecutados de forma reiterada. Los hechos reconocidos en la Sentencia Condenatoria son:

- Asistir varios días de la semana al destacamento para cocinar y lavar la ropa de los soldados y oficiales del Ejército de Guatemala con el jabón que ellas mismas compraban, sin recibir pago alguno, y sufrir violaciones sexuales por parte de varios soldados del Ejército de Guatemala, todos los días que cumplieron con el turno impuesto durante los años 1982 a 1983.
- Debido a que sus esposos fueron desaparecidos, sus casas quemadas, sus bienes destruidos, y sus cosechas y animales domésticos arrasados, todo ello por miembros del Ejército de Guatemala, comisionados militares y patrulleros de autodefensa civil, algunas fueron obligadas a trasladarse cerca del Destacamento Militar Sepur Zarco, en aprovechamiento de su condición de “mujeres solas”, colocándolas en situación de vulnerabilidad. Este lugar, donde residieron con sus hijos menores de edad, eran viviendas improvisadas hechas con pedazos de *nylon*.
- Cuando les ordenaron ya no hacer el “turno” en el recinto militar descrito, fueron obligadas a llevar tortillas elaboradas con su propio maíz, durante aproximadamente seis años. Aun cuando no tenían lo suficiente para comer ellas y sus hijos, cumplieron con lo ordenado, sin recibir ningún pago, hasta que los soldados y oficiales del Ejército de Guatemala se retiraron de la comunidad

Sepur Zarco.

- Los soldados del Ejército de Guatemala utilizaron la violación, la esclavitud sexual y la tortura como un “arma de guerra”, en la medida que éstas se perpetraron de manera repetitiva y prolongada cuando las mujeres se hallaban bajo el dominio de miembros del Ejército de Guatemala, con el objetivo de consolidar el resultado de sus operaciones militares en el marco de la estrategia contrainsurgente.

No les pagaron para llegar a lavar y cocinar. Como consecuencia de las violaciones sufrió de hemorragias. Cuando se iba al Destacamento sus hijos se quedaban allí, porque hizo una casa de *nylon*. [...] Cuando fue a vivir a su casa les preparaban tortillas en su casa y les mandaba. Le costaba mandar las tortillas. Mandaban tortillas por la mañana, al mediodía y por la tarde, lo que hacía era una arroba. (testimonio)

Los 18 peritajes presentados en el juicio por el caso Sepur Zarco tuvieron valor probatorio por parte del Tribunal: Peritaje Antropológico de Género, Rita Laura Segato; Peritaje Psiquiátrico Forense, Karen Denisse Peña Juárez; Peritaje Militar, Prudencio García y Martínez de Murguía; Peritaje sobre Estándares Internacionales de Credibilidad en Casos de Violaciones de Derechos Humanos, Arsenio García Cores; Peritaje Psicosocial, Mónica Esmeralda Pinzón González; Peritaje sobre Crímenes de Género ocurridos durante el Conflicto Armado en Guatemala, Paloma Soria Montañez; Peritaje Cultural, Irma Alicia Velásquez Nimatuj; Peritaje Antropológico Lingüístico, Mayra Nineth Barrios Torres; Peritaje Sociológico-Militar, Héctor Roberto Rosada Granados; Peritaje Histórico Registral, Juan Carlos Peláez Villalobos; Peritaje de Arquitectura Forense, Gabriela Mendoza Mejía; Peritaje Económico, Rafael Eduardo Bran Paz; Peritaje de Reparaciones con Perspectiva de Género, Dosia Calderón Maydon.; Peritaje sobre Racismo y Violación Sexual de las Mujeres como Arma de Guerra, Marta Elena Casaús; Peritaje Balístico, Helder Ro-

melio Ajquiy Carrillo y Josué Benjamín López León; Peritaje Fotográfico, Klaus Wilhelm Hengstenberg Morales, Luis Renato Mauricio Figueroa y Oskar Eduardo Aragón de Paz; 2 Peritajes Antropológicos Forenses, equipo multidisciplinario de la EAFG: Daniel Alonzo Jiménez Gaytán, Mynor Adán Silvestre Aroche, Jaime Enrique Ruiz, Juan Carlos Gatica Pérez, Renaldo Leonel Acevedo Álvarez, Jorge Luis Romero de Paz, Oscar Ariel Ixpatá.

La Sentencia Condenatoria consta de 512 folios; su síntesis a partir de los análisis de los peritajes, muestra la violencia desmedida contra los cuerpos de las mujeres como parte de la apropiación de los territorios.

El Peritaje Sociológico Militar, elaborado por Héctor Rosada, reveló que las violaciones sexuales a las mujeres, su esclavitud doméstica y sexual se produjo dentro de un contexto de conflicto armado en Guatemala, en el marco de reclamos de tierras en el área de Sepur Zarco, el cual es parte del territorio ancestral del pueblo maya q'eqchi'. Este peritaje afirma que los finqueros de la región realizaron acciones que favorecieron la denuncia ante los comisionados militares, para que se persiguiera a las personas que consideraban que trabajaban para la guerrilla. El móvil fue el temor de la élite terrateniente que se sintió amenazada por la solicitud de tierras. Así, se colocó a las personas como presuntos enemigos internos y se les denunció ante las autoridades en los destacamentos militares, lo cual era suponer su asesinato. Este peritaje afirmó que, en el momento en que se produjeron los hechos, existía en Guatemala un Estado Militar Contrainsurgente.

Vinculado a la argumentación anterior, el Peritaje Histórico Registral, desarrollado por Juan Carlos Peláez, evidenció que la violencia sexual y los tratos inhumanos sufridos por mujeres y hombres del pueblo maya q'eqchi' del Valle del Polochic, correspondió a la ejecución de un plan sistemático de violencia institucional estatal que buscaba resguardar los intereses de propietarios de fincas con inscripciones registrales

anómalas y que serían revisadas. Señaló la existencia de una relación entre el despojo de la tierra con la práctica de esclavitud, trato degradante y violaciones hacia las mujeres.

Los soldados le decían que debía dejarse porque eran ellos quienes mandaban, como ya se habían llevado a su esposo y además le ponían un arma en su pecho para que no dijera nada por eso tenía mucho miedo. (testimonio)

El Peritaje Cultural, desarrollado por Irma Alicia Velásquez, coincidió en que tras las muertes violentas y las desapariciones forzadas, se encuentra el tema de posesión de las tierras. Al producirse las desapariciones forzadas, las poblaciones quedaron sin hombres; y las mujeres, consideradas “solas” desde la estructura patriarcal, quedaron en una situación de vulnerabilidad.

En este mismo peritaje se afirmó que la saña y la furia de la violencia sexual que enfrentaron las mujeres q'eqchi' de Sepur Zarco no puede ser entendida si no se comprende que se vivió dentro del marco de un Estado que ha ejercido y reproducido un racismo estructural que aún continúa. El racismo estructural es histórico, está enraizado en las estructuras, en las instituciones y en el Estado, así como en los marcos ideológicos. Ha sido fundamental en la cimentación del país y ha operado para controlar y explotar a los pueblos indígenas, y para hacer que las mujeres indígenas ocupen el último lugar de la pirámide social y de la estructura racial porque son asumidas en el imaginario del criollo, del ladino, del hacendado, de los altos mandos militares, como seres humanos inferiores y sin valor, sólo útiles para la servidumbre. Las violaciones sexuales vividas en Sepur Zarco forman parte del *continuum* de delitos que nunca han sido juzgados ni castigados en la historia de Guatemala.

En la misma línea de reflexión, Marta Elena Casaús argumentó, en el Peritaje sobre Racismo y Violación Sexual de las Mujeres como Arma de Guerra, que el racismo en sus diversas expresiones, prácticas, manifestaciones y lógicas, es

un factor histórico estructural que funciona y ha funcionado como uno de los principales mecanismos de opresión, explotación y, principalmente, como la mejor justificación de un sistema de dominación. El Estado juega un papel importante en la conformación de un modelo racista, patriarcal y autoritario de nación. Este peritaje expuso que, durante el CAI en Guatemala, los agentes de Estado aplicaron prácticas violentas como la esclavitud sexual, el trabajo doméstico forzado y la violación sexual contra las mujeres indígenas. La violación sexual de las mujeres llegó a su nivel máximo y se produjo especialmente en espacios militarizados como los destacamentos militares. Además, dicha violencia y violaciones se convirtieron en un arma racista contra la población indígena en general y, especialmente, contra las mujeres indígenas, no sólo por ser mujeres, sino por ser mujeres y ser indígenas.

El Peritaje sobre Racismo afirmó que el recurso de la violencia sexual durante el CAI se produjo por cuatro motivos: a) eliminar física y moralmente a mujeres consideradas como enemigo interno o peligrosidad social; b) castigar física y moralmente a mujeres consideradas como seres queridos del enemigo interno; c) castigar, a través de ellas, a los hombres considerados como enemigo interno, y d) producir, como finalidad hacia las mujeres, vergüenza en sus cuerpos y culpas.

El Peritaje Antropológico de Género, elaborado por Rita Laura Segato, evidenció que, desde el punto de vista de las víctimas, la esclavitud doméstica y la esclavitud sexual tienen una relación inseparable. Forman parte del microcosmos productivo-reproductivo en una red familiar y comunitaria que tiene como estructura nuclear el matrimonio. Desde su perspectiva, la mujer aporta al trabajo productivo a través de las labores domésticas; y a lo reproductivo, a través de lo sexual. Alimentación, cuidado y sexualidad se perciben fuertemente entrelazados dentro de la red de reciprocidades obligatorias que articula la vida de los miembros de la comunidad. La es-

clavitud doméstica y la esclavitud sexual, afectan este vínculo comunitario y de interés colectivo. Así, uno de los objetivos estratégicos de la guerra interna fue la degradación de las relaciones productivas y reproductivas.

La perita explicó que, cuando las mujeres q'eqchi' relatan su sometimiento sexual y su sometimiento doméstico, lo hacen con idéntica pena. Para ellas, tan fuerte fue la esclavitud de su cuerpo como la de su trabajo: los alimentos que ellas eran obligadas a retirar de sus familias para entregar a los militares y el jabón con que debían lavar los uniformes. Se vieron obligadas a retirar la comida de su casa y dejar a sus hijos sin alimentar para llevar la alimentación al cuartel.

Cada tres días iba al Destacamento, era como hacer el patrullaje que hacían los hombres. A sus hijos los dejaba en su casa aguantando hambre. (testimonio)

Este mismo peritaje detalló que las mujeres fueron forzadas a desviar la disponibilidad sexual debida a sus maridos, como destinatarios designados por las normas comunitarias, para entregar ese acceso a la misma tropa responsable de su desaparición. Además, el acceso sexual en conjunto contra las mujeres generó un pacto sólido de fraternidad masculino entre los miembros de la tropa.

[...] les decían que ya para nada estaban solas, que mejor se fueran al Destacamento, que fueran a mantenerlos porque ya no tenía marido, sino que ahora serían sus maridos los soldados. (testimonio)

La negación de la capacidad productiva y reproductiva de las mujeres a sus maridos y a sus comunidades, fue un golpe mortal en la posición femenina y materna dentro de la sociedad maya q'eqchi'; específicamente, desde el patrón ancestral de su valor y aporte a la continuidad de su pueblo. Significó la muerte social, y en algunos casos, se tradujo en enfermedad y muerte física.

A consecuencia de las violaciones sufrió de hemorragia, su hijo más pequeño tenía cuatro años pero aún mamaba; pero sí tuvo mucha hemorragia. (testimonio)

De esta manera, señaló la perita, el daño a la humanidad fue doble: la mujer fue desarraigada de su medio colectivo, y este medio se vio, a su vez, severamente lesionado. No se trata, por lo tanto, sólo del sufrimiento de la víctima, a título particular e individual, sino también de la lesión ocasionada a todos sus vínculos comunitarios, al ser ella desarraigada de su relación de reciprocidad matrimonial y desviada su entrega de servicios sexuales y domésticos hacia sus captores.

En este sentido, también coincidió el Peritaje sobre Racismo, al afirmar que otra forma de establecer las violaciones como arma de guerra contra las mujeres fue someterlas al trabajo doméstico forzado que, generalmente, fue acompañado de esclavitud sexual de las niñas y mujeres. Estas prácticas constituyen una forma de sumisión y control sobre las mujeres que son obligadas a aportar sus relaciones de producción-reproducción. Si esto se da en condiciones de secuestro forzado y masivo, el trabajo doméstico forzado y la esclavitud sexual de las mujeres indígenas no sólo repercute en el ámbito individual de sus vidas, sino que afecta la vida social de toda la comunidad, ya que se la está desposeyendo de la fuerza de trabajo indispensable para la reproducción de la vida. Las mujeres indígenas fueron usadas no sólo como prisioneras de guerra, sino como fuerza cuyo trabajo fue lucrativo para el dominio militar.

Por su parte, el Peritaje Antropológico Lingüístico, desarrollado por Mayra Nineth Barrios, dio a conocer que violación sexual en q'eqchi' puede decirse de varias maneras: *Muxuc*; *Xexmuxlin-yu'am*; *Xi ne'xchapy*, *Xi nexxbatz'unle'*; *num-sink*, *jot'oky maakob'k*. El término que más verbalizaron las víctimas fue *Muxuc*. Este vocablo tiene una connotación profunda dentro de la cosmogonía q'eqchi'. Esta voz significa que

la mujer fue *profanada, traspasada, ensuciada*. En consecuencia, señaló la perita, no era más una mujer digna de su comunidad, de volver a casarse, era una mujer que perdió el respeto por sí misma, de su comunidad y para la comunidad. Su mundo social y espiritual quedó destruido, quebrantado en todos los ámbitos de su vida.

Sintió como rechazo, decían que eran amantes o juguetes de los soldados. (testimonio)

De igual manera, el Peritaje Antropológico de Género resaltó que para las mujeres q'eqchi' la profanación significa destrucción en su dignidad, en su sagrado; el sagrado de la propia capacidad y continuidad de linaje, el sagrado de la propia capacidad de dar continuidad a su pueblo. Al profanarse su cuerpo, esta relación se vio rota e interrumpida. Ellas mismas declararon que se transformaron en desterradas aun cuando continuaran viviendo dentro del mismo espacio de la comunidad, esto es la muerte social.

Este peritaje plantea que al profanar sus cuerpos, se concretizó la destrucción moral y física de la comunidad, porque el cuerpo de la mujer representa el cuerpo social. Además, la perita Segato enfatizó que en Guatemala existió una *guerra contemporánea* en la cual, la profanación del cuerpo de las mujeres constituyó también una forma de evitar que pudieran dar continuidad a su pueblo. Se desgranó el pueblo mediante la transmisión del temor que produjo el exilio interno de las mujeres, que fueron estigmatizadas en su propia comunidad.

Profundizando en este peritaje, se explicó que una característica de las guerras contemporáneas ya no es la violación de las mujeres como botín de guerra o su anexión como parte del territorio conquistado, sino su profanación o destrucción moral y física por medios sexuales para alcanzar la indignidad del pueblo sometido. El cuerpo de la mujer simboliza el cuerpo social; y la dominación sobre el mismo, el poder sobre un territorio. La experta argumentó que esto

ya no significa un daño colateral. Hoy, lo que se ve es la destrucción, el ataque directo a ese cuerpo. El ataque sexual fue motivo estratégico de la guerra. El Estado utilizó el cuerpo de la mujer como una forma de destruir moralmente a su enemigo, de destruir la articulación comunitaria. A través de las violaciones sexuales a las mujeres, se demostró el ejercicio del poder sobre los pueblos.

Cuatro hombres fueron quienes abusaron sexualmente de ella. Los soldados iban armados. La agarraron, la tiraron a la fuerza y no le decían nada. Indicó que su casa estaba rodeada de soldados. Indicó que cuando la violaron estaba embarazada y ya le faltaban pocos días. (testimonio)

Rita Laura Segato argumentó que la destrucción de la posición de la mujer indígena fue un objetivo de guerra. Con esa acción se pretendió desestabilizar las relaciones sociales, la reciprocidad y la confianza en sus miembros. La victimización de las mujeres fue parte de un conjunto de acciones de guerra que ocurrieron en obediencia a órdenes superiores de carácter militar y, por lo tanto, de dominación sexual al que las mujeres fueron sometidas. Las violaciones sexuales no ocurrieron en forma de violaciones espontáneas, resultantes del “descontrol o desborde de la tropa”. Se trató de rutinas y no de actos aislados por parte de soldados indisciplinados, lo cual es demostrado por el hecho de que las inyectaban para que no quedaran embarazadas.

El Peritaje sobre Racismo afirmó que la utilización sistemática de métodos anticonceptivos grabó en la memoria y en el cuerpo de las mujeres el mensaje impositivo de “no reproducción del grupo”. Y confirmó que los actos de crueldad y brutalidad aplicados por el Estado, la cúpula militar, los comisionados y terratenientes en contra de las comunidades indígenas aledañas al destacamento de Sepur Zarco, no fueron actos aislados de violencia o excesos cometidos por la tropa, sino que obedecieron a un patrón de conducta que se repitió

en casi todos los casos, de violencia sexual y esclavitud sexual de las mujeres, y respondió a una política contrainsurgente que se diseñó, planificó y ejecutó desde el Alto Mando Militar, estando involucrados todos los cuerpos intermedios y patrulleros, con el fin de destruir a la comunidad étnica.

Indicó que les daban inyecciones, lo que querían era que no quedaran embarazadas. Les decía que el Gobierno los había mandado y que estaban en sus manos. (testimonio)

La violación sexual, la esclavitud sexual y la esclavitud doméstica fueron un objetivo estratégico de la guerra. Rita Laura Segato, encargada del Peritaje Antropológico de Género, argumentó que en Sepur Zarco se dio un “femigenocidio”. Por su parte, Marta Elena Casaús, perita en racismo, señaló que pese a que en este juicio no se acusó a los imputados por feminicidio, es necesario puntualizar el uso sistemático y masivo de la violación sexual que tuvo la intención política de someter y masacrar a las mujeres, por el hecho de serlo, lo cual se relaciona con que eran mayas y pobres, población en su gran mayoría considerada como “enemigo interno”. Para la experta, lo anterior muestra la relación entre el Estado racista, el feminicidio y la violación sexual como crímenes de guerra o deberes contra la humanidad. Por medio de los peritajes Cultural, sobre Racismo y Antropológico de Género, se pudo establecer la opresión y la desproporcionalidad de la fuerza utilizada contra las mujeres de Sepur Zarco.

El Peritaje Cultural explicó que las violaciones sexuales y la servidumbre sistemáticas produjeron quiebres culturales en las comunidades; es decir, dañaron a las víctimas en sí mismas y a su núcleo familiar, pero también afectaron a toda la comunidad, lo que les impidió recuperar su cultura y volver a tener una vida normal. Los quiebres culturales modificaron o destruyeron comunidades, familias extensas, sistemas de organización y autoridad, propiedad, producción, construcción y reproducción de conocimientos médicos, es-

pirituales y de solidaridad.

Dijo que a ella le duele mucho lo que le pasó, le pasó todo eso por ser mujer; tenía 22 años cuando le pasó todo eso. Cuando a ella le pasó eso la gente la odiaba y la maltrataban, le decían —Los soldados te violan a cada rato—; me decían que hedía mucho. (testimonio)

El Peritaje Psiquiátrico Forense, de Karen Denisse Peña, evidenció que el sometimiento de las víctimas a una violencia metódica y sistemática ocasionó la ruptura de su tejido social. Además, esto es demostrado por el Peritaje Psicosocial, elaborado por Mónica Pinzón, pues las mujeres indígenas víctimas y sus comunidades ya no pudieron realizar sus ceremonias para las celebraciones o acontecimientos como nacimientos, bodas, enfermedades o difuntos ni solicitar permisos a la Madre Tierra para sembrar, cosechar. Por lo que una de las consecuencias más fuertes de esta ruptura del tejido social es el sentimiento de derrota y desesperanza, dado que no sólo se destruyeron los bienes materiales, sino todos los vínculos y referencias sociales que generaban cohesión comunitaria.

Cuando tenía una semana de haber dado a luz a su hijo decidió irse y fue en la montaña en donde encontró a otros vecinos. Se llevó a sus ocho hijos pero tres de sus hijos murieron en la montaña, uno más murió en la comunidad. No recuerda la edad que tenía cada uno de sus hijos, sólo que el más grande tenía 9 años y el más pequeño una semana. Lo único que comían eran los frutos de los árboles. [...] En la montaña estuvo seis años [...] Sus hijos murieron de hambre y frío porque llovía muy recio y además porque no encontraron comida. (testimonio)

Desde entonces padecen de malestares físicos, debilidad, sufrimientos psíquicos y de “susto”, pesadillas, grandes zozobras, sin poder desvincularse del sufrimiento de lo padecido. Clínicamente presentan cuadro de estrés postraumático.

La guerra me dejó dolor de estómago y el corazón me afecta. Tengo miedo y cualquier cosa que se revienta o se quiebra me

da miedo. (testimonio)

El Peritaje Psicosocial mostró la manera en que su calidad de vida fue perjudicada, su integridad se vio dañada y se produjo la privación de aspectos y valores esenciales para la vida de un ser humano. El proyecto de vida de las 15 mujeres quedó gravemente dañado, generando desorientación, duelos y falta de control sobre sus propias vidas e inseguridad, impidiendo la realización de sus sueños y anhelos hasta la actualidad.

El Peritaje sobre Racismo señaló que buena parte de las sobrevivientes se refiere a ese periodo como una etapa que “marcó mi vida”, “que destrozó mi matrimonio y mi familia” y que, “cambió mi vida para siempre”.

Antes de irse a la montaña, estaban bien con sus hijos; cuando se fueron a la montaña, sus hijos empezaron a padecer de enfermedades y así empezaron a morirse [...] Regresó sin ninguno de sus hijos [...] regresó sin nada [...] Fueron muchos años, fueron seis años que estuvo en la montaña, cuando regresó su casa ya no existía, tenía animales domésticos, ya no había nada... (testimonio)

El Peritaje Cultural argumentó que en Sepur Zarco se identifican claramente dos pérdidas que son imposibles de separar: la pérdida humana y la pérdida cultural. Las pérdidas culturales incluyen los elementos sociales, espirituales y materiales. Específicamente, entre los elementos culturales espirituales está la pérdida que significa no poder practicar la religión con la que cada una de las víctimas se identificaba, y también la pérdida del valor de sí misma y de la autoestima. Como parte de las pérdidas sociales se identificó que la retención y la desaparición de sus esposos significó el quiebre de la jerarquía familiar con la que la comunidad funcionaba. Significó una pérdida de ingresos, de liderazgo, de compañía, de apoyo.

Una vez que se armó de valor, se fue a quejar con el teniente y la respuesta que le dio fue —tal vez tú lo quisiste también, tú los acostumbraste así...— lo cual le parece doloroso... porque

era un trato de animal porque no estaba su esposo. (testimonio) Las pérdidas materiales como la casa, los animales, los insumos, las cosechas, la ropa, fueron también una pérdida cultural, por ser estos bienes parte de las prácticas sociales, económicas y de convivencia dentro de sus comunidades.

Cuando la violaron, tenía tres meses de embarazo. A consecuencia de eso tuvo hemorragias y al tercer día abortó. Tuvo que abandonar la casa en donde vivía con su esposo. Indicó que sólo vio el humo de su casa cuando se estaba quemando. No le dieron tiempo de sacar nada, ahí estaban sus pollos y marranos. Los soldados fueron quienes quemaron su casa y quienes mataron a su esposo. (testimonio)

Irma Alicia Velásquez Nimatuj, a cargo de este peritaje, resaltó, además, que con estos hechos hubo una pérdida de transmisión de conocimientos universales como los tejidos, lo que fue una pérdida fundamental en las comunidades. Sus habilidades fueron coartadas y ya no pudieron seguir transmitiendo y practicando su cultura. No sólo se mató a personas, sino que se destruyó una parte fundamental de la cultura q'eqchi'. Hubo una pérdida cultural que traspasa Sepur Zarco, hubo una pérdida cultural para el país.

El Peritaje Antropológico de Género hizo notar que la mujer es símbolo de poder en el pueblo, pues son las portadoras de vida, eso explica su eliminación. Es decir, al producirse el daño contra las mujeres de Sepur Zarco, también se dañó a la humanidad, no se trata sólo del sufrimiento de las víctimas, sino de la lesión a todo el vínculo humanitario.

El papel protagónico de las mujeres de Sepur Zarco y el futuro

Las mujeres de Sepur Zarco fueron protagonistas a lo largo del camino de la justicia. En éste fueron acompañadas por

varias organizaciones. En 2009, el Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial (ECAP), la Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (UNAMG) y Mujeres Transformando el Mundo (MTM), conformaron la Alianza Rompiendo el Silencio y la Impunidad. En 2011, UNAMG y MTM se constituyeron como querellantes del proceso y, en 2014, las mujeres sobrevivientes se conformaron también como querellantes adhesivas, participando en todas las fases del proceso, organizándose en la Colectiva Jalok 'U, que en idioma q'eqchi' significa "transformación o cambio".

El Tribunal que presidió el juicio declaró, por unanimidad, con lugar la petición de reparación digna y transformadora solicitada por Abuelas de Sepur Zarco. Esta figura implica generar las condiciones para que no se vuelva a repetir la misma situación estructural de violencia y discriminación. Entre las medidas de reparación digna y transformadora figuran: instalación de un establecimiento de educación media bilingüe que garantice el derecho a la educación de niñas, adolescentes y mujeres; otorgar becas de estudio; incorporar el caso de las mujeres de Sepur Zarco en los textos escolares; traducir la Sentencia a diferentes idiomas; instalar un centro de salud en la comunidad; continuar con el trámite de tierras iniciado por sus esposos.

Ellas expresan que seguramente mucho de esto ya no lo verán, por su edad, pero quieren asegurarse de que a sus hijos, hijas, nietos, nietas, niños y niñas les sean garantizadas estas medidas por parte del Estado, porque están convencidas de que ello evitará que se repitan las condiciones de vulnerabilidad que ellas vivieron: "Mi mensaje es sobre todo la lucha que hice, que es para los que vienen. No es sólo para mis hijos y nietos, sino que para todos, para eso yo he luchado. Mi persona se acaba pero la lucha que empecé, no se termina (abuela Rosa).

En el proceso de exigir justicia, las abuelas de Sepur Zarco se enfrentaron a la muerte de una de las compañeras más jóvenes del grupo, Magdalena Pop, cuatro meses después de

haber rendido su declaración como anticipo de prueba en un juzgado nacional. De Magdalena aún les resuenan sus palabras: “Yo ya hice lo que me tocaba, ahora a ustedes les toca seguir el camino de la justicia”.

El tribunal

Tribunal Primero de Sentencia Penal, Narcoactividad y Delitos contra el Ambiente: jueza presidenta: doctora Iris Yassmin Barrios Aguilar; jueza vocal: Patricia Isabel Bustamante García; juez vocal: Gervi Hionardo Sical Guerra; secretaria: abogada Sonia Elizabeth Paniagua Ocampo. *Fiscales del Ministerio Público:* Hilda Elizabeth Pineda García, Carmen Lucrecia Morales Ruiz, Paula Yesenia Herrarte Chajón. *Equipo Legal de MTM:* Paula Marcela Barrios Paiz, Jennifer Marinez Bravo Flores, Esteban Emanuel Celada Flores, Enma Rubí Hernández Castro, Norma Lissette Herrera Mijangos, Wilson Camacho. *Quere llantes Adhesivas:* Colectiva JALOK’U (CJU), representante legal: Demecia Yat de Xol; Asociación Mujeres Transformando el Mundo (MTM), representante legal y presidenta: Paula Marcela Barrios Paiz; Asociación Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (UNAMG), representante legal y presidenta: Ada Iveth Valenzuela López. *Traductores legales:* Carolina Yaxcal y Arturo Haroldo Chub Ical.

Fuente

- Sentencia Caso Sepur Zarco. Sentencia C-01076-2012-00021 Of. 2º.

Parte II

Propuestas y aplicaciones metodológicas

Desde el cuerpo: arte, política y transformación. Compartires de *Magdalenas Uruguay - Teatro de las Oprimidas*

Lorena Rodríguez Lezica, Norina Torres Paz, Cecilia Durán Jaurena, Agustina Araujo, Noe Spinillo, Lucía Baffigo y Gabriela Núñez de Moraes

En estos tiempos de lucha ante el dolor y la rabia, pero también tiempos de alegre rebeldía, nos abrazamos a la necesidad colectiva de encontrarnos, de regalarnos el espacio de una círculo repleta de experiencias y saberes. Compartimos aquí nuestro entretejido de mujeres creativas, sostenidas, contenidas, nuestro ensayo de sororidad entre nosotras y en la construcción junto a otras.

Magdalenas Uruguay¹ somos un colectivo de 10 compañeras de diversas edades, provenientes de distintos barrios, algunas migrantes desde el interior del país. Venimos desde nuestras distintas trayectorias de vida, ocupaciones y vivencias, trabajando con el método del Teatro de las personas Oprimidas y específicamente a través del Laboratorio Magdalena desde mayo de 2012.

Magdalenas es una corriente internacional dentro de la propuesta metodológica del Teatro de las personas Oprimidas, que trabaja específicamente las opresiones de las mujeres en nuestras sociedades patriarcales. Se trata de una propuesta impulsada, creada y sistematizada en 2010 por las directoras teatrales y multiplicadoras de esta metodología Bárbara Santos y Alessandra Vannucci. Este Laboratorio²

1 <https://www.facebook.com/magdalenasuruguay/>

2 Por Laboratorio nos referimos a un proceso de investigación y creación artística. No se trata de un taller que se multiplica sin modificaciones una y otra vez, sino de una propuesta modificable, de investigación continua para

tiene como punto de partida la investigación de los cuerpos de las mujeres, cuerpos que han permanecido guardados por siglos, protegidos y censurados por el poder masculino y que hoy en día, por lo contrario, cumplen un papel central en los medios. En el Laboratorio exploramos los cuerpos femeninos, cuerpos desnudos, exhibidos para el disfrute de otros en las páginas de las revistas y en todos los medios de comunicación, cuerpos utilizados para alimentar la cultura de consumo de un mercado capitalista.³

Algunas integramos este grupo de mujeres desde el inicio, a partir de la multiplicación del Laboratorio en Montevideo a principios de 2012, y otras nos sumamos en el transcurso de estos años. El grupo se fue conformando en colectivo una vez apropiada la metodología por todas sus integrantes y al ir politizando nuestro hacer, buscando y ensayando de manera permanente la horizontalidad y una otra forma de encontrarnos a la que denominamos circularidad sorora. También algunas decidieron irse y eso ha sido parte de un proceso doloroso de aprendizaje en el abordaje de las diferencias entre nosotras.

Durante un largo tiempo priorizamos compartir nuestras creaciones colectivas, piezas de *Teatro Foro*,⁴ con sindicatos, liceos, organizaciones barriales, sociales, populares, así como con mujeres en la cárcel, y multiplicar el Laboratorio con otras, en distintas partes del país y en Montevideo. La primera obra trata sobre distintas formas de violencia en la pareja, y la segunda sobre acoso sexual y violencia machista en el ámbito laboral y sindical. Varias de las compañeras cuyas

el diseño de ejercicios y juegos que nos permitan una mayor posibilidad de creación y profundización.

3 <http://kuringa-barbarasantos.blogspot.com.uy/2010/08/laboratorio-magdalena-teatro-de-las.html>

4 El Teatro Foro es un espectáculo basado en hechos reales, donde la oprimida y los y las opresores u opresoras entran en conflicto de forma clara y objetiva, en defensa de sus deseos e intereses. En esta confrontación, la oprimida fracasa y el público es invitado por la Kuringa a entrar en escena, a sustituir a la protagonista (oprimida) y buscar alternativas para el problema escenificado.

historias fueron centrales en la creación de estas obras, decidieron irse y nuevas compañeras se integraron al colectivo. Con el tiempo fuimos poniendo en palabras la necesidad de dar un cierre a la presentación de esas obras, ya que muchas no sentían suyas estas historias. Compartíamos la necesidad de crear algo nuevo. Al mismo tiempo, la dinámica de las reuniones semanales hacía que primara el uso de la palabra y eso comenzó a desgastarnos. Por estos motivos, hace no mucho decidimos priorizar volver nuestra mirada, nuestro pensar y nuestro sentir “hacia dentro”, ante la necesidad colectiva de volver a trabajar intensamente desde el cuerpo, su memoria, su sensibilidad, sus emociones.

Un despertar

La mayoría de las compañeras que nos acercamos a Magdalenas no sabíamos de qué se trataba; pocas apenas conocíamos de la existencia del *teatro del oprimido*, pero no así. ¿Qué era esto del teatro de las oprimidas? Magdalenas fue un despertar para muchas de nosotras, un (re)descubrimiento, un re(conocimiento) de nuestros cuerpos y de nuestras historias. Poco a poco esa curiosidad inicial se fue transformando en búsqueda individual y también colectiva:

[...] el día que caí al Laboratorio, sabiendo sí sobre el Teatro del Oprimido, pero no sabía bien de qué se trataba Magdalenas, nada más que era algo específico para mujeres y algo sobre cuestiones de género. Y al entregarme a la dinámica de ese tipo de juegos específicos, siento cómo desde el cuerpo me encaminé hacia búsquedas, una búsqueda de mi ser mujer, una búsqueda de mujeres para atrás, y una búsqueda de mis pares mujeres. Y después, al ir complejizando, fue como un despertar. Si algo tenía claro antes era o muy básico o de sentido común o de enojos o de cosas que me pasaban y que no entendía. Como que me hizo despertar la conciencia, una conciencia de construcción de género y

conciencia de mi estar en el mundo y cosas que quería cambiar específicas con respecto a mi ser mujer. Esa mirada yo la empecé desde ese día. Y ahora es como un monstruo, ahora sentís que no para.

Algunas nos acercamos buscando expresar desde el arte, entusiasmadas con hacer teatro, otras en busca de una herramienta política, o bien desde la necesidad de pensarnos a nosotras mismas junto a otras.

[...] indudablemente llegué sin saber qué era esto de Teatro del Oprimido, no traía ningún bagaje teórico ni universitario, simplemente ama de casa con todos sus temas, dos hijos, un montón de cosas. Y cuando voy, digo ¿qué es esto? Y me quedé. Porque cuando me explicaron qué era, no entendí. Pero igual me quedé. Me gustó lo que vi. Creo que lo primero fue la gente, como que yo empasté ahí.

[...] venía de una separación, dejando un puerperio extendido, como con pila de cosas en el cuerpo. Entonces, mi necesidad no sé si era encontrarme con el teatro de las oprimidas, sino como una necesidad de pensarme como mujer y con otras mujeres.

Me acerqué [...] en busca de una herramienta para la militancia. No pensaba explorarme a mí para nada. Y pensé, “esto va a ser una herramienta que me va permitir trabajar con otros grupos, colectivos, organizaciones, no trabajarme a mí”. Y en realidad no es que eso esté tan lejano en el tiempo, me sigue permeando. Y sigue aportando a esa coraza que me pongo, a ese escudo que creo alrededor mío para no trabajarme desde el cuerpo. Se me sigue haciendo difícil. Esa formación en Teatro del Oprimido estaba convocada para activistas, educadorxs sociales, gente que trabajaba con grupos barriales, etc., y me encontré trabajándome a mí misma, empezando un camino de reconocer mis propias opresiones.

El reconocimiento de las opresiones en una misma no ha sido un camino sencillo. La mayoría no nos reconocíamos

oprimidas. La violencia era algo que podíamos visualizar en otras y difícilmente en nosotras. Nuestra concepción de la violencia en muchos casos se reducía a las formas de agresión física más visibles.

Quando nos preguntaron “¿ustedes tienen alguna opresión?”, yo dije: “No tengo”. Porque yo entendí que la opresión pasaba por lo físico. Yo entendía el golpe, la violencia doméstica, no entendía lo demás. Y empecé a transitar y no fue hasta que hicimos una cartografía⁵ hace poco, y mi dibujo estaba lleno de porquerías y pensé: “O yo avancé o allá estaba mal”. Entonces, ¡qué suerte!, porque las reconozco, y al reconocerlas, sabés cómo podés enfrentarlas, y podés manejarlas. O sea que en ese camino algo he hecho.

Yo también, cuando empecé a hacer teatro del oprimido, pensaba que no tenía opresiones y el primero que me dijo: “Mmm sos mujer, por tu físico y no sé qué, tenés millones” fue Boal. Y ahí quedé: bueno, capaz que...

Durante los ejercicios en que teníamos que cerrar los ojos no pude hacer ninguno sin una incomodidad enorme. Intentaba caminar con ojos cerrados y tensaba el cuerpo, fruncía el ceño, y ponía las manos adelante como protegiéndome, y no podía hacerlo. Hasta que en un momento me fui a un rincón y empecé a llorar y no podía parar. Y pasaron varios años hasta que yo pudiera hacer ese tipo de ejercicios; recién en Magdalenas pude en algún momento “abrir los ojos” (*risas*). Quiero decir, cerrar los ojos. Y bueno, también “abrir los ojos”, de esa otra manera, en ese despertar. Y si me costó tanto fue porque es un ejercicio de confianza en las otras, pero también confianza en una misma. Porque cuando cerrás los ojos, lo que ves es a vos, a tus vivencias, y es muy difícil hacer eso.

A través de los distintos juegos y ejercicios que hacen parte de la metodología, y en el constante ejercicio de mirarnos,

5 Una adaptación del mapeo del cuerpo-territorio en el marco del curso “Mujeres, movimientos sociales y feminismos”, Facultad de Psicología, 2017. Disponible en <https://psico.edu.uy/ensenanza/formacion-permanente/curso/mujeres-movimientos-sociales-y-feminismos-1>

fuimos reconociendo esas opresiones, explorándonos mujeres, espejeándonos unas con otras, y el cuerpo fue cobrando un rol protagónico en la creación y recreación de nosotras mismas.

Con el teatro del oprimido en sí fue encontrarme a mí en medio de un cuerpo que detestaba, porque es eso, un cuerpo que detestaba y pensaba que la responsabilidad de detestar ese cuerpo era mía. Este recorrido ha hecho que me dé cuenta de la estructura que hace que no sólo yo deteste mi cuerpo sino que todas estamos en algún punto detestando el cuerpo en el que vivimos, y que es un tema estructural de esta cultura, esto de no sentirte cómoda en tu propia piel, en tu propia vivencia, y no encontrarte, no encontrarte entre lo que sentís y lo que se debe ser. Y para mí el teatro de las personas oprimidas, en especial Magdalenas, ha hecho un recorrido, me ha transformado en cuerpo y alma, por esto de poder vivenciar mi sexualidad, desde mis gustos, desde mis deseos, de cantidad de cosas. He pasado creo yo de esto de negarme a mí misma en mucho, desde el cuerpo, desde mi vivencia, a aceptarme, y ser una persona más feliz, que es lo principal.

Recuerdo una de las primeras preguntas en el Laboratorio, que me va a quedar sonando por el resto de mi vida: “¿Cuáles son tus opresiones?”. Y yo contesté: “En este momento ninguna” (*risas*). Y a partir de ahí, con la mirada de mis compañeras, pude empezar a poner como protagonista a mi cuerpo, e incluso llegar al nivel de cambiar hasta mi alimentación, y la manera de pensar mi cuerpo como mujer, y de explorarlo y llevarlo al juego dentro de Magdalenas para poder complementarme y espejarme en otras.

La memoria del cuerpo

El ejercicio de “las ancestrales” es uno de los ejercicios más potentes del Laboratorio, a través del cual se activan memorias corporales, emocionales y sensibles de nuestro cotidiano y nuestra historia ancestral.

En la investigación de las ancestrales, seguimos el camino corporal de la madre y la abuela, y así sucesivamente hasta la más distante. [...] Cambiamos de día, de hora y de siglo. Continuamos trabajando en el cuerpo imaginario de nuestras mujeres ancestrales como también en el propio, ayer como hoy. [...] Seguimos adelante, investigando los cuerpos de esas mujeres recordadas, conocidas y/o imaginadas, creando condiciones para que se encuentren en un espacio de confianza y de confiar lo inconfesable, aunque más no fuera para verse dentro de un espejo imaginario.⁶

El ejercicio de las ancestrales activa la memoria del cuerpo, invoca a esas otras mujeres que hacen parte de nuestra historia, revivimos sus dolores, sus miedos, sus secretos, los traemos a nuestro cotidiano, los reconocemos en nuestros propios dolores y miedos para poder transformarlos y los reconocemos en nuestros secretos más ocultos, para develarlos.

[...] he hecho muchas veces las ancestrales, y me pasó esa cosa de reconocirme en mi madre, y empezar a darme cuenta de cantidad de cosas que reniego hasta el día de hoy, y de dónde venían.

[...] me costó mucho la primera vez que lo hice. Me acuerdo que me quedé quieta. Realmente no podía, porque eso implicaba ir a la madre, y a la madre de mi madre y... complicado. [...] me costó mucho. Creo que me quedé en la abuela, después no pude imaginar ni corporizar más nada.

Primero, desde el movimiento corporal, se va llevando a las mujeres a contactar con las actividades que las atraviesan día a día en su vida cotidiana, con ¿quiénes somos? a través de lo que hacemos y ubicadas territorialmente en la región del mundo en la que nacimos/habítamos el día de hoy. Enseñada, las vamos invitando a tomar contacto con los quehaceres y movimientos que acompañaron a nuestras antepasadas, una

6 Bárbara Santos, 2010. Disponible em <http://kuringa-barbarasantos.blogspot.com.uy/2010/08/laboratorio-magdalena-teatro-de-las.html>

a una vamos reconociendo el cuerpo-movimiento y lugar de origen de nuestra madre, abuela, bisabuela... hasta llegar a *la primera mujer* que habitó nuestra tierra. Este ejercicio se cierra formando un árbol de mujeres, los cuerpos amalgamados se transforman en el tronco, nuestras piernas en las raíces que se conectan con la tierra, tierra que nos ha nutrido desde la más antigua de nuestras ancestrales, nuestros brazos en las ramas, nuestros dedos en las hojas, y cada una descansa, sostiene y se sostiene en las demás. El árbol como imagen total de lo que somos, de dónde venimos y hacia dónde queremos ir.

Vivimos este ejercicio como un ritual, un ritual que se vive de diferentes maneras cada vez, y que se potencia y nos interpela en cada Laboratorio que compartimos con otras.

Con respecto al cuerpo sentí que jugando al ejercicio de las ancestrales sentí mucho esa memoria. Que después en otro taller de expresión corporal, por fuera de las Magdalenas, lo identifiqué con ese nombre.

La primera vez que lo vivencié, hacer ese repaso por mis mujeres, mis ancestras, que no era algo consciente, ni estaba presente en mi construcción personal, ese día vi cómo estaban grabadas todas las formas de hacer de mi madre, lo que yo creía que podían llegar a ser sus deseos y las cosas que ni conocía, darte cuenta que hay una memoria apagada, pero que a la vez en el cuerpo esa memoria existe.

Empecé a recorrer a partir de ahí la historia de mis ancestras, las mías propias, y vi finalmente que en realidad no era yo la que estaba facilitando el ejercicio en ese momento, sino que en realidad yo me estaba entregando al poder de todos esos cuerpos que iban en sincronidad con esa energía, buscando todas en ese momento eso que resonaba, cómo una se mueve y piensa a través de esas cosas que nos enseñaron nuestras madres, nuestras abuelas.

Poner el cuerpo: tensiones entre el sentir y el pensar

Durante más de un año nos dimos varias instancias para pensarnos como colectivo de mujeres practicantes de teatro de las oprimidas, para discutir qué forma organizativa nos queríamos dar y para decidir qué problema queríamos trabajar en diálogo con el resto de la sociedad. En cierto momento nos comenzó a incomodar el uso excesivo de la palabra, manifestando nuestro sentir desde el pensamiento, al cual sentíamos desconectado con la sensibilidad del cuerpo y su memoria, sus emociones, su fragilidad, y también su fuerza. Resonaba entre nosotras la necesidad de que el cuerpo estuviera más presente y de hacer a un lado la centralidad de la palabra.

Llegué a Magdalenas como militante feminista, estaba buscando hacer teatro del oprimido y me encuentro con que existe este grupo de mujeres que hacen teatro del oprimido, y dije ¡todo lo que estoy buscando en un solo colectivo! [...] venía de esta hiperracionalidad, que sentía algo que recién hoy puedo leer: era mi imposibilidad de trabajar desde el cuerpo, porque me costaba y cuesta trabajarme a mí, no poder hablar mucho de mí, de las violencias, y corporizarlas a partir de esa memoria del cuerpo.

Yo necesito poner el cuerpo, pero también necesito pensar mi cuerpo. Siento que una forma de poner el cuerpo es pensar-me en ese cuerpo.

Al continuar intercambiando alrededor de esta tensión, llegamos a la conclusión de que el cuerpo siempre está presente, por más que no nos convoquemos o hagamos una invitación explícita a ponerlo en juego. Siempre está y es interpelado.

Yo creo que a veces puede surgir la necesidad de que puede estar más el cuerpo presente, pero creo que ha habido en Magdalenas una entrega desde los juegos, los ejercicios, incluso a pararse frente a otras mujeres y poder entregar ese saber en la multiplicación de los Laboratorios, que si no

pasa por tu cuerpo, si no pasa por tu experiencia, es muy difícil transmitirlo.

Para mí el cuerpo siempre está, por más que digamos: “Hoy ¿qué hacemos?, ¿trabajamos el cuerpo o no trabajamos el cuerpo?” El cuerpo está, la mente es cuerpo también.

Reconocemos que “la palabra” como tal es fundamental y no se contrapone al cuerpo, aunque hay sin duda una jerarquía del pensamiento por sobre las emociones y las sensaciones que hacen a la memoria del cuerpo. La metodología utiliza el cuerpo para desestructurar lo adquirido, para darle nuevos significados a nuestras palabras, imágenes y sonidos.

Es mediante la posesión de la palabra, de la imagen y del sonido como los opresores oprimen, antes de hacerlo por el dinero o las armas. Tenemos que reaccionar contra todas las formas de opresión. Y esta lucha debe darse, también, en los tres importantes campos de batalla del Pensamiento Sensible. Tenemos que reconquistar la Palabra, la Imagen y el Sonido. (Boal, 2012, p. 57)

La palabra es uno de los medios estéticos utilizado por el opresor, junto con otros lenguajes: el sonido y la imagen.

[...] a través del arte, la cultura, y a través de todos los medios de comunicación, las clases dominantes, los opresores, con el propósito claro de analfabetizar al conjunto de la población, controlan y utilizan la palabra (periódicos, tribunas, escuelas), la imagen (fotografía, cine, televisión), el sonido (radio, CD, espectáculos musicales) y monopolizan esos canales para producir una estética anestésica —valga la contradicción—, conquistan el cerebro de los ciudadanos para esterilizarlo y programarlo para la obediencia, el mimetismo y la falta de creatividad. (Boal, 2012, p. 25)

Hay una necesidad de resignificar la palabra y sobre todo de tomarla, de re-apropiarla. Históricamente, a las mujeres se nos ha condenado al silencio y hoy estamos juntas en este camino

de recuperar la palabra expropiada. Así queda planteado en la consigna de #NiUnaMenos desde la Coordinadora de Feminismos del Uruguay, durante la intervención en la que participamos desde Magdalenas Uruguay como una de nuestras acciones concretas y continuadas en articulación con otras y como parte del movimiento feminista: “¡Que el dolor se vuelva rabia, que la rabia se vuelva lucha y nuestra voz grito!”.⁷ La propuesta desde la estética de los oprimidos y las oprimidas es la reapropiación de nuestra palabra, sonido e imagen para así poder recuperar nuestro cuerpo. Se trata de un trabajo de ida y vuelta constante entre mente y cuerpo, inseparable, donde ambos se resignifican constantemente.

Repasando los ejercicios que más interpelan la racionalidad que obstruye el lenguaje sensible trajimos como ejemplo uno de los ejercicios del Laboratorio. Se trata de la “Danza de los cuatro elementos”, que invita a la inmersión de cada una en sí misma y en el ambiente que se va generando en el espacio compartido. Quienes dinamizamos el ejercicio, empleamos distintos instrumentos musicales (reconocidos como tales, o creados específicamente para esta instancia a partir de elementos comunes provenientes del metal, el vidrio, el papel, el cartón, la madera y el plástico) para despertar y acompañar las intensidades que conlleva cada elemento, mientras una de nosotras lo guía. Se trata de un ejercicio íntimo, a ojos cerrados, que apela al movimiento sensible y liberador a partir de un pasaje por los cuatro elementos. Vamos acompañando a las mujeres en un viaje por el contacto con el agua, la tierra, el aire y el fuego que habita en sí mismas.

Hay algo ahí que no sé cómo poner en palabras. Yo realmente puedo poner el cuerpo cuando me conecto con algo más, no sé cómo explicar, el hecho de que no predomine la palabra, pero sí la vibración, incluso con ojos cerrados, y escuchar

7 Zur y Rebelarte, Porfiadas, junio de 2017. Disponible en <http://zur.org.uy/content/porfiadas>

los sonidos de esos elementos, esos sonidos son los que me hacen moverme, danzar, aflojar, sentir, sentir y sentir, y bloquear la cabeza que es lo que me gana.

Desde que el cuerpo y su memoria volvieron a cobrar centralidad, comenzamos con el proceso estético de creación de una nueva obra de teatro foro. Muchas han sido las instancias que nos hemos dado para preguntarnos cuál es la opresión que nos atraviesa en este momento, instancias en las que nos dispusimos a compartir, reflexionar y crear. ¿Cuáles son las violencias sobre nuestros cuerpos? Y, ¿cómo está condicionado nuestro deseo erótico? Ésas son algunas de las premisas sobre las que venimos construyendo y a través de las cuales proponemos explorar y reflexionar sobre las opresiones de las mujeres en torno a nuestras sexualidades. Trabajar la sexualidad en nuestro colectivo hubiera sido inimaginable unos dos años atrás. No hablábamos del tema, no era el centro de nuestras historias compartidas, o al menos eso creíamos.

Antes Magdalenas, en primera instancia, no hablaba de sexualidad. Ni se mencionaba. Durante un encuentro en Buenos Aires en 2013, junto a otros colectivos de Magdalenas de Argentina, recuerdo que hicimos un ejercicio en el que teníamos que hacer parejas de animales. Y nosotras decíamos: “¡Esto no lo podemos hacer con las compañeras!”. Teníamos que formar parejas, tocarnos, un relacionamiento desde el cuerpo. ¡Estábamos rejejos de llegar a eso!

El hecho de que nosotras estemos hablando de sexualidad en nuestra nueva obra, siento que eso tiene que ver con cosas con las que estamos vibrando todas las mujeres. Yo pasé hace un tiempito por una autoconciencia de Minervas⁸ en la que hablábamos del orgasmo. Entonces, como que eso también habla de estar con las antenas y el cuerpo, antenas, porque eso es lo que nos está interpelando a nosotras.

8 Minervas colectivo de mujeres feminista en Uruguay, <https://www.facebook.com/minervascolectivofeminista/>

Como lo contextual de las temáticas y de lo que nos pasa. Y que yo no me puedo pensar sin otras mujeres que también se están pensando en esto.

Lo personal y lo político

Discutimos alrededor de “lo político” en nuestro colectivo, una ausencia sentida por algunas, mientras que para otras siempre estuvo presente. La consigna *lo personal es político* fue tomando cuerpo al calor del debate, al interpelarnos sobre lo que cada una esperaba del colectivo en cuanto a nuestro accionar hacia dentro (nuestro interior individual y colectivo) o hacia afuera (en articulación con otras y otros).

Me faltaba algo que es fundamental en teatro del oprimido: arte y política. Sentía que estaba el arte y me faltaba lo político. Y después de alguna manera hizo un giro Magdalenas, y hoy capaz que tenemos más claro esto de lo político. Y tenemos las dos cosas juntas, porque tenemos un “arte político” contundente, con una presencia fuerte en las calles, en lo performático, además de con las obras de teatro foro.

A mí lo político fue como: “¡Acá estabas!, ¡te encontré!”. Fue el gran descubrimiento de todo el proceso que venía haciendo con mi historia como mujer, espejeándome con otras mujeres [...] cuando apareció lo político en Magdalenas para mí fue: “Ésta era la pata que a mí me faltaba” y sentí que no va a volver nunca para atrás, sino que hoy me genera mucha angustia porque puedo tener una mirada más amplia en cuanto a la humanidad, lo global, y eso me genera en el cuerpo mucho dolor, mucha angustia. Y no saber cómo, de qué manera vamos a hacer las Magdalenas o todas las mujeres del mundo para dejar que todas esas opresiones a las mujeres dejen de pasar. Para mí fue fundamental que yo siguiera en Magdalenas cuando nos empezamos a pensar desde ese lugar.

En el marco del Paro Mundial de Mujeres y de la marcha del 8 de marzo de 2017 compartimos una intervención calleje-

ra como Magdalenas, en articulación con la Coordinadora de Feminismos, expresando algunas de las opresiones que percibimos y su tratamiento por parte de los medios de comunicación, específicamente los medios de prensa. En el proceso de creación nos embarcamos en una búsqueda de las noticias que más nos habían indignado estos últimos años y utilizamos algunas herramientas del teatro periodístico⁹ para transformarlas en un reclamo a través del arte. Esto, de alguna manera nos llevó a vincular este a otro tipo de violencia simbólica vivida en nuestra niñez, las canciones-juego infantiles. Los principales temas que surgieron fueron: la censura moral a las mujeres que abortan, la culpabilización a las adolescentes víctimas de explotación sexual, la invisibilización de la violencia vivida por las mujeres en la calle. Recordando esta y otras acciones es que aparece la idea de cuerpos políticos y el cuestionamiento a esa escisión entre lo personal y lo político.

Algunas asociamos lo político con el pensarnos como colectivo, con la búsqueda de alianzas, con preguntarnos si somos o no feministas.

Me gusta pensar en cuerpos políticos, porque me parece reimportante esto de politizar. Y creo que en esto de dar la discusión de si somos feministas o no somos feministas como colectivo, politizar la herramienta aún más pero desde el feminismo. Siento que con muchas de ustedes la experiencia del 8 de marzo de este año fue vibrante, y no pude bajar de esa emoción de poner al cuerpo, de sentirlo vibrar, latiendo, pulsando en un 8M histórico, y sentirlo como una herramienta de lucha, al ponerlo en la calle, en una movilización.

Nos damos el tiempo para discrepar. Surge así el planteo de que lo político jamás estuvo ausente, pero que estamos mirando cosas distintas.

9 El teatro periodístico es una técnica dentro del método del Teatro del Oprimido, la más antigua, creada en los años setenta en el marco de la dictadura brasileña. A partir de esta técnica se utilizan noticias de prensa, y desde una propuesta estética y desde la denuncia se aborda una temática mal-tratada en los medios.

Entendiendo la política como cualquier acto que vos hagas, donde expreses tu opinión o tu visión sobre algo que está pasando. Y eso está clarísimo desde la matriz del teatro del oprimido de Boal, y es esto de que “yo me paro como ciudadano cuando estoy haciendo algo en referencia a lo que me pasa” [...] lo que hicimos con nuestro cuerpo antes fue totalmente político, porque es buscarte y es encontrarte.

Nos interpelamos así en nuestra apuesta a distanciarnos del discurso político sin una transformación de nosotras mismas.

Si vos en algunas poblaciones vas desde el discurso anterior, desde el discurso político, que no quiere decir que no lo tengas, ponés una barrera. Porque hay algo que hay que deconstruir antes, que es encontrar tu voz. Si vos no encontrás tu voz, no vas a saber qué decir. Entonces, antes de pararte desde un discurso político, o sea, nosotras ahora tenemos este discurso porque encontramos qué es lo que hay dentro nuestro y qué es lo que hay que decir, encontramos dónde podíamos hermanar nuestras voces, pero todo fue político, desde el principio es político.

Al mismo tiempo, ponemos sobre la mesa decisiones profundamente políticas que llevó su tiempo poner en discusión colectivamente.

Cuando hablo de político hablo de cuestionar de cómo nosotras nos paramos, nos definimos o nos cuestionamos a la hora de ser invitadas por distintas instituciones, organizaciones. Y como decía, hice toda una exploración de mí misma espejeándome con otras mujeres para después llegar como más al cuestionamiento.

Hoy puedo leer que quizá mi énfasis en trabajar más “lo político”, la necesidad de que estuviera eso más presente en el colectivo, puede que fuera un cierto bloqueo. Me daba miedo y me da miedo aún, porque si trabajo desde el cuerpo van a aflorar violencias que yo no recuerdo, pero que están ahí, van a salir cosas que capaz no estoy lista para trabajar. Entonces de ahí yo puedo explicar por qué mi énfasis en el “hacia fue-

ra”. Mi prisa no era tanto porque el colectivo se pronunciara feminista, pero sí de que cuestionáramos cosas, como por ejemplo ¿qué invitaciones aceptábamos y cuáles no?, ¿con quiénes articulamos y con quiénes no?

Volvemos a la vieja consigna: lo personal es político en este hilado de pensamiento circular, intentando que no se nos escape ninguna discrepancia, buscando los acuerdos, respetando asimismo los tiempos y procesos de cada una. Vamos concluyendo que lo político se manifiesta también en la revisión de cada una sobre su propia vida, problematizando la crianza, la alimentación, la reproducción o el rompimiento con una cultura patriarcal.

Eso de lo personal es político para mí también fue algo como que me hizo sacar la mirada de afuera, y darme cuenta de que cómo yo me levanto y me muevo en el mundo es mi política. Y hacerme militante de mi propia vida, ser protagonista. Y eso para mí es un antes y un después, porque muchas veces me cuesta ser protagonista de mi propia vida.

Quizá no soy muy bien hablada ni muy bien estudiada ni tengo mucha teoría, pero lo que sí aprendí es que esto lo tengo que implantar en mí, y creo que mayormente trato de meterlo en mi casa, que era lo que yo les explicaba a ellas. Yo no sé si llegaré a ser totalmente esa mujer de pleno cabal y que sé yo, y quizá no sé si algún día feminista. Pero sí me cabe que si quiero cambiar las cosas, las tengo que cambiar desde mi casa. Y con mis hijos tiene que empezar, para que ellos repliquen hacia fuera, para que mi hija sea una mujer libre, sin condiciones, y donde quiera pararse que nadie venga a decirle que así no. Y mi hijo lo mismo, que sepa que la tolerancia es lo primero, y que sepa que él es varón y el otro se respeta, y por sobre todas las cosas la mujer se respeta. Sé lo que yo quiero enseñarles, no sé si en este camino llegarán a entender. Creo que en algunas posturas con mis hijos, estoy intentando dejar un grano de arena.

Quedan plasmadas así discrepancias, lecturas diversas de lo político dentro del colectivo, que responden a necesidades, urgencias, procesos distintos. Pero quedan también plasmados acuerdos al procesar las discrepancias, acordando que paralelamente a la necesidad de politizar nuestro hacer con otras, otras y otros, es imprescindible la politización de nuestra vida cotidiana, el reconocernos protagonistas de nuestras propias vidas, revisarnos, deconstruirnos y volvernos a construir cada una y fundamentalmente juntas.

La circularidad sorora

En páginas anteriores narrábamos nuestra necesidad de “mirar hacia dentro”, de embarcarnos en un proceso creativo que pusiera en el centro a nuestro cuerpo. Este proceso también implicó “mirar” hacia el interior de nuestro grupo. La primera multiplicación del Laboratorio Magdalenas, en 2012, llevó a la conformación de un grupo donde existían roles diferenciados, tallerista/Kuringa-participantes. Los movimientos internos del grupo, partidas y nuevas integraciones, la autoformación en feminismo y el intercambio con otros colectivos feministas de Uruguay permitieron que nuestro colectivo procesara diversos cambios en su estructura y funcionamiento, pasando del grupo, que es “organizado y facilitado” por una Kuringa/tallerista, a un colectivo, donde lo que acontece en el tiempo-espacio de nuestro encuentro es responsabilidad de todas.

Para ello, tuvimos que des-aprender las formas patriarcales de organización, participación y dirección, los tiempos de diálogo y escucha, la toma de decisiones, la disposición de nuestros cuerpos en el espacio. Más que encontrarnos en el diseño lineal que propone la horizontalidad, preferimos encontrarnos en lo que denominamos circularidad sorora. En este diseño político-metodológico-organizativo “no hay arriba ni abajo”, tampoco existen los lados o los márgenes. Cada una de nosotras es una parte fundamental de ese círculo, jun-

tas creamos nuevos vínculos, redes de cuidado y estrategias para resistir al patriarcado.

Partiendo de las conceptualizaciones de Marcela Lagarde (1997) sobre sororidad, entendemos a la circularidad sorora como la única forma posible de ser-estar, de encontrarnos y organizarnos, que nos convoca a sumergirnos en la experiencia de interpelar nuestras relaciones con otras mujeres y a crear nuevas formas de relacionamiento. La circularidad sorora se manifiesta en el reconocimiento de una misma en la otra, que hace parte de un camino de lo individual a lo colectivo. La única forma de poder encontrarnos a nosotras mismas es con otras. Así lo describe el testimonio de una de las compañeras:

Para mí también fue como un aprendizaje el poner el cuerpo con otras mujeres. El sostén, el abrazo, no es algo que capaz que yo haga o en ese momento era con todo el mundo de abrazarme y mirarme a los ojos, capaz que no era una práctica muy de mi vida cotidiana esto de la fuerza, del círculo. Que para mi es sanador, es liberador, me centra en otro lugar, en mi vínculo con otras mujeres, y si yo pienso qué me ha dado Magdalenas en este tiempo, es eso. También pienso en cómo le ponemos el cuerpo, esa forma de organizarnos también que de alguna manera nos planteamos. Ese movimiento de laburar de todas, poner el cuerpo, de cambiarnos de lugares, desaprender ciertas formas que capaz traemos. Recibo y también esto de dar. Que sea más circular, porque no es horizontal la palabra, es circular me parece. Y de acariciarnos entre nosotras, y encontrar en eso el acercamiento, el reconocimiento de un cuerpo que es igual o diferente al mío, como esa cercanía, [...] lo veo como un sostén, como una posibilidad de eso, de encontrar afecto, cariño, amor, escucha.

La circularidad sorora resulta poderosa. No admite asimetrías; en ella cada una ocupa su lugar, cada una desde sus potencialidades aporta al colectivo, y éste se ve enriquecido por la diversidad y las diferencias. Tomamos las palabras de Audre Lorde: “Sin comunidad, no hay liberación”, enunciado con el

cual la escritora nos recuerda que a las mujeres nos han enseñado a ignorar nuestras diferencias o a verlas como motivo de separación. “En nuestro mundo, divide y conquistarás debe convertirse en define y te apoderarás” (Lorde, 1984, p. 92).

La circularidad sorora es poderosa en tanto cada una es espejo de la otra, cada una va armando la trama al dar sus propias puntadas para tejer la manta en la que nos sostenemos si hay una caída o nos abrigamos si nos alcanza el frío. La circularidad sorora es poderosa en tanto es sanadora, transformadora, nutricia, amorosa, un espacio para el cuidado y la escucha. Se trata de una circularidad mágica, de compañeras, hermanas, amigas, brujas y guerreras. Es una forma de lucha y resistencia contra el capitalismo y el patriarcado heteronormativo.

A modo de cierre en este ensayo de escritura circular

Para escribir este texto nos dimos un tiempo y un espacio para el encuentro, pusimos en común las preguntas que queríamos compartirnos y compartirles. Acordamos comenzar por nuestra experiencia desde el primer Laboratorio Magdalenas. Encendimos la grabadora, nos miramos, nos escuchamos, nos interpelamos como colectivo y, a nuestro andar, con todos sus aciertos y todos sus errores, visualizamos diferencias pero también acuerdos. Hemos compartido aquí testimonios de nuestro recorrido desde y sobre nuestros cuerpos, los cambios que identificamos en este proceso de caminar juntas, cómo nos hemos aproximado a poner nombre a las vivencias de nuestras opresiones y a expresar nuestros deseos, testimonios de la forma que nos hemos dado para apropiarnos de nuestras historias y sobre todo de nuestros cuerpos.

Bibliografía

- Santos, Bárbara y Alessandra Vannucci (2010). Laboratorio Magdalena-Teatro de las oprimidas. Disponible en <http://kuringa-barbarasantos.blogspot.com.uy/2010/08/laboratorio-magdalena-teatro-de-las.html>
- Boal, Augusto (2012). *La estética del oprimido*. Barcelona: ALBA Editorial.
- Zur y Rebelarte. Porfiadas, junio de 2017. Disponible en <http://zur.org.uy/content/porfiadas>
- Lagarde, Marcela (1997). *La política de las mujeres*, Madrid: Cátedra.
- Lorde, Audre (1984). *La hermana, la extranjera*. Madrid: Horas y Horas.

Llegar, sentir e implicarse: reflexiones sobre una investigación en torno a las emociones

Jonatan Rodas¹

Introducción

Interesarse por las emociones parece una idea tan atractiva como disparatada. En el análisis social el interés por su importancia en distintos ámbitos de la vida ha ido creciendo, de manera que prestarles atención analítica resulta llamativo. Otra cosa sucede cuando ya se lo piensa dos veces y surgen las preguntas que desdibujan su primer encanto: ¿qué emociones?, ¿las emociones de quién y con respecto a qué o quién?, ¿quién las dice y para qué las dice?, ¿quién las escucha y qué hace con ellas después de escuchadas? Inquietudes como éstas han acompañado de principio a fin el proceso de mi investigación doctoral.²

En el texto que sigue quiero compartir algunas de las inquietudes que preguntas como éstas generaron en mi manera de posicionarme frente a la realidad a la que me aproximé con fines investigativos, principalmente porque mi foco de atención demandó pasar del interés *sobre* las emociones hacia una postura *desde* las emociones. Lo que me propongo es ofrecer algunos episodios de mi propia experiencia con el Movimiento de La Puya para subrayar puntos de discusión que puedan

-
- 1 Actualmente incorporado al Programa de Doctorado en Antropología Social en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), sede sureste, Chiapas, México.
 - 2 El proyecto de investigación se enfoca en el papel que tienen las emociones en la articulación de prácticas de resistencia de un grupo de pobladores de dos municipios del departamento de Guatemala, en ese mismo país. Preliminarmente fue titulado “Afectividad y resistencia: una revisión desde la experiencia del Movimiento de Resistencia de La Puya en Guatemala”.

resultar de ese paso hacia una investigación desde las propias formas de sentir. El argumento que busco sostener es que un movimiento de tal naturaleza requiere transitar de la postura metodológica de la observación participante, como camino más próximo a la experiencia de los sujetos, para abrirse a una postura de *implicación* en la que uno mismo debe asumirse y posicionarse con sus propias circunstancias.

Las primeras interrogantes

La política económica impulsada en Guatemala en años posteriores a la firma de la paz en 1996 generó una revitalización de las luchas sociales en el país, que desde los años ochenta del siglo anterior había menguado en su actividad (Figueroa Ibarra, 2006; Yagenova y Veliz, 2011). Dicha revitalización, sin embargo, no guarda las mismas características de épocas anteriores. Las movilizaciones de resistencia al actual modelo económico, dentro del cual se incluye el impulso a la industria extractiva, se caracterizaron por tener como principal protagonista al *sujeto comunitario*, es decir, pueblos indígenas y comunidades campesinas articulados bajo el lema de *defensa del territorio* (Yagenova y García, 2009). Además de ello, esta *resistencia comunitaria* opera bajo una lógica que más que actuar en oposición al Estado, como sí lo harían las organizaciones clásicas de base campesina o indígena en otro momento, busca obligarlo a cumplir con sus deberes de protección de los recursos naturales frente al interés particular de las empresas (Bastos y De León, 2014). Parte de esas nuevas formas de lucha ha sido su desplazamiento hacia el campo judicial, donde las comunidades no solamente buscan que los órganos de justicia resuelvan en favor de sus demandas, dadas las irregularidades jurídico-legales con que a menudo son promovidos los proyectos mineros, sino que, además, se ven obligadas a medir fuerzas con el Estado y las empresas debido a la criminalización de que son objetos varios de sus integrantes. Se tra-

ta pues de una situación antagónica en la que entran en juego marcos discursivos y de significación distintos, en pugna por una definición de la realidad. De la eficacia de este proceso de definición de la realidad dependerá el éxito de su lucha en los distintos campos en que se desenvuelve.

En ese contexto, el año 2012 fue testigo del surgimiento público de una organización de pobladoras y pobladores de varias aldeas de los municipios de San José del Golfo y San Pedro Ayampuc, localizados en el departamento de Guatemala, que se manifestaron contra la imposición de un proyecto minero en su territorio. El grupo llegó a conocerse como Movimiento de Resistencia Pacífica de La Puya. Una de las características fundamentales de este grupo era su interés por promover una resistencia pacífica, es decir, una estrategia que no entrara en las provocaciones de las fuerzas de seguridad del Estado y de la empresa minera. Pero además, su lucha se hizo más notoria debido a las manifestaciones de fe y espiritualidad que acompañaban sus formas de acción, principalmente por parte de las mujeres. De manera que el grupo pronto fue identificado como una resistencia “ejemplar”. Esto último fue lo que inicialmente llamó mi atención y me llevó a acercarme a su experiencia.

En julio de 2016, en ocasión de una conferencia de prensa dada por el movimiento en un conocido café de la ciudad de Guatemala, me reencontré con Dani, una amiga religiosa a quien había conocido años atrás. Supe de ella que acompañaba las acciones del grupo, y ella, por su parte, supo de mi interés por acercarme a él con fines de investigación. Gracias a ese encuentro tuve la oportunidad de presentar mi proyecto a uno de los integrantes más conocidos de La Puya, pero el encuentro no fue más que un intercambio de ideas y un poco de información. El encuentro fue simple y sin mayores sobresaltos. Sin embargo, me enteré que había sido a través del proyecto que ellos dirigían que se habían dado las primeras informaciones acerca de la instalación del proyecto minero y de las consecuencias que eso traería para el medio ambiente y

la vida de las y los pobladores del lugar. Meses después contacté nuevamente a Dani con el propósito de lograr un nuevo encuentro, esta vez, deseaba yo, con el “grupo dirigente” del movimiento. Hasta entonces no sabía que en La Puya no existía una estructura tal de dirección. Así que la reunión no llegó a ser lo que yo esperaba.

Había demorado una hora en llegar a la hora pautada a la casa de Dani, ubicada en una aldea del municipio de San Pedro Ayampuc, en el departamento de Guatemala. Un camión había intentado virar en el camino y provocó un caos en la estrecha y sinuosa carretera que llevaba hacia la aldea. Yo estaba nervioso pues pensé que mi impuntualidad no era una buena carta de presentación ante el grupo. En mi experiencia con comunidades en el altiplano noroccidental guatemalteco aprendí que cuando una asamblea comunitaria abre espacio a visitantes externos es necesaria la observancia de las condiciones que plantean. También es cierto (y esto lo olvidé por completo) que en muchas comunidades el tiempo corre de manera inversa a la atribulada vida de las ciudades, y que en muchas ocasiones es necesario esperar un buen tiempo hasta que el asunto que tienen en discusión sea dilucidado. Para mi fortuna, ese día las personas convocadas también estaban atrapadas en el tráfico.

Estos detalles no pretenden ser solamente anecdóticos. Por el contrario, intentan informar sobre las condiciones emotivas que van moldeando el trabajo de campo y la investigación en general. En mi caso particular aquellos primeros momentos eran vividos con ansiedad, pues sabía muy bien de las críticas que en la actualidad muchas comunidades organizadas tienen con respecto a los “académicos” e investigadores, a quienes ven con cierta desconfianza pues únicamente llegan como extractores de información, percepción que en buena medida es justificada.

Finalmente, en casa de Dani nos encontramos con Miriam y Ana, dos integrantes del grupo. Me presenté divagando sobre mi recorrido por organizaciones sociales y

proyectos de investigación, hasta llegar a los motivos personales que me llevaron a interesarme en las emociones como tema y en el Movimiento de Resistencia Pacífica de La Puya como “sujeto de investigación”. Pero, como dije al inicio, aunque hablar de la vida emocional parezca un tema atractivo también resulta ser problemático. Esto me quedó claro cuando finalicé de hablar y Miriam tomó la palabra para decirme, entre otras cosas: “De emociones no te vamos a hablar nada”. Los motivos que argumentó eran de bastante peso: 1) muchas de las personas que integraban el grupo aún resentían los efectos de las agresiones sufridas en los distintos episodios en que el Estado y la empresa habían intentado ingresar a la mina, además de otras formas de agresión experimentadas individualmente: difamaciones, calumnias, agresión física, entre otras; ello suponía que interrogarlas al respecto podría abrir heridas que yo, en mi papel de investigador, no estaba preparado para cerrar; 2) hablar de sus estados de ánimo o de los sentimientos que experimentaban podía ser contraproducente para la acción del grupo, pues corrían el riesgo, también, de que al hacerse públicos pudieran ser utilizados en su contra y, 3) porque lo que se estaba pidiendo investigar era una solicitud un tanto atrevida, extraña: la intimidad de las personas, cosa que no podía hacerse con cualquier persona sin que existiera un vínculo previo.

A pesar de que yo mismo comprendía y compartía esas inquietudes, en ese momento me invadió una preocupación: ¿qué sería entonces de la investigación si su principal foco de atención no tenía posibilidades? Dani intervino para señalar que muchas personas dentro del grupo necesitaban hablar de sus sentimientos y que, en todo caso, hacerlo suponía hablar de las motivaciones personales y no de las estrategias del grupo. Pero Miriam volvió a intervenir, señalando que precisamente lo que yo buscaba, hablar de emociones, corría el riesgo de caer en manos de la empresa y mostrarle lo que La Puya era como grupo, agregando además una crítica al papel que los académicos han tenido en la divulgación de información

muchas veces errónea o con desaciertos, vulnerando de esa manera las luchas de los movimientos.

Una vez finalizada la reunión volvimos con Ana y Miriam a la ciudad capital. Durante el trayecto Miriam me sorprendió nuevamente, diciéndome que sí era posible trabajar sobre la vida emocional de las personas pero se requería paciencia, generación de confianza y sobre todo mucho compromiso. Recuerdo que en un tono más cordial me señaló que no podía pedir a las personas que me hablaran de algo tan importante como sus emociones y luego dejarlas allí sin cerrar el asunto. La crítica que había hecho a las formas de aproximación de los académicos y al uso de la información que obtenían, como pude entender más adelante, no iba dirigida a mi trabajo en particular sino a una manera de hacer investigación a la cual ya el grupo se había enfrentado y que, pese a las manifestaciones de compromiso y buena voluntad de quienes llegaban, seguían reproduciendo prácticas poco éticas y basadas en la dicotomía investigador-investigado.

Tratándose de un asunto tan íntimo como la vida emocional de las personas, estas críticas adquirirían otras dimensiones. Durante la preparación del proyecto de investigación había notado algo que también había sido advertido ya por estudiosas de este campo, que en la evolución del ámbito de estudio de las emociones dentro de las ciencias sociales, ha habido una preminencia de los desarrollos teóricos por sobre la investigación empírica y sobre las metodologías y técnicas de indagación idóneas (Ariza, 2016). Ahora, además de los desafíos teórico-metodológicos que ya conocía, lo conversado con Miriam colocaba nuevas cuestiones de orden ético y político que hasta entonces no había considerado, con lo cual me surgió una nueva interrogante: ¿cómo es posible entonces realizar una investigación que intenta resaltar la relevancia de los aspectos afectivos en el sostenimiento de una lucha de resistencia sin que, al mismo tiempo, sea vulnerada la integridad de las personas que participan en esa resistencia?

Mi desconcierto inicial fue disminuyendo cuando comprendí que aquella frase en la que Miriam había dicho que no hablarían nada sobre sus emociones no representaba un cierre total a mis propósitos, sino a considerar desde el inicio las implicaciones que mis indagaciones podrían tener tanto para las personas integrantes de *la resistencia*, como para su labor en conjunto. En atención a eso era necesario tener siempre presente, había señalado Miriam, qué se escribe y quién va a leer eso que se escribe. No se trataba sólo de una cuestión de negociación de interpretaciones de la realidad, me parece, sino de una preocupación con respecto a las personas del movimiento, de una forma de “autocuidado”, como dijeron.

Aquel primer encuentro me había dejado con muchas inquietudes respecto al quehacer de la investigación social, o dicho en los términos que resonaban en mi cabeza: “¿Para qué sirve todo esto?”. Al paso del tiempo he considerado que una pregunta de tal naturaleza ayuda a pensar al menos dos cosas: 1) el papel de la investigación social de cara a los procesos sociales y políticos que hoy en día tienen lugar en nuestros países. No es un tema sencillo, tampoco se agota en una reflexión individual, pero las experiencias que se tienen en el trabajo de campo en la que las y los investigadores nos encontramos con las críticas y demandas a nuestra labor siguen indicando la urgencia de seguir profundizando la relación academia-sociedad. 2) Que al mismo tiempo, una discusión sobre los usos sociales de la ciencia nos lleva inevitablemente a repensar las aproximaciones metodológicas ya tradicionales que, con más o menos declaraciones de buena intencionalidad, no pasan del uso de la entrevista y la observación participante como técnicas básicas de acopio de información.

Fue esto último lo que me hizo replantearme la manera en que estaba tratando de dar cuenta de la experiencia emocional de las personas, tal como lo presento a continuación.

Los primeros sentires

Después del encuentro con Dani, Ana y Miriam seguí su recomendación de acercarme a la resistencia para conocer a la gente que participaba en los turnos de vigilancia. Cuando dio inicio el plantón en 2012, pobladoras y pobladores de varias aldeas se organizaron en grupos que vigilaban el ingreso a la mina, a fin de evitar que la empresa retomara las actividades que había iniciado sin consultar a la población. Estos turnos iniciaban a las 5 de la tarde de un día y se extendían hasta las 5 de la tarde del día siguiente, en un ciclo continuo de seis días.

La primera vez que llegué a la resistencia me encontré con el turno de la aldea El Guapinol. En su mayoría estaba compuesto por mujeres que conversaban muy amablemente alrededor de una mesa ubicada en la cocina de la resistencia. Me acerqué para presentarme e informarles sobre mis propósitos y mi intención de quedarme allí por el resto del día. Eso no pareció importunarlas, así que después de mi presentación la vida continuó su rumbo cotidiano. Una buena parte de la tarde la pasé sentado en el mismo lugar donde me dejaron después de ofrecerme un plato de comida. Ellas se movían de un lugar a otro, alternándose en pequeños grupos en los que conversaban sobre cualquier cosa. Eventualmente intercambiamos algunas palabras y hablé un poco más de lo que quería hacer pero seguí sin obtener ninguna réplica. Por momentos llegué a pensar (¡o a autoconsolarme!) con que el hecho de que no pusieran ninguna objeción a mi presencia y siguieran con sus actividades cotidianas me colocaba en una situación privilegiada para observar cuanto quisiera. Así sucedió en unas cuantas ocasiones más en otros turnos. Podía escribir y registrar lo que quisiera, pero otra cosa sucedía en mi interior cuando tomaba el bus de regreso a la capital y sentía que no estaba sucediendo nada, que no estaba entendiendo nada y, en el peor de los casos, llegué a considerar que el asunto de “ver emociones” era sólo un capricho posmoderno mío. Por instantes peleaba con Miriam en mi cabeza, le daba la razón e

irónicamente me respondía a mí mismo que para tranquilidad de todos no habría nada que leer sobre el tema porque yo no estaba escribiendo nada. Estaba furioso.

Por fortuna, reconocer la propia experiencia emotiva tiene efectos terapéuticos y ahora también tenía efectos metodológicos. Reconocer que me sentía frustrado, enojado y perdido frente a mi proyecto fue el punto de partida para reconsiderar que si mi interés iba más allá del estudio de las emociones en la política hacia la política de las emociones, esto no podía ser sino a través de un cambio de postura del estudio *de* las emociones hacia el estudio *desde* las emociones. Pero ¿cómo se hace esto?

Uno de los avances en el estudio de las emociones desde las ciencias sociales es considerar que éstas no corresponden únicamente a estados de ánimo de naturaleza interna e individual, sino a formas de relación. Esta primera idea sirve para ir perfilando alguna respuesta a la pregunta anterior. Partir de las emociones como forma de conocimiento supone el involucramiento de quien investiga, con la realidad. Pero justamente en esta parte es donde me pareció que era necesario decir algo sobre el método de observación participante.

En términos generales, el método de la observación participante delineado por el antropólogo Bronislaw Malinowski en su conocida obra *Los argonautas del Pacífico Occidental* (1986) se caracteriza por el involucramiento del antropólogo en la vida de las personas, observando y participando, de manera que pueda tener acceso a información de primera mano. Se trata de un modelo etnográfico que tuvo mucho éxito, no sólo dentro de la antropología sino en otras disciplinas de las ciencias sociales. La postura metodológica de observación participante puede resumirse en *estar allí*, de manera que conviviendo a diario con las personas sea posible comprender sus lógicas de acción. Para mí el “estar allí” no estaba dando los resultados esperados; llevaba muchos días visitando la resistencia y no pasaba de ser “el que anda haciendo un estudio”, que se sentaba a comer y a presenciar la vida cotidiana sin

que sintiera que estaba comprendiendo algo. Pero por otro lado, fue necesario recordar uno de los principios básicos del trabajo etnográfico esbozado por Malinowski, esto es, que se trata menos de cuestión de prescripciones concretas que de situarse en una posición en la cual poder tener un tipo muy determinado de experiencia (Stocking Jr., 1993, p. 85). Intentaré mostrar cómo esto me llevó a pensar que en la indagación de la experiencia emotiva es necesaria una postura de *implicación* y qué supone eso. Propondré dos ejemplos para iniciar.

En las conversaciones de los primeros días en que comenzaba a visitar la resistencia, algunos de los integrantes se interesaron en saber detalles sobre mis condiciones económicas. Sobre los motivos y las condiciones de mi trabajo, aunque podían haber curiosidades, el qué y cómo desarrollarla parecía estar más claro: igual que muchos otros antes, llegaba para hacer mi estudio de la universidad. Pero lo económico, es decir, la remuneración que yo recibía por hacer aquel trabajo era motivo de preguntas un tanto tímidas. Mis respuestas, además de evasivas, también eran tímidas. Conforme fui conociendo detalles de su experiencia, pude notar que la pregunta tenía una razón de ser anclada en la incomodidad que en un tiempo causó la llegada de “investigadores que sólo llegaban a sacar información”, y que obtenían buenas ganancias de los trabajos que hacían sobre ellos. Yo intentaba no hacer discusión de aquello, no quería justificar ni condenar el accionar de otros investigadores, sobre todo porque no contaba con elementos de juicio para eso en ese momento. Pero lo que sí tuve que comprender fue que, si lo que importaba era establecer vínculos de confianza, era mejor comenzar a hablar con claridad. De manera que, en una ocasión, conversando con uno de ellos le expuse mi preocupación por la insistencia de la pregunta y, al mismo tiempo, di cuenta de las condiciones económicas de mi investigación. Fue un desahogo, puesto que al hacerlo pude entender que me incomodaba la comparación con las condiciones económicas de otros investigadores, sobre todo porque las mías en esos momentos no eran las óptimas.

En otra ocasión, conversábamos con un grupo de mujeres sobre religión. Las allí presentes eran todas practicante fervientes del catolicismo y yo me dedicaba a preguntar sobre su experiencia hasta que una de ellas, con el tono firme y directo que las caracterizaba, me preguntó: “Y a todo esto ¿usted qué?, ¿cree o no cree en Dios?”. Al igual que las preguntas sobre mi condición económica, éstas también tenían un antecedente que se basaba en el conocimiento de que muchos activistas que desde los primeros días de su lucha se acercaron a ellas, no profesaban ninguna religión y solían participar en sus actos religiosos de manera respetuosa pero sin seguirlos como ellas lo hacían. En tales circunstancias, al parecer, tenía dos caminos, o mentía e intentaba quedar bien con ellas diciendo que sí creía en Dios, o decía la verdad. Opté por esta segunda a pesar de mi temor de padecer algún bloqueo de lo que hasta ese momento conversábamos. Fui regañado por mi falta de fe, pero la sinceridad obró como un gesto de confianza, al punto que en la primera visita que hice a la aldea a la que estas señoras pertenecían, me llevaron la parroquia para conocer la imagen de la virgen patrona de la localidad. Por mi parte sentí que debía decirles algo, hacer algo, así que me arrodillé y agradecí la oportunidad de estar allí. No me costó mucho, en otro tiempo yo también profesé el catolicismo y lo que me quedaba era reconocer que comprendía muy bien el sentido de la fe.

Y sentirse implicado

Como mencioné, hasta el día de hoy la observación participante sigue siendo la postura metodológica de trabajo por antonomasia de la investigación social. Las técnicas pueden variar desde entrevistas, grupos focales a simplemente estar allí, pero la premisa es siempre la misma: comprender la realidad desde el punto de vista de quienes la viven.

Mi idea de *implicación* intenta problematizar este asunto, pero coincide con lo dicho anteriormente acerca de que el método etnográfico es más la posibilidad de tener un cierto tipo de experiencia que la observancia de un determinado esquema.

He tomado prestada la noción de implicación de un análisis que Axel Honneth realiza sobre los proyectos filosóficos de Martin Heidegger y Georg Luckács en relación con la reificación de la realidad y el esquema sujeto-objeto. El punto que me interesa resaltar es cómo, en estos filósofos, la *praxis de implicación* es comprendida como un vínculo con la realidad resultante de un interés existencial y no solamente con intereses cognoscitivos. Particularmente Luckács consideraba que el establecimiento de una relación por un sujeto que conoce, sin que eso suponga un grado de implicación, no hace sino “reificar” la realidad, es decir, tomarla como una cosa. Luckács concebía la reificación de la siguiente forma: “El hábito o la costumbre de una conducta simplemente observadora desde cuya perspectiva el entorno natural, el entorno social y los potenciales propios de la personalidad son concebidos de manera indolente y desapasionada como algo que tiene calidad de cosa” (Honneth, 2007, p. 30).

Ya que la reificación constituye una postura frente al mundo, una postura que lo ve como una cosa, implicarse podría pensarse como una postura que desdibuja esta distinción a través del involucramiento existencial; quiero decir no únicamente una postura participativa de la vida de los otros sino una donde uno se reconoce a sí mismo en ese mundo con sus propias circunstancias. A eso me refería cuando mostraba las emociones y los sentimientos que experimenté y de las cuentas que di sobre mí mismo en varios momentos del trabajo. A partir de esa experimentación de mis propios sentimientos debí reconocer que no era el investigador sobrio y racional para quien todo acontecimiento era objeto de análisis, sino una persona más a la que ciertas cosas le incomodaban y otras tantas le atraían. Esto puede parecer contradictorio respecto

a las innumerables indicaciones que recibimos antes de ir al campo, de distanciarnos de nuestro “objeto de estudio”. Para mí no se trata de una “conversión en nativo”; en varias ocasiones intenté dejar claro que no pretendía asumirme como un miembro de la resistencia o un observador privilegiado que comprendía más de lo que otras u otros pudieran. Mi idea de implicación supone, como lo plantea Honneth (2007, p. 75) no una postura como sujeto epistémico sino como sujeto involucrado existencialmente. Tal involucramiento existencial, aunque se inscriba dentro del marco de una acción investigativa, es un desplazamiento ontológico que nos ayuda a romper la relación objetivadora que como tradicionales sujetos epistémicos racionales establecemos con las personas y su mundo. Es dejarse sentir afectado.

Bibliografía

- Ariza, M. (2016). La sociología de las emociones como plataforma para la investigación social. En M. Ariza (Coord.), *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina* (pp. 7-36). México: UNAM-Instituto de Investigaciones sociales.
- Bastos, S., y Q. de León (2014). *Dinámicas de despojo y resistencia en Guatemala. Comunidades, Estado y empresas*. Guatemala: Serviprensa.
- Honneth, A. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.
- Malinowski, B. (1986). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Stocking Jr., G. W. (1993). La magia del etnógrafo. El trabajo de campo en la antropología británica desde Tylor a Malinowski. En H. M. Velasco, A. Díaz de Rada y F. J. García Castaño (Coords.), *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar* (pp. 43-93). Madrid: Trotta.
- Yagenova, S. V., y R. García (abril de 2009). Guatemala: El pueblo de Sipakapa versus la empresa minera Goldcorp. *OSAL*(25): 65-77.

Metodologías vivas mesoamericanas: el cuerpo, la tierra y los feminismos

Elvira Cuadra Lira, Mauricio Arellano Nucamendi
y Rosa H. G. Govela Gutiérrez (†)¹

A la memoria de Rosi, que nos heredó
su experiencia, conocimiento y feminismo rural

Introducción

El reto de escribir este capítulo fue grande por las distancias que separan nuestras regiones y países: Nicaragua, el sureste y el centro de México. Sin embargo, una vez que acordamos los puntos a abordar, escribimos desde nuestras experiencias, haciendo un esfuerzo por presentarlas de forma clara y resumida, estableciendo puntos en común: la apuesta feminista en relación con la tierra, los territorios y cuerpos de y desde las mujeres, y el accionar de mujeres frente a la realidad patriarcal, colonial y capitalista. Luego nos leímos y dialogamos (vía electrónica) para formular las conclusiones.

Elvira nos presenta la vivencia que desde hace 27 años construyen las mujeres de Xochilt Acalt, en Malpaisillo, Nicaragua, a partir de la facilitación de procesos reflexivos y de sistematización de experiencias. Mauricio, desde su trabajo en el Cesmeca-Unicach en colaboración con el Centro de Dere-

1 Elvira Cuadra es socióloga, investigadora asociada del Centro de Investigaciones de la Comunicación (Cinco) y el Instituto de Estudios Estratégicos y Políticas Públicas (IEEPP) en Nicaragua. Mauricio Arellano es investigador del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (Cesmeca-Unicach), doctorante en Desarrollo Rural en la UAM-Xochimilco. Rosa H. G. Govela Gutiérrez colaboró en Comaletzin A.C. y en el Centro de Estudios para el Desarrollo Rural (Cesder), y estudió el doctorado en Desarrollo Rural en la UAM-Xochimilco. Rosi, como la llamábamos, falleció mientras el libro se encontraba en proceso de publicación.

chos de la Mujer de Chiapas (CDMCH), comparte las luchas de las mujeres indígenas y campesinas por su derecho a la tierra, en ejidos y comunidades de Chiapas. Rosa nos habla de su experiencia con mujeres defensoras de sus territorios en un proceso de más de 30 años de trabajo de feministas rurales.

Confiamos en aportar a la reflexión sobre las metodologías de acompañamiento a mujeres campesinas e indígenas, repensando(nos) desde el cuestionamiento a las relaciones patriarcales y capitalistas que pretenden dominar nuestros cuerpos y territorios, tal como lo hemos vivido quienes escribimos este ensayo y las sujetos que nos interpelan.

El cuerpo, la tierra y el feminismo: la experiencia de las Xochilt Acalt

En 2001, la organización de mujeres rurales del Centro Xochilt Acalt en Malpaisillo, en el occidente de Nicaragua, se acercó al Centro donde trabajaba (Cinco) y nos pidió sistematizar las experiencias de su proceso de empoderamiento de mujeres. Aunque tenía una relación bastante cercana con las líderes del movimiento feminista del país, nunca había facilitado ese tipo de procesos. Mi colega, Sofía Montenegro, y yo aceptamos el reto, el cual significó para nosotras un continuo y enriquecedor proceso de interrogación y búsqueda que nos llevaba desde la realidad de las mujeres y la nuestra hasta la teoría, y de regreso para comprender que mucho de lo vivido, ellas y nosotras, no estaba en los libros. De allí nacieron una perspectiva y un marco de análisis para el empoderamiento de las mujeres rurales, que luego, como investigadoras, tuvimos la oportunidad de probar y mejorar sistematizando la experiencia de otras organizaciones de mujeres en Nicaragua.

Más tarde tuve la oportunidad de regresar a Malpaisillo y sistematizar otros procesos derivados de esa primera experiencia de empoderamiento, de tal manera que a lo largo de casi 17 años he visto de cerca los cambios que generaron

ese grupo de mujeres en sus vidas, en las de sus familias y en su localidad, en los ámbitos subjetivo, económico, social y político. La ruta metodológica de su experiencia ha estado llena de logros y dificultades, sin recetas. En el camino construyeron su propia ruta, un cúmulo de experiencias y conocimientos. Vale la pena compartir la experiencia, además de los aprendizajes personales, con otras mujeres que están intentando cambiar la vida, sus vidas.

Del cuerpo a la tierra

El Centro de Mujeres Xochilt Acalt nació hace unos 27 años en una localidad del país que en otros tiempos fue una zona de cultivo masivo de algodón y explotación minera; cuando el *boom* del algodón terminó, la localidad quedó empobrecida y los suelos dañados por el uso excesivo de agroquímicos y la sobreexplotación de la tierra. Las fuentes de agua eran escasas y muchas de ellas estaban contaminadas. La gente de todo el municipio languidecía por los altos niveles de pobreza y desempleo; las mujeres padecían de enfermedades renales y de cáncer cérvico-uterino, los niños sufrían desnutrición crónica. Además, las mujeres experimentaban altos niveles de violencia, especialmente de parte de sus parejas. Frente a esta situación, un grupo de mujeres líderes del municipio decidió dar vida a una clínica que atendiera los casos de cáncer cérvico-uterino y brindara atención ginecológica preventiva a las mujeres del municipio. Con unos pocos fondos de cooperación fundaron la clínica, comenzaron a brindar atención a las mujeres de las comunidades y a impartir talleres sobre salud sexual y reproductiva. La clínica se mantiene funcionando hasta el día de hoy.

Tiempo después, por sus propios medios, realizaron una encuesta para conocer con mayor detalle la situación de las mujeres; entre los resultados, uno de los aspectos más críticos tenía que ver con la seguridad alimentaria de las mujeres y sus familias. Por ello fundaron los programas productivos del

Centro Xochilt Acalt, que básicamente son cultivos de patio dentro de las propiedades familiares. Los huertos de patio dieron paso a la crianza de cabras. En poco tiempo, las mujeres lograron asegurar su alimentación y la de sus familias. Durante la sistematización algunas expresaron que salir del espacio y los quehaceres domésticos para encargarse de sus patios les había dado una nueva identidad y un nuevo sentido de la importancia y las potencialidades de la tierra, así como de sus propias potencialidades como sujetas sociales.

El segundo hito fue mejorar el acceso al agua a través de la construcción de pozos y bombas de agua. Las mujeres se encargaron de su construcción e instalación; todas reconocen el cambio que significó para sus vidas contar con agua potable cerca de sus casas. La propiedad de la tierra es el tercer y más grande hito para ellas: terminó de construir un vínculo que inició con el cultivo de los patios; una relación dialógica en la que, en la medida en que la tierra recibía cuidados de las mujeres les retribuía con alimentos, mientras ellas crecían día a día con nuevos conocimientos y una comprensión profunda de los tiempos y las condiciones de la tierra. Para sus familias y comunidades fue difícil comprender que ese grupo de mujeres estaba desafiando las adversidades y construía una nueva propuesta de vida. El proceso de reconocimiento de las capacidades y potencialidades de las mujeres, y de la tierra, fue lento y, en la mayoría de los casos, una disputa abierta entre las mismas mujeres y el resto del mundo. Uno de los logros más importantes ocurrió cuando, a fuerza de esfuerzos y evidencias, las mujeres consiguieron que sus parejas titularan las tierras a su nombre. Ése fue uno de los puntos de quiebre del sistema de relaciones desiguales de poder que usualmente despoja a las mujeres de la propiedad de la tierra, e introdujo un nuevo elemento de cambio en las relaciones de pareja y familiares.

El proceso ha sido largo; las mayoría de las mujeres que participaron en los programas productivos lograron asegurar la alimentación de sus familias, integrar al colectivo familiar

en las labores productivas y recuperar la fertilidad y la riqueza de los suelos dañados por el cultivo del algodón y la sobreexplotación. Los niveles de producción tienen excedente suficiente y pueden ofrecer sus productos en el mercado local y contribuir así a la seguridad alimentaria del municipio con productos de calidad y bajo precio.

De la tierra a la política

La cercanía con la tierra permitió a las mujeres construir una identidad y conciencia de género. Aprendieron a re-conocerse y a comprender que las condiciones individuales eran similares para todo el grupo; también comenzaron a preguntarse por qué eran esas sus condiciones de vida y cómo podían hacer para transformarlas; las rutas que encontraron fueron dos: A) promover el liderazgo y la participación política de las mujeres desde el feminismo, y B) involucrarse activamente en los asuntos públicos del municipio para demandar la sostenibilidad de los procesos de desarrollo local, la protección de los recursos naturales y las condiciones de vida de las comunidades. Las mujeres se involucraron activamente en los procesos políticos de participación ciudadana y decidieron postularse a ocupar cargos de representación tanto en sus comunidades como en el municipio; eso dio lugar al surgimiento de un grupo de mujeres líderes más adelante, la Organización Autónoma de Mujeres (OAM) y la Red de Jóvenas.

La OAM nació hace unos nueve años; sus orígenes están en una escuela de liderazgos comunitarios en la que ellas se plantearon la necesidad de contar con un espacio, estrategias y acciones propias para reivindicar los derechos de las mujeres. Crearon su propia forma de organización en cada comunidad donde había mujeres dispuestas a participar, y decidieron diferenciar sus actividades de los programas productivos y sociales que promovía el Centro Xochilt Acalt. El empuje y la fortaleza de la OAM permitieron que las mujeres lograran reconocimiento en sus comunidades, tanto en sus liderazgos como

en la incorporación de demandas y propuestas propias de las mujeres en los planes e iniciativas comunitarias. También desarrollaron una escuela de aprendizajes feministas y acciones de movilización vinculadas con banderas del movimiento feminista en Nicaragua, como la despenalización del aborto, la aprobación de la Ley 779 para prevenir y sancionar la violencia contra las mujeres, movilizaciones públicas en contra de la violencia y la conmemoración de fechas importantes para el movimiento. Una de las acciones más importantes de la OAM en conjunto con el Centro Xochilt Acalt fue la creación de una Red de mujeres defensoras contra la violencia, que brinda acompañamiento y defensoría a mujeres rurales víctimas de violencia; ello involucra desde acudir a defender físicamente a las mujeres durante los episodios de violencia hasta acompañarlas a realizar diligencias en la policía o en otras instituciones públicas. Por su lado, el Centro facilita atención médica y psicológica a las víctimas.

A la par de la OAM también se fue conformando la Red de Jóvenes, integrada en su mayoría por hijas y nietas de las fundadoras de los programas productivos del Centro Xochilt Acalt o de la OAM. La Red se propone promover la participación de las jóvenes en espacios y procesos de participación política con una clara orientación feminista. Uno de sus ejes principales de trabajo se relaciona con los derechos sexuales de las mujeres, la prevención temprana de la violencia contra las mujeres y el empoderamiento de las jóvenes. Ellas han organizado sus propios espacios de reunión, formación, acción e intercambio con mujeres adultas. Vale la pena detenerse en este punto para resaltar que los procesos desarrollados por el Centro Xochilt Acalt y la OAM hicieron posible el intercambio de conocimientos de una generación de mujeres a otra, de tal manera que es probable encontrar participando a tres generaciones de mujeres de una misma familia al mismo tiempo.

Otra dimensión de la participación política de las mujeres es su involucramiento en los asuntos públicos de su localidad, como son los procesos de elección de cargos públi-

cos a nivel de las comunidades y del gobierno municipal, y su participación activa en la elaboración de los presupuestos municipales y los planes de desarrollo local. En sus demandas y propuestas son centrales las condiciones y los derechos de las mujeres, así como la sostenibilidad de los procesos de desarrollo vinculados con la preservación de los recursos naturales y la recuperación de los suelos. Durante los últimos años, las mujeres han sido muy activas en la preservación de las fuentes de agua, nuevamente amenazadas, ahora por el cultivo extensivo de maní y caña de azúcar; también contribuyeron a conformar brigadas o grupos en las comunidades para el cuidado de los bosques y la reforestación; y se han opuesto firmemente a la explotación minera en algunas de las comunidades del municipio.

De regreso al cuerpo

Meses atrás, en las sesiones de trabajo de sistematización de experiencias con las mujeres de Malpaisillo, fue interesante escucharlas reflexionar sobre sus nuevos sentidos del ser y sobre cómo pasaron de re-conocerse y re-definirse individualmente en tanto mujeres, campesinas y feministas, a re-conocerse y re-definirse como sujetas políticas, mujeres organizadas, protagonistas de su propia transformación. Mientras relataban sus procesos personales era evidente que el cuerpo, antes concebido como los atributos físicos, ahora estaba dotado de una dimensión subjetiva en la que se encuentran imbricadas nuevas identidades, conciencia, saberes y habilidades. Esa dimensión subjetiva del cuerpo las trasciende como individuos y se convierte en subjetivo colectivo a través de los afectos, los vínculos y la interacción con otras mujeres y con sus comunidades.

Esta nueva concepción ha tenido como eje central la tierra, el contacto directo con los suelos, el agua y los demás seres vivos que la habitan. Hay una conciencia de que esto no habría sido posible si no hubiesen vivido la experiencia

de re-aprender a cultivar y cuidar la tierra. El cuerpo es la tierra y la tierra es la vida. Un proceso de tal naturaleza, con la intensidad y la riqueza con que lo experimentaron las Xochilt remite inevitablemente a pensar en una epistemología y un posicionamiento político feministas. En el fondo, y sin proponérselo, construyeron una propuesta alternativa de desarrollo y empoderamiento para mujeres rurales desde una perspectiva feminista. Los logros personales y colectivos han excedido todas sus expectativas individuales y colectivas, y las de cualquier otra persona que tenga la oportunidad de acercarse a conocerlas. El proceso sigue en marcha y, como tantas otras experiencias, se enfrenta constantemente a dificultades y obstáculos, pero las Xochilt de Malpaisillo de verdad tienen ganas de cambiar la vida.

El cuerpo-territorio y las luchas de las indígenas y campesinas por la defensa de la tierra en ejidos y comunidades de Chiapas

En los años inmediatos al levantamiento armado de 1994 en Chiapas, el despliegue de fuerzas contrainsurgentes para romper las bases sociales de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) convirtió a las mujeres indígenas, sus familias y sus territorios en objetivos de guerra. En este escenario, hacia noviembre de 1999, la indignación por la violencia territorial, expresada en desplazamientos forzados, violaciones sexuales por militares, la masacre de Acteal por paramilitares (1997), entre otros crímenes de Estado, fue acuerdada en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas por más de 3000 mujeres indígenas y no indígenas, presentes en el encuentro “Reclamo de las mujeres ante la violencia, la impunidad y la guerra en Chiapas”. Las múltiples denuncias documentadas en este espacio sobre violaciones a derechos humanos hacia las mujeres, dieron cuenta de la necesidad de contar con un organismo civil que atendiera la violencia de género con

base en el marco internacional de derechos humanos (CDMCH, 2017). Así, en 2004 fue creado el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, A. C., con el objetivo político de trabajar con las mujeres, poniendo especial atención en las regiones indígenas de Chiapas, su agencia en la defensa de sus derechos individuales y colectivos.

Muy pronto, la exclusión de la tenencia, uso, usufructo y toma de decisiones de la tierra en sus ejidos y comunidades, como la violación de sus derechos por las políticas neoliberales del Estado, se constituyeron en reclamos de las indígenas y campesinas vinculadas al CDMCH: “La tierra es la raíz de nuestros derechos”, “necesitamos una campaña porque como mujeres estamos bien aplastadas por los malos gobiernos”, “yo no tengo parte de terreno, solamente los hombres, solamente él tiene; pero yo también lo sufrí, lo luché también” (CDMCH, 2006). Así, en su práctica feminista *desde abajo y a la izquierda*, en un proceso colectivo permanente de investigar, analizar estrategias y experimentar cambios, el CDMCH ha venido diseñando y adecuando estrategias políticas contra toda forma patriarcal y capitalista de ver y vivir la vida, por el pleno ejercicio de los derechos de las mujeres y sus pueblos a la tierra/territorio. Dos momentos dibujan lo anterior:

1) *Campaña Mujeres sin Tierra y sin Derechos Nunca Más* (2006): estrategia que planteó la defensa del derecho de las mujeres y sus pueblos a la tierra/territorio, centrada en el rechazo a las políticas privatizadoras de la propiedad social (ejidos y comunidades) que devinieron de la imposición de la reforma al artículo 27 constitucional (1992); ésta fue puesta en marcha con mucha presión hacia los ejidatarios, desde 1993 hasta 2006, a través del Programa de Certificación de Derechos Agrarios (Procede) para la instauración del régimen de Dominio Pleno (fin del ejido); este régimen se decidió en las asambleas ejidales en las que las mujeres, en su gran mayoría comuneras, no podían participar y decidir, al no ser reconocidas como sujetos de derechos agrarios. La aceptación de este programa dio como resultado que la tie-

rra, un bien familiar, se titulara individualmente a favor de los hombres, reproduciendo la exclusión.

2) *Movimiento en Defensa de la Tierra, el Territorio y por el Derecho de las Mujeres a Decidir* (2015). Este movimiento se impulsó tras atender más de 100 casos de despojo de tierras a mujeres indígenas y campesinas por parte de sus familiares y asambleas, de documentar casos de reglamentos internos violatorios de los derechos humanos de las mujeres en ejidos chiapanecos, legalmente avalados por las instancias del gobierno federal;² así como de atender denuncias por amenazas o actos consumados de desposesión de sus territorios a mujeres por proyectos neoextractivistas. En un primer momento se reivindicó la *cotitularidad de la tierra* (2016) y ahora, la *tenencia familiar de la tierra* (2017), cambio conceptual con implicaciones políticas en la lucha por trascender la tenencia individual y mercantil de la tierra, dos de las bases materiales del poder masculino y de la estructuración patriarcal y capitalista sobre la vida (cfr. CDMCH, 2015).

La defensa de los derechos de las mujeres desde el CDMCH³ en las regiones indígenas, tiene la peculiaridad de trabajarse en el contexto de la imbricación de tres sistemas de derecho en Chiapas: indígena tradicional (consuetudinario), autonómico (zapatista) y positivo (estatal, nacional e internacional), que plantean grandes retos en el entendimiento y el accionar de los derechos individuales y colectivos de las mujeres. En el mar de esta realidad se plantean dos grandes estrategias: la jurídica y la formación. Ambas parten de una metodología de *defensa participativa*, un proceso de subjetiva-

2 El caso del reglamento interno del ejido Bellavista del Norte, inscrito en el Registro Agrario Nacional el 15 de octubre de 2001, es paradigmático; el artículo 37 establece que: “Las mujeres del ejido que se unan en matrimonio o en unión libre con hombres ajenos al ejido, deberán radicar fuera del ejido, pudiendo visitar a su familia cuando así lo deseen” (García y Vázquez, 2017, p. 77).

3 El CDMCH está conformado por un equipo multidisciplinario integrado por promotoras bilingües, abogadas, agroecólogas, sociólogas y antropólogas articulado a colectivos de mujeres en ejidos y comunidades de las regiones Altos, Norte-Selva y Fronteriza.

ción por el cual las mujeres violentadas en sus derechos se identifiquen no sólo como víctimas sino como agentes en la construcción de su autodeterminación y el rompimiento de las relaciones patriarcales de su cultura. El trabajo del CDMCH tiene como base el uso de metodologías participativas en la formación y la defensa de los derechos humanos de las mujeres (Freire, 1975).

Otro aspecto importante en la metodología es la colaboración que hemos establecido entre el Grupo Tierra del Cesmeca-Unicach⁴ y el CDMCH a partir de 2009, para realizar investigaciones socialmente comprometidas con las mujeres rurales, base para la reformulación de nuestras estrategias de formación y defensa ya señaladas (Olivera, Bermúdez y Arellano, 2014; Olivera, Cornejo y Arellano, 2016). En un sentido autocrítico, señalamos que durante este tiempo hemos dado mayor importancia a las relaciones objetivas de las mujeres indígenas y campesinas con la tierra y poca importancia al carácter subjetivo de esas relaciones, a pesar de la importancia que tienen en las estrategias para impulsar su participación en la transformación o la desaparición de sus subordinaciones, en todos los ámbitos de su existencia. Así también en nuestro accionar identificamos el vacío en el conocimiento de las tendencias de las relaciones de las jóvenes con la tierra, que nos deja el hecho de que en general trabajamos con mujeres adultas.

Las emociones y las expresiones simbólicas han sido una parte fundamental en los levantamientos y los movimientos sociales. La conexión entre el cuerpo humano y el cosmos en sociedades prehispánicas, constituye una filosofía que debemos retomar (López Austin, 1989). Por fortuna, observamos

4 Este grupo tiene su antecedente en la investigación “Incidencia de la crisis global en la situación, posición y participación de las mujeres marginales de Chiapas (Olivera, Bermúdez y Arellano, 2014), donde entre otras personas participamos Mercedes Olivera Bustamante (fundadora del CDMCH) y yo, Mauricio Arellano Nucamendi. A partir de 2014 se integró Amaranta Cornejo Hernández y en 2016 Araceli Calderón Cisneros, ambas investigadoras de Cátedra Conacyt comisionadas al Cesmeca-Unicach.

que es aún latente el sentido sagrado que de forma marginal los pueblos o grupos indígenas confieren a su relación con la tierra (con la sagrada tierra-*ch'ul lum kinal*, en lengua tseltal). Consideramos que si queremos tener una visión integral de la génesis y la dinámica de las relaciones del campesinado y las mujeres con la tierra, es necesario incluir la dimensión emotiva individual y colectiva que, como plantea Bourdieu (2000), incorporada dinamiza todas las relaciones sociales, y en el caso del campesinado le dan su carácter específico. Así, en la movilización en defensa de la tierra y el territorio que están haciendo las mujeres indígenas es importante re-conocer esa parte emotiva.

El abordaje cuerpo-territorio y feminismos nos aporta al estudio para la transformación de las relaciones de subordinación y opresión desde y con las indígenas y campesinas de Chiapas; al diseño de estrategias para lograr el ejercicio del derecho de las mujeres a la tenencia de la tierra y a decidir sobre tierra/territorio. Es de suma importancia acuerparnos desde el reconocimiento del cómo las mujeres, en su día a día ponen el cuerpo cuestionando las estructuras y las relaciones patriarcales y capitalistas al, por ejemplo, interpelar a sus autoridades, negarse a dar la tenencia de la tierra a su hijo para proteger a su nuera y sus nietos de una posible venta de la tierra (viudas), y del cómo vivir sus problemas individuales como un problema social, en la lucha por una vida indígena-campesina libre de la violencia patriarcal y capitalista.

Comunidades de aprendizaje, una manera de aterrizar el feminismo rural

Desde diciembre de 2016,⁵ se ha trabajado en el impulso y la constitución de tres Comunidades de Aprendizaje con mujeres campesinas e indígenas, defensoras de sus territorios en

5 Como parte de una investigación doctoral sobre mujeres y territorios.

tres comunidades rurales de los municipios de Zautla, Ixtamaxtitlán y Cuetzalan, ubicados en la Sierra Norte del estado de Puebla, México, donde se han enfrentado amenazas por proyectos mineros e hidroeléctricos.

El feminismo rural⁶ enmarca esta experiencia de trabajo con mujeres campesinas e indígenas, feminismo que se ha ido construyendo en el compartir, aprender y caminar con estas mujeres campesinas e indígenas. Se basa en la búsqueda del bienestar de éstas, sus familias y comunidades rurales. Este compromiso incluye trabajar junto con las mujeres del campo en su reconocimiento como productoras de alimentos y generadoras de una cultura alimentaria ancestral, que lleve a incidir en la soberanía alimentaria, así como el bienestar del medio ambiente y los territorios, el espacio que habitamos y que nos proporciona lo que necesitamos para vivir, como el agua, suelo, aire y especialmente los alimentos (Govela, 2017). Los ejes metodológicos transversales son: género, interculturalidad y clase, que corresponden a tres de los sistemas de opresión en los que se encuentran inmersas las mujeres campesinas e indígenas: el patriarcado, el pensamiento colonial y el capitalismo. Además de los ejes temáticos, que corresponden a los intereses estratégicos que queremos defender y construir: Derechos de las mujeres campesinas e indígenas, Soberanía alimentaria y Medio ambiente y Territorio (Carmona, Govela y Velásquez, 2017).

El eje metodológico género nos lleva a cuestionar el poder patriarcal, a partir de reconocer las diferencias entre mujeres y hombres, así como la forma en que, con base en dichas diferencias, se han construido desigualdades sociales. Se reconoce que esto no es “natural” sino que es una construcción social y, por lo tanto, se puede cambiar. Como parte del eje de interculturalidad, en todo momento se reconoce

6 El feminismo rural existe al menos en España, Brasil y México, donde está la apuesta política de la Red Nacional de Asesoras y Promotoras Rurales, de las organizaciones y mujeres que la integran (en la que destaca la Comaletzin A.C). Este feminismo nace a partir del arraigo en el campo y la convivencia diaria con los modos de vida de mujeres campesinas e indígenas.

y se valora la diversidad de las culturas; se analiza cómo a partir de estas diferencias se han construido desigualdades sociales, se establecieron relaciones de subordinación, tanto entre los pueblos indígenas, como entre éstos y la cultura hegemónica. Frente a ello es necesario trabajar en la valoración y el fortalecimiento de las identidades para el establecimiento de auténticas relaciones interculturales, desde el respeto y el reconocimiento mutuos. Es indispensable cuestionar y reflexionar sobre las estructuras de poder en que nos encontramos inmersas todas las personas. Sin lugar a dudas, el capitalismo es un sistema que nos mantiene sumergidos en el consumismo y, a una buena parte de la población del mundo, viviendo en condiciones de pobreza. Por lo que, desde este eje metodológico de clase, se cuestiona al capitalismo, analizando el lugar que ocupa la vida campesina dentro de este sistema y, reflexionando cómo los y las campesinas son considerados/as ahora como *pobres*, borrando su papel como productores y productoras de alimentos.

Dichos ejes metodológicos no se trabajan por separado, sino que se utilizan y se practican simultáneamente “...partiendo de las necesidades de las mujeres, siendo necesario retomar los aspectos subjetivos y objetivos que conforman la condición de las mujeres y abarcando experiencias particulares para colectivizarlas” (Aguirre *et al*, 1993, p. 11). Estos ejes atraviesan el trabajo en las Comunidades de Aprendizaje, cuya propuesta metodológica tiene como antecedente la experiencia del Centro de Estudios para el Desarrollo Rural (Cesder)⁷ y en la Coordinación Interregional Feminista Rural Comaletzin;⁸ en la que son entendidas como “espacios de relaciones entre personas

7 Organización social ubicada en el municipio de Zautla, Puebla, México, que tiene como uno de sus objetivos principales el ofrecer una educación de calidad para personas campesinas e indígenas.

8 Organización social formada por feministas rurales que tienen trabajo en diferentes regiones de México. Actualmente su trabajo está enfocado en procesos de formación para la Cultura de Buen Trato, que haga frente a la violencia en contra de las mujeres.

que comparten sentidos y significados de mundo de vida, reunidos a partir de intereses compartidos para resolver necesidades de aprendizaje que den lugar a una práctica de transformación de su realidad” (Berlangua, 2005).

Una vez que las participantes se reconocen como una comunidad de personas que comparten aspectos de sus mundos de vida, se inicia el proceso de construcción de conocimientos; cada ciclo de aprendizaje colectivo consta de tres momentos: el primer momento consiste en narrar qué me/nos pasa, ponerse en el mundo desde la propia experiencia, para pasar a una segunda fase “la del ante” que consiste en ponerse *ante* lo que nos pasa: ¿qué es lo que me/nos pasa? Una vez que se comprende lo que me/nos pasa, entraríamos a la de la potenciación, que básicamente consiste en contestarse dos preguntas: ¿qué queremos que me/nos pase? ¿Qué necesitamos aprender para lograrlo? Y desde luego ¿qué hacer para que me/nos pase lo que queremos? (Berlangua, 2005). En el caso de las Comunidades de Aprendizaje de mujeres defensoras, recogiendo los ejes metodológicos del feminismo rural, este proceso se traduce en partir de la narración de lo que pasa en los territorios y en los procesos de defensa, se analiza por qué nos está pasado, desde una mirada crítica al capitalismo, así como las relaciones de poder entre los géneros, las culturas, las edades, que se viven en las diferentes comunidades.

En ese sentido las Comunidades de Aprendizaje de mujeres defensoras de la vida son espacios donde ellas expresan su sentir y su pensar en torno a la vida en sus territorios. Al hacerlo construyen conocimientos sobre su participación en los movimientos de defensa de la vida. Se ha comenzado por reconstruir su experiencia como defensoras de la vida, el medio ambiente y las comunidades; dialogan, comparten saberes y reflexionan sobre lo que se piensa y siente de los espacios que habitamos, también sobre los saberes de *otras* campesinas e indígenas que participan en otros movimientos, generando diálogos en donde se ubiquen las prácticas

que nos dan vida, para mantenerlas y fortalecerlas y aquellas que no la permitan, para transformarlas encontrando nuevas formas de vida y r-existencia.⁹

Tomando en cuenta todos estos aspectos metodológicos se ha ido acompañando a las tres Comunidades de Aprendizaje, las cuales tienen sus propias características, tiempos y ritmos que deben respetarse. Éstos han sido espacios de encuentro y conversación, donde se escuchó a mujeres de diferentes edades, experiencia y culturas. A partir de preguntas sencillas se logró poner en la mesa aquello por lo cual se participa en la defensa y el cuidado de nuestras comunidades y territorios: el medio ambiente, la producción de alimentos, la cultura, nuestros hijos, hijas, los que vienen detrás, la vida. Uno de los temas que ya ha ido saliendo en las reflexiones es el del cuidado de los territorios como una parte importante de la defensa de los mismos. Para abordarlo se ha hecho evidente el cuidado que las mujeres realizan; que incluye la reflexión sobre el lugar que ocupa el trabajo reproductivo en la vida de las personas y cómo le es funcional al sistema ya que hace posible que se realice el trabajo productivo; teniendo como consecuencia la carga de trabajo de las mujeres. Sin embargo, también se valora la importancia de este trabajo de las mujeres y se reconoce que se debe rescatar los saberes que ellas han generado.

Por otro lado, como parte del proceso poco a poco hemos abordado el autocuidado, para que las mujeres no olvidemos que no sólo se trata de ser para los demás, sino que debemos estar al pendiente de nuestras propias necesidades. No podemos dejar de reconocer que estos procesos también han enfrentado dificultades. Hasta el momento la más importante es que las mujeres cuenten con tiempo para llevar a cabo las sesiones de las Comunidades de Aprendizaje, ya que no sólo tienen cargas de trabajo en sus familias y comunidades, sino que también tienen que atender las responsabilidades en

9 R-existir, es decir, reafirmarse a través de reinventar su existencia cultural (Porto y Leff, citado en Escobar, 2014).

sus grupos y organizaciones, así como las del movimiento de defensa en que participan. En el caso de la Comunidad de Aprendizaje de Ixtacamaxtitlán el proceso ha sido más lento, pues las mujeres, por la poca historia organizativa en la comunidad, así como por la división y el miedo generados por la amenaza que enfrentan, manifestaron su interés por realizar otro tipo de actividades como aprender a preparar conservas, pues les resulta difícil comprender que las mujeres se puedan reunir para hablar de los temas que les interesan.

Al momento de escribir este capítulo, las Comunidades de Aprendizaje están entrando a la segunda etapa, que consiste en preguntarse y reflexionar sobre lo que está pasando. Se han generado preguntas que nos ayudan a comprender la realidad y a seguir aportando a la defensa de los territorios. Algunas de esas preguntas son: ¿por qué las empresas vienen a querer hacer sus proyectos de muerte?, ¿por qué las autoridades entregan nuestros territorios y aprueban proyectos que dañan el medio ambiente sin consultar a la ciudadanía?; en cuanto al papel de las mujeres: ¿defendemos el territorio los hombres y las mujeres?, ¿por qué?, ¿de la misma manera?, ¿los hombres toman en cuenta el trabajo de las mujeres en la defensa del territorio? Y para continuar en nuestros procesos: ¿cómo seguir firmes para que no puedan volver?, ¿cómo seguir con el apoyo de las comunidades?¹⁰

Con lo trabajado hasta ahora podemos observar cómo las Comunidades de Aprendizaje aquí planteadas son espacios donde se vive y se rescata la metodología del feminismo rural, donde se plantea aprender de nuestra experiencia y el fortalecimiento de los procesos organizativos de las mujeres campesinas e indígenas. Lo que a su vez se convierte en un espacio pertinente para la investigación, donde no sólo se encuentra información sino que se sistematiza y se reflexiona a partir de ella, construyendo conocimiento.

10 Preguntas elaboradas en las Comunidades de Aprendizaje de Cuetzalan y Tlamanca.

Conclusiones

Las tres experiencias, en Nicaragua, Chiapas y Puebla, construidas y desarrolladas desde la cotidianidad de las mujeres en resistencia, constituyen metodologías vivas que relacionan el cuerpo, la tierra y los feminismos. Cada una, con sus dinámicas, ritmos, y especificidades, muestran aspectos clave que es importante resaltar. Uno de ellos es el punto de quiebre en la relación cuerpo-territorio y feminismos. En cada una de las experiencias, la reflexión sobre las trayectorias de vida individuales y colectivas de mujeres en relación al cuerpo y a la tierra ha facilitado otra reflexión que interroga sobre las causas de su situación y su resistencia, llevándolas a trascender hasta una perspectiva feminista. Además, permitió interrogar sobre la situación de las mujeres desde la interseccionalidad de las relaciones entre género, clase y etnia, para comprender las formas de apropiación de la tierra y el territorio en términos de realidades pero también de las acciones de resistencia.

En cada experiencia, las mujeres conformaron sus propios espacios de encuentro, reconocimiento, diálogo y construcción colectiva. Es en esos espacios donde se han construido miradas, vínculos y resistencias propias, que poco a poco han dado vida a rutas metodológicas vivas, encarnadas en la cotidianidad de la praxis y desde todas las dimensiones de la vida. Cada experiencia es única y, sin embargo, sus rasgos son similares. Son espacios de empoderamiento personal y colectivo. Otro elemento presente en las metodologías es el abordaje del cuerpo y la relación con el territorio. En las tres experiencias, los procesos de reflexión permitieron trascender la imagen y el reconocimiento de los cuerpos femeninos como un conjunto de atributos físicos diferenciados. Los cuerpos se reconocen ahora como espacios-territorios corpóreos donde se encuentran imbricados los atributos físicos con la dimensión subjetiva del ser; es decir: saberes, emociones y percepciones.

La relación con la tierra y el territorio constituye otro elemento clave en las metodologías. En la medida en que los

procesos avanzan, la tierra-territorio se transforma de objeto en una entidad dialógica con la cual las mujeres establecen una relación que no se limita solamente a la extracción de recursos para la sobrevivencia y el bienestar, sino que es parte de la vida misma.

Así, las indígenas y campesinas que se plantan de forma individual y colectiva frente a sus autoridades varones, que enuncian su rechazo al despojo extractivista y a la violencia feminicida, nos interpelan; nos llaman a imaginar nuevos marcos de interpretación y nuevas estrategias políticas para eliminar las subordinaciones y opresiones que han colonizado nuestros cuerpos y nuestros territorios; nos enseñan que es posible desnaturalizar la desigualdad y la exclusión social, tanto al interior de las propias comunidades como fuera de ellas. Las experiencias aquí narradas, constituyen distintos caminos en los que las mujeres rurales buscan trascender la dificultad de la escucha y la desvalorización de su palabra y su trabajo, la cerrazón del privilegio masculino en las estructuras de poder y la violencia estructurante que en el cotidiano pretende despojarnos de nuestra humanidad y de las condiciones materiales y subjetivas que la hacen posible.

Bibliografía

- Aguirre *et al.*, (2015). *Saberes para sentir, pensar y hacer el buen trato y el bienestar. Conversando entre géneros, generaciones y culturas diversas*. Puebla: Comaletzin AC.
- Aguirre, Irma Estela *et al.* (1993). *De la teoría a la práctica del feminismo rural. Sistematización de los encuentros de la Red Nacional de Promotoras y Asesoras Rurales*. México: RedPAR.
- Ávila *et al* (2015). Comunidades de aprendizaje como práctica creativa de transformación y buen trato. En Aguirre *et al.*, *Saberes para sentir, pensar y hacer el buen trato y el bienestar. Conversando entre géneros, generaciones y culturas diversas*. Puebla: Comaletzin AC.
- Berlanga, Benjamín (2005). *La educación como relación pedagógica para la resignificación del mundo de vida: la propuesta educativa de comunidades de aprendizaje*. México: Cesder.
- Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, p. 160.
- Carmona, R. Goveia y C. Velásquez (2017). *Propuestas metodológicas del feminismo rural*. México: RedPAR: Mimeo.
- Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, AC (2017). Cumple 13 años de lucha feminista, *Boletín de prensa* (4). San Cristóbal de Las Casas, 26 de abril. Disponible en <https://vocesfeministas.com/2017/04/27/centro-de-derechos-de-la-mujer-de-chiapas-ac-cdmch-cumple-13-anos-de-lucha-feminista/> [consulta: 15 de mayo de 2018].
- _____ (2015). *Construcción del Movimiento en Defensa de la Tierra y el Territorio y por la Participación y Reconocimiento de las Mujeres en la Toma de Decisiones*. San Cristóbal de Las Casas: CDMCH, p. 74.

- Cruz, T., R Govela y C. Velásquez (2016). *El Feminismo Rural, la apuesta de la Red Nacional de Promotoras y Asesoras Rurales*. México: RedPAR-Mímeo.
- Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la Tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA, p. 184.
- Federici, Silvia (2013). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. México: Pez en el Árbol, p. 412.
- Freire, Paulo (1975). *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI, p. 232.
- García Padilla, Alma y Vázquez Cruz, Claudia (2017). Las mujeres que se unan con hombres ajenos al ejido deberán radicar fuera del ejido. En Gisela Espinosa Damián (Coord.), *Mujeres rurales en lucha por sus derechos y su ciudadanía*. México: Red Nacional de Asesoras y Promotoras Rurales.
- Govela, Rosa (2017). *Feminismo Rural, 30 años de experiencia de la Red Nacional de Promotoras y Asesoras Rurales*. México: Mímeo.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. *Anuario estadístico del estado de Chiapas, edición 2010*. Aguascalientes: INEGI.
- López Austin, Alfredo (1989). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, t. I. México: IIA-UNAM, p. 490.
- Mejía, Susana (2010). *Resistencia y acción colectiva de las mujeres nahuas de Cuetzalan: ¿Construcción de un feminismo indígena?* Tesis de Doctorado, Posgrado en Desarrollo Rural, UAM-Xochimilco.
- Olivera Bustamante, Mercedes; Flor Marina Bermúdez Urbina y Mauricio Arellano Nucamendi (2014). *Subordinaciones estructurales de Género: Las mujeres marginales de Chiapas frente a la crisis*. México: CDMCH/Cesmeca-Unicach/Juan Pablo Editores, p. 309.
- Olivera Bustamante, Mercedes, Amaranta Cornejo Hernández y Mauricio Arellano Nucamendi (2016). *Movi-*

miento chiapaneco en defensa de la tierra, el territorio y el derecho de las mujeres a decidir. Directorio de organizaciones campesinas y de mujeres de Chiapas. San Cristóbal de las Casas: Cesmeca-Unicach, p. 104.

Video

Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas (2006). *Mujeres sin tierras sin derechos. ¡Nunca más!* Disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=HKeqauWqMZw>> [acceso: 3 de mayo de 2018].

Miradas y andares colectivos. Experiencias de extensión rural e investigación-acción feminista en el este de Uruguay

Rossana Cantieri Cagnone
y Lorena Rodríguez Lezica

Nuestras miradas

Poder escribir juntas este artículo es una oportunidad para sistematizar y compartir nuestra experiencia desde la extensión rural, particularmente en lo que hace al trabajo con mujeres rurales: productoras familiares (ganaderas, hortícolas y apícolas) y pescadoras artesanales en la región este de Uruguay, mujeres que construyen y disputan cotidianamente su territorio desde sus predios, desde sus casas y desde los grupos y organizaciones que conforman. Lo sentimos como una oportunidad de poder hacer una pausa para mirar y mirarnos, pensarnos, y animar nuestro andar.

En un primer momento nos acercamos al territorio del departamento de Rocha¹ desde nuestra inserción universitaria, tanto desde Montevideo como desde los recientemente creados centros universitarios regionales.² Hemos dado conti-

-
- 1 En Rocha, uno de los 19 departamentos en Uruguay, la ganadería es el segundo rubro en importancia, predominando predios de ganadería familiar que en algunos casos incluyen ovinos y porcinos y en campo natural. Disputan este territorio la producción de arroz y también la forestación (plantaciones de eucaliptus). Rocha es el departamento con mayor extensión de costa oceánica y de sistemas de lagunas costeras del Uruguay, con un importante desarrollo de la pesca artesanal. Se trata además del departamento con mayor cantidad de territorios integrados por Sistema Nacional de Áreas Protegidas (SNAP), a las cuales se vinculan la mayoría de las organizaciones mencionadas, cultural, social, geográfica, económica y productivamente.
 - 2 Centro Universitario Regional Este (Rocha) y Facultad de Agronomía (Montevideo)-Universidad de la República.

nidad al vínculo en y con el territorio de múltiples maneras: partiendo de una serie de inquietudes inicialmente planteadas por algunos grupos y organizaciones, incorporando otras más que han ido surgiendo en el devenir histórico concreto del trabajo en el territorio, y de manera más reciente a partir de la construcción de un plan de formación, apoyándonos en una metodología feminista y de investigación acción. Esta construcción ha supuesto recuperar actividades y trabajos que nos preceden, que dialogan y se integran al pensamiento colectivo de esta formación específica. Consideramos fundamental partir de este reconocimiento, ya que no se trata de un desembarco en el vacío, sino de una intervención consciente, articuladora con otras y otros actores en territorio, respetuosa de procesos previos.

Es desde la extensión crítica, vinculada a la educación popular y la investigación acción-participativa que nos posicionamos en una cuidadosa intervención en el territorio junto a organizaciones y/o grupos de mujeres y mixtos. Entendemos que la extensión crítica se distancia de la formación técnica-profesional y desde un compromiso con la transformación de la sociedad “[...] se propone contribuir a los procesos de organización y autonomía de los sectores populares subalternos, intentando contribuir a la generación de poder popular” (Tommasino y Cano, 2016, p. 10).

Se trata de una experiencia que ha significado instancias de intercambio, crecimiento, aprendizajes y desafíos que enriquecen y retroalimentan la propia práctica propuesta. La propuesta de Investigación Acción Participativa (IAP) plantea una relación horizontal entre investigadoras/docentes/técnicas y las comunidades, una cuidadosa intervención en el territorio y en el vínculo con sus organizaciones o grupos de mujeres, una experiencia de crecimiento mutuo y aprendizaje colectivo. Junto a la investigación activista, investigación basada en la comunidad e investigación militante, la IAP comparte algunos ejes fundamentales. Destacamos algunos que nos han orientado en nuestra práctica: romper con la distancia entre sujeto

y objeto y en su lugar construir una relación horizontal, de crecimiento mutuo y aprendizaje conjunto; cuestionar la separación entre investigación y acción y en su lugar investigar desde el compromiso con la transformación; una participación real de las comunidades implicadas en todos los pasos de investigación-reflexión-acción, siendo las comunidades las que definen las agendas y las que deciden qué, cómo y para qué se investiga; investigar para conocer más sobre los procesos que determinan los problemas; conocer para comprender y comprender para transformar.

Construir una propuesta de metodologías participativas supone una reflexión inicial sobre lo que entendemos por participación. Desde nuestra práctica, optamos por distanciarnos del imaginario de crear participación. Concordando con Rebellato y Giménez, consideramos “por lo menos, ignorante de las complicadas redes vinculares que sostienen a los colectivos humanos y supone en los hechos una perspectiva ética poco respetuosa de las peculiaridades locales, frecuentemente derivada de una visión etnocéntrica y autoritaria” (Rebellato y Giménez, 1997, s/p). No son pocas las veces en que se la confunde con la mera presencia, quedando su conceptualización reducida, limitada al reclamo por el sólo hecho de estar presente en un lugar, espacio y momento determinado. Pero, si entendemos participación como construcción colectiva, la participación no se reduce sólo a la presencia y a la consulta, sino que va más allá: se comparten múltiples actividades, pensadas desde, por y para las comunidades.

A nosotras nos pasó que, desde un principio, cuando nos vinieron a proponer los fondos y todo, que nos presentaron, como que no teníamos mucha confianza. Que no sabíamos si arriesgarnos o no. Como que no éramos muchas, éramos cinco o seis. Después, fuimos viendo la realidad, fuimos viendo que nosotras éramos parte de esto. No era como en otros momentos que venían personas, trabajaban, supuestamente para nosotros, y nosotras no participábamos mucho más que en ver qué se iba a hacer. Y ellos decidían todo,

qué se compraba, lo que dejaban, lo que se llevaban. (B. B., pescadora artesanal)

Al hablar de participación, entendemos que las comunidades forman parte, y en ese sentido pertenecen; las comunidades también tienen parte al cumplir una función, un rol, una posición en aquello de lo que se forma parte, y toman parte, es decir deciden, toman conciencia de que “se puede y se debe incidir en el curso de los acontecimientos, a partir del análisis crítico de las necesidades y problemas” (Rebellato y Giménez, 1997, s/p).

Desde la sociología sentipensante, Fals Borda (1981) señala varias encrucijadas y dilemas. Entre ellas, propone un alejamiento del colonialismo intelectual, sosteniendo la necesidad de acercar la práctica disciplinar/académica al trabajo con las comunidades, trascendiendo prácticas aisladas de “expertos”, sin que ello suponga alejarse de construcciones metodológicas y epistemológicas de la ciencia social crítica. Propone una aproximación desde el saber hacer, desde el pensar y ser, desde el pensar y actuar; lo cual nos lleva a reflexionar sobre la generación de conocimiento, sobre el aprehender y la situación en que ese aprendizaje se da. Cada colectivo, de cada comunidad merece conocer y decir más sobre sus propias condiciones de existencia para poder defender sus intereses de aquellas clases que han monopolizado saberes, historias y recursos.

Nosotras fuimos organizándonos, participando en las reuniones y decidiendo como lo íbamos a hacer. Y ver la mejor manera. Y ver cómo hacíamos para ahorrar; porque era dinero nuestro y teníamos que ver cómo podíamos, más allá de la ayuda, ver como nos administrábamos. Como lo nuestro, como lo de la casa. (B. B.: pescadora artesanal)

Pensamos que elaborar un plan de formación a partir de una metodología de IAP contribuye a generar conocimiento para/ con las mujeres y los colectivos involucrados, en relación con

la propia metodología y el propio proceso de elaboración, formación e investigación. Es así que podemos aprehender y generar nuevo conocimiento a partir de nuestras prácticas históricas y concretas. Retomamos a Freire cuando afirma que:

Conocer es tarea de sujetos, no de objetos. Y es como sujeto, y solamente en cuanto sujeto, que el hombre puede realmente conocer. Por esto mismo es que, en el proceso de aprendizaje, sólo aprende verdaderamente aquel que se apropia de lo aprendido, transformándolo en aprehendido, con lo que puede, por eso mismo, reinventarlo; aquel que es capaz de aplicar lo aprendido-aprehendido a situaciones existenciales concretas. (Freire, 1984, p. 28)

Nos nutrimos además de una perspectiva feminista, que junto a la perspectiva participativa dentro de la tradición crítica en las ciencias sociales comparten el explicitar que la investigación debe tener un objetivo político además de uno puramente de generación de conocimiento.

Hoy en día existe acuerdo en considerar al feminismo como una propuesta política que más allá de las distintas orientaciones [...] propone cambiar la condición subordinada de las mujeres, de manera tal que se eliminen los obstáculos sociales, políticos, culturales y subjetivos que les impiden el ejercicio de sus libertades y el acceso pleno a la dignidad humana. (De Barbieri, 2002, pp. 120-121)

Es desde esta perspectiva teórica y política que decidimos cómo y para qué investigar, guiadas por algunos criterios como el llevar a cabo un trabajo de excavación que revele las perspectivas de todas las mujeres, en plural, y buscando visibilizar aquello que ha sido ignorado o no ha cobrado importancia por tratarse de intereses, preocupaciones o deseos de las mujeres. Un abordaje metodológico feminista busca llevar a cabo una investigación que resulte útil para las mujeres, orientada a la acción y al cambio social (DeVault, 1999; De Barbieri, 2002; Baylina, 2004). Y es desde esta perspecti-

va que cuestionamos concepciones teóricas previas con las que llegamos al territorio.

Nuestros andares

El plan de formación en género e integración territorial³ (de ahora en más “el Plan”) surge de la inquietud de reflexionar en torno a la acumulación de experiencias de intervención e investigación en un territorio específico, así como de abordar algunas problemáticas de interés planteadas por la comunidad. La propuesta de IAP surge con el objetivo de abordar una de las principales problemáticas identificadas por algunas de las mujeres en el territorio: la invisibilización del trabajo reproductivo y de cuidados, y del trabajo productivo de muchas de ellas, productoras agrícolas y/o ganaderas familiares y pescadoras artesanales.

El Plan fue discutido y elaborado en forma colectiva, proponiéndose abordar los siguientes ejes de reflexión y trabajo: i) división sexual del trabajo e invisibilidad del trabajo productivo y reproductivo; ii) el ser mujeres; iii) procesos colectivos y participación; iv) violencias hacia las mujeres; v) cuerpo y territorio; vi) formulación de proyectos con perspectiva de género y enfoque territorial. Nos propusimos trabajar alrededor de estos ejes contemplando instancias integradoras en el territorio, en las que pudieran participar e intercambiar en algunos casos sólo entre mujeres y en otros los distintos grupos y organizaciones en relación con las temáticas planteadas. Nos centraremos en una de estas instancias de encuentro, desde una mirada feminista del territorio, una mirada que tome en cuenta la perspectiva de las mujeres sobre su lugar en el mundo.

3 Desde este *plan de formación* trabajamos con: Grupo de mujeres Flores del Este-Sociedad de Fomento Rural Ruta 109; Sociedad de Fomento Rural de Rocha en Cebollatí; Cooperativa de Apicultores del Este (Cooaade); Asociación de Mujeres Rurales (AMRU) de Rocha; La Cocina de la Barra-Asociación de Pescadores/as Artesanales de las Lagunas Costeras (Apalco).

Abordar las problemáticas de género en particular en la producción agropecuaria familiar y la pesca artesanal, supone recuperar procesos y visiones de un sector relevante que propone otras formas de vida, producción y acceso a los recursos naturales, muchas veces contrapuestas al modelo hegemónico que prima hoy en los territorios; articulando factores como la tierra, el trabajo y la familia sobre formas variadas originales, dejando al descubierto relaciones internas de poder y de dominación en la producción familiar (en especial en las relaciones de género). Estas últimas adquieren particular relevancia pues vulnerabilizan al sujeto social (mujeres rurales), incidiendo fuertemente en las formas en que se organiza el trabajo a la interna del proyecto productivo familiar (Blixen *et al.*, 2012; Gallo y Peluso, 2013).

Uno de los desafíos planteados ha sido tensar algunos conceptos naturalizados en la cotidianidad de las relaciones que surgen entre familia, trabajo y producción. Encontramos necesario problematizar y poner en discusión la concepción extendida en que la familia acompaña al productor, asumiendo la preeminencia del rol masculino, y donde es invisibilizada la esfera de la reproducción social. Para abordarlo, acordamos el primer eje de trabajo. La propuesta se materializó en un taller en el marco del Plan de formación, específicamente dedicado a abordar esta temática, titulado ¿Yo productora?

Ellas: en la producción, reproducción y sostenibilidad de la vida

Elegimos centrarnos aquí en analizar lo vivenciado y reflexionado en el marco del primer eje, en una de las instancias del taller, en la que propusimos trabajar a partir de la elaboración de “relojes de rutina diaria”. La idea de este taller surgió en el marco de una reunión de uno de los grupos de mujeres, en la cual pusieron en cuestión la conveniencia (o no) de figurar como “colaboradora” de su marido en lugar de “empleada”

de él, a la hora de pensar en los aportes para su jubilación. Se ha instalado como costumbre en el campo que las mujeres figuren como empleadas de sus maridos, y ello comenzó a generar cierta incomodidad. La discusión sobre su implicancia en términos jurídicos llevó a visualizar las implicancias profundas a nivel subjetivo. Asimismo, en otras instancias se había planteando un malestar con la invisibilización de sus trabajos y con el hecho de no recibir ningún tipo de reconocimiento como “productoras”, ni simbólico ni económico. Uno de los problemas identificados es la (in)visibilización y desvalorización del trabajo reproductivo y productivo de las mujeres vinculadas a la producción agropecuaria familiar y la pesca artesanal, que hace al ocultamiento del papel fundamental que desempeñan en la sostenibilidad de la vida.

En Uruguay, al igual que sucede en el resto de América Latina, es frecuente encontrar en el mundo rural una división sexual del trabajo en la que las mujeres se especializan en el trabajo reproductivo, trabajo no remunerado, invisibilizado y no valorado, sobre el que se asienta la explotación capitalista (Dalla Costa, 1972; Galcerán Huguet, 2006; Federici, 2013). En muchos casos nos encontramos además con la invisibilización de aquellas tareas consideradas productivas, realizadas por parte de algunas mujeres.

El problema de las mujeres rurales es que [el trabajo] nunca se termina: no hay sábado, no hay domingo. Cuando no es la casa, es “ayúdame con la vaca” [...] siempre hay trabajo. (C. P., Productora familiar: apicultora)

En este mismo sentido, en muchos casos, además de ser invisibilizadas las tareas de reproducción, son desestimadas, minimizadas o desvalorizadas las tareas productivas, y con ellas, la toma de decisiones o la posibilidad de ocupar espacios de poder. Éstas quedan sujetas a que las mujeres se procuren, se ganen, su propio espacio.

Pero así como somos buenas para arriar o fuimos buenas para sostener la banderilla para que pasara la fumigación y fuéramos las primeras sobre las que cayeron los productos tóxicos, tenemos que ser llamadas para pensar, para decidir, para la toma de decisiones tenemos que estar. Y eso depende de las mujeres del lugar que nos ganemos. (C. P., Productora familiar: apicultora)

El taller fue una instancia explícitamente convocada para abordar la identificación de las mujeres como “productoras”. Como en el resto de las instancias de taller, la jornada comenzó como una dinámica corporal que permitiera sentipensar desde el cuerpo. Una vez hallado un lugar cómodo, de ojos cerrados comenzaron a recorrer su día, trayendo a su memoria y repasando en los movimientos de su cuerpo todas esas actividades que habían hecho. Fueron recordando con quiénes, cómo, con qué esfuerzo, con qué ganas, para quiénes, desde que iniciaron su día, hasta llegar al taller. Esto las llevó a pensar en todas esas otras tareas que en esa jornada restaban por hacer. Trajeron asimismo a la memoria todas esas otras tareas que recaen sobre ellas, por deseo u obligación, en la cotidianidad de sus días. Luego de este ejercicio, cada una trabajó con su “reloj de rutina diaria”, identificando que recae sobre ellas la responsabilidad de la reproducción y la sostenibilidad de la vida.

Entendemos por reproducción, siguiendo a Silvia Federici, todas aquellas actividades cotidianas y aquellas relaciones que hacen posible la vida y el desarrollo de la capacidad laboral de las personas. Se trata de un trabajo que no es visible como tal, un trabajo doméstico que va más allá de la limpieza de la casa.

Es servir a los que ganan el salario, física, emocional y sexualmente, tenerlos listos para el trabajo día tras día. Es la crianza y cuidado de nuestros hijos —los futuros trabajadores— cuidándoles desde el día de su nacimiento y durante sus años escolares, asegurándonos de que ellos también actúen de la manera que se espera bajo el capitalismo. (Federici, 2013, pp. 55-56)

Cada una dibuja su reloj, plasmando en el dibujo todas las actividades traídas desde la memoria del cuerpo en el ejercicio previo. En un siguiente momento los comparten, intercambian al respecto. Algunas siguen completando sus relojes a partir de lo que ven u oyen del reloj de la compañera, dibujando o escribiendo esa tarea de la que se olvidó dibujar. Esa tarea que la propia rutina ha mantenido invisible hasta para sí mismas. Se genera una discusión alrededor de las tareas que son trabajo y las que no, y por qué. Cuáles son consideradas “productivas” y cuáles no y por qué. Visualizamos que escasean en sus relojes actividades de esparcimiento/recreación, y en algunos casos los relojes están recargados también con actividades comunitarias-sociales.

Notan que la compañera que trabaja fuera del ámbito doméstico lo hace como una extensión de su trabajo “en la casa” pero de manera remunerada, un trabajo aprendido en su socialización como mujer, hija, esposa, madre y/o abuela. Nos preguntamos sobre el trabajo reproductivo, sobre los cuidados, sobre las tareas en campo, calculan cuánto costaría pagar a alguien por todas las tareas que ellas hacen y se pone en discusión quién controla el dinero que ingresa al hogar. Comparan los dibujos de unas y otras y notan que los relojes se ven recargados cuando hay niños y niñas menores que precisan de mayor cuidado, hay poco y nada de tiempo para el descanso. Se reconocen como amas de casa, cuidadoras, enfermeras, peón y administrativa a la vez. Una de ellas, a quien ha llevado más tiempo llegar a reconocerse y nombrarse a sí misma “productora”, escribe en su dibujo: “agarro el caballo, ayudo en los corrales, ir a buscar leña, racionar terneros, ayudar en alambres, costuras, barro el patio, mandados en Rocha, enfermedad: ayudo a cuidar” (tomado del reloj de M. N.). Desde un análisis marxista de la economía, el trabajo realizado por las mujeres no ha cobrado importancia, aparece como un servicio personal externo al capital, y al no recibir una remuneración por su trabajo, la explotación de las mujeres queda oculta (Federici, 2013). Desde una mirada crítica de la econo-

mía política marxista Silvia Federici busca desenmascarar el proceso de naturalización del trabajo reproductivo que, como trabajo doméstico:

No sólo se le ha impuesto a las mujeres, sino que ha sido transformado en un atributo natural de nuestra psique y personalidad femenina, una necesidad interna, una aspiración, proveniente supuestamente de las profundidades de nuestro carácter de mujeres. [...] A su vez, la condición no remunerada del trabajo doméstico ha sido el arma más poderosa en el fortalecimiento de la extendida asunción de que el trabajo doméstico no es un trabajo. (Federici, 2013, p. 37)

Visibilizar el trabajo reproductivo realizado por las mujeres muestra la función específica de las mujeres en la división capitalista del trabajo y al mismo tiempo, continúa Federici, “las formas específicas que nuestra revuelta debe tomar” (Federici, 2013, pp. 57-58). En el trabajo con las mujeres rurales, surgen algunas preguntas orientadoras en esta experiencia de investigación-acción: una primera gira alrededor del reconocimiento o no reconocimiento de su trabajo reproductivo como trabajo; la segunda gira alrededor del reconocimiento de sí mismas como productoras; y la tercera toma la provocación de Federici, que tiene que ver con la estrategia a seguir, con las formas que se darán para la lucha como mujeres organizadas y dentro del núcleo familiar.

Por su parte, Amaia Pérez Orozco propone ir más allá de los esfuerzos realizados por teóricas feministas de rescatar y revalorizar lo económico en ámbitos protagonizados por mujeres, esfuerzos que han resultado en la distinción entre la producción y la reproducción, entre el trabajo asalariado visible y el trabajo doméstico invisible. Desde una crítica feminista de la economía política, propone trascender la dicotomía entre lo económico y lo no-económico, entre el trabajo y el no-trabajo, y en su lugar busca un término que contemple y contenga la idea del cuidado de la vida. Para la autora, “seguir dividiendo producción (de cosas) y reproducción (de perso-

nas) es una estrategia analítica nefasta que no nos permite ver lo que nos importa, que es, en última (y en primera) instancia, la gente, su bienestar, lo transversal” (Pérez, 2006, p. 233). Se refiere al concepto de sostenibilidad de la vida, proponiéndole como categoría analítica central. Se trata de un concepto que desde la economía feminista engloba las distintas actividades y los distintos procesos desarrollados para garantizar la satisfacción de las necesidades de las personas, actividades y procesos que constituyen la base del sistema económico. Una otra perspectiva para pensar a la organización social, haciendo visible lo oculto, nombrando y haciendo explícito lo implícito,

[...] permite además poner de manifiesto los intereses prioritarios de una sociedad, recuperar todos los procesos de trabajo, nombrar a quiénes asumen la responsabilidad del cuidado de la vida, estudiar las relaciones de género y de poder y, en consecuencia, analizar cómo se estructuran los tiempos de trabajo y de vida de los distintos sectores de la población. (Pérez Orozco, 2006, p. 244)

Desde la economía feminista se propone así partir de la diversidad de experiencias de las mujeres, en plural, prestando atención al mismo tiempo a su especificidad como experiencias de mujeres. En lugar de centrarse en la explotación del trabajo de las mujeres, y en imágenes de opresión y discriminación se revalorizan sus experiencias y se coloca el foco sobre todo en la resistencia frente a los procesos de jerarquización y de mercantilización de la sociedad.

De este taller rescatamos la oportunidad de discutir sobre las múltiples tareas que fueron trayendo a sus relojes, y de identificar cuáles tareas son esenciales para la reproducción de la vida, imprescindibles para que sea posible el trabajo que definen como productivo y, por lo tanto, como trabajo: lavar la ropa, lavar los platos, cocinar, coser, barrer el patio, juntar leña, regar las plantas, el cuidado de enfermos, comprar alimentos y otros enseres necesarios para el funcionamiento cotidiano del hogar, hacer las tareas de la escuela con los hijos

e hijas, recorrer el campo, ayudar en los corrales, vacunar animales, racionar terneros, ayudar con alambres, curar animales, hacer tierra para las quintas, dar de comer a las gallinas, limpiar la jaula de los pájaros, ir a la veterinaria, comprar remedios, cuidar las relaciones familiares, hacer trámites, encargarse de la planificación, ir a hacer mandados a la ciudad, reuniones de la organización, del grupo, participar en proyectos, recibir con la casa limpia y la comida cocinada a “los técnicos” que les visitan. Técnicos extensionistas rurales que en muchos casos acentúan las desigualdades al no visualizarlas como productoras, perpetuando así su exclusión de ámbitos de discusión.

Ellas: su lugar en el mundo

Cuando hablamos de territorio, consideramos por un lado lo trabajado por Mañano, en cuanto a la confluencia de territorios materiales (espacio físico) e inmateriales (espacio social: relaciones, pensamientos, conceptos, teorías e ideologías). Para este autor ambos son inseparables, porque el uno no existe sin el otro (Mañano, 2008, p. 7). Por su parte, Urruzola (2002) considera que sus habitantes “transforman al territorio en un lugar: lo humanizan, lo cargan de significados e historias”. Pero ello no es suficiente cuando ponemos el foco en las relaciones entre quienes lo construyen, lo conforman y lo habitan; relaciones que muchas veces son profundamente desiguales. Es necesaria una mirada feminista del territorio, que contemple estas desigualdades pero que además tenga en cuenta una primera dimensión, de la que muchos teóricos se han olvidado, pero que sí han visibilizado las geógrafas feministas: los cuerpos.

En una revisión de la literatura sobre cuerpos femeninos y territorios-espacios como categorías separadas pero articuladas, Delmy Tania Cruz Hernández recoge el planteo de geógrafas feministas, preguntándose por el lugar que ocupan los cuerpos de las mujeres en los territorios, encuentran-

do que “las feminidades y las masculinidades se producen y reproducen junto a todo aquello que une simbólicamente a las y los sujetos con su lugar” (Cruz, 2016, pp. 5-6) y colocando en el centro las relaciones e interacciones sociales para la conceptualización del espacio social. Ello permite visualizar las desigualdades de género y por lo tanto de poder que se dan en los espacios.

En territorios tan diversos biogeográficamente (como los hay en el departamento de Rocha), la presencia de intereses encontrados es frecuente entre los actores (también muy diversos) que lo construyen. Abordar los temas desde un enfoque holístico y desde metodologías participativas como la cartografía social, permite respetar dicha diversidad y buscar alternativas acordes “orientada al reconocimiento de elementos vivenciales y simbólicos del territorio, que favorece a la co-construcción de una mirada común respecto a las potencialidades, activos y dificultades, presentes en un mismo territorio” (Carroza, 2017, p. 105). Problematizar estas cuestiones a nivel de la comunidad, ofrece la oportunidad de contribuir al fortalecimiento de los colectivos, siendo éstos actores activos, que conviven, disputan y construyen su propio territorio.

En el intercambio con las mujeres de distintos grupos, en el marco del curso “Territorios, Feminismos, Ecologías y un abordaje desde la cartografía”,⁴ las estudiantes propusieron trabajar con cartografía. Ante la pregunta: ¿cómo es el territorio que habitamos?, la mujeres fueron mapeando su territorio, señalando los cambios en el paisaje, cambios que hablan de un territorio en disputa, un territorio-tierra amenazado por la rápida expansión de actividades extractivas, que ponen en peligro la supervivencia de la producción familiar. Se describe el paisaje actual como un infierno de jabalís, rodeada de plantaciones de eucaliptus. Se plantea como preocupación que los campos se han secado por la expansión de la forestación y la

4 Curso de educación permanente presentado en el Centro Universitario Región Este (Rocha), Universidad de la República, Uruguay, en el 2° semestre de 2017.

imposibilidad de poder dedicarse a una producción agroecológica cuando se está rodeado de agroquímicos. En relación a ello, comentan que antes a las mujeres se les asignaba la tarea de banderilleras. Mientras los varones (esposos, hijos) manejaban la maquinaria para fumigar, ellas ponían el cuerpo para marcar el campo, indicando dónde echar el veneno. En el intercambio descubren que no parece ser cosa del pasado, cuando una de las compañeras presentes comparte que continúa con esta tarea. Este intercambio genera una discusión alrededor del cuidado de otros (consiguiendo protección para los responsables de “curar” el campo: esposo o hijos varones) y no así el cuidado de ellas mismas (completa desprotección en la tarea de banderillera o bien casos de envenenamiento a raíz de la exposición a los productos utilizados). Como bola de nieve, una a una van narrando situaciones similares, así como las acciones que tomaron al respecto: solicitudes al Ministro de Ganadería, Agricultura y Pesca para la prohibición de la fumigación, pues afecta su producción y salud.

Todas coinciden en su apego al campo, y en que es ése “su lugar en el mundo”, y comparten la preocupación por el futuro de ellas y sus hijos en el campo ante la venta de los campos a extranjeros y la migración de pequeños productores y productoras mientras los grandes se expanden. Surgen como emergentes la disputa por los bienes comunes y el cuidado del agua, el suelo, el palmar, el monte nativo, la fauna nativa; el paisaje como identidad cultural e histórica, la producción agropecuaria como base de sustento económico, y la producción familiar como forma de vida, como ejercicio de soberanía y de derechos, entre otros.

Palabras que cierran y abren

A nosotras nos cambiaron un montón de cosas. No sólo esto, venir acá, dedicar un montón de horas [...] que es increíble. Para nosotras mismas es valor. Sabemos que lo po-

demos hacer. Para nuestra casa y nuestra familia está bien. Todo lo que nosotras hacíamos, cocinar, y no sólo. Todo lo demás. Estábamos acostumbradas a arreglar las cosas. Pero hacerlo así fue toda una aventura, fue darnos cuenta que podíamos. Mismo estar en grupo. Nosotras no estábamos tan tan unidas... y este grupo para nosotras es muy fuerte (B. B., pescadora artesanal).

Para nosotras, quienes transcribimos y hacemos nuestras muchas de estas palabras, también cambiaron un montón de cosas. Cambió nuestra forma de acercarnos, de mirar, de pensar y planificar nuestro trabajo en el territorio, junto con los colectivos y comunidades que lo habitan. Compartimos estas palabras a modo de ensayo, como una experiencia que inicia y a la vez nos motiva a continuar en marcha. Sí sabemos y sostenemos con firmeza que cuestionamos las formas jerárquicas de construir el conocimiento, que optamos por tomar distancia del difusionismo, de la extensión no crítica, de las prácticas que no se dan el tiempo y el lugar para pensarse a sí mismas. Anhelamos construir y repensar los procesos en el territorio, con las mujeres, con los distintos colectivos y comunidades, contemplando y acompañando sus mundos (en diálogo con los nuestros), integrando y compartiendo intereses, desafíos, proyecciones. Colocamos en el centro sus preocupaciones, las de las mujeres, de sus experiencias, sus dolencias, sus miedos, sus sueños, sus inquietudes, sus ánimos de construir colectivamente. Colocamos en el centro, al mismo tiempo también, nuestras preocupaciones, nuestros anhelos y estas palabras que son un insumo para seguir pensándonos.

Bibliografía

- Baylina Ferré, M. (2004). Metodología para el estudio de las mujeres y la sociedad rural. *Revista Estudios Geográficos* 65(254): 5-28.
- Blixen, C., R. Cantieri, I. Malán, V. Menéndez e I. Peluso (2012). Cuando se es abeja y se tira como un tractor. Reflexiones en torno a la formación de productoras/es familiares con perspectiva de género y generación. En D. Piñeiro, R. Vitelli y J. Cardeillac, *Relaciones de género en el medio rural uruguayo: inequidades “a la intemperie”* (pp. 63-80). Montevideo: Programa I+D-CSIC/ NESA/FCS-UDELAR.
- Carroza, N. (2017). Metodologías de trabajo de experiencias de vinculación con el medio en universidades chilenas: entre lo convencional y lo emergente. En B. González, P. Saravia, N. Carroza, F. Gascón, C. Dinamarca y L. Castro, *Vinculación con el Medio y Territorio. Heterogeneidad de modelos, prácticas y sentidos en las universidades chilenas* (pp. 93-114). Valparaíso: Observatorio de Participación Social y Territorio-Universidad de Playa Ancha.
- Cruz Hernández, D. T. (2016). Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. *SOLAR, Revista de Filosofía Iberoamericana* 12(1): 35-46.
- Dalla Costa, M. R. (1972), *Las mujeres y la subversión de la comunidad*. México: Siglo XXI.
- De Barbieri, T. (2002 [1998]). Acerca de las propuestas metodológicas feministas. En Bartra, Eli (Comp.), *Debates en torno a una metodología feminista* (pp. 103-140). 2a ed. México: UAM-Xochimilco, UNAM-PUEG.
- DeVault, M. (1999). *Liberating Methods: Feminism and Social Research*. Filadelfia: Temple University Press.

- Fals Borda, Orlando (1981). La ciencia y el pueblo. En *Investigación participativa y praxis rural. Nuevos conceptos en educación y desarrollo comunal* (pp. 19-47). Lima: Mosca Azul Editores.
- Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Freire, Paulo (1984). *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*. México: Siglo XXI.
- Gallo, Alejandra e Irene Peluso (2013). Estrategias sucesorias en la ganadería familiar: un enfoque de género. *Revista de Ciencias Sociales* 26(32):17-34. DS-FCS.
- García Rocés, I. y M. Soler Montiel (2010). Mujeres, agroecología y soberanía alimentaria en la comunidad Moreno Maia del Estado de Acre. *Investigaciones Feministas* 1: 43-65.
- Galcerán Huguet, M. (2006). Introducción: Producción y reproducción en Marx. En *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista. Producción, reproducción, deseo, consumo*. Madrid: Tierradenadie Ediciones, S.L./ Ciempozuelos.
- Mançano Fernandes, Bernardo (2008). Territorio, teoría y política. En *Actas del Seminario Internacional "Las configuraciones de los territorios rurales en el siglo XXI"*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Pérez Orozco, A. (2006). La economía: de icebergs, trabajos e (in)visibilidades. Laboratorio Feminista. En M. Galcerán Huguet, *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista. Producción, reproducción, deseo, consumo*. Madrid: Tierradenadie Ediciones, S.L./Ciempozuelos.
- Rebellato, J. L. y L. Giménez (1997). *Ética de la autonomía*. Montevideo: Roca.
- Tommasino, H. y A. Cano (2016). Avances y retrocesos de la extensión crítica en la Universidad de la República de Uruguay, *Revista de*

Extensión Univesitaria Másquedòs (1): 9-23.
Buenos Aires: Unicen.

Urruzola, Juan Pedro (2002). *Escritos urbanos*.
Montevideo: Montevideo.

El mapa como guía: el mapeo de las violencias feminicidas y el devenir feminista

Melissa Moreano e Iñigo Arrazola.
Colectivo Geografía Crítica del Ecuador

1.

La idea de mapear la violencia contra las mujeres nos rondaba a algunas del Colectivo Geografía Crítica desde hacía tiempo. Una idea surgida de las propias violencias vividas, del feminismo que aparecía como opción política. Una idea que cobró fuerza progresivamente en el acompañamiento a colectivos y comunidades involucradas en procesos de defensa de sus territorios. Durante años pudimos ver cómo la consolidación de ciertos tipos de proyectos agroindustriales, extractivistas y de expansión urbana producían efectos claramente diferenciados en las mujeres: la contaminación, los desplazamientos forzados o las divisiones comunitarias son vividas de manera diferente por aquellas que por lo general ocupan las posiciones centrales de cuidado y preservación de las identidades colectivas. En los territorios afectados por proyectos mineros, por ejemplo, la llegada de las empresas está asociada a la instalación de campamentos y prostíbulos, con el consecuente aumento de la inseguridad y la violencia sexual.

¿Cómo comenzamos? Fue luego de ver el trabajo de Sonia Madrigal en México que la idea fue tomando forma. Encajaba perfecto con el trabajo de contramapeo que veníamos haciendo desde el Colectivo Geografía Crítica. En general, en el colectivo hemos entendido a los mapas como herramientas muy potentes de comunicación y construcción de contrahegemonía. Los mapas tienen el potencial de poder mostrar las realidades de los territorios desde el punto de vista de aquellos

que sufren la violencia, usando códigos y representaciones fuertemente interiorizadas por la población. Son un instrumento legitimado de contrainformación que hemos aprendido a explotar a lo largo del tiempo.

Al mismo tiempo, las nuevas herramientas geográficas y la potencia de lo que ahora llaman “democratización de la geografía” (Ordoqui, 2008) a través de las aplicaciones de mapeo a las que todas y todos tenemos acceso desde un teléfono o un computador, aparecían como la mejor forma de hacerlo. Así, apareció como evidente que el primer mapa se podría ir armando como un *Google Maps*, también inspirados por el trabajo de la mexicana Sonia Madrigal y su proyecto “La muerte sale por el Oriente”. Actualmente Sonia recoge información enviada por organizaciones de México, Argentina y Ecuador, e invitó a organizaciones de toda América Latina a contribuir al mapa en construcción.¹

La necesidad fue también coyuntural. En la vorágine de denuncias de feminicidio en todo el continente,² con un recrudescimiento espantoso de la forma de violencia ejercida sobre nuestros cuerpos, se elevaba también, cual marea, la marcha Ni Una Menos, Vivas Nos Queremos. Era septiembre de

1 Aunque fue el primer trabajo que vimos (<http://soniamadrigal.com/mapa/>) y que nos impulsó a realizar nuestro mapeo, no es la única iniciativa. Otras experiencias: María Salguero también en México: <https://femicidiosmx.crowdmap.com/>; Ivonne Ramírez también en México: <http://www.ellastienennombre.org/>; en Rosario, Argentina: https://www.google.com/maps/d/u/0/viewer?mid=17tuGTd-crQ3vCa429uh6W7D_eNk&ll=-30.755724265796925%2C-61.299816568749975&z=6. En La Plata, Argentina, el grupo Mapas de lo efímero elaboró un mapa de acoso sexual callejero: <https://www.google.com/maps/d/viewer?mid=1r4BGL3OWz2W1YhL8kc760k4pUfI&ll=-34.88207488334351%2C-57.98196374999998&z=12>. En Honduras, el Centro de Derechos de mujeres elaboró un mapa de distintas violencias contra las mujeres: <http://www.zemaps.com/pub?group=487848&legend=1>.

2 El Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe (OIG) de la CEPAL reportó que 1831 mujeres fueron víctimas de feminicidio en 2016 en 16 países (<https://oig.cepal.org/es/indicadores/feminicidio>). Esta cifra excluye a Brasil, que ese año reportó 2925 casos de feminicidios (<https://www.efc.com/efe/espana/sociedad/brasil-registro-al-menos-ochofeminicidios-diarios-en-un-ano/10004-3359907>).

2016, y la marcha sería el 25 de noviembre. Parecía el momento ideal para presentar un mapa, una contribución desde la geografía que denunciara lo que intuíamos que estaba pasando: que nos estaban asesinando sistemática y silenciosamente. Nuestro objetivo en ese entonces, más que sistematizar una geografía de la violencia contra las mujeres, era volver visible la *cantidad de casos*. Era el mapa como instrumento de comunicación de una situación aberrante que, como todo, presentaría muchos silencios.

Como éramos nuevas y nuevos en estos temas, no sabíamos bien dónde buscar, así que consultamos. Las compañeras que llevan años en esta lucha desconfían, y con razón, de las fuentes oficiales. A menudo, éstas son herméticas e inexactas, registran solamente lo que al poder hegemónico le interesa. Por eso desde hace mucho las organizaciones feministas están contando las golpeadas, las abusadas y las asesinadas. Pero ésa es una fuente a la que llegaríamos después, luego de recabar las cifras iniciales.



Figura 1. Intervenciones artísticas de Sonia Madrigal.
Más información: <http://lamuertesaleporeloriente.tumblr.com/>

En nuestro primer ejercicio optamos por revisar la prensa escrita. Era una fuente de acceso rápido y contábamos con que el morbo periodístico jugaría a nuestro favor para atenuar el subregistro. Alisson revisó *El Telégrafo*, Sara *El Comercio*, Iñigo y yo *La Hora*. Los primeros dos son periódicos de circulación nacional. Comprendiendo el momento político que vive el Ecuador y la dimensión política de nuestra búsqueda, decidimos revisar un diario público-estatal (*El Telégrafo*), y un diario privado (*El Comercio*). Luego ampliaríamos la búsqueda en un diario que, además de tener circulación nacional, tiene cobertura en varias provincias (*La Hora*), algo que les faltaba a los otros. A menudo nos preguntan por qué no revisamos el diario de crónica roja más conocido (*El Extra*). Este diario explota este tipo de sucesos con morbo e imágenes truculentas. La verdad es que no trabajamos con *El Extra* por cuidarnos. Si ya la revisión de los otros periódicos nos había revuelto por dentro, no queríamos ni imaginar cómo sería hacer trabajo de archivo con este otro periódico. Decidimos reconocer nuestros límites, respetarlos, teniendo en cuenta además que este primer análisis tenía un carácter exploratorio. También supimos luego que este diario no mantiene archivos de sus ediciones más allá de un año.

Con el trabajo de revisión de prensa teníamos dos objetivos: por un lado, aproximarnos a una cifra que, sin ser sistemática ni pretender serlo, pudiera darnos un orden de la magnitud de este drama. Por otro lado, buscábamos entender las maneras en que la violencia contra las mujeres es narrada en el país. En esta última parte, más cualitativa, queríamos comprender los mecanismos de naturalización de la violencia. Ya sabíamos que la violencia contra las mujeres aparece como un fenómeno natural, que es relatada como accidentes aislados frutos de actos de locura imprevisible, y queríamos evaluar el rol de los medios en este sentido.

¿Cómo procedimos? Preparamos una tabla en Excel para registrar los datos: quién es la víctima (hombre, mujer,

niña, persona LGBTI), quién el agresor (pareja, ex pareja, padre, padrastro, amigo, conocido), el tipo de agresión (violencia doméstica, acoso sexual, violación, feminicidio), la respuesta del Estado y la localización geográfica. En la columna “observaciones” pondríamos el nombre de la víctima. Dejamos también otros campos para anotar los aspectos cualitativos que nos habían llamado la atención —omisión del sujeto de la acción, mención a detalles irrelevantes como la ropa de la víctima, uso deliberado de titulares morbosos, detalles del ensañamiento del victimario con el cuerpo de la víctima, etc.—. La revisión tomó dos meses y abarcamos dos años de noticias de prensa. Un total de 1800 ejemplares de periódicos, cientos de noticias con todo tipo de detalles y silencios. El ejercicio de revisión de prensa inició el devenir feminista, con la constatación empírica de la violencia que las mujeres vivimos y la forma sistemática mediante la cual los medios la ocultan, disfrazándola de crímenes pasionales. Tal como escribía una de las autoras en ese entonces:

Encontrar el primer caso, sus detalles escabrosos, tratar de discernir si es violencia de género. “La apuñaló su conviviente frente al hijo de 5 años”. Es feminicidio. Registrar, llenar la tabla, avanzar. Siguiendo ejemplar. Más casos. Violación con mutilación. Niña. Violada. Mujer acuchillada: “le asaltaban los celos”. Feminicidio. Pamela, Dyladis, Rosa, Diana, Joselyn, Eva, Angélica, Lenny, Nancy. Poco a poco fui concentrándome en la sección policial o de crónica roja. Aunque las noticias que buscaba a veces se repartían en otras secciones, la mayoría estaba allí. (Moreano, 2016)

En medio de una evidente ausencia de análisis por parte de los medios, los datos espeluznantes se dibujaban: entre noviembre de 2014 y noviembre de 2016, estos medios reportaron 299 casos de violencia contra las mujeres, desde acoso sexual hasta feminicidio agravado, que es como llamamos cuando el feminicida se ensaña particularmente con el cuerpo de la mujer o niña.

De esos 299 casos, 97 eran de feminicidio, feminicidio agravado e intento de feminicidio y el agresor era una persona cercana a la mujer o niña: su pareja, ex pareja, padre, padrastro, amigo o vecino. Las parejas y ex parejas fueron responsables de 81 casos. Los titulares se repetían: “El amor lo cegó” o “La mató porque lo dejó”. Tras estos titulares que naturalizan la violencia feminicida, los medios narraban asesinatos que terminaba a menudo con el suicidio del feminicida. Relatos truculentos en que las hijas e hijos de las mujeres asesinadas estaban presentes, eran quienes encontraban los cuerpos o eran asesinados también como primer “escarmiento” a la mujer. Otra constatación era el nivel de ensañamiento con el cuerpo de las mujeres: a menudo el feminicidio estuvo acompañado por violación sexual y mutilación.

La responsabilidad de los medios saltaba a la vista con el lenguaje y la gráfica utilizados. La naturalización del “crimen pasional” y de los “amores que matan” que no hace sino estimular la necesidad permanente de los hombres de ejercer su poder sobre las que consideran *sus* mujeres, sembrando la idea de que hombres “normales” que, en un momento de locura estimulado por la pasión (o el alcohol o las drogas), asesinan a su pareja.

La localización geográfica nos sirvió para colocar los puntos en el *Google Maps*.³ A cada punto asociamos la información de la tabla. El mapa construido de este modo presentaba algunos vacíos geográficos. Por ejemplo, los casos se concentraban en Quito, Santo Domingo, Guayaquil y Durán lo que, pensamos, no estaba necesariamente ligado a que hubiera mayor violencia en esas ciudades, sino a la representación que tenían esos centros urbanos en los diarios. También había un llamativo sesgo de clase: la mayoría de los casos reportados correspondían a víctimas de clase popular y baja, algo que tampoco se puede atribuir a una mayor violencia en

3 Se puede acceder al *Google Maps* desde nuestro sitio web: <https://geograficacriticaecuador.org/2016/11/23/violencia-feminicida-en-el-ecuador-lo-que-la-prensa-revela/>.

esos estratos, sino a una falta de visibilidad de la violencia en los estratos más altos, de mujeres que probablemente tienen la posibilidad de proteger su privacidad.

El *Google Maps* nos sirvió para sistematizar la información. Pero, como ya veníamos haciendo, produjimos un mapa del Ecuador contestatario (figura 2), con estética de denuncia, que repartimos en la marcha Ni Una Menos, Vivas Nos Queremos.⁴

2.

El impacto que tuvo el mapa de la violencia contra las mujeres construido a partir de datos de prensa escrita fue inesperado. El mapa —números colocados sobre las provincias del Ecuador con figuras femeninas, en rosado, el color de la marcha— sería el primer ensayo que se repetiría luego con los mapas que produjimos sobre la información oficial de la violencia, los mapas bimensuales de feminicidios y, finalmente, los mapas sobre la criminalización del aborto. La idea de colocar números sobre un mapa, tan simple como parece, fue un sacudón. No teníamos idea de lo que generaría, cómo lograría aglutinar la indignación y la rabia que muchas mujeres veníamos sintiendo ya.

Para nosotras, geógrafas y geógrafos críticos, producir mapas había significado siempre la apropiación de una herramienta que el poder había utilizado para el control territorial y la guerra (Lacoste, 1990 [1976]). Nuestra postura es, a fin de cuentas, que el mapa no es una fiel copia de la realidad, es tan sólo *una representación* de ella, una simplificación con diversos fines. Para nosotros, el fin era develar, en tonos rosas y lilas, “lo que cubierto estaba”: que la violencia hacia las mujeres ha sido sistemática e históricamente negada (Femenías y Soza, 2009, p. 54).

4 En Ecuador la marcha es organizada por la Plataforma Vivas Nos Queremos: <https://www.facebook.com/VivasNosQueremosEcuador/>.

Así, aunque el mapa intenta representar la dimensión del problema a través de la asignación de figuras que simbolizan el número de mujeres asesinadas por provincia, ni de cerca captura toda la complejidad y el dolor de dicha situación. De todas formas, el riesgo de que el mapa se tomara como una verdad quedó latente. Por ejemplo, enseguida surgió la necesidad, desde quienes vieron los mapas, de saber si existía una emergencia nacional donde a las mujeres *nos asesinaban en mayor número que antes*. Ésa era una respuesta que no podíamos dar desde los mapas, incluso después de haber accedido a las cifras oficiales y de organizaciones feministas y de mujeres.

Sin embargo, sí hay voces que afirman que hay un recrudecimiento de la violencia contra las mujeres en América Latina. Femenías y Soza Rossi lo atribuyen a que “los varones —a partir de los cambios del mercado laboral y de la cultura en general—, estarían intentando con mayor ahínco disciplinar con violencia a aquellas mujeres ‘autónomas’ que ven como el eje de sus males” (2009, p. 44). En un esfuerzo por comprender la violencia contra las mujeres en un marco histórico-social más amplio, analizan la precarización de las condiciones de empleo y reproducción de la vida con el devenir de la globalización capitalista, que además ha hecho retroceder muchas de las conquistas laborales anteriores, “ampliándose los márgenes de exclusión, desestabilización y crisis de los modelos tradicionales del varón proveedor” (Femenías y Soza, 2009, p. 48). Las autoras lanzan la interesante hipótesis de que la violencia se ha recrudecido por varones precarizados y perdidos ante la “irrupción de las mujeres” en la esfera pública. La frustración por las nuevas condiciones de explotación haría que los hombres ataquen a mujeres tan explotadas como ellos, pero a quienes consideran peligrosas o competencia, en lugar de dirigir su rabia hacia los hombres en situación de privilegio. El disciplinamiento de las mujeres crearía la ilusión de recuperar de algún modo su estatus, la “masculinidad —en términos de pertenencia al conjunto de los varones— [se reconoce] en

términos de sometimiento y subalternización de las mujeres” (Femenías y Soza, 2009, p. 58).

Sin embargo, “es difícil entender la violación, la mutilación y la tortura como modos de castigo o de disciplinamiento” (Femenías y Soza, 2009, p. 58). En este sentido, se volvió urgente para nosotras y nosotros la develación de la agudeza de la violencia y el reconocimiento político de la lucha feminista.

3.

El que pensamos sería el final de este proceso, no lo fue. La información extraída de los diarios era demasiado valiosa. Como nos diría la compañera Cristina Burneo en un foro: habíamos hecho un ejercicio de traducción. Desde los textos de crónica roja a la reflexión y la denuncia política, decidimos que los vacíos encontrados en la revisión de prensa debían ser llenados. Además, teníamos unas ganas impresionantes —en el cuerpo— de hablar con los periodistas que escribían sobre estas atrocidades y queríamos comparar lo que habíamos encontrado con información oficial.

Alisson Molina, compañera pasante del colectivo, quien revisó el diario *El Telégrafo* describe este segundo momento:

En la segunda parte del proceso, tras el levantamiento de información, se realizó un análisis contrastando los datos obtenidos por parte del Colectivo con los datos de los informes oficiales. Los resultados que arrojó este análisis comparativo fueron cruciales para sostener el proceso que vino a continuación. Tras un extenso estudio por parte de los miembros del Colectivo, y gracias a los aportes teóricos de compañeras conocedoras de temas de género, violencia hacia la mujer, colectivos de mujeres y feministas, se pudo ampliar la investigación y elaborar un documento que contribuya a la lucha por la erradicación de la violencia de género. Con el documento listo, se elaboró una cartilla informativa sobre el “El rol del periodismo en la erradicación de la violencia contra

la mujer”, el cual fue difundido a los periodistas en distintas ciudades del país (Cuenca, Quito, Guayaquil, Puyo, Portoviejo y Ambato). (Molina, 2017)

En efecto, decidimos mapear la “Ruta de la denuncia”, con el interés de evidenciar *la cantidad* de sucesos violentos que ocurren y de cómo, en función de la fuente de información oficial usada, los indicadores de violencia varían considerablemente. A medida que investigábamos, se hacía evidente además que el subregistro es altísimo y que las mujeres en situación de violencia están absolutamente desamparadas. Para la elaboración de dicha Ruta, usamos los datos disponibles de la Encuesta Nacional de Violencia contra las Mujeres de 2011 del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC); pero también los de otras instituciones estatales a las que dirigimos oficios expresamente. Entre ellas se encuentran: (1) el sistema de llamadas de emergencia ECU911, (2) el Departamento de Violencia Intrafamiliar de la Policía Nacional, (3) la Fiscalía y (4) el Consejo de la Judicatura.

A continuación presentamos el análisis preliminar⁵ de la información recopilada de diversas instituciones públicas, una geografía de la violencia hacia las mujeres que es censurada, la que a todas nos parece mal, que ha levantado la rabia y la indignación de todo el mundo, de América Latina entera. Este análisis nos permitiría luego hacer la conexión con lo que consideramos una violencia feminicida de Estado que no es considerada como tal, la de la criminalización del aborto.⁶

Según el INEC (2011), al menos 6 de cada 10 mujeres han sufrido violencia de género en Ecuador. En efecto, la figura 3

5 Un primer análisis de esta información fue presentada en el *Manifiesto geográfico contra la violencia hacia las mujeres*, disponible en: <https://geografiacriticaecuador.org/2017/08/08/manifiesto-geografico-contra-violencia-hacia-las-mujeres/>. Parte de la información también ha sido expuesta en S. Zaragocin, M. Silveira e I. Arrazola (2018).

6 En este artículo no abordamos el mapeo de la criminalización del aborto. Los principales hallazgos saldrán pronto en: S. Zaragocin, A. Yépez, V. Vera, G. Ruales, G. Falanga e I. Arrazola. Mapeando la criminalización del aborto en el Ecuador (en preparación). *Revista de Bioética y Derecho*.

expresa el porcentaje de mujeres por provincia que declaran haber sufrido cualquier tipo de violencia de género. El diseño del mapa nos permitió añadir una información adicional: que en la gran mayoría de casos la violencia es causada por la pareja o ex pareja de la víctima. Asimismo, los datos del ECU 911 son escalofrantes: durante 2015 y 2016 se recibieron 564 llamadas diarias de reporte de violencia doméstica.

En tanto colectivo que cuestiona la legitimidad del Estado a la hora de ordenar y administrar el territorio, hemos de tener cuidado con el uso que damos a esta información. ¿Qué es lo que nos dicen las encuestas y el resto de los datos recogidos por las instancias oficiales? A lo largo de numerosos debates internos y con otras compañeras feministas, hemos discutido sobre el grado de validez y confiabilidad de esta encuesta del INEC. Nuestros reparos con los datos de la encuesta se relacionan tanto con los sesgos de su propia aplicación —si bien tiene representatividad provincial, la encuesta fue realizada fundamentalmente en centros urbanos— como con el tipo de instrumento en sí. Al ser aplicada en todo el país, creemos que la encuesta tiene dificultades para aterrizar en los diferentes contextos donde la violencia de género ocurre, dada la heterogeneidad de las mujeres que son violentadas —mujeres urbanas de clase media alta, mujeres urbanas de barrios populares, mujeres rurales e indígenas en territorios azotados por la megaminería, mujeres campesinas que defienden su autonomía frente a los encadenamientos agroindustriales, etcétera—.

A pesar de lo anterior, creemos que los datos de la encuesta son útiles tomados como una primera radiografía, teniendo por supuesto bien presentes sus sesgos y limitaciones. En primer lugar, nos llama la atención la alta tasa de violencia de la Sierra centro y de la Amazonía. Si bien la región amazónica es una de las zonas con densidad poblacional más baja del país, los resultados nos hacen preguntarnos sobre los motivos por los que, en términos relativos, la violencia contra las mujeres muestra índices tan altos. Una

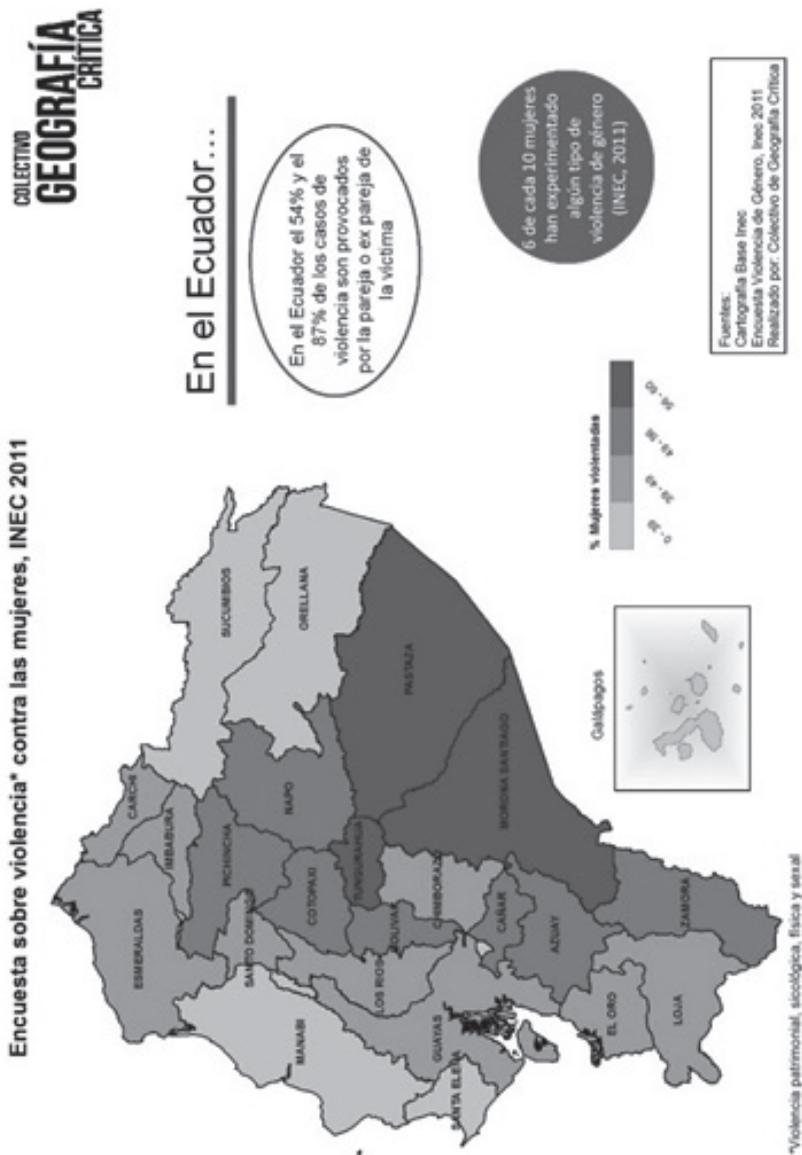


Figura 3. Mapa violencia contra las mujeres según los datos del INEC (2011). Realización: Colectivo Geografía Crítica del Ecuador.

posible causa de esto radica en el propio proceso de territorialización de los actores estatales y empresariales en la Amazonía. Desde hace décadas, la región amazónica ha sido vista en el imaginario colectivo como un espacio de extracción y colonización (Colectivo Geografía Crítica del Ecuador, 2014). La explotación del petróleo y el avance de la frontera agrícola provocaron grandes tensiones en los territorios de las comunidades amazónicas, minando sus medios de vida al contaminar y desplazar a estos pueblos. Como ya hemos argumentado, el aumento de la violencia hacia las mujeres se relaciona también con estos procesos. Dicho esto, queremos dejar claro que, lejos de partir de una concepción ideal sobre la equidad y la armonía de las comunidades previa a la llegada de estos conflictos, lo que decimos es que la reproducción de la violencia de género tiene como elemento explicativo —y de intervención política— irrenunciable el entorno de violencia generalizada causado por estos proyectos en sus territorios.

En el mapa (figura 4) mostramos los datos sobre las denuncias por violencia contra las mujeres entre los años 2014 y 2016 según la Fiscalía. Las provincias están coloreadas en función de la tasa relativa entre número de denuncias y mujeres totales de cada provincia. Este mapa, leído en relación con el mapa anterior, plantea importantes cuestiones relacionadas con el acceso de las mujeres a las instancias oficiales de denuncia y ayuda. ¿Por qué en la Sierra centro y la Amazonía, zonas con mayores índices de violencia, la tasa relativa de denuncias no está entre las más altas? ¿A qué obedece esta subrepresentación de la violencia construida desde los datos de la Fiscalía? Este tipo de preguntas es una invitación a reflexionar sobre la distribución desigual de las instituciones del Estado a lo largo del país y sobre los modos particulares en que la violencia tiene lugar en espacios configurados por historias y patrones culturales tan diferentes entre sí.

Otro eje central para entender la violencia de género en Ecuador tiene que ver con la ineficacia del sistema judi-

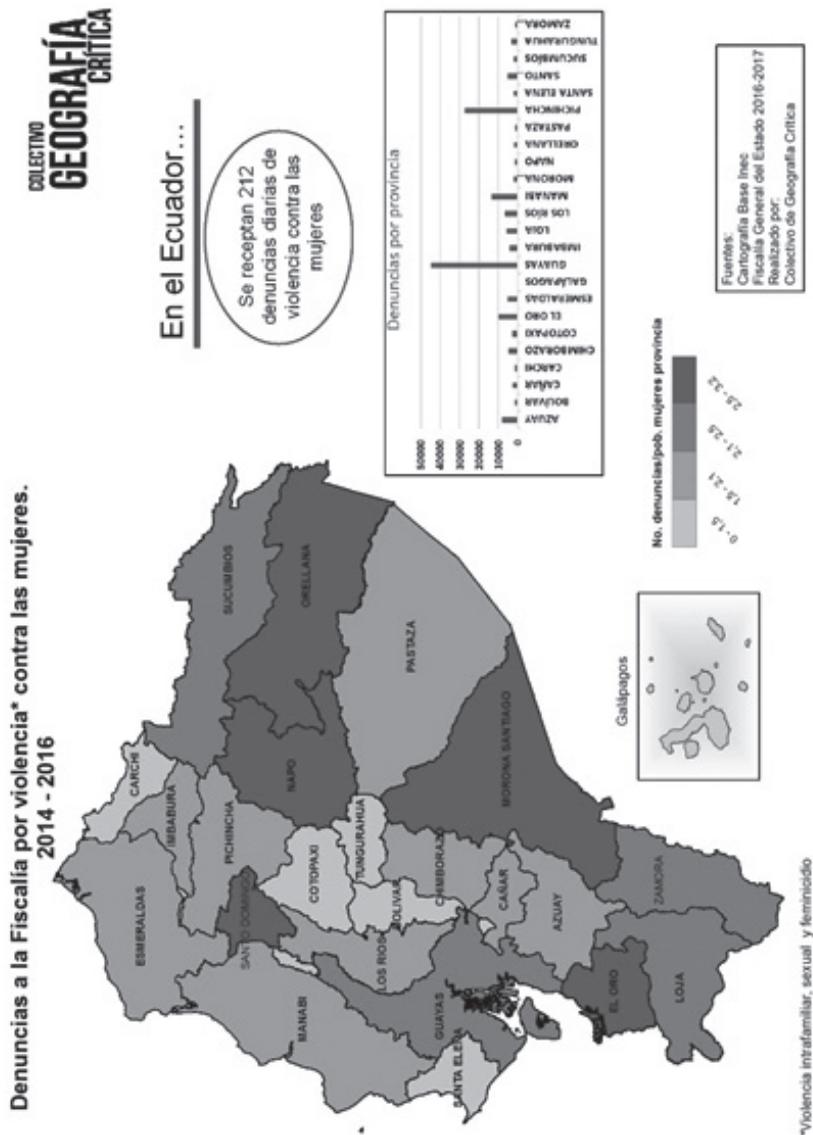


Figura 4. Violencia contra las mujeres según datos de la Fiscalía General del Estado. Realización: Colectivo Geografía Crítica del Ecuador.

cial, tal como mencionamos en el manifiesto entregado a la Asamblea Nacional:

[...] la impunidad respecto a la violencia contra las mujeres alcanza grados intolerables. El sistema de justicia es ineficiente y genera mayor vulnerabilidad y desamparo para las mujeres víctimas de violencia. [Según los datos del INEC] solamente el 20% de las mujeres violentadas acuden a las instancias de justicia, pero menos del 50% finalmente denuncian. De las que sí denuncian, solamente el 5% recibe sentencia y menos del 1% de las mujeres recibe una sentencia a su favor. (Colectivo Geografía Crítica del Ecuador, 2017, p. 1)

La encuesta del INEC (2011) ofrece algunas pistas para entender las razones por las que las mujeres no denuncian. Tanto para los casos de violencia en el ámbito social, escolar y laboral como para los de violencia sexual, las mujeres reportaron como principales motivos de no denuncia el miedo o las amenazas (31% y 45% respectivamente). Dado que en la mayoría de las ocasiones las mujeres son violentadas por parejas, ex parejas o personas de su entorno familiar, es más que probable que este miedo y estas amenazas provengan de ese mismo ámbito. Por otra parte, al preguntarnos por los motivos por los que muchas mujeres retiran sus denuncias y no siguen con los juicios, la misma encuesta del INEC muestra que, para casos de violencia sexual, 35% de las mujeres reportaron haber retirado las denuncias por falta de dinero.

¿En qué tipo de medidas podemos pensar a la hora de atajar estos problemas? Un aspecto central tiene que ver con la formación de los cuadros del sistema judicial. Como nos decía una abogada feminista experta en estos temas, “los abogados, jueces y fiscales ahora saben de leyes sobre violencia de género, pero siguen sin entender bien en qué consiste la violencia de género” (Arévalo, 2017, comunicación personal). De nada sirve, por tanto, tener códigos legales adaptados, si las personas que en el día a día están a cargo de hacerlos cumplir no cuentan con las capacidades necesarias para ello.

Por otro lado, la creación de espacios e instituciones en los que las mujeres puedan confiar y sentirse seguras es otro aspecto que no puede dejarse de lado al hablar de acciones que aborden la problemática en su conjunto. Como ya hemos apuntado, según datos del mismo INEC, la mayor parte de las agresiones provienen del círculo familiar más inmediato (padres, tíos, pero sobre todo parejas y ex parejas). El Estado debe por tanto garantizar las condiciones materiales de las mujeres y sus hijos a la hora de denunciar y continuar en los procesos judiciales. Sin embargo, todavía nos encontramos con un laberinto judicial que favorece la revictimización de las mujeres violentadas y las desanima a seguir un proceso ya de por sí largo.

4.

La elaboración de los contramapas de la violencia hacia las mujeres nos empujó, en ese momento sin saberlo, hacia una temática en la que acabaríamos profundamente involucradas. Y es que siempre nos ha ocurrido así: la producción del mapa con fines muy instrumentales, de contrahegemonía, nos lleva a representar una realidad que, ya desnaturalizada, nos impele. En tanto geógrafas y geógrafos, el mapa es tan sólo un punto de partida. Pero además, en este caso significó, de alguna manera, el inicio del devenir feminista del Colectivo Geografía Crítica del Ecuador.

Nosotras optamos por revelar las cifras de la violencia, pero en ese caminar se nos reveló también la inscripción de esa violencia en nuestros propios cuerpos. Nosotras, leyendo tales noticias, las mujeres de las redes de ayuda, las abogadas, las integrantes de las plataformas que exigen justicia para los feminicidas, las organizaciones de mujeres, las marchantes de noviembre, todas las mujeres que hemos sufrido violencia en nuestro cuerpo producto de la estructura violenta patriarcal, sentimos esas muertas en el propio cuerpo.

Como dijo una compañera del Colectivo Geografía Crítica “te duele en el útero”.

Habíamos dicho que, en tanto geógrafas y geógrafos, el mapa es tan sólo un punto de partida. En este caso fue también una guía hacia el creciente compromiso militante que supondría no solamente trabajar para evidenciar las alarmantes cifras de violencia contra las mujeres, por ejemplo, a través de la producción de mapas bimensuales que daban cuenta del número creciente de feminicidios en el país, sino también para intentar comprender las distintas dimensiones que adquiriría esa violencia. Fue así como luego haríamos los mapas de la criminalización del aborto e intentaríamos integrar la dimensión de violencia de género en nuestro trabajo de larga data sobre conflictos territoriales.

Sin embargo, ésta no es una historia solamente para lamentar. Tras la evidencia de nuestras muertas se levantan las mujeres organizadas, entre las cuales nos encontramos ahora. Como dice Nela Martínez, feminista ecuatoriana: “en busca de una historia: contarla, escribirla, cantarla es necesario. Antes hay que rescatarla” (2010 [1985], p. 119).

Bibliografía

- Arévalo, A. (2017). Comunicación personal. Guayaquil: Centro Ecuatoriano para la Promoción y Acción de la Mujer.
- Colectivo Geografía Crítica del Ecuador (2017). *Manifiesto contra la violencia hacia las mujeres desde la Geografía Crítica*. Disponible en <https://geografiacriticaecuador.org/wp-content/uploads/2017/08/Manifiesto-geogr%C3%A1fico-contra-violencia-hacia-las-mujeres-FINAL.pdf> [consulta: 10 de septiembre de 2017].
- _____ (2014). *Manifiesto en defensa del Yasuní*. Disponible en: <https://geografiacriticaecuador.org/wp-content/uploads/2014/04/colectivo-geografia-critica-en-defensa-del-yasuni.pdf> [consulta: 14 de agosto de 2017].
- Femenías, M.L. y P. Soza Rossi (2009). Poder y violencia sobre el cuerpo de las mujeres. *Sociologías* (21): 42-65.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) (2011). *Encuesta nacional sobre Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las Mujeres*. Disponible en: <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/violencia-de-genero/> [consulta: 10 de enero de 2017].
- Lacoste, Yves (1990 [1976]). *La geografía: un arma para la guerra*. Barcelona: Anagrama.
- Martínez, N. (2010 [1985]). En busca de una historia: contarla, escribirla, cantarla es necesario. Antes hay que rescatarla, Quito, 1985. En Francesca Gargallo, (Coord.), *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano*, t. II: *Movimiento de liberación de las mujeres* (pp. 119-124). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Molina, A. (2017). *Informe de prácticas pre-profesionales*. Ecuador: Escuela de Gestión Social-Pontificia Universidad Católica del Ecuador (documento no publicado).

- Moreano, M. (2016). Queremos todos los nombres. *Revista Digital La Barra Espaciadora*. Disponible en: <http://labarraespaciadora.com/aqui-y-ahora/feminicidios-queremos-todos-los-nombres/>.
- Ordoqui, J. M. (2008). La Geografía, los geógrafos y la gestión. Aportes para la democratización del Territorio. *Boletín geográfico* (31): 269-287. Departamento Geografía. Edición especial: VII Jornadas Patagónicas de Geografía. Neuquén: Universidad Nacional del Comahue.
- Zaragocin, S., M. Silveira e I. Arrazola (2018). Construyendo una geografía del feminicidio en el Ecuador. En *Género y construcción del espacio: de la exclusión a la reivindicación del derecho a la ciudad*. Observatorio de Antropología del Conflicto Urbano (en prensa).

Subvertir la geopolítica de la violencia sexual: una propuesta de (contra)mapeo de nuestros cuerpos-territorio

Giulia Marchese¹

Introducción

Mi feminismo está asentado no en abstracciones incorporables sino en realidades corporales. El cuerpo material es el centro y central. El cuerpo es el terreno del pensamiento y la imaginación... Nuestra tarea es de imaginar Coyoacanbqui, ni muerta ni descabezada, sino con los ojos bien abiertos. Nuestra tarea es de iluminar la oscuridad.

Gloria Anzaldúa

La experiencia corporal femenina o feminizada está históricamente infiltrada por actores de los más diversos, donde se nos vuelve a las mujeres silenciadas testigos de una dinámica de contención entre quién está autorizado a ejercer el control sobre esta superficie material y lo que supuestamente involucra. Desde el Estado-nación, la Iglesia, la familia, las relaciones de pareja, las empresas privadas, la sociedad civil y sus múltiples formas de organización social, nos recuerdan a las mujeres que el sentido de nuestra existencia trasciende nuestras fronteras corporales; estamos en este mundo para algo más que nosotras mismas como personas o como comunidad. Analizar críticamente la formación geográfica de este cuerpo que somos es de fundamental importancia para entender los fenómenos que en éste se atrapan, y que resultan ser fenómenos constitutivos de este espacio geográfico. Ubico a la violencia sexual, y a la geopolítica en la cual está

1 UNAM. GeoBrujas-Comunidad de Geógrafas.

enmarcada, como uno de estos fenómenos constitutivos. La violencia sexual, como violencia fundamentada en el cuerpo sexualizado sobre el cual se ejerce, cuyo significado, sin embargo, es poroso con respecto a la línea geopolítica definitoria que es la piel, es un fenómeno tanto sistémico como trans-histórico, tanto íntimo y personal como político y estructural.

Los feminismos han tratado de entender la violencia sexual o sexualizada desde miradas no victimizadoras para las mujeres, paternalistas o criminalizadoras hacia los sujetos y cuerpos involucrados, denunciando la (auto)invisibilización y la naturalización que se imponen para perpetuarla. Es en esta perspectiva feminista, desde la Latinoamérica antirracista y antiespecista en la cual me formo y me encuentro transformándome, que me ubico como mujer criada y disciplinada a través de experiencias de violencia y, no obstante, ahora y aquí, viviendo en un ambiente racista como mujer sistemáticamente privilegiada: blanca, joven, con pasaporte europeo, universitaria, migrante. Un sistema que se vuelve ambiente, entorno, que ha tratado de acallar mi voz, mi libre andar y mi experiencia y guiarlos hacia espacialidades más propias de mis condiciones de género, raza y clase. Sexismo, racismo y clasismo operan en conjunto para volvernos a asignar a territorios jurídicos apropiados. Seamos mujeres urbanas o rurales, blancas o racializadas, de diferentes condiciones de clase, edad y lugar geográfico, nuestras condiciones identitarias ensambladas en nuestro cuerpo buscan ser orientadas continuamente, corregidas, enderezadas, universalizadas por mapas de los más distintos. Nuestros mapas como mujeres urbanas son, por citar un ejemplo, los inmensos carteles publicitarios que vemos en las carreteras. Son usos y costumbres de nuestros pueblos, barrios, familias: el ordenamiento jurídico, más o menos legislado, que funda o pretende fundar nuestros territorios. Son mapas que pretenden orientarnos, aunque lo único que hacen es espacializar el cuerpo, volverlo espacio, proponiendo la norma general, las dimensiones deseables, tanto interna como externamente, en esta supuesta polarización occidental entre cuerpo y espíritu.

En la investigación académica comprometida, acompañada por movilizaciones sociales, los feminismos han declinado prácticamente por epistemologías y metodologías vueltas al cambio social radical. Ubicándome en este contexto, en el presente trabajo me referiré a un abordaje que considera los aportes de la antropología y la geografía con base en la epistemología feminista que definiré como *geografía política feminista del cuerpo (o corporalización de la geografía)*. Es necesario subrayar aquí el carácter político del (auto)conocimiento que se pretende generar a través de las metodologías propuestas, cuyos objetivos son “visibilizar, desnaturalizar e historizar” (Castañeda, 2012) la violencia sexual en la experiencia de las mujeres, la experiencia encarnada en nuestros cuerpos. A pesar de los esfuerzos políticos, tanto académicos como “prácticos”, el fenómeno sigue afectando la vida y los cuerpos de la mayoría de nosotras, mujeres, en la contemporaneidad.

Considero que realizar una investigación feminista sobre la violencia sexual tiene que involucrar un análisis profundo de nuestra experiencia personal, desde el cual re-conocer y re-conocernos. Afirmar que el fenómeno está tan generalizado y radicado que afecta a la mayoría de los cuerpos femeninos o feminizados significa involucrarnos en reconocernos como parte de las sujetas de la investigación. Efectivamente, las investigadoras como las primeras sujetas y actoras de la investigación: el cuerpo de la investigadora como el primer territorio a (contra)mapear. Eso implica no solamente re-conocernos con las mujeres con las cuales nos comprometemos a laborar, sino también transformarnos desde lo más profundo que somos, desde nuestros propios cuerpos.

A partir de este re-conocimiento, me parece inmediato pensar la investigación académica en los términos de una *co-labor* (Leyva y Speed, 2015) de transformación íntima, colectiva, social. Comprometerse a politizar el fenómeno de la violencia sexual, visibilizarlo en los términos de violencia política de los ensamblajes de poder a nivel territorial, implica dos acciones:

- 1) analizar las relaciones de poder presentes en distintos contextos, dimensiones y a distintas escalas geográficas: el análisis de las relaciones de poder presentes en lo “observado” y de las relaciones de poder entre la/lo “observante” y lo “observado”, además de las relaciones que cada quien establece con la experiencia personal de una/o misma/o.
- 2) evidenciar la necesidad de una crítica a la geografía y la etnografía como análisis de una dimensión específicamente pública de la cultura. La geografía política feminista pretende ser una metodología que “repolitiza” y que “desprivatiza” la experiencia de las mujeres, que, además, pone en cuestión las categorías de la fragmentación espacial moderna, como las de “espacio público” y “espacio privado”.

La espacialización de la experiencia femenina: cuerpos de mujeres

En este esfuerzo me propongo incorporar un conocimiento geográfico crítico en perspectiva feminista para entender y liberarnos de las violencias sexuales y sexualizadas, lo que significa también entender cómo nuestros cuerpos fueron espacializados.

Esta materialidad que llamamos cuerpo, la materialidad que somos, ha sido abordada de distintas maneras desde la geografía, en particular desde la geografía feminista. El cuerpo se ha definido como un lugar (Massey, 1994), la primera escala geográfica de análisis (Smith, 1993), una superficie intervenida por distintos actores y/o poderes (McDowell, 2000), un territorio para la conquista (Segato, 2014).

En este trabajo, el objetivo es mostrar cómo cada conceptualización sobre el cuerpo es estratégica para el objetivo político que nos prefijemos: en este caso, se trata de construir metodologías participativas para el trabajo de (de)

construcción de experiencias corporales libres y liberadoras para las mujeres.

En consecuencia, me interesa abordar el cuerpo como un *ensamblaje territorial*, como un territorio político compuesto por muchos otros territorios políticos que lo producen, en los cuales existen relaciones de poder de las cuales es necesario liberarnos.

El cuerpo de las mujeres se configura históricamente como un *territorio político* (Gómez, 2012). La feminista comunitaria maya-xinka Lorena Cabnal afirma al respecto:

Se plasman categorías interpretativas propias, como la de “territorio cuerpo”, que implica el primer territorio cuerpo de las mujeres indígenas² en una acción de recuperación y defensa, ese territorio expropiado por los patriarcados y pactados doblemente para sostenerlos, un territorio con memoria corporal y memoria histórica, por lo tanto el primer lugar de enunciación, el lugar para ser sanado, emancipado, liberado, el lugar para recuperar y reivindicar la alegría. *El cuerpo que se abraza con el “territorio tierra”*,³ el cual implica un lugar significado e histórico donde habita la memoria larga de los pueblos, un territorio de recuperación por la expropiación colonial, la usurpación de modelos organizativos impropios, su imposición mercantilista de propiedad privada, remitido a ser parte del estado nación colonial pero en defensa también antes del auge del neoliberalismo a través de las transnacionales extractivas como otra nueva forma de despojo, saqueo y amenaza de la vida de los pueblos”. (Cabnal en Gargallo, 2012, p. 165)

Es el *territorio que habitamos, que somos* —territorio-cuerpo y territorio-tierra— el que cifra la metodología propuesta aquí. En este sentido, por un lado, consideramos el territorio como la unidad de medida de las prácticas extractivas patriarcales

-
- 2 En sus palabras, la autora se refiere a las mujeres indígenas, aunque personalmente considero que las categorías que propone se pueden extender a los cuerpos de las mujeres, a su vez atravesadas por distintos poderes “jerarquizantes”.
 - 3 Las cursivas son mías, para enfatizar la manera en que la autora conecta el territorio-cuerpo y el territorio-tierra a través de un abrazo.

y, en consecuencia, capitalistas. En el cálculo adquisitivo de estos poderes hegemónicos el cuerpo de las mujeres se lee como un territorio geoestratégico para la conquista (Segato, 2014), no sólo de los mismos cuerpos, sino también de toda la comunidad⁴ y su territorio-tierra. Este ensamblaje entre el territorio-cuerpo y el territorio-tierra vuelve fundamental un análisis de los contextos de guerra en que se insertan fenómenos masivos de violencia sexual, en particular en la región centroamericana y de México.

Por otro lado, reconocemos al cuerpo como el ensamblaje de nuestra subjetividad encarnada, nuestro primer territorio, desde el cual empujamos nuestros procesos de liberación.

Las características principales de una cartografía son la escala geográfica, el sistema de representación y la simbología, todas ellas categorías de organización espacio-temporales que se combinan para la (auto)apropiación de la representación del mundo. Si nuestros territorios-cuerpo y nuestros territorios-tierra son efectivamente territorios de poder, toca desfuncionalizarlos como territorios de resistencia, como territorios políticos de insubordinación, de dislocación espacio-temporal, revirtiendo las escalas geográficas, los sistemas de representación y las simbologías de los ensamblajes territoriales de poder. La cartografía ortodoxa, tanto corporal como municipal, estatal, nacional, mundial, construye el territorio proponiendo sistemas de cercamiento y de definición (los dos sexogenéricos, como las fronteras nacionales) de manera de funcionalizarnos para la penetración extractiva: “cada cartografía es, antes que nada, un proyecto sobre el mundo. El proyecto de cada cartografía es el de transformar, anticipando, la cara de la tierra a su imagen y semejanza” (Farinelli, 2009). El conocimiento territorial y su representación son otra forma de ejercer el poder, además de vehiculizar su ejercicio; la geografía es un arma para la

4 La categoría de “comunidad” se utiliza aquí en sentido amplio, no solamente refiriéndose a comunidades originarias sino también a comunidades de convivencia autoconformadas y en resistencia.

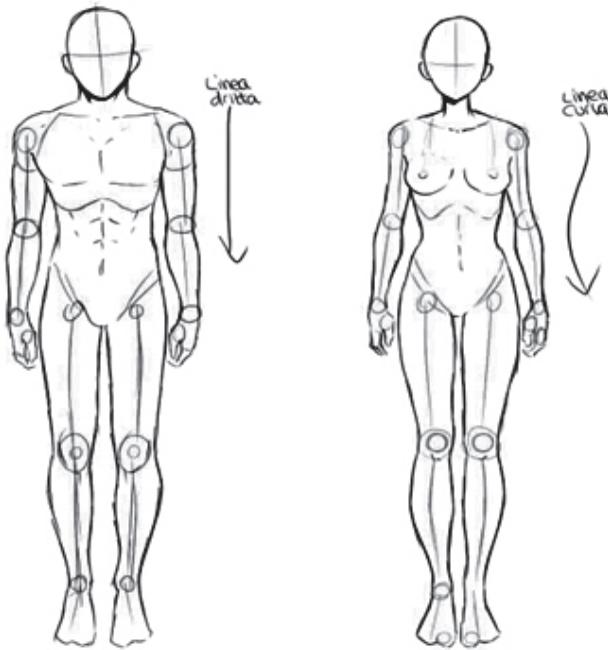


Figura 1. Tutorial sobre cómo dibujar un cuerpo masculino y un cuerpo femenino. Disponible en <http://mymangaworldjustdream.blogspot.com/2013/02/tutorial-come-disegnare-il-corpo-in.html>

guerra, donde, en la producción cartográfica, el sujeto hegemónico ocupa el lugar central, mientras los territorios puestos al norte y al sur son “funcionalizados” con relación al norte, cada quien a su modo y según la perspectiva vigente. El mapa no es el territorio: “el mapa miente. La geografía tradicional roba el espacio, como la economía tradicional roba la riqueza, la historia oficial roba la memoria y la cultura formal roba la palabra”, dice Eduardo Galeano.

Si miramos un mapa de lo que se pretende sean un cuerpo femenino y uno masculino, una representación hegemónica de las dos corporalidades, vemos cómo el cuerpo masculino está dibujado con líneas rectas que lo conforman,

mientras se procura que el cuerpo femenino sea caracterizado por líneas curvas. La línea recta, de hecho, es la línea más corta para llegar de un punto a otro: es la línea del mapa moderno, del mapa de los conquistadores, el mapa de las prácticas neocolonialistas que buscan espacializar la tierra, la naturaleza y, a su vez, naturalizar algunas corporalidades como apropiables.

Del mismo modo que la imagen estandarizada y biologicista de los cuerpos femeninos y masculinos es una representación violenta y falaz, también lo es la representación del mundo más conocida, la de Mercator: eurocéntrica, pues representa a Europa en el centro del mundo, alimentando una visión culturalmente viciada que deforma el territorio a medida que se acerca hacia los polos; es rectangular. Dicho eso, no hay mapas exentos de distorsiones, aproximaciones y generalizaciones. El planisferio de Peters, creado para ser más fiel en cuanto a las dimensiones reales de los continentes, respeta la proporción de las superficies, pero no las distancias.

Otro tema a poner en discusión es: ¿quién establece las fronteras de los cuerpos, de los Estados-nación y a través de qué operaciones se trazaron las líneas que los definieron? Y, en el análisis de los planisferios, ¿quién decidió que el norte está arriba y el sur abajo? Evidentemente, personas preocupadas por producir representaciones del mundo que funcionaran una visión en que el norte es el de “arriba” y el sur el de “abajo”, perpetuando la dialéctica amo-esclavo, penetrado-penetrador. El planisferio utilizado corrientemente en Australia nos enseña un mundo “al revés”, aunque no pone en duda la centralidad de Europa y las proporciones propuestas por Mercator. ¿Cómo representar de una manera no paralizante, sugerente, más libre, liberadora, disfuncional y abierta? ¿Cómo revertir los imaginarios para denunciar, deconstruir y recrear mejores condiciones de habitabilidad en nuestros territorios-mundo?

Estrategias de (auto)representación: “cuerpo-mundos” o corporalizar la geografía

Ubicándome en este contexto teórico, en el presente trabajo realizaré un abordaje que considera los aportes de la antropología y la geografía feminista, la que defino como *geografía política feminista del cuerpo* (o *corporalización de la geografía*). Entiendo la *geografía política feminista del cuerpo* como un método de investigación encarnada (cuerpo como primer territorio de análisis), lo que me permite pensar las escalas geográficas y los territorios analizados en términos de *ensamblajes*.

Investigando en la historia de la cartografía nos encontramos con formas de representación de la realidad que son resultado de procesos de (auto)conciencia y representan alternativas a la forma espacial hegemónica que caracteriza al abordaje extractivo de la geopolítica moderna. Uno de estos ejemplos es la producción artístico-literaria de Opicinus de Canistris, sacerdote, místico, escritor y cartógrafo italiano que vivió en el siglo XIV. Las imágenes y representaciones que produjo fueron denominadas “cuerpos-mundo” (Images, s.f.). Las mismas correspondían a visiones del autor; eran representaciones de continentes y océanos transformados en figuras humanas, muchas de ellas autorrepresentaciones utilizadas como técnica de autoanálisis, para interpretar sus visiones místicas en relación con su cuerpo y su vida.

Opicinus de Canistris narra: “mis ojos interiores se abrieron al discernimiento de la tierra y el mar y los integraron a mi conciencia”⁵ (Whittington, 2010, p. 20). Sus mapas aparecen como mapas encarnados. “Por un lado, la creación de los mundos corporales permitió a Opicinus literalizar y simplificar las conexiones micro/macrocósmicas entre cuerpos y mundos de una manera que pocos habían podido hacer antes que él. Pero también usó esta idea para crear imágenes sin igual en su complejidad y dificultad interpretativa,

5 “My interior eyes were opened to the discernment of the earth and the sea and to integrate them into my conscience”.

multiplicando mapas y figuras a través de la página en redes caleidoscópicas”⁶ (Images, s.f.).

Lo más importante en este contexto es evidenciar cómo la mayoría de sus obras parecen dibujar la tierra y los cuerpos como coextensivos, hechos del mismo material: cuerpos hechos de la misma materia que la tierra (Whittington, 2010).

Esta coextensividad nos lleva a superar también la distancia ontológica y epistémica puesta entre el “sujeto” y el “objeto” de investigación, así como la constante relación de poder instaurada entre los dos, el subjetivado y el objetivado.

Asimismo, involucrar las relaciones de poder en el análisis implica ampliar el horizonte metodológico limitado de las ciencias sociales patriarcales y coloniales, atoradas en la dialéctica universalismo-relativismo, macroescalas-microlugares, estructuras y prácticas individuales.

Estas premisas investigativas nos llevan a un constante replanteamiento de nuestra posición como investigadoras y de nuestra relación con lo que estamos investigando, el objeto-sujeto de la investigación, a “situar a la investigadora en el mismo plano crítico del objeto explícito de estudio” (Harding, 1998). Nos obliga a una continua renegociación de la posición y de las relaciones de poder que ésta implica en el momento en que se consideran la movilidad y la reflexividad como dos características de todos los sujetos involucrados en la investigación.

A través de este método de investigación, constatamos que el proyecto político neutralmente definido como globalización enmascara multiformes procesos de dominación de estilo neoimperial y neocolonizador a distintas escalas geográficas. Estos procesos conllevan constantemente dinámicas espaciales igualmente multiformes. Desde la geoeconomía, el territorio está parcializado en zonas industriales y financieras

6 “On the one hand, creating the body-worlds allowed Opicinus to literalize and simplify micro/macroc cosmic connections between bodies and worlds in a way that few had been able to do before him. But he also used this idea in order to create images unrivalled in their complexity and interpretive difficulty, multiplying maps and figures across the page in kaleidoscopic networks”.

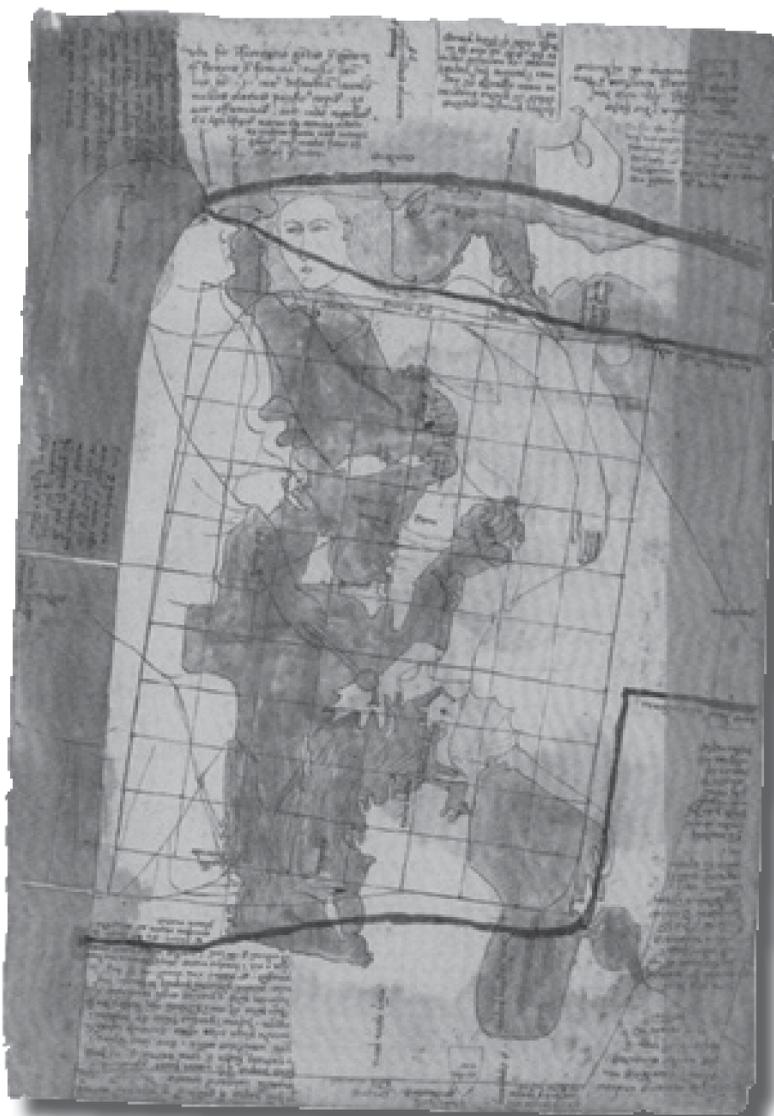
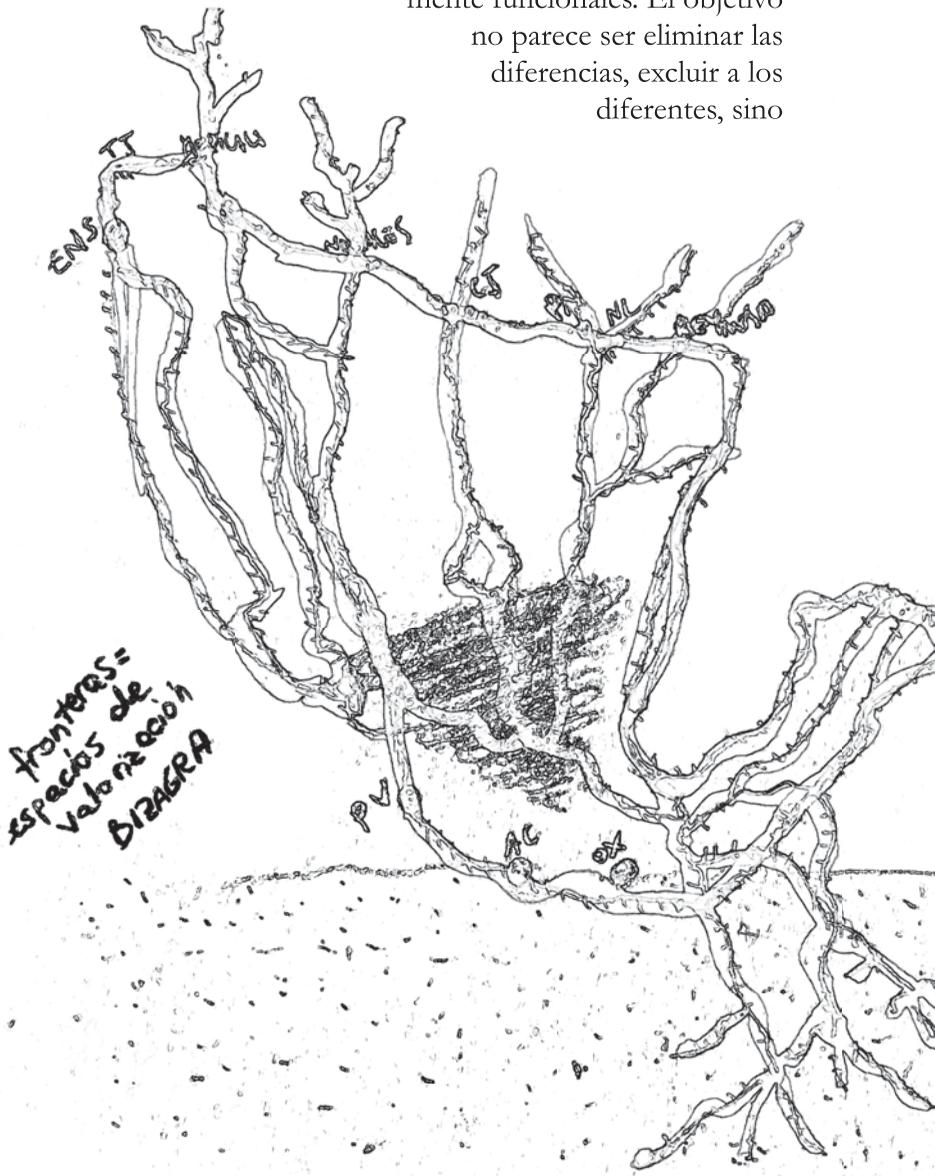


Figura 2. Mapamundi de Opicinus de Canistris.
Disponibile en https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/bf/Opicinus_de_Canistris_world_map%2C_1296_%E2%80%93_1300.png.

que plasman territorios como zonas económicas especiales, zonas de libre comercio, parques industriales, enclaves *off-shore*, aparentemente idénticos en cualquier parte del mundo, mientras se vuelve necesario analizar los ensamblajes territoriales que vehiculizan estas zonificaciones.

Ensamblajes que articulan elementos profundamente distintos, pero igualmente funcionales. El objetivo no parece ser eliminar las diferencias, excluir a los diferentes, sino



más bien trabajar con éstas para construir corredores y rutas en un mundo siempre más fragmentado productivamente. Si bien esta tendencia se puede ubicar como aparentemente generalizada, considero que la base espacial del sistema político-económico hegemónico ha sido siempre heterotópica. Más que en la dirección de exclusión de espacios “alternativos” e inclusión de espacios “homogéneos” se tendría que pensar en términos de “inclusión jerarquizada” de toda formación espacial, abordándola y transformándola (violentándola) para volverla funcional sistémicamente. Lo diferente, más que ser excluido del sistema, es absorbido por el mismo y colocado en lugares relacionalmente periféricos, marginados y precarizados.



Figura 3. Las venas abiertas de México.
Dibujo de Giulia Marchese

Es necesario cambiar el *punto de vista* para entender cómo las jerarquizaciones y las exclusiones establecidas son productivas para el sistema político-económico.

Creo que esta polarización macro-micro vuelve a esencializar las escalas geográficas y el abordaje funcionalista con las que se vinculó a nivel sistémico. En esta discusión es necesario tomar en consideración las definidas “conexiones globales”, lo que permite articular y territorializar el abstracto espacio global de los flujos.

Existe una clara división y fragmentación del espacio geográfico en zonas funcionalmente especializadas. Tanto nuestros cuerpos como el propio espacio-nación mexicano pueden leerse con base en una especialización productiva que los insertan en una dinámica específica de la división internacional del trabajo y en la economía global. México es un país que ofrece a nivel regional e internacional ciertos recursos naturales, entre ellos, los recursos del subsuelo, de la naturaleza y los cuerpos de las personas. Del mismo modo, hay distintas zonas formalmente reconocidas, como las zonas financieras y las zonas económicas especiales, y otras no reconocidas de manera formal, como las zonas de extracción de recursos naturales, de cosecha de cuerpos de mujeres para la trata, esto es, zonas de despojo territorial en términos más amplios. Ello representa un claro testimonio de cómo la geografía contemporánea está signada por la economía y sus dinámicas, como son la guerra generalizada implantada en los territorios para favorecer las prácticas extractivas.

Mientras el espacio marca límites y contenidos, la geopolítica conecta y significa funcionalmente los espacios a nivel sistémico para su productividad. Revelar los ensamblajes que sustentan las esencializaciones y las fragmentaciones espaciales y metodológicas (escalas geográficas de análisis como nuestras miradas al espacio analizado), nos lleva a considerar otros métodos y técnicas de investigación. El método de los ensamblajes permite ubicar la articulación de la opresión en términos ni jerárquicos (“no hay jerarquía de

opresiones”, Audre Lorde) ni esencialistas (categorías o escalas que configuran espacios establecidos de articulación), sino interdisciplinarios, multisituados y multimetódicos. Los ensamblajes denuncian, por un lado, la localización simultánea de determinados territorios como “intervenibles”, moldeables para la satisfacción de las necesidades, espacios que históricamente pueden identificarse como la tierra (naturaleza) y el cuerpo de las mujeres, cuerpos racializados, empobrecidos; y por el otro, una diferenciación, una zonificación espacial que confina lo “intervenible” en una esfera privada (privatización masiva). Las mujeres y sus determinadas zonas corporales se vuelven territorio de la acumulación originaria en la cual se fundamenta el capitalismo (Federici, 2004). Esta necesaria reconducción de las violencias sexuales en el marco de los cuerpos y las tierras como ensamblajes territoriales violentados, nos permite explicar cómo, históricamente, las violencias sexuales se asocian a prácticas de guerra y a contextos y sistemas bélicos, encargados de organizar la destrucción a nivel personal y comunitario a través de los cuerpos de las mujeres y la aniquilación de sus subjetividades.

Técnicas de trabajo entre la antropología situada, la (auto)etnografía y la geografía feminista del cuerpo

La epistemología feminista, como una de las ciencias sociales que creo necesario involucrar en la investigación, se enfoca, como ya mencioné, en la reconstrucción y la resignificación de la experiencia de las mujeres en el sistema capitalista patriarcal neoliberal contemporáneo.

Los sujetos y cuerpos femeninos pueden ubicarse históricamente como sujetos y cuerpos hechos otros, situados en una posición social desigual, jerarquizados.

La *co-labor* es una práctica consustancial a la cotidiana subjetividad del “observante”, un “saber incorporado”, un “saber hacer”, en el sentido literal de “saber con el cuerpo”,

es decir, “un conjunto de habilidades inconscientes que pasan por y se inscriben en el cuerpo” (Giglia, 2003, p. 90). El cuerpo es nosotras, es el territorio a través del cual, en la investigación feminista, tienen que pasar tanto el análisis y la observación como el autoanálisis y la autoobservación. A partir de la epistemología feminista como creación de conocimiento situado (Haraway, 1995), queremos dar cuenta de la movilidad de lo “observado” y también de la movilidad de las posiciones y del lugar de enunciación del/la “observante”.

Se propone discutir críticamente el concepto de “etnografía multilocal” o “etnografía estratégicamente situada [para] entender, de manera amplia, el sistema en términos etnográficos y, al mismo tiempo, a los sujetos locales” (Marcus, 2001, p. 121). Desde el punto de vista metodológico, la antropología se acerca a la geografía en la búsqueda de una vinculación teórico-práctica entre las ya nombradas macroestructuras y microlugares. La propuesta de Marcus propone aportaciones específicas para pensar el vínculo entre las violencias sexuales y la memoria corporal y el contexto del sistema capitalista patriarcal neoliberal.

La investigación empírica multisituada tiene connotaciones particulares para la antropología feminista. Se refiere tanto a la localización geográfica del contexto, como al estudio de los lugares de concentración del poder o de la marginalidad, de la reproducción social, de la creatividad personal o colectiva, buscando con insistencia las *marcas del género en la construcción del espacio*. (Castañeda, 2012, p. 229)

El objetivo de la metodología propuesta es construir colectivamente un conocimiento “parcial y contingente” (Leyva y Speed, 2015, p. 456) con 10 mujeres del municipio mexiquense de Ecatepec de Morelos, identificando juntas estratégicas de vida libre de violencia.

Es necesario (re)concernos y tener un punto de vista estratégico para enfocarnos en la re-construcción de nuestra experiencia como mujeres y en la re-apropiación de nuestros

territorios, empezando por nuestros cuerpos. Se pretende activar procesos que nos permitan ejercer una política de auto-representación, para generar una re-significación del ensamblaje territorial que habitamos, que somos: nuestro cuerpo.

A partir del objetivo y del marco teórico-metodológico propuesto (ensamblajes y territorios), nos parece importante recolectar técnicas de investigación que definiré aquí como etnogeográficas. Las mismas nos ayudan a revelar la territorialización de categorías en las que se pone en juego el poder: las ya citadas categorías de raza, clase, sexo y sexualidad y los territorios (cuerpos y tierras) que las encarnan. Una de estas técnicas es la de *(contra)mapeo del cuerpo*, herramienta gráfica y



Figura 4.
México-vagina dentada.
Dibujo de Giulia Marchese

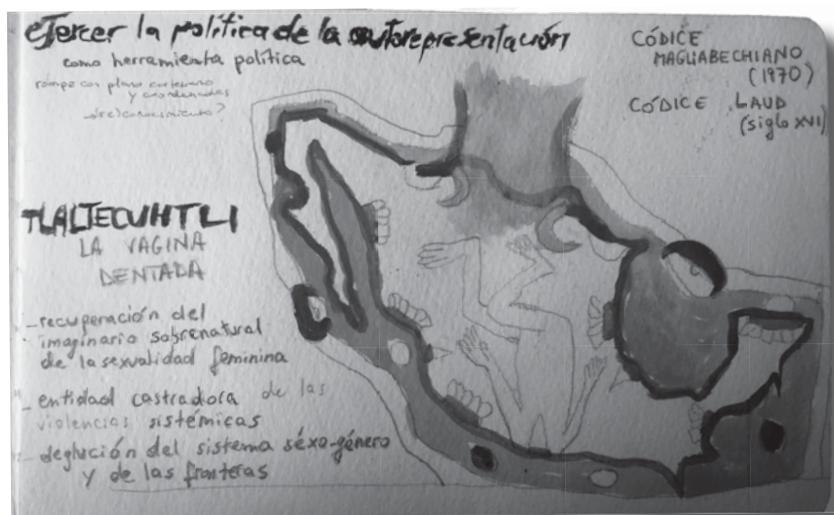


Figura 5. Contramapeo corporal realizado en grupo durante un taller de GeoBrujas-Comunidad de Geógrafas.

discursiva que permite revelar los ensamblajes de poder que configuran nuestros cuerpos, los cuerpos de las mujeres, en nuestras personales experiencias de las violencias sexuales sistémicas. Además, la técnica nos permite articular el cuerpo mediante las distintas categorías, establecer nuevas semióticas cartográficas y abolir las jerarquías visuales ortodoxas que se fundamentan en la esencialización de las escalas geográficas, hacer una autohistoria, como propuso Gloria Anzaldúa, una historia de vida realizada a partir de la autorreflexión.

Finalmente, el (contra)mapeo del cuerpo ofrece la posibilidad de re-construir un lugar de enunciación nuestro, propio, dibujado y realizado desde nuestra experiencia personal. Buscamos ubicar al mapeo en el horizonte de lo lúdico, lo artístico, lo creativo, lo histérico, para representar el tiempo y el espacio fraccionado y simultáneo —ensamblado— de las

mujeres. Seguimos buscando herramientas técnico-prácticas que den cuenta de cómo “las mujeres se mueven en lugares liminales, de frontera, de tránsito y de intermediación” (Castañeda, 2012, p. 229), en general caracterizados por un contexto de militarización, conflicto, guerra. Cómo la frontera se plasma en el cuerpo, cómo las distintas dinámicas geopolíticas estructurales nos configuran y configuran nuestras tierras: esto es lo que queremos tratar de revelar y controvertir.

Conclusiones. Hacia un (contra)mapeo del cuerpo como ensamblaje territorial

La geografía política feminista nos invita a reconocer nuestros cuerpos como territorios que sintetizan nuestras articulaciones con el poder, a las que aquí llamaré “ensamblajes de poder”, las cuales aparecen encarnadas en nuestras condiciones jerarquizadas de género, raza, clase y sexualidad. En lo que respecta a la reorganización del territorio-tierra, el resultado de ello es una zonificación del territorio. El territorio de las geografías extraíbles y penetrables es un territorio *manchado*, en el cual las violencias se dan de forma distinta dependiendo de la interacción y la intersección entre “ensamblajes territoriales de poder”, “territorios-tierra” y “territorios-cuerpo” (Marchese, 2015). Lejos de pensar al territorio-tierra como un lienzo uniforme violentado y penetrado por ausencias o “vacíos de poder”, considero fundamental visibilizar, por el contrario, la saturación de poderes que se interseccionan en estas operaciones. Será fundamental deconstruir el “poder” representado en términos monolíticos, para enumerar y nombrar los poderes y sus violencias desde el cuerpo, desde el tejido corporal de lo vivencial, e identificarlas en la intersección con la dimensión de su territorialización. A través de la técnica de (contra)mapeo del cuerpo, nos damos cuenta de cómo nuestro primer territorio fue el primer espacio cartesiano, aun antes de la invención de la mirada cartográfica del mundo. El

espacio cartesiano, como medio que reitera el antropocentrismo y la fetichización de la naturaleza. Por eso creemos necesario que exista un límite a la producción “espacial” como potencial liberador. La materialización espacial conlleva formas de “encerramiento”, lo que hace imposible mantener la producción espacial infinitamente abierta, como sugiere Lefebvre. A diferencia de Foucault, quien en sus reflexiones se refiere a un sujeto/cuerpo universal y asexuado y, por ende, al cuerpo femenino como algo dado, a través de la metodología de los ensamblajes pretendemos revelar el ensamblaje de poder que configura específicamente a los cuerpos femeninos. En este sentido, es fundamental considerar al cuerpo como ensamblaje territorial de autoenunciación y de re-significación de nuestras experiencias y no como espacio-contenedor cartesiano. Así, buscamos la resignificación de nuestros cuerpos como ensamblajes territoriales desde los cuales pensar colectivamente e íntimamente los procesos de liberación.

Bibliografía

- Castañeda Salgado, M. P. (2012). Etnografía feminista. En N. Blazquez Graf, F. Flores Palacios y M. Ríos Everardo, *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 217-238). México: UNAM.
- Crenshaw, K. (1989). *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*. Chicago: University of Chicago Legal Forum.
- Farinelli, F. (2009). *I segni del mondo*. Italia: Academia Universa Press.
- Federici, S. (2004). *Caliban y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Gargallo, F. (2012). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y propuestas de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Giglia, A. (2003). Cómo hacerse antropólogo en la Ciudad de México. Autoanálisis de un proyecto de trabajo de campo. *Alteridades*, 13(26), 87-102.
- Giglia, A. (2010). Producir y habitar la ciudad informal. Reflexiones desde la antropología. En M. Alfie, I. Azuara, C. Bueno, M. Perez Negrete y S. Tamayo, *Sistema mundial y nuevas geografías* (pp. 337-368). México: UAM/UIA/Porrúa.
- Gómez Grijalba, D. (2012). *Mi cuerpo es un territorio político*. Brecha Lésbica.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Harding, S. (1998). ¿Existe un método feminista? En E. Bartra, *Debates en torno a una metodología feminista* (pp. 9-34). México: UAM-Xochimilco.
- Harvey, D. (2004). The “New” Imperialism: Accumulation by Dispossession. *Socialist Register* 40.

- Images, C. (s. f.). *Canistris Maps*. Tratto da Cartographic Images. Disponible en http://www.cartographic-images.net/Cartographic_Images/230_Canistris.html
- Lagarde, M. (2005). El feminicidio, delito contra la humanidad. En C. E. Vinculada (A cura di), *Feminicidio, justicia y derecho* (pp. 151-164). México: Cámara de Diputados, LIX Legislatura.
- Lefebvre, H. (1976). *La produzione dello spazio*. Milano: Il Saggiatore.
- Leyva Solano, X., y S. Speed, (2015). Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor. En vv. AA, *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (pp. 451-480). Guadalajara: Taller editorial La Casa del Mago.
- Marchese, G. (2015). *Lo sviluppo político del confine. Il femminicidio nello spazio pubblico di Ciudad Juárez*. Bolonia: Tesi di laurea magistrale.
- Marcus, G. E. (julio-diciembre de 2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multi-local. *Alteridades*, 11(22): 111-127.
- Marx, K. (2005). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. México: Siglo XXI.
- Massey, D. (1994). *Space, Place and Gender* (1a ed.). Minnesota: Minnesota University Press.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolitica*. Tenerife: Melusina.
- McDowell, L. (2000). *Género, identidad y lugar. Un estudio de las Geografías Feministas*. Madrid: Cátedra.
- Mezzadra, S., y B. Neilson, (2013). *Border as methos*. Durham: Duke University Press.
- Mies, M. (1986). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*. Londres y Nueva York: Zed Books Ltd.
- Monárrez, J. (2007). *Bordeando la violencia contra las mujeres en la frontera norte de México*. Ciudad Juárez: Colef.
- Radford, H., y D. E. Russell (1992). *Femicide and the Politics of Woman Killing*. Nueva York: Twayne.

- Rubin, G. (1996). El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo. En M. Lamas (A cura di), *El genero. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG-UNAM.
- Sassen, S. (2008). *Territorio, autorità, diritti. Assemblaggi dal Medioevo all'età globale*. Milán: Bruno Mondadori.
- Segato, R. L. (2014). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Puebla: Pez en el árbol.
- Smith, N. (1993). Homeless/global: scaling places. En J. Bird *et al.*, *Mapping the futures: local cultures, global change*. Londres: Routledge.
- Tzul Tzul, G. (2016). *Sistemas de gobierno comunal indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*. Guatemala: Editorial Maya Wuj.
- Whittington, K. P. (2010). *The Body-Worlds of Opicinus de Canistris, Artist and Visionary (1296-ca.1354)*. Disponible en <https://escholarship.org/uc/item/2jc7h850>.

Parte III

Diálogos

De-géneros y territorios

¿Tiene género la tierra?

Gabriela Ruales y Sofía Zaragocin

Este texto es una provocación, una invitación a revisar nuestro entendimiento desde el feminismo de la tierra-naturaleza. Este texto es un diálogo, un cuestionamiento inacabado, quizá infinito, como las formas que adquieren los cuerpos y los territorios al dejarse llevar por el ímpetu de la vida, esto es, la transformación permanente.

Introducción

Desde dónde escribimos

Ambas pertenecen al Colectivo Geografía Crítica del Ecuador y tienen trayectorias similares pero distintas sobre feminismo y su relación con el territorio-tierra. Sofía Zaragocin analiza el espacio desde la geografía feminista decolonial y Gabriela Ruales desde la relación cuerpo-territorio pensada desde el Colectivo de Miradas Críticas del Territorio desde el feminismo. Nos interesa crear un diálogo entre las geografías feministas y los debates feministas latinoamericanos, para provocar la discusión alrededor de la pregunta central: ¿la tierra tiene género? El diálogo que proponemos en este escrito se elabora en relación con nuestra experiencia de investigación-acción y, en particular, con base en conversaciones sobre las siguientes autoras y sus trabajos: Astrid Ulloa, Katy Jenkins, Lorena Cabnal y las Asambleas del Feminismo Comunitario en Bolivia. Siguiendo el deseo de promover una discusión entre diferentes tendencias de espacialidades feministas hemos escogido a dos geógrafas que trabajan temas de género y feminismo, una autora activista y un colectivo que trabaja estos

temas desde el feminismo comunitario. Todas las autoras analizadas re-piensen la relación lineal y esencializada entre tierra y mujer que desarrollamos a continuación.

¿Por qué nos hacemos la pregunta sobre si la tierra tiene género?

Esta pregunta surge porque hay quienes aseguran que la tierra es mujer y es más... es madre. Pero, ¿de dónde surge esta afirmación?, ¿por qué femenina, mujer y madre, o por qué únicamente mujer y madre?, ¿si se le otorga un género, qué pasa con los otros géneros presentes en la diversidad que la misma tierra sostiene y genera?, ¿qué pasa con lo masculino, el padre, los hombres, y aquellos que están en transición? ¿Aquellxs que rompen con lo heteronormativo y lo homonormativo colonial? ¿Por qué una tierra feminizada y desde una gran diversidad presente entre seres?

Sentimos un malestar común, y es la relación causal, homogeneizante y esencializada entre mujer y territorio. En específico, la utilización política de la Pachamama y la Madre-Tierra, a partir de la cual se da un género a la tierra, el de mujer (Pachamama) y madre (Madre-Tierra). La mujer, como reproductora social de la vida, es relacionada con la tierra, que también da vida, actuando como la madre que nos une y sostiene a todxs. Hemos escuchado de esta relación durante varios años, tanto en los lugares comunes, académicos, militantes, como en los lugares que viven o plantean otra cosmovisión. La Pachamama, Madre Tierra y otros tantos nombres femenino-maternales en este momento de la historia nos llaman la atención, y los cuestionamos porque creemos que se ha llegado a establecer una relación patriarcal utilitaria en estas consideraciones que crearon una cultura machista muy arraigada en las prácticas y la simbología que se construye sobre los territorios, incluyendo nuestros cuerpos.

Esta molestia proviene de sentir que se le otorga una identidad esencializada a la tierra, que en otras circunstancias

ya es poco sustentable. En la gran mayoría de los espacios políticos y académicos es imposible pensar a todas las mujeres como cisgénero, por una parte, y, por otra, como madre innata, siguiendo lógicas heternormativas, heteropatriarcales y heterosexistas. Esto ha sido cuestionado por diferentes feminismos desde varias décadas atrás. Esto es lo que incomoda. ¿Por qué se otorga a la tierra una identidad fija y estable que ya no se le puede dar a personas que se supone encasilladas en una identidad feminizada? ¿Qué nos hace pensar que al espacio aún se le puede otorgar un género fijo, cuando en otros espacios esto ya es altamente cuestionado? ¿De dónde surge este pensamiento y para qué?

Exploración histórica de la terminología Pachamama, Madre-Tierra

Como se analiza desde el feminismo comunitario en la voz de Lorena Cabnal, de las mujeres indígenas maya-xinca de Guatemala, y el feminismo comunitario de Bolivia, existe un tipo de patriarcado originario, anterior a la colonización, que se entroncó con el patriarcado procedente de la Colonia.

De acuerdo con esta autora, este entronque patriarcal habría fortalecido una *heterorrealidad cosmogónica originaria* que,

[...] es la norma que establece desde el esencialismo étnico que todas las relaciones de la humanidad y de ésta con el cosmos, están basadas en principios y valores como la complementariedad y dualidad heterosexual para la armonización de la vida. Sin embargo, éstos se constituyen en la más sublime imposición ancestral de la norma heterosexual obligatoria, en la vida de las mujeres y hombres indígenas, la cual es legitimada a través de prácticas espirituales que lo nombran como sagrado. (Cabnal, 2010, p. 16)¹

1 Lorena Cabnal (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En: *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Las Segovias: ACSUR.

Uno de los principales cuestionamientos que hace Lorena Cabnal va dirigido a la construcción masculina del conocimiento cosmogónico originario, pues esta construcción epistémica del conocimiento ha generado y genera desigualdades respecto a quienes no son parte de la colectividad masculina.

Así también, el feminismo comunitario de Bolivia plantea que “la comprensión de Pachamama como sinónimo de Madre Tierra es reduccionista y machista, que hace referencia solamente a la fertilidad para tener a las mujeres y a la Pachamama a su arbitrio patriarcal” (Cabnal, 2010, p. 18).

Es interesante encontrar en estas palabras una relación entre la explotación de la naturaleza entendida como Madre Tierra y la explotación de las mujeres, siendo que la interpretación machista de la Tierra está relacionada con la fertilidad, es decir, con un ser sexuado femenino para ser fecundado que, como consecuencia, es una madre. O como lo plantea Lorena Cabnal:

La Pachamama es la madre tierra cuyo rol cosmogónico se sitúa dentro de un orden heterosexual cosmogónico femenino, como reproductora y generadora de vida. Engendrada por Tata Inti: el padre sol, el astro rey, el masculino fecundante. Establece en esta relación algo que a las mujeres feministas comunitarias debe llamarnos la atención, por la posición de poder y superioridad manifestada del de arriba como macho y la de abajo fecundada como hembra. (Cabnal, 2010, p. 19)

Es decir, la Tierra en su complejidad llega a ser dispuesta exclusivamente como femenina, madre y en una relación heteronormada. Lo no-humano es humanizado, heteronormado y se sostiene sobre una base patriarcal de creación de un mundo cargado de esencialismos.

Por otro lado, entender a la tierra como madre ha servido para establecer un imaginario de relación maternal con ella. Sin embargo, esta misma construcción simbólica profundizó el abuso, el uso y usufructo de la tierra.

Cómo intentamos responder a estas preguntas

Respondemos desde nuestro conocimiento situado, pero también desde las reflexiones que nos surgen después de un trabajo en colectivo y con experiencia en luchas antiextractivistas y feministas. Reconocemos que aún falta mucho por indagar en estos procesos; sin embargo, creemos legítimo colocar un primer esbozo de indagación en nosotras mismas y en los acercamientos al trabajo territorial y colectivo que realizamos.

Durante varios años escuchamos sobre la relación tierra-mujer-madre; nos cuestionamos sobre cómo asumimos esta visión del mundo y empezamos a observarla escuchando a otras mujeres y a organizaciones de mujeres que han problematizado esta esencialización de los territorios y de sí mismas. Quienes escribimos este texto nos juntamos a dialogar, usando como referencia el diálogo con otras y otros, pensando lo que nos generan las preguntas expuestas en este escrito; nos proponemos leer, investigar y seguir hurgando en lo que esto nos causa, para aportar a un otro entendimiento del mundo, de los territorios y de los cuerpos de manera amplia, sin el sesgo patriarcal, tradicional o cultural que propone un género o un género binario al territorio y que muchas veces nos distancia en nuestras relaciones diversas entre mujeres y lxs diversos géneros.

Cómo está estructurado este escrito

Juntas dialogamos, reflexionamos y escribimos para dar un espacio sobre cuatro preguntas que nos inquietan:

Pregunta 1: ¿Qué estamos preguntando con la pregunta central de este escrito?: ¿tiene el territorio género? ¿Tiene género o un solo género la tierra?

SOFIA: Hacernos esta pregunta es también preguntarnos sobre quién le da un género al espacio. ¿Cuáles son las subjeti-

vidades involucradas en este proceso y qué nos dicen los procesos que desean otorgarles un género al espacio, y al territorio? La geógrafa feminista Gillian Rose nos dice que el espacio sólo refleja la sociedad heteronormativa en la que vivimos. Llevando ese análisis a la categoría ontológica de la tierra, entonces la tierra refleja los sistemas de género existentes en un determinado contexto. Por eso es que las divisiones espaciales se reflejan nítidamente en las divisiones de género y viceversa. El espacio nos muestra las dinámicas de género impregnadas en la sociedad desde otras dimensiones, como es el espacio-tiempo. Cuando preguntamos si la tierra tiene género, estamos haciendo otras preguntas. Cómo por ejemplo: ¿quién tiene la autoridad ética para otorgar un género a la tierra? ¿Será que la tierra tiene dinámicas de género impregnadas en ella?

A su vez, reconocemos desde la interculturalidad que hay otros sistemas de género, en los cuales se le ha otorgado un género a las piedras, aquellas femeninas y otras masculinas, por ejemplo. Reconocemos que el peligro de hacer este escrito es caer en violencias epistémicas respecto a otras maneras de entender las relaciones de género donde hay una variedad de nociones de complementariedad y su relación con distintas identidades espaciales. Ya hay una larga discusión sobre la complementariedad, en relación al mundo femenino y masculino en contextos de pueblos y nacionalidades indígenas. Sin embargo, la discusión espacial sobre la complementariedad es limitada.

GABRIELA: Esta pregunta es una inquietud por reconocer si este binarismo, y en el afán de humanizar a la tierra se la ubica como mujer, no como lo femenino en su explicación adjetivada, sino como mujer, y no sólo como mujer, sino como madre, responde a una práctica utilitaria de inferiorizar a la tierra para poder explotarla en las prácticas capitalistas atravesadas por lógicas patriarcales.

Al responsabilizar a la mujer de la gestación, y al equiparar a la tierra con la mujer, ésta resulta ser la infinita

reproductora; por lo tanto, al ser considerada la infinita reproductora será considerada la infinita madre. Incluso, si seguimos en la línea de considerarla madre, ¿dónde está el padre?, ¿dónde está el lado masculino de esa tierra en esa supuesta dualidad? Como acusaron hace algunos años las feministas comunitarias de Bolivia, han ocurrido eventos descabellados como que el padre es el cosmos y la tierra su esposa.

Y precisamente para no caer en la violencia epistémica mencionada por Sofía, considero indispensable analizar de qué manera, el equiparar a la tierra como madre, fortalece las lógicas de dominación sobre ésta, contrario al entendimiento de la tierra como organismo de reproducción de la vida desde la cosmovisión andina ancestral, no atravesada por el patriarcado capitalista.

Pregunta 2: ¿A qué nos referimos con tierra?

GABRIELA: La tierra, un planeta, la conjunción de los distintos elementos, agua, aire, tierra, fuego, minerales, sus vínculos ocasionan el despertar de la vida en relación al lugar donde ocurre esta conjunción pues, no es lo mismo ser al nivel del mar que ser en la montaña, así como no es lo mismo ser en la latitud 0° que ser en uno de los polos, etc. La tierra se diversifica de acuerdo a la geografía que contiene. Es el espacio físico que habitamos, que comemos, que olemos, sentimos, que nos atraviesa, por lo tanto es también nuestro cuerpo. Y a la vez es el espacio que nos permite la existencia desde las relaciones que suceden en éste y que hacen el territorio, las relaciones sociedad-naturaleza y relaciones sociales a su vez en la relación tiempo y espacio.

SOFIA: Para mí es un identidad espacial como otras. Sin embargo, comprendo que la tierra como identidad espacial es la priorizada desde Latinoamérica y por claras razones históricas. La tierra, en comparación con el espacio o el lugar, tiene un sentido político de lucha y resistencia. Lo vemos

ahora en relación a las luchas frente al extractivismo, en especial contra la minería.

Sin embargo, desde las geografías feministas latinoamericanas y las geografías feministas anglocéntricas, el cuerpo crea territorialidad. Hay una relación conceptual entre la geografía feminista, y en particular la geopolítica feminista con las propuestas de cuerpo-territorio en sus perspectivas feministas en Latinoamérica. Sara Smith nos señala cómo el cuerpo a través de su posibilidad reproductiva hace que el amor y los cuerpos de bebés sean entidades geopolíticas, que crean una geopolítica íntima como ella la denomina. Ésta es una manera muy particular de entender cómo el cuerpo genera territorialidad.

La tierra, entonces, es la identidad espacial que va permitir relacionar la geografía feminista con los debates feministas sobre el territorio. Es la identidad espacial, desde donde vamos a poder construir diálogos multiespaciales desde distintas miradas feministas.

Pregunta 3: ¿Cuál es la relación de género y tierra existente que estamos cuestionando?

SOFÍA: Estamos criticando la relación lineal. Donde se le otorga un rol esencializado de madre como reproductora de vida a la tierra. No cuestiono que la tierra reproduzca varias formas de vida, pero sí cuestiono que por ello se le otorgue un género. ¿Quiénes somos para otorgarle un género a la tierra? ¿Por qué pensamos que podemos humanizar a la tierra, ordenarla en lógicas binarias y heteronormativas?

En vez de ver a la tierra como una entidad feminizada, planteo la posibilidad de mirar nuestras relaciones de género en la tierra, en relación con las múltiples luchas territoriales que hemos generado desde esferas feministas, decoloniales y ambientales. Ahí está nuestro aprendizaje. Si comenzáramos a mirarnos en términos de género *en* la tierra, esta relación mujer-tierra-madre no sería posible.

Una salida a este debate, entonces, es preguntarle a la tierra cómo llegamos a nombrarla como mujer. Seguramente tendrá mucho que decirnos.

GABRIELA: A partir de aquí me pregunto, ¿cuándo la tierra es humanizada? Y en esa humanización, ¿cuándo su única posibilidad de existencia es binaria, hombre-mujer, femenino-masculino cuando incluso científicamente es considerada biodiversa? ¿Por qué en esta humanización binaria el rol femenino es maternal?, ¿y por qué se equipara a las mujeres con la naturaleza en su rol esencializado?

A la tierra se le ha dispuesto el rol reproductor materno en distintas culturas y en distintos tiempos, habría que indagar mucho más en qué momento las distintas cosmovisiones al menos de la región, establecieron y fomentaron un género a la tierra de esta manera. Cuestionamos el vínculo patriarcal de esta visión y utilización de la tierra en su rol materno, como aquella que tiene que sostener, aguantar, entregar, sacrificar o reproducir hasta la saciedad todo lo que necesita el capital o cualquier otro sistema depredador.

Sugiero entender a la tierra como un ser infinitamente diverso, no humano, pero que contiene también a la humanidad, la cual a su vez es tierra, es decir, es una humanidad diversa, no sólo en formas y colores, sino en representaciones sexuales y de género. Entender a la tierra en su sentido material, espacial, geográfico, territorial, planetario, no genérico, nos permite ampliar nuestra perspectiva de posibilidades creativas de la humanidad y de los seres no humanos. Romper con la dualidad hegemónica patriarcal de hombre-mujer, reproductora-fecundador, etc., y entendernos en nuestras otras facetas, generaría, pienso, una relación más profunda con la tierra y con los seres que la habitan.

Pregunta 4: Entonces... ¿la tierra tiene género?

GABRIELA: La tierra no tiene género, la tierra es un ser material donde se construye el territorio, el cual es una repre-

sentación de las distintas relaciones que suceden en éste, contiene una infinidad de formas y estados a los cuales no se les puede otorgar una cualidad humana. La tierra no tiene género, hay géneros en la tierra, pero estos géneros son asignados por las personas en un intento cultural para entender diversas formas que contiene la humanidad, el espacio geográfico y sus relaciones territoriales.

Pero, aunque ésta sea la intención humana, el otorgarle género a la tierra para descifrarla, ésta es infinitamente diversa y constituye el espacio de generación de múltiples formas de combinación de procesos vitales y de diversos seres. El proceso histórico de feminización y maternalización de la tierra puede resultar en una peligrosa contención de estas otras formas de humanidad, que son funcionales a la explotación de la tierra y sus elementos para beneficio del capital. Esto, además, nos aleja de la relación encarnada con la tierra, pues se construye una cultura de explotación de lo no humano cuando por lo contrario deberían sostenerse y fortalecerse aquellas relaciones para su cuidado y respeto.

Como mencionamos anteriormente, este escrito surge con la intención de favorecer el diálogo sobre la pregunta central de estas palabras sobre si la tierra tiene género. Por lo tanto, decir que la tierra no tiene género es una postura basada en el contexto de avance de las actividades extractivistas y de explotación de la tierra, donde también se han fortalecido las luchas en su defensa.

SOFIA: No. La tierra en sí no tiene un género, es una dimensionalidad de espacio-tiempo y por eso no se le puede imponer una identidad, sea la de género u otro eje de diferencia. Llevando ese análisis a la categoría ontológica de la tierra, entonces la tierra refleja los sistemas de género existentes en un determinado contexto. La tierra sí es reproductora de vidas (más allá de la humana) y es central para la vida de personas y también de lo no-humano. Hay dinámicas en las cuales son las mujeres las que están liderando proce-

sos políticos contra la minería, como nos demuestra Katy Jenkins, procesos donde se da un esencialismo estratégico sobre la utilidad de la lucha mujer-madre-pachamama.

Sin embargo, fuera de esos momentos donde se puede comprender el esencialismo estratégico, me parece que otorgarle un género a la tierra muestra una incompreensión tremenda frente a lo que es la tierra. No se entiende ontológicamente lo que es un espacio multidimensional donde pueden convivir muchos sistemas de vida y comprensiones de existir. Otorgarle un género a un espacio planetario como es la tierra, es simplificar y dogmatizar un espacio que lleva a un profundo menosprecio de cómo vivimos espacialmente. Sin embargo, no descarto la posibilidad de que la tierra pueda ser una entidad feminista, creo que la relación mujer-tierra atribuida al planeta permite e impulsa justamente una repuesta feminista.

Es decir, es posible impulsar una lucha feminista por la defensa de la tierra en todos sus sentires y a la vez abogar para que no se otorgue un género a la tierra. Mientras más se la ha feminizado a la tierra, más necesaria es una respuesta feminista y esto implica un cuestionamiento a cómo se la ha feminizado.

Este debate también dificulta, a mi parecer, las discusiones sobre cuerpo-territorio, donde la (re)patriarcalización de los territorios y sus efectos sobre cuerpos feminizados nos apuntan que aunque la tierra no tenga género, se sigue tratando como si lo tuviera.

A manera de no-concluir, proponemos una pausa necesaria

No podemos concluir porque apenas estamos proponiendo preguntas que deben ser ampliamente discutidas. Aportamos con inquietudes y proponemos una pausa activista y conceptual.

No podemos concluir en este momento sobre el proceso de feminización de la tierra. Hemos planteado preguntas, inquietudes. Queremos dejarles con espacios y momentos incómodos que esperamos hayan impulsado nuestras preguntas. No queremos que el debate sobre naturaleza, decolonialidad, feminismos y extractivismos continúe sin generar una pausa conceptual que a su vez debería ser una pausa activista —política—. Queremos generar una pausa porque hay la necesidad de repensarnos y vivir la tierra de otra manera. Cambiar la relación mujer-tierra-madre es un primer paso.

Queremos generar una pausa para que la militancia ambiental se repiense desde sus prácticas en la defensa del territorio. Pensamos que están relacionadas las luchas feministas, las antiextractivistas y las decoloniales desde sus prácticas, que han vuelto a solidificar procesos binarios desde miradas de género. Para avanzar necesitamos ver nuestras relaciones de género desde la tierra, de cómo vamos creando el género en la tierra. Hay una necesidad de hacer feminismos para la tierra, desde una relación de complicidad y reciprocidad política y conceptual. Les invitamos hacer un feminismo para la tierra, no a darle un género a la tierra. Esto es la ética feminista que proponemos.

Las mujeres van al frente de las luchas. Conversación con doña Felisa Muralles del Movimiento de Resistencia Pacífica La Puya, Guatemala

Jonatan Rodas

Presentación

El protagonismo político de las mujeres ha sido evidente de cara al despojo neoliberal y neoextractivista. Han estado al frente de las luchas de resistencia rompiendo el silencio, exigiendo su derecho a la justicia, conteniendo el paso de las fuerzas represivas, denunciando crímenes contra ellas mismas y sus comunidades, accionando colectivamente por la defensa de los cuerpos-territorios.

En ese contexto se sitúa la experiencia de doña Felisa Muralles, integrante del Movimiento de Resistencia Pacífica de La Puya en Guatemala, quien como muchas otras mujeres del continente se convirtió en una sujeta política que interrumpe la inercia del capital y se enfrenta a las lógicas de dominación, poniendo al centro la vida. Con la conversación que ahora compartimos celebramos su fortaleza organizativa potenciada en la vida diaria, así como su legado de esperanza para transformar radicalmente el mundo.

Hace cinco años, en marzo de 2012, un grupo de vecinos inició una lucha de resistencia frente a la pretensión de operación de un proyecto minero en los alrededores de sus aldeas, en los municipios de San Pedro Ayampuc y San José del Golfo, departamento de Guatemala. Conocido como Movimiento de Resistencia Pacífica de La Puya, o simplemente La Puya, este grupo vecinal se ha tornado en un referente

fundamental de las nuevas formas de lucha en el país. Al igual que en muchas otras experiencias en América Latina, en este movimiento el papel de las mujeres ha sido determinante. Se trata de mujeres comunes, que han hecho cosas extraordinarias, como contener el paso de las fuerzas policiales, sostener la cotidianeidad de la vida en el campamento y colocar en el centro de sus motivaciones la fe cristiana. Mujeres que en el camino se fueron descubriendo otras y fueron descubriendo otro mundo. Otro mundo posible.

Esta conversación con doña Felisa Muralles, conocida como doña Licha, aunque parte de su vida personal no deja de manifestar una experiencia compartida por muchas de las señoras que hasta el día de hoy continúan persistentemente cuidando de su territorio y evitando cualquier embestida policial o de la empresa minera. La tarea no ha sido fácil como el propio relato de doña Licha muestra. A la fuerza represiva del Estado y de la empresa minera, se agregan agresiones, difamaciones, diferencias políticas y personales, etc., que como la misma doña Licha dice, le provocarían un derrame a cualquiera. Así, el valor de estas mujeres no está en que sean seres extraordinarios, sino precisamente en que sean mujeres de su tiempo luchando, incluso, contra la historia que las ha determinado y, a raíz de su participación en la resistencia, darse cuenta de que para las mujeres hay un mundo más allá de reproducirse y cuidar la casa.

Conversación con doña Felisa Muralles. Plantón de la resistencia, San Pedro Ayampuc

Doña Licha cuéntenos acerca de su vida: ¿dónde nació, cómo es su familia, a qué se dedica?

Nací en 1967 en la aldea El Carrizal que es del municipio de San Pedro Ayampuc, Guatemala. De allí soy originaria, allí vivo. Soy de una familia bien unida de 11 hermanos, buenos padres. Lamentablemente ya no tengo ni uno de mis padres. Yo soy

la última de la familia, la más chiquita. De todos los hermanos actualmente solo vivimos nueve, ya murieron dos. Siempre estamos en contacto, todos tenemos buena amistad, somos de familias grandes. La mía es familia pequeña, de seis hijos. Fui viuda a los 35 años y luego me volví a casar. Mis seis hijos son de mi primer esposo. Tengo una buena familia y un buen esposo. He tenido siempre una buena relación con mi familia.

Siempre me ha gustado la tierra, con mi papá nos íbamos y le ayudábamos a limpiar la tierra. No era igual que ahora. Eran otras costumbres. No se usaba bomba, se usaba azadón pero me gustaba. Después, cuando mi esposo viajaba a los Estados Unidos, yo siempre lo seguía haciendo con mis hijos más pequeños, para inculcarles el trabajo a la tierra, lamentablemente a los tres varones que tengo no les gustó. Ellos siempre que los ponía a hacer algo me resultaban con *peros*: que les hacía mal, que no les gustaba. En fin, que no les gustó. Pero a mí siempre me ha gustado la tierra. Actualmente sembramos milpa y frijol, y siempre nos ha gustado cuidar y sembrar la tierra para obtener nuestros alimentos.

¿Ese vínculo con la tierra tiene algo que ver con el por qué usted se unió a la resistencia? ¿Entiendo que usted fue de las primeras que se organizaron? Tal vez el amor a la tierra ya lo traía pero también el amor a la organización. Porque mi papá fue una persona que le gustó la organización. Él luchaba por su comunidad, fue presidente de un comité para hacer la carretera de lo de Reyes a El Carrizal. Entonces, como que eso ya lo traemos en la sangre, porque mi hermano Chebo y yo hemos estados bien metidos [en la organización] pero como que lo traemos en la sangre.

Mientras yo tenía mi esposo viví una vida muy encerrada con mis hijos, pero de allí donde el faltó me salí del círculo, me sentí independiente, ya empecé a meterme a la organización de la escuela, después me metí a organizaciones de la Iglesia, me gustó estar en organizaciones, ayudar en algo y apoyar. Cuando esto se dio yo ya traía aquella iniciativa de organización, entonces ya comenzando esto, me es-

cogieron para Cocode;¹ fui vicepresidenta del Cocode hace cinco años, en 2012.

De allí para acá, el siguiente periodo después que terminó ese Cocode me eligieron alcaldesa auxiliar;² se terminó el periodo de alcaldesa auxiliar y este año me volvieron a reelegir pero no estamos inscritos porque tenemos un choque con el alcalde de San Pedro Ayampuc. Pero elegidos por la comunidad sí estamos. El alcalde tiene un roce con nosotros siempre por la minería, porque no quiere admitir esa organización porque sabe que vamos a ser piedra en el zapato. Entonces no nos ha querido inscribir, pero ya vamos con temas legales, entonces de que se va a dar se va dar porque no nos vamos a rendir. Ya le pusimos una denuncia, y ya lo citamos a la Procuraduría de Derechos Humanos y no nos vamos a rendir ahora, ahora tenemos que hacerlo llegar y que nos autorice. Llevamos seis meses perdidos sin inscripción pero sí organizados. Entonces no están perdidos porque la comunidad nos ve como reconocidos, quien no nos quiere reconocer es él. Nosotros seguimos; cuando nos hacen eso más con ganas trabajamos.

Yo siento que por lo que papá fue lo llevamos en la sangre es esa iniciativa de organizarnos, de apoyar, de velar la comunidad.

¿En qué momento específico entra a ser parte de La Puya?

Al principio, en 2011, en la escuela pasaban videos sobre la minería y mi hijo más chiquito me decía “hoy llegaron a po-

- 1 El Cocode o Consejo Comunitario de Desarrollo representa el nivel más básico de organización comunitaria de la estructura institucional del Sistema de Consejos de Desarrollo a través del cual el Estado de Guatemala, por medio de la Secretaría General de Planificación —Segeplan— organiza y coordina la administración pública para la formulación y ejecución de políticas de desarrollo.
- 2 La figura de “alcalde auxiliar”, aunque es reconocida por las autoridades municipales, no representa un cargo institucional ni remunerado. Su actividad es voluntaria y es electo por su legitimidad dentro de sus comunidades. En ocasiones, la alcaldía auxiliar se entrecruza con la figura de “alcaldía comunitaria” o “alcaldía indígena”, en los casos de poblaciones mayoritariamente indígenas, pero no debe confundirse por completo con éstas.

nernos un video sobre la minería” y me hablaba y yo como oídos sordos, como que no me quedaba la inquietud. De allí mi hija estaba en un grupo de jóvenes y me decía mamá “mire que la minería está” y nosotros empezábamos a ver que allí ya había carreteras más anchas, se miraban trabajando maquinas allá. Así empezó aquella inquietud y nos empezaron a poner videos en El Carrizal. Y fue cuando Toño nos dio un aviso y dijo “miren, la minería ya está, aquí en El Carrizal están vendiendo terrenos, entonces ya es tiempo de quitarnos eso”. Empecé a reaccionar y dije “¿ahorita por dónde empezamos?”. Y mirábamos videos que eran de la minería en San Marcos.³ De ver la destrucción allá decíamos: “¿por dónde empezamos?”. Y una vez fuimos a una reunión a El Guapinol, que nos estábamos organizando cuando venía la Marcha Campesina de Polochic,⁴ entonces nos teníamos que comprometer El Carrizal a hacer una organización para irles a cocinar a Llano Largo cuando ellos pasaron por allí. En eso andábamos cuando en esa organización que fuimos a hacer al Guapinol andaba un señor del Carrizal y le digo “mire don Víctor, ¿por dónde empezamos y qué hacemos?”. Y me dice “a mí se me ocurre que para comenzar mandemos a hacer unas mantas y las ponemos en El Carrizal donde diga ‘No a la minería’”; entonces, ése era ya como ver que ya nos estábamos organizando. Hicimos coperacha y mandamos hacer dos mantas y las pusimos en El Carrizal, pero en eso estábamos, en “por dónde empezábamos”, cuando el 2 de marzo de 2012, como a las cuatro (de la tarde) nos llaman que una señora del Carrizal estaba en San José del Golfo y avisó de que venía una

3 Se refiere al caso de la mina Marlín, el primer megaproyecto minero instalado en el país después de la firma de los Acuerdos de Paz en Guatemala. Este proyecto minero fue instalado entre los municipios de San Miguel Ixtahuacán y Sipakapa, del departamento de San Marcos, al occidente del país.

4 La Marcha Indígena, Campesina y Popular inició el 18 de marzo de 2012 en la ciudad de Cobán, Alta Verapaz, a 216 kilómetros de la capital con el propósito de presentar un pliego de demandas al gobierno de Guatemala, entre ellas: el cese de la criminalización a líderes comunitarios, la aprobación de la Ley de Desarrollo Rural y la legislación respecto a los derechos de los pueblos indígenas, entre otras.

máquina y que venía para acá y qué hacía: ¿sí la detenía? y los hermanos le decían “no, no lo hagas porque te vas a meter a problemas”, pero ella siguió con la iniciativa, se salió del banco, los rebasó y se puso allí con su camioneta. Entonces, justo cuando ella se parquea pasa el busito del Carrizal⁵ y ella les dice “bájense y apóyenme”; se bajaron como cinco personas y ellas empezaron a llamar para El Carrizal. Era el primer viernes de cuaresma y andaban en vía crucis;⁶ yo no andaba en el vía crucis porque acabábamos de llegar a la casa de bajar un poco de leña. Entonces le llaman a mi hija que era la que estaba más empapada en esto y le dicen “vénganse porque necesitamos gente”, ella me dice “vamos a La Puya porque están entrando máquinas” y otro mi hijo dice “estás loca, ¿a que quieres que vayamos?”, “si mama vamos”, respondía ella. Bueno vamos. Y le digo a mi esposo “¿será que vamos?”, él no se negó y me dijo “vamos pue” y nos subimos todos al carro sin haber comido porque acabábamos de llegar. Ya había bastante gente. Y todos viendo para adentro que la máquina sí la entraron (a la mina) porque a esta señora la amenazaron le dijeron “si no quita la camioneta se la volteamos” y como salió gente armada de allá de la mina, ella empezó a discutir y a maltratar porque era bien malhablada, entonces empezaron a maltratarse y tuvo que hacer a un lado la camioneta. Pero era una máquina que no venía completa, entonces entró pero a los poquitos días salió porque le faltaba otra parte, en vez de estar encerrada allá decidió salir.

Pues empezamos a esperar si venía más maquinaria, a discutir qué hacíamos. Entonces un señor, don Víctor del Carrizal, dice “bueno, entonces lo que como hacer es hacer una

5 Un bus que recorre la ruta entre la cabecera municipal de San José del Golfo y la aldea El Carrizal en intervalos aproximados de entre hora y media.

6 También es necesario anotar que este dato resulta relevante, pues la población de El Carrizal se caracteriza por su constante actividad religiosa. Otros momentos intensos en los que la empresa minera intentó ingresar maquinaria fueron programados en días en que en El Carrizal había actividad religiosa.

gran zanja y partir la calle, y cuando pase carro nuestro le ponemos unas tablas y que pasen, y más no”. Entonces dice alguien “no, eso es un delito, eso no podemos hacerlo, es obstaculización de la locomoción y no podemos caer en un delito”, y así orientándonos que en otras resistencias rápido caían en delito, que disparaban, que quemaban, que golpeaban, nosotros dijimos que nosotros no queremos ir presos, todo tiene que ser de buena manera, y viendo esas noticias de *por ay*,⁷ que decían que habían robado explosivos, que acusaban de eso, entonces decíamos eso nosotros no tenemos que hacer, debemos ir captando lo que sí podemos hacer. Llevábamos aquella mentalidad de no golpear ni caer presos.

Se pasaba esa noche y dijeron, bueno, nos vamos a quedar aquí unos y no vamos a dejar entrar nada. Fueron a traer una olla, hicieron café allí por las orillas y así a la intemperie. Era marzo, aún no llovía. Entonces veníamos día a día, día a día, a ver qué pasaba y los primeros días como ya estaban entrando trabajadores, venían *picopadas*⁸ de trabajadores a agredir que querían entrar y la gente decía “no, aquí no entran y no entran”. Entonces, el 2 de marzo (de 2012) ya no se dejó entrar nada, allí había un portoncito y al candado le echaron *superglú*,⁹ y entonces venían carros que querían salir y querían quitar llave pero no podían porque el candado estaba sellado, entonces se quedó cerrado.

Hubo varios intentos. El 8 de mayo de ese mismo año, a la una de la mañana venían unos camiones que la policía de la mina custodiaba y estábamos nosotros de turno (porque a eso voy) que el grupo estaba grande y como que todos día a día, y dijimos “todos no vamos a aguantar así, todos siempre”, entonces organicémonos unos un grupo hoy y otros mañana para que todos descansen y vayan a hacer sus trabajos. Bueno vamos a hacer un grupo, “¿quién quiere organizarse conmi-

7 *Por ay* es una expresión bastante común en Guatemala para referirse a algún lugar lejano del propio.

8 Una *picopada* se refiere a la carga (de personas o materiales) que cabe en la palangana de un carro tipo *pick up*.

9 Cemento de contacto.

go?” y agarramos como 10 personas en cada grupo. Yo fui coordinadora, por el hecho de que yo hice la lista me tomaron como coordinadora. Pero cada quien hizo su grupito y se formaron seis. Y había la posibilidad de formar siete pero no lo hemos querido hacer porque si se hacen siete grupos cae el mismo día todos, no se rota el día, entonces quedamos mejor seis para ir cambiando el día cada semana.

Entonces ya organizados descansamos un poquito más pero con el convenio de cuando fuera necesario aunque no fuera turno nos veníamos. Había días que nos estábamos el día entero o seguido nos veníamos cuando no más repicara la campana (porque se agarró esa estrategia de repicar la campana). Hubo varios intentos de desalojo, varias provocaciones.

De allí fue cuando nos organizamos. Veníamos cada seis días, se empezó con que debía hacerse una champita. La Peña llegaba hasta por aquí (*señala el punto de la silla donde hora estamos sentados conversando*), se hicieron hoyitos y unas cuevas para poner allí las ollas y en un tonel se ponía un comal y allí se torteaba. Aquí se pasaba bien, se hacía coperacha, íbamos a comprar chicharrones, se hacía café, se compraba pan. Esa misma señora que puso la camioneta allí tiene hermano en los Estados Unidos y le mandó dinero para que pusiera baños portátiles. Todo iba bien pero esta señora lamentablemente se retiró (¡nos traicionó posiblemente, o sólo se retiró!), pero se puso en contra de nosotros porque ella quería que se le diera su lugar por lo que hizo. Pero como doña Yoli tomó la iniciativa se fue más arriba de donde ella entonces se empezó a molestar. Ella venía y no le daban la importancia necesaria que ella quería. A veces venían organizaciones y decían “¿Quién fue la señora que atravesó el carro?” y la empezaban entrevistar y ella toda *chiviada*.¹⁰ Entonces no les gustó de que no se le llegara a donde se le tenía que llegar y la otra subiera muy rápido, entonces empezó a fastidiar. Por ejemplo, para el primer aniversario hicimos una caminata de

10 Avergonzada.

San José del Golfo para acá y ella se puso adelante con su camioneta; la llevaba bien adornada de papelitos de puro insulto. Ponía en los papeles “mientras que yo doy pasitos, otros chupan los huesitos”, cosas insultantes, como quien dice “yo lo hice y ustedes lo usan”.

Doña Yoli le dijo a la policía “mire esta señora puede ser que provoque”, porque ya empezaba a maltratar, a insultar. Conmigo la agarró bien fuerte, hasta hace pocos meses ya no me maltrata. Como que algo raro, porque fue una buena acción pero se retrocedió porque no alcanzó la altura que ella quería. Pero allí hemos sobrevivido. Doña Yoli se retiró porque igual (tal vez usted ha escuchado la historia), subió mucho y de allí se dejó caer, entonces bien fea la historia porque ella sí fue una gran persona. Nos animaba y todo como que era la jefa, todos le dimos esa credibilidad y se la creyó mucho. Entonces se empezó a crear problemas porque ella se iba donde la llevaban a reuniones, porque tiene buena forma de expresarse, bien desenvuelta, entonces todo eso la ayudó a ella. Pero, ya donde vimos que ella se iba a cualquier país y no traía información, la gente se empezó a disgustar y la gente dijo “no, a esto hay que ponerle un alto”; se le quiso poner y se molestó que hasta quiso empezar como a tratar de volver a hacer un chirmol todo. Allí pensamos, mucha gente pensó que sin ella no íbamos a poder seguir, porque dijeron “se nos va la cabeza y ya no vamos a saber qué hacer”. “No —dijimos— empezamos de cero y tenemos que ir a aprender en el camino”; entonces nos hemos ido desarrollando. Tal vez me salí de lo que quería. Tal vez no era lo que quería saber, pero me adelanté mucho.

Pero fíjese que la historia de aquí ayuda a otras resistencias, nosotros les contamos qué problemas hemos tenido o cómo ellos no lleguen a ese problema. Les hemos ido a dar ciertos consejitos, en qué errores no caigan aunque tal vez sean errores chiquitos, pero no hemos caído presos pero hay cositas que han herido y otras cosas. Pues entonces el consejo más grande que damos es: no caer en provocación.

Si lo maltratan no los voltee a ver porque antes si decían “hija de tantas” ya iba el pijazo¹¹ porque nadie le puede sacar la madre¹² a una, pero a mí me la pueden sacar ahora 10 o 20 veces que igual me da, porque ya no me duele, ya no me enoja. La experiencia lo va haciendo a uno cuero de sapo y eso ayuda a ir tolerando las cosas porque entre ratos digo yo “milagros no me ha dado un derrame de coraje”. Pero le pido a Dios sabiduría y tolerar y sacar todo el coraje, porque pasa de todo, que lo critiquen, que malas miradas pero ya son cosas que el aire se las lleva.

Tengo algo que agarré de Lolita Chávez;¹³ a ella la tengo así, como me gusta su forma de ser y he agarrado muchas cosas de ella. En una ocasión vino aquí y empezó a contar todo lo que ella le pasaba “yo he llegado hasta aquí porque me bañé con manteca, ahora me resbala todo y me digan lo que digan”, porque le dicen prostituta, que tiene maridos por donde quiera, entonces dice que se bañó con manteca aunque le digan que anda con 10 ya no le enoja, sabe que no es cierto y no le molesta y eso es lo que hay que hacer, bañarse con manteca y todo le resbala. Porque si uno es así como muy sentido con una mala mirada ya se va de aquí y ya no vuelve. Mucha gente sí lo ha hecho, gente muy sensible, que por una mínima cosa tal vez, porque no se le ofreció una taza de café en su momento, o porque todos estaban comiendo y no se les ocurrió darle una tortilla, son cosas que se deben ir aprendiendo porque es lo que ayuda a mantenerse.

Usted es una de las personas más reconocidas en el Movimiento hacia afuera...

Y fíjese que no me gustaría, ¿sabe por qué? Por el problema

11 Golpe.

12 “Sacar la madre” es un insulto muy ofensivo y común en el país.

13 Lola Chávez es una reconocida lideresa indígena del Consejo de Pueblos de Occidente, organización de base indígena del occidente guatemalteco que lucha, entre otras cosas, contra los excesivos cobros de luz en la región, problema contrastante con la falta de energía en las casas y la instalación de hidroeléctricas en la región.

que pasó con Yoli. Yo quisiera que hubiera más mujeres que estuvieran, no le voy a decir que yo he recibido capacitaciones, sino que yo he aprendido en cada taller que voy cositas de irse medio desenvolviendo o entendiendo. Y quisiera que más mujeres para que no me tilden sólo a mí, sino sí quisiera que hubiéramos un grupito, hasta he tenido la iniciativa de decirles “miren reunámonos, para que se desenvuelvan un poquito más”, porque no más va una cámara y se esconden, si les pasan una entrevista la boca se les cosió. Y por eso es que a mí me da pena de que me mencionen mucho, como hay gente que ya me tiene como el contacto. Y yo les digo “no digan la Licha, digan la resistencia o un grupo que vino, no digan la fulana” porque lo tildan mucho, y a mí no me gusta por ese problema. Porque ella se lo creyó tanto, y yo no me lo creo, ella se lo creyó tanto, tanto que se fue hasta arriba y allí arriba ya no quería que nadie la tocara.

¿Este interés de no querer acaparar la atención ayuda a que el movimiento se mantenga horizontal?

Espero que sí y que no pongan la mirada en mí, para no crear división o envidia, porque sí ha habido cierto roce: aquí lo que ha fregado son los viajes. Cuando salen viajes ha habido ciertos roces y yo por eso quisiera que hubieran más mujeres desenvueltas, porque más que todo ponen el ojo en la mujer, que una mujer vaya a representar La Puya y quisiera que hubiera más mujeres que fueran empezándose a desenvolver. No le voy a decir bien desenvuelta, porque yo tampoco estoy tan desenvuelta, pero sí quisiera más para que en otra ocasión vaya otra. Todas esas reunioncitas lo van a uno orientando y capacitando y desenvolviendo y ayudan mucho, pero lamentablemente no hay nadie que quiera hacerlo.

Desde su experiencia aquí, ¿a qué cree que se deba que las mujeres van al frente de la lucha?

Se debió a que los hombres son bien violentos. O eran, porque se capacitaron aquí. Dijimos, bueno para que los hombres

no los toquen vamos a ponernos nosotras al frente, que un hombre tan fácil no nos va a dar una trompada a nosotras, lo va a pensar dos veces, pero a un hombre le va a dar una y se la va a regresar y van a estar manada y manada, eso nos trajo a ponernos al frente. Y no nos dio tantito miedo, porque ya conocemos nuestros derechos, y sabemos que, no tan fácil, tienen que pensarlo dos veces para darnos una pescozada. Y además cámaras siempre ha habido y eso ha ayudado a que cualquier cosa se capta y quedan evidencias. Por eso nos empezamos a poner al frente.

Pero los mineros lo usan para desprestigiarnos: dicen que los hombres los metemos bajo el fustán para que no se peleen, que son miedosos y que corren a nuestro fustán, y no es cierto, ellos tienen valor, lo que nosotros no queremos es que ellos se peleen. Porque mire mi hermano Chebo, ése le echó *riata*¹⁴ a muchos hombres cuando estaba joven y tomaba, pero aquí ¡ay dios!, aquí se ha transformado en otra persona, ni la mitad de lo que él era, porque le rebajó ése su carácter que mantenía. Él aquí tiene educación para hablar, antes solo vulgaridades hablaba, pero eso ha ayudado como él a muchos hombres de trabajar su coraje, porque al principio se decía “bueno si esto no se soluciona los primeritos días vamos comprar gasolina y vamos ir a rociar las máquinas y las vamos a quemar toditas y vamos a ver si no lo detenemos”, pero ésa no era la solución, quemar una máquina para ellos no es bastante dinero, compran otra y nosotros nos vamos presos, eso fue lo que nos hizo entender que a golpes no íbamos a arreglar las cosas, sino tenía que ser de la mejor manera; por eso es que las mujeres siempre vamos al frente, para protegerlos a ellos: no queremos que se los lleven presos, ni que los golpeen, ni que ellos golpeen a otros.

¿Eso lo han hablado con otras mujeres, con otras organizaciones?

Pues, lo ven bien porque estamos previniendo cosas peores.

14 Pelear.

A nadie le va a gustar saber que un compañero está preso porque nosotros tenemos esa bendición que no tenemos ningún preso, porque eso sería un bajón, o levanta más el ánimo, entonces no hemos tenido el experimento de tener alguien preso.

¿Pero hubo compañeros que fueron sentenciados?

Pero tenemos el gusto de que no están presos y que logramos juntar el dinero para la fianza y entonces decimos nosotros, con ayuda de Dios nos hemos logrado reír de ellos [los mineros] porque no se los van a llevar, el dinero lo tenemos y el día que digan tráiganlo¹⁵ allí está y se va a entregar y no nos duele porque decimos “Dios se lo recompensa a uno”. Tenemos duda de que posiblemente no lo pidan, porque ellos saben que ese dinero les va a llegar mal habido porque no es cierto, no es justo. Pueda ser que no lo van a pedir porque ya tenemos tiempos de tenerlo junto y no lo piden.

La mina está cerrada y aunque esto representa un éxito para la población el proceso aún no está ganado. Frente a esto ¿cuáles son sus esperanzas a futuro? ¿Qué pasará después?

Lo que pensamos es que primero Dios la vamos a ganar y que posiblemente el terreno lo recuperemos de alguna forma de que ya no se use para eso [minería], que se desentiendan de lo que hay allí y se pueda usar para algo, área protegida, algo que estemos ojo al cristo que de veras sea para eso. Eso es lo que pensamos y primero Dios no nos desvanzcamos y si esto se termina, se formalice y se acaba, apoyar otras luchas. Ir a dar los consejos que nos han funcionado y que otras resistencias les funcione. Hemos visitado varias resistencias y ellos ven el ejemplo de La Puya como algo grande. Fíjese que, por ejemplo, ir a un taller donde hay gente de otros países la historia de La Puya les

15 La sentencia ya fue realizada pero aún falta la resolución definitiva. De ser confirmada, los sentenciados tendrían que pagar una caución económica, a la cual alude doña Licha.

conmueve y les gusta escucharla y ver a una playera de La Puya es como un trofeo, las compran como que fuera una cosa valiosísima.

Aquí pensaban que si aguantábamos una semana iba a ser bastante, que no íbamos llegar a la Semana Santa, y que si lo hacíamos en esa semana nos íbamos porque quién iba a pasar aquí la Semana Santa. Ni Semana Santa, ni Nochebuena, ni cumpleaños, nada nos ha quitado de estar aquí. Para mí no hay fecha que me quite el estar aquí, sea mi cumpleaños, sea el de quien sea. Hemos pasado dos navidades aquí, no nos preocupa qué fecha sea, sea domingo, llueva, haga sol. Como gracias a Dios también he contado con salud ni una enfermedad me ha quitado el venir aquí. Quiero decirle que no hay nada que me impida venir.

¿Cómo concilia este compromiso en La Puya con su vida familiar?

Fíjese que mis hijos a veces los varones me dicen, como que les molesta un poquito que yo les hablo tanto de La Puya: que estoy allí en reunión. Dice mi hija más grande “mamá, a usted hay que pedirle cita para poder venir a verla, cuando tiene día libre para mí”, me lo dicen con resentimiento.

Y le digo mira “yo lo estoy haciendo por ustedes, vos no vas. Te considero porque tenés hijos chiquitos, pero tendrías que ir a ratitos, pero esto va por ustedes, por esos *patojitos*¹⁶ que yo estoy haciendo esto”. Yo le digo a la gente “miren yo sé que todos podemos porque aquí bien viejitos, gente bien anciana ha venido a hacer turno, no hay edad ni pretexto para no venir aquí”. A mí me cuesta con ella [Heidi, su hija menor, quien padece una enfermedad neurológica]. Estos últimos turnos yo salgo a las cuatro y media de la mañana, camino como 25 minutos todo para arriba para salir al bus y ni eso ni me lo impide, sacarla a ella trastumbando; entonces digo “¿por qué gente pollona, alentada, con comodidades no viene?” Entonces no hay motivo de que no vengan porque ha habido gente

16 Niños pequeños.

embarazada que de aquí se ha ido a componerse, gente con recién nacidos ha estado aquí, entonces todos podemos, pero voluntad falta.

¿En qué le ha cambiado a usted la vida con la resistencia?

En mucho, porque me abrió la mente, como que tenía la mente opacada, oscura y me abrió a la realidad de cuidar más el agua, de cuidar los árboles, de cuidar la tierra, ya no botar la basura donde quiera, o sea malas costumbres que uno tenía como que era lo normal, comerse algo y al suelo. Muchas cosas yo las he aprendido y me da coraje cuando veo alguien en un bus se termina su agua y “pongon” (hace el sonido onomatopéyico) para afuera de la ventana. Quisiera como tener más coraje del que ya tengo porque tomé mucho coraje, mucho valor y decirles “no sea chuco, recoja eso”.

Un día me dice una señora (¡y me dio en toda la cara!): “pero vos no fueras así si todavía estuviera Tomás vivo [el primer esposo]”; dije yo: “sí”. Sí, porque sinceramente no fuera yo así, pero por algo pasan las cosas, porque si él estuviera las cosas fueran muy diferentes, estuviera en un círculo dando vueltas donde mismo, entonces las cosas pasan por algo, yo he aprendido muchísimo de esto, de ese tiempo para acá. Hace como 16 años de que él falleció, pero sí, Dios sabe por qué hace las cosas, no las hace por gusto, él sabe porque tiene un sapo bajo una piedra, él tiene todo fríamente calculado, entonces, todo pasa por algo. Sí, esa señora me dijo “si él estuviera vos no fueras así”; tal vez tenía razón, porque lo conocían, pero las cosas ya no son así y sinceramente me cambió la vida. He aprendido más, he sabido convivir con más gente de diferentes lados. Cuando yo voy a un taller de una semana, aunque no me lo crea, se adapta uno en cinco o cuatro días con la gente; ya en el último día todos chillando por gente de otro país, se adapta uno a la forma de ser, porque esa gente está viviendo las mismas luchas que uno, tal vez un poco diferentes pero luchando por un bien común, entonces me ha cambiado muchísimo.

¿Hoy en día como se piensa usted como mujer? ¿Tenía conciencia de su ser mujer?

Lo he descubierto. Lamentablemente lo criaron a uno en un mundo tan chiquito que la mujer era menor, que la mujer estaba abajo del poder del hombre, que lo que el hombre decía eso era, el hombre, el esposo era el rey, la mujer era la empleada. Un circulito bien feo, que yo lo empecé a ver de joven, intenté ya con mi familia aunque no daba muchos resultados pero lo intenté. Ahora ya lo resolví, pero son cosas que se van descubriendo, porque uno de chiquito piensa que solo nació para tener hijos, para reproducirse y para cuidar la casa y uno no es ésa su función, sino su función es mucho más allá de estar en una casa encerrada.

El día que platicué con usted por primera vez me comentó que estaba escribiendo su historia. ¿De dónde le viene? ¿Por qué escribir su historia?

La idea fue de una mi hermana que es religiosa, monjita. Ella está en un convento, y me dice “mira me gustaría que esto que estás viviendo lo escribieras y que escribas un libro”, “bueno —dije yo—, buena idea”. Y empecé a escribir del primer día todos los detalles, he escrito lo que yo he vivido. Lo que me han contado no, porque cuando yo no he estado yo me he perdido algunos eventos. Porque al principio yo venía y no pasaba nada; me iba y cuando ya me iba pasaban las cosas. Entonces eso no lo he escrito, pero lo que he vivido sí: en qué momento, a qué hora han venido, qué me han hecho, cómo me han amenazado, cómo he visto el peligro, todo eso, entonces lo he escrito.

El primer escrito fue de los primeros dos años. Fue idea de mi hermana, ella empezó a hacer poemas del primer año con respecto a lo que escuchaba o yo le contaba, así los formaba. Y así me hizo el primero y el segundo. El tercer año yo dije “bueno, yo tengo que intentarlo porque yo lo vivo, yo lo sé”; entonces, cuando armé yo mi poema, ella me dice “es que a vos te sale mejor porque vos estás allí; en cambio yo, lo que cuentan o lo que escucho”. Ahora le hago un poema

a cada aniversario. Ya llevo cinco poemas en los cinco años. Mi libro es simplemente fechas: que pasó, qué hicimos, cómo lo hicimos, pero de mi vida. Tal vez en general, pero es mi historia. Me han dicho que me ayudan a publicarlo pero yo digo que no. Una vez una señora de una organización me dijo que aunque fuera dormida me lo iba ir a sacar, pero yo le dije que no. Porque mi fin es guardar mi historia para mis nietos, si lo leen o no leen allá ellos, pero es para que aprendan una mínima cosa de mí. Mi esposo me dice que es egoísmo no publicarlo o no mostrárselo a la demás gente. Tal vez más al final, porque habría que mejorarlo porque están escritas a mi modo. Algún día.

Defendiendo la casa común.
Poema para el V aniversario de La Puya

Felisa Muralles

Buenos días, buenas tardes
Hoy vamos a celebrar
Pues cumplimos cinco años
Y nadie lo puede negar
En el tiempo que llevamos
muchas cosas van pasando
Nos sentimos muy contentos
Porque no están explotando
También cumplimos un año
De no dejarlos entrar
Es ganancia para el planeta
Y lo vamos a festejar
La empresa y el ministerio son la misma corrupción
sólo piensan en el dinero
Y no ven la contaminación
Compañeras y compañeros
Que hoy están aquí presentes
Defendamos a nuestra tierra con uñas y con dientes
El gobierno está callado
Y no le conviene hablar
Le compraron su silencio
Y con nosotros no va a aguantar
La resistencia de La Puya
Les ha dado un buen ejemplo
Organízate en tu pueblo
Y no perdamos el tiempo
Aquí me voy despidiendo
Con gozo y con alegría
Porque siempre nos acompaña
Dios padre y la Virgen María.

La violencia afecta a toda la comunidad, no sólo a las mujeres

Diálogo entre Cristina Cucurí¹ y Miriam Lang²

CRISTINA: Soy Cristina Cucurí, de la comunidad indígena Nitiluisa, parroquia Calpi, cantón Riobamba, de la provincia de Chimborazo, Ecuador. Es una de las comunidades más pobladas, más grandes y más antiguas de la parroquia de Calpi, creo que ahí vivimos cerca de 2000 personas. Soy la primera hija de seis hermanos, cuatro mujeres y dos varones. Mi mamá realiza actividades tradicionalmente consideradas para mujeres: es ama de casa, se dedica a labores agrícolas, a la minga comunitaria y a las sesiones o asambleas. Mi papá fue obrero de la empresa Cemento Chimborazo, una cementera cercana a la parroquia, ahora es jubilado. Hace como ocho años, cuando se jubiló mi papá, empezaron a revivir en pareja, porque mi mamá asumía toda la responsabilidad en el hogar, comunitaria, agropecuaria y de la crianza de los hijos y mi papá solamente trabajaba en la empresa y venía a la casa a descansar para continuar al día siguiente su rutina.

Mi papá me apoyó muchísimo para la educación. Mi mamá, cuando ya terminé el colegio, me dijo: “hasta aquí hemos apoyado”, pero mi papá dijo “no, es mi hija y si ella quiere estudiar yo la voy a apoyar”... Él tiene sie-

-
- 1 Dirigenta de tierras y territorios de la Ecuarunari (Kichwa: Ecuador Runakunapak Rikcharimuy, “Movimiento de los Indígenas del Ecuador”) entre 2016 y 2019, originaria del pueblo Puruhá de la provincia de Chimborazo en Ecuador.
 - 2 Profesora del Área de Ambiente y Sustentabilidad de la Universidad Andina Simón Bolívar. Editó el libro *Mujeres indígenas y justicia ancestral* (<http://repositorio.dpe.gob.ec/bitstream/39000/1172/1/ONU-024.pdf>) en 2009 y fue guionista del documental *Justicia nuestra. El acceso de las mujeres indígenas ecuatorianas a la justicia* (<https://www.youtube.com/watch?v=h9WsMWWDeU>).

te hermanos. En ese entonces mis tres tíos eran solteros y vivían en la ciudad, y como era la primera sobrina y primera nieta, entonces dijeron que tenían que hacerme estudiar, que tenga la mejor educación. Yo estuve hasta cuarto grado en la escuela de la comunidad y de ahí me fui a la ciudad para estudiar, a Riobamba, en un colegio religioso, Nuestra Señora de Fátima. Y mi papá tenía la intención de dejarme internada.

Entonces, cuando me fui a la ciudad me cortaron el cabello, tuve que poner pantalón, vestido, utilizar el uniforme del colegio.

MIRIAM: ¿Las monjas te cortaron el cabello?

CRISTINA: No, mis tíos me cambiaron.

MIRIAM: ¿Para adaptarte?

CRISTINA: Exacto. Cuando ya terminé la universidad, me reivindicé nuevamente para tomar posesión sobre lo mío, mi vestimenta tradicional, mi costumbre, mi lengua. Hasta este momento era como que estuve en un mundo que no era mío, estuve vistiéndome con la ropa que no era mía, usurpando. Cuando terminé los estudios superiores en la Escuela Superior Politécnica de Chimborazo, saqué la licenciatura en educación y promoción de la salud, que equivale a salud pública, entonces terminé con la vestimenta mestiza. Después de dos o tres años hubo una convocatoria para ser doctora en promoción de la salud a nivel de pregrado, en la misma universidad, ahí regresé a estudiar, pero ya con mi vestimenta. Todos mis compañeros de estudio se me quedaron mirando: “toda la vida te habíamos conocido como mestiza, pero ahora...”. Yo ya era más suelta, más expresiva, más comunicativa. Porque recuerdo que desde la escuela hasta la universidad era más callada, cohibida, tenía que estudiar y nada más, y sí, tenía una que otra amiga, pero no muchas. Entonces creo que recuperar mi vestimenta, mi lengua, fue como recuperarme a mí misma y expresarme, lo que yo soy y de donde vengo. Yo creo que fue una resignificación y reivindicación fuerte para mí.

MIRIAM: Y en tu infancia, en la comunidad, ¿hablaban kichwa?

CRISTINA: Sí, sí. Cuando regresaba los fines de semana a mi comunidad, ahí sí me ponía mi ropa, hablaba en kichwa.

MIRIAM: O sea, era como disfrazarte para salir de allí.

CRISTINA: Exacto, cuando salía de la comunidad, ahí sí ya me ponía el pantalón. Ahora no, a veces los fines de semana me pongo un calentador, pero de ahí todo el rato he estado con mi vestimenta y me siento muy bien. He recuperado lo que es mío, porque usurpar una identidad que no es tuya a mí me hizo sentir muy avergonzada, por eso tal vez era tímida, de sentirme cohibida, no querer hablar, todas esas cosas.

MIRIAM: Y ¿tu familia tiene tierras, tiene animales ahí en la comunidad?

CRISTINA: Sí, tienen animales, tienen chacra, tienen tierra...

MIRIAM: Y ¿en la casa de tus padres comen lo que siembran?

CRISTINA: Sí, la mayoría de las cosas, porque mi mamá siempre hacía por ejemplo ensalada de hoja de quinua, hacía jugo de alfalfa, tostaba la cebada, el maíz y un montón de productos de granos secos, hacía moler, hasta ahora lo sigue haciendo. Entonces creo que la buena alimentación influyó muchísimo en que vayamos avanzando en el nivel educativo.

MIRIAM: Y hoy en día ¿dónde vives principalmente? ¿Y cómo fue tu trayectoria en las organizaciones indígenas, en las organizaciones de mujeres y mixtas?

CRISTINA: Yo vivo con mi pareja en la ciudad, pero los fines siempre me voy donde mis papás. Hoy por la dirigencia me voy también a las otras comunidades y otras provincias. Me relacioné con las organizaciones comunitarias desde muy pequeña. En la comunidad, tienes que apoyarles a tus papás, en las mingas comunitarias, en las sesiones, mi papá es el jefe del hogar. Desde los 15, 16 años, con más razón tienes que ir relacionándote, no te representas a ti misma en la comunidad si no representas a tu papá.

Entonces ahí fui relacionándome, y también veía el problema de la violencia contra las mujeres. En mi casa no

hubo violencia física, sí desacuerdos, enojos, hasta insultos. En casa de las vecinas sí veía la violencia física, el esposo borracho le arrastraba, le pegaba, le pateaba, le dejaba moretones en la cara. Entonces eso a mí sí me impactó muchísimo.

Una de las cosas en las que yo no soy buena es en la cocina, por ejemplo. Lavar, sí, para arreglar y limpiar la casa, como dice mi esposo, rebusco, porque cambio de un sitio a otro las cosas, ¿pero lo de la cocina? Lo hago porque hay que cocinar [*risa*]. Entonces mi mamá me decía: “es que, si te casas...”, porque supuestamente es la obligación de la mujer, y “si tienes que cocinar y tu marido no está de acuerdo en cómo has cocinado, si te pega y vienes a mi casa...”. Me decía que si voy a la casa de ella, enseguida me iba a llevar de vuelta a la casa de mi marido, eso decía. Y yo decía “no, yo tengo que estudiar porque en algún momento yo voy a conseguir a alguien que pueda hacer las cosas de la casa y le pago”. Entonces yo creo que desde ese punto de vista fui cuestionándome ¿por qué las mujeres tenemos que lavar, planchar, cocinar? Y si me pega, ¿por qué no hay alguien que ayude, ni la misma mamá? Sino que te dicen: “para eso tenías que pensar muy bien si te casas o no, o sea, si sufres, ya es tu problema porque decidiste hacer la vida en pareja...”. Tal vez los papás estarían o no de acuerdo, pero tú decidiste, ya eres aparte, si tienes problemas no te apoyan.

MIRIAM: Qué duro ¿no? De parte de una madre...

CRISTINA: Yo creo que aún en algunas partes es así. Hasta ahora me cuenta mi mamá que muchísimas veces ha ayudado a defender a las mujeres que eran agredidas físicamente por sus esposos. Entonces me pongo a reflexionar en lo que me dijo y lo que hace. ¿Quería mi mamá que no me casara o no me consiguiera pareja que me maltratara, no sufriera? ¿Cómo explicas esta contradicción entonces?

MIRIAM: Obviamente, en muchas partes es así, pero me parece duro. A ver, tú después, cuando nos conocimos, fuiste

lideresa de mujeres, trabajaste mucho el tema de las mujeres ahí en Chimborazo. ¿Cómo llegaste a eso?

CRISTINA: Desde temprana edad me relacioné con la comunidad, porque yo soy de la comunidad, representé a mis papás en la minga, en asambleas... También fui dirigente de la organización mixta. Desde ahí parto hacia las organizaciones de mujeres. Junto con otros compañeros y compañeras agrupamos a las 17 comunidades de la parroquia de Calpi para fundar la Organización de Segundo Grado Mixta. Entonces fui una de las fundadoras, articuladoras de esta organización, también fui primera secretaria de esta organización que se llama la Corporación de Organizaciones Indígenas de Calpi, pasé tres años de dirigente, luego me desvinculé por un tiempo para que otras personas lideren y digo “aquí tienen que trabajar otras personas”, yo no tengo que estar ahí siempre. Y ahí es que empiezo a trabajar con las mujeres, porque es el tema que me empecé a cuestionar desde pequeña: ¿por qué dicen que nos tenemos que casar? ¿Por qué dicen que tenemos que cocinar? ¿Por qué dicen...? ¿Por qué no hacen valer el trabajo de las mujeres en la comunidad? Si no me gusta cocinar, ¿cuál es el problema? y ¿por qué nos pegan a cada rato? No a mí, sino a la vecina que hemos visto, entonces ahí empiezo a vincularme con el Proyecto de Desarrollo de la Mujer Rural y su Familia financiada por la Comunidad Europea y el Ministerio de Agricultura y Ganadería. Entro reforzando mi kichwa, reivindicándome como mujer, como indígena, y aprendiendo y reaprendiendo con ellas de muchos derechos y de las leyes que están a favor de las mujeres. Y que estas leyes están vistas desde lo urbano y desde lo mestizo, y no nos protegen del todo a las mujeres indígenas y rurales, pero sirve conocerlas. Ya voy 20 años militando y soy activista por los derechos de las mujeres y de los pueblos indígenas, sigo apoyando y trabajando con las mujeres campesinas e indígenas, articuladamente. Empezamos a articular las organizaciones de las mujeres indígenas, ru-

rales y campesinas a nivel de la provincia, para construir el *Sumak Kawsay* y el Estado plurinacional desde nosotras, ¿por dónde tenemos que caminar para ello?

Por ejemplo, sí fue importante en ese entonces que conociéramos sobre la Ley 103,³ las Comisarías de la Mujer y el rol de la policía, un montón de mecanismos que te daban si denunciabas la violencia contra las mujeres, te daban un papelito para que ya no se te acerque el agresor. Pero en la comunidad ¿cómo vas a decir “aquí tengo el papel”? Te quita el papel y encima te pega porque no hay policía, porque no hay Comisaría de la Mujer, porque es a kilómetros de distancia, porque en la Comisaría de la Mujer también los funcionarios hablan sólo en español y muchas de las compañeras mayores no suelen hablar muy bien el español. Así que han sido sujetas de burlas, les dicen “Marías”, o “primas”, o les dicen “que hablen cristiano”; esos términos nos denigran a nosotras, entonces ¿cómo hacemos? Además fue un detonante fuertísimo cuando un diputado indígena de la provincia de Chimborazo, que fue presidente de la Comisión de los Derechos Humanos por esos años, pegó a su mujer y se allanó a la justicia indígena: o sea, “yo me acojo a la justicia indígena, yo soy indígena”. La mujer le demandó en la Comisaría de Mujer. Entonces la comunidad tenía que resolver este problema.

MIRIAM: O sea, ¿él pensó que la comunidad le iba a proteger a él en su derecho de pegar a la esposa?

CRISTINA: Y le protegió la comunidad. De hecho le protegió la comunidad porque él era diputado de la provincia. Porque si no, no tendría su apoyo para alguna obra, para alguna gestión de la comunidad. Resolvieron que ella estaba transgrediendo la función de ama de casa, abandonando a su esposo y a sus hijos, porque trabajaba

3 Ley 103 contra la violencia a la mujer y la familia, de carácter civil y penal, promulgada en 1995 como logro del movimiento de mujeres y feminista, y derogada en buena parte por el Código Integral Penal de 2014, introducido por la Revolución Ciudadana de Rafael Correa.

fuera del hogar y de la comunidad, que ella debe asumir su responsabilidad.

MIRIAM: Entonces ¿qué pasó? ¿Qué reacción generó esto en tí?

CRISTINA: Hicimos una marcha de mujeres indígenas bien grande en la ciudad de Riobamba en contra de la violencia hacia las mujeres. Pensábamos que el acceso de las mujeres a la justicia indígena es el camino —pero que no debe ser así, injusta, inequitativa con las mujeres—. Entonces hicimos la marcha en apoyo a la justicia indígena y contra esta decisión, empezamos a trabajar articuladamente para la Constituyente, decíamos: “sabemos que hay fallas en la justicia indígena, pero ése es el camino que nos dé soluciones a los problemas de violencia contra nosotras”. La justicia ordinaria es una cancha distinta, con unos árbitros distintos, se juega en otro idioma, con otros códigos, requiere dinero, tiempo, y no nos ha solucionado los problemas de violencia contra las mujeres. En la justicia indígena tampoco tenemos garantía, pero sabemos quiénes son de la comunidad, cuáles son los dirigentes, podemos influir en algo y queremos que sea resuelto en la comunidad, pero no parcializado a favor de los compañeros. Eso fue y es la lucha...

MIRIAM: Esto que tú cuentas muestra la vigencia del Estado colonial, del sistema de hacienda, en las subjetividades. Le dieron la razón porque era poderoso el señor, eso no es justicia.

CRISTINA: Eso no es justicia, por eso fue también la marcha. Entonces iniciamos a reflexionar y construir propuestas para reivindicar nuestras costumbres y tradiciones sin discriminación ni violencia. En este trabajo nos inspiraron las mujeres indígenas zapatistas con su Ley Revolucionaria de Mujeres. Luego nos hemos articulado con algunas compañeras indígenas de Cotacachi, y de Sucumbíos, para trabajar una propuesta hacia la Asamblea Constituyente.

MIRIAM: Y ¿qué propuesta llevaron ustedes a la Asamblea?

CRISTINA: Básicamente fueron dos propuestas fundamentales desde Chimborazo, no sé si las otras compañeras tuvieron otras más. Primero, que reconozcan los derechos de las mujeres indígenas en el capítulo de los Derechos Colectivos de los Pueblos. Eso fue importante, fue un aporte significativo para los pueblos indígenas de Latinoamérica, que esté la reivindicación de los derechos de las mujeres dentro de los derechos colectivos en aras de vivir bien, bienestar, armonía y equilibrio de los pueblos. Por ejemplo, el artículo 57, numeral 10 dice que los pueblos y nacionalidades indígenas pueden “crear, desarrollar, aplicar y practicar su derecho propio o consuetudinario, que no podrá vulnerar derechos constitucionales, en particular de las mujeres, niñas, niños y adolescentes”. Eso fue importante, aunque claro, no fue eso exactamente el texto que trabajamos, pero fue el sentido de lo que decíamos: ¿por qué cuando hablan de los derechos colectivos solamente se visibiliza a los hombres y las mujeres nos quedamos al lado, invisibilizadas, y el problema de la violencia se queda fuera?

El otro tema es la justicia indígena; sin la participación y la decisión de las mujeres la justicia indígena puede ser invalidada en los casos resueltos. Pero la única instancia que puede invalidar las decisiones tomadas, a la que podemos acudir, es la Corte Constitucional. El artículo 171 de la Constitución dice que “las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, con garantía de participación y decisión de las mujeres”. Buscamos que los problemas que afectan a las mujeres también sean resueltos en la justicia indígena.

MIRIAM: Se puede invalidar una decisión que fue tomada sin que las mujeres participen.

CRISTINA: Exacto. No solamente en el tema de la violencia contra las mujeres. Sino que todos los casos que resuelva la justicia indígena tienen que ser resueltos con participa-

ción y decisión de las mujeres. Cuando hablamos de participación, no estamos hablando sólo de números. Porque siempre hemos sido bastantes en las asambleas, incluso en algunos casos casi toda la asamblea han sido mujeres. Estamos hablando de que nosotras decidamos, nosotras propongamos, nosotras planteemos propuestas en la resolución de conflictos de cualquier tipo, y si es el caso de la violencia contra las mujeres, debe ser prioritaria la presencia, la decisión, la propuesta de las mujeres, y no sólo su presencia física.

MIRIAM: Entonces, ustedes fueron en delegación a Montecristi, en 2008, durante la sesión de la Asamblea Constituyente. ¿Te acuerdas qué organizaciones fueron? O ¿cuántas?

CRISTINA: Bueno, a ver. La Red Provincial de Organizaciones de Mujeres Kichwas y Rurales de Chimborazo, el Comité Central de la UNORCAC⁴ de Cotacachi, y las mujeres de la AMNKISE⁵ de Sucumbíos son las que hemos estado vinculadas en este proceso. Diría que no solamente hemos estado en esa ocasión, sino que hemos estado varias veces: ir y venir a Montecristi a conversar con las autoridades, con las asambleístas mujeres, la Comisión...

MIRIAM: Y ¿fueron bien recibidas allá?

CRISTINA: Creo que al final sí, pero al inicio... Me acuerdo que cuando a nivel del país el movimiento feminista y de mujeres del Ecuador convocó para hacer un encuentro en Riobamba, para hacer la agenda de las mujeres ante la Asamblea Constituyente, decían que las mujeres envíen las propuestas para hacer un documento para la Constitución. Cuando nosotras enviamos lo nuestro, nuestra propuesta como mujeres indígenas, no apareció en el documento. Y cuando nosotras participamos en los eventos, nos dijeron que las mujeres indígenas no pueden estar aparte porque todas somos mujeres. Entonces no apareció...

MIRIAM: Y ustedes ¿qué pensaron en este momento?

4 Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacachi.

5 Asociación de Mujeres de la Nacionalidad Kichwa de Sucumbíos-Ecuador.

CRISTINA: Dijimos: “tenemos que hacer algo”, o sea, irnos nosotras mismas y contar lo que vivimos y cómo queremos vivir, cómo queremos construir nuestro futuro. Porque no es que queremos vivir en las comunidades hombres aparte y mujeres aparte, somos hombres y mujeres, vivimos en comunidad. Pero cuando estamos viviendo mal, la comunidad también está mal, no avanza, no se desarrolla. Entonces ¿cómo hacemos que nuestros problemas también estén en la Asamblea Constituyente y en la Constitución ecuatoriana? Reflexionamos y comenzamos a construir el camino y transitarlo. Cuando nos fuimos a Montecristi para entregar la propuesta de las mujeres ecuatorianas, ellas la entregaron y nosotras también entregamos nuestra propuesta al presidente de la Asamblea, Alberto Acosta, otras mujeres nos miraron mal: “ésa es una división, todas somos mujeres, y no sé qué más quieren”. Pero ya, ya entregamos nuestra propuesta.

MIRIAM: La alternativa era quedar invisibles.

CRISTINA: Exacto. No queríamos quedarnos invisibilizadas. Creo que eso fue el detonante para que después dijeran: “ya, incluyámoslas para que entren a la mesa”. También hubo mujeres asambleístas que fueron activistas en alguna etapa de su vida, activistas de los derechos de las mujeres, que nos apoyaron mucho. Nos dieron paso a que entremos a la Asamblea y contemos a qué venimos y qué ideas traemos.

MIRIAM: Y por parte del movimiento indígena, de los líderes varones del movimiento indígena, ¿qué reacciones obtuvieron?

CRISTINA: Ellos nunca se enteraron. Cuando uno trabaja como hormiga en la provincia, no se enteran de lo que está pasando. Nunca se enteraron de nuestras propuestas, de lo que me han contado nunca se imaginaron que un grupo de mujeres de tres provincias se pudiera ir a contarle a la Asamblea Constituyente lo que estamos viviendo, lo que está pasando en las comunidades y cómo queremos construir nuestros anhelos de vida para nosotras y nues-

tros pueblos. Me comentaron que cuando se enteraron, ya era tarde, ya estaba el tema posicionado... Me acuerdo que cuando nosotras fuimos a la Comisión de Justicia que estuvo liderando el padre Fernando Vega, y justamente había estado hablando del tema de justicia indígena, cuando nosotras fuimos y dijimos por qué queremos que también estemos presentes las mujeres, ahí los otros asambleístas se enteraron de los problemas de acceso a la justicia ordinaria e indígena que tenemos las mujeres: “Ah, ve, las mujeres indígenas también han sabido vivir en violencia”. El padre fue un apoyo fundamental, nos apoyó muchísimo. Nos contaron que dijo: “O ponen la parte de las mujeres o no pasa la justicia indígena”, entonces “ya, pongamos, pongamos”. Me acuerdo que cuando regresaba de Montecristi, vi las noticias por TV, y ahí una respetada lideresa indígena decía: “En el tema de la justicia indígena siempre han estado presentes las mujeres, no sé quién habrá posicionado lo de la participación de las mujeres, pero debe ser una feminista que no sabe de la vida de los pueblos ni entiende el sentido comunitario” y no sé qué... Pero ya fue tarde cuando dijo eso.

MIRIAM: Y ¿qué opinas tú de eso? O sea, porque hay todo un debate ¿no? La Constitución misma es un instrumento del Estado liberal occidental. Tú crees que acudir a este recurso por parte de ustedes, organizaciones de mujeres indígenas de diferentes provincias, ¿finalmente les ayudó? ¿Ahora en retrospectiva?

CRISTINA: Creo que es un mecanismo, pero no es todo. Para decir “ya con esto estamos viviendo muy bien”, nos falta todavía trabajar mucho. Una de las cosas que veo es que a raíz de todo este proceso, hoy por hoy, por lo menos dentro del movimiento indígena, se ha logrado que en julio de 2016 la asamblea ampliada de la Conaie⁶ resuelva que los casos de violencia contra las mujeres y

6 Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

feminicidio deben ser tratados y resueltos, sancionados en el sistema de justicia indígena. Creo que es un paso importante, pero aún nos falta mucho camino que recorrer. Porque está en la Constitución, te obliga a tratarlo. Y también en el Sexto Congreso de la Conaie en Saraguro, en septiembre de 2017, la mesa de las mujeres posicionó que la Conaie declare y que sea un mandato que los territorios de los pueblos indígenas sean libres de violencia contra las mujeres. Entonces va generando discusiones, posiciones, propuestas desde las mujeres. Las mujeres iniciaron el trabajo desde un sitio pequeño y van posicionando estos temas de violencia contra las mujeres y feminicidio en los pueblos indígenas en espacios más grandes, eso es importante. Creo que el detonante fue la Constitución de 2008, cuando visibilizamos que tenemos problemas, tenemos abuso sexual, violencia contra las mujeres, irresponsabilidad en asumir la paternidad, embarazos adolescentes, feminicidios dentro de los pueblos y nacionalidades indígenas. En el Sexto Congreso de la Conaie las mujeres han alzado la voz, al decir que deben declarar los territorios libres de violencia contra las mujeres, me pareció otro paso importante. Aunque como digo es sólo un mecanismo, y no es el fin. Aún nos falta mucho *chakiñan* que construir, hay que seguir con voz altiva, con propuestas, ideas.

MIRIAM: Claro, es un paso. Y dime, hay todas esas personas indígenas, hombres y mujeres, que dicen que puede ser que ocurra esto, pero que de todos modos el bien que prima es la armonía en la comunidad y que las mujeres que reclaman —tal vez en el sentido de lo que decía tu mamá, para cuando te cases—, están dividiendo a la comunidad y rompiendo la armonía y no pueden quejarse, sino que tienen que aguantar. O sea, esto de poner el derecho colectivo de la comunidad en su conjunto ante el derecho individual de una mujer que supuestamente quisiera vivir libre de violencia. ¿Cómo ves tú esa discusión?

CRISTINA: Me acuerdo que cuando nosotros en Chimborazo habíamos hecho varios talleres comunales con organizaciones de mujeres sobre todo, a nivel cantonal y a nivel provincial ya teníamos alguna propuesta. Personalmente investigué algo que dé cuenta de las mujeres indígenas en la Constitución boliviana, porque ellos estaban muy adelantados en el proceso constituyente, había un grupo considerable de asambleístas de pueblos y nacionalidades indígenas en la Asamblea Constituyente de Bolivia, pero no, no había. Busqué en la Constitución de México. Una organización que nos apoyaba a las organizaciones de mujeres en Chimborazo nos ayudó contratando a una jurista especialista en pueblos indígenas, la abogada también trabajaba el tema de justicia indígena con otro abogado muy reconocido a nivel nacional y cercano al movimiento indígena. Conversamos con la abogada y explicamos la propuesta que planteaban las compañeras, para que ella nos ayudara a transformarla en articulados para la Constitución. Le envié el documento. Ella me planteó que en los derechos colectivos el Estado no puede obligar, y tampoco puede entrar la visión de género... son de los pueblos indígenas. En estos debates, ella me dijo “los derechos son inventados”. Acojo y le digo: “Si son inventados, nosotras las mujeres de los pueblos indígenas queremos reinventar los derechos para vivir mejor, con dignidad, es lo que queremos”. Entonces eso es lo que hemos hecho.

MIRIAM: Recién leí una investigación de una estudiante aymara de Bolivia que entrevistó a Mama T'allas⁷ aymaras en el altiplano de La Paz. Su interés era conocer de qué manera ellas ejercen la autoridad, en un sistema de autoridades que actúan siempre en parejas, según el Chacha Warmi, complementarias... Y entonces ahí hay varias mujeres que expresan que sí sufren discriminación, pero en su propio decir, nunca manifiestan que “esto me hace daño a *mi*”, sino

7 Autoridad máxima originaria mujer de una comunidad.

que ellas dicen “sí sufro discriminación, se burlan de mí, dicen que yo no puedo”, y no sé qué más, pero “eso le hace daño a la comunidad”. A mí me asombró que estas mujeres nunca expresan una noción de vulneración hacia su persona, sino que la violencia que ellas sufren vulnera directamente al colectivo. Aquí en Ecuador, ¿cómo sería esto? Las mujeres kichwas de las comunidades de Chimborazo con las que tú has hablado, que tú conoces, que tú has acompañado, ¿cómo sienten eso? ¿Ellas sienten que la violencia vulnera su persona? ¿Su personalidad? O simplemente es algo que no debe ocurrir en general, o es algo que le causa daño a la comunidad, o a la familia... ¿qué recuerdas?

CRISTINA: Por esta situación que te contaba, me preguntaba, ¿por qué el derecho individual se contraponen a los derechos colectivos? Deben estar a la par, no sobreponerse, coordinar y cooperar en el buen vivir y bienestar de los pueblos y sobre todo de las mujeres indígenas. Esto ¿qué quiere decir? Que si mi derecho individual ha sido vulnerado, esto afecta a toda la colectividad, no sólo a mí. Por ejemplo, si un esposo le mata a la mujer, afecta a la comunidad, a los hijos, al *ayllu*, altera la armonía y el equilibrio comunal e individual... No es que sólo afecta a la familia, afecta a toda la comunidad porque también tienen parientes, también tienen familias. ¿En dónde y con quién va a quedar el niño? En algún momento será dirigente, y ¿en qué circunstancias será dirigente? La situación que pasó habrá marcado su vida. ¿Cómo conducirá a la comunidad? Porque en algún momento de tu vida tienes que servir a la comunidad, no eres nombrada solamente porque eres más reconocida, o porque tienes algunas propiedades, o porque tienes un mejor apellido. En la comunidad, todas y todos tenemos que servir en algún momento de nuestras vidas. Entonces este niño, ¿en qué circunstancia va a ser dirigente? ¿Y cuáles serán las experiencias que vivió este niño sin su madre? No solamente afecta a la vida del niño sino la vida de la comunidad.

MIRIAM: Y ¿qué ejemplo va a dar?

CRISTINA: Qué ejemplo va a dar. Entonces eso es lo que decíamos nosotras: sí nos afecta a nosotras, nos afecta a todas, pero también afecta a la comunidad. Por otro lado, yo creo que en Chimborazo se ha sobrepuesto lo individual sobre lo colectivo, desde la época de la Colonia, desde la época de las haciendas ya nos fueron dividiendo, individualizando. Luego el Estado mismo empezó a decir: “tú no tienes por qué organizarte”, “tú eres un ciudadano que directamente puede ser representado por ti mismo ante el Estado”. Los 10 años de correísmo han sido muy fuertes en este proceso de individualizarnos. Además de ello el sistema patriarcal, capitalista, neoliberal...

Desde las mujeres es importante recuperar el espacio territorial, el espacio comunal. Esto significa decir: “esto no me afecta solamente a mí como persona, sino también a la comunidad”. En ese espacio y tiempo estamos. Yo creo que en alguna comunidad tal vez puede pasar lo que tú dices de Bolivia, que se sienta que “no me afecta a mí, sino a lo colectivo”. Pero la influencia liberal, individual, ha sido fuerte en la vida de las mujeres, en la vida de los pueblos, muy fuerte, sí sienten a la violencia como afectación personal. Por eso mismo dicen que “el problema de la violencia es un problema personal”, y por eso en las comunidades no se ha atendido, porque no ven que afecta a todas y todos. Estamos en este proceso de recuperar, reinventar, resignificar, reconceptualizar la organización, el espacio y el tiempo de las mujeres y de los pueblos indígenas.

Me acuerdo que en el 2012 participé en un proyecto de investigación sobre pluralismo jurídico y mujeres indígenas de América Latina con CIESAS de México. Hicimos entrevistas a los hombres en el sur de Chimborazo, en Tixán. Nosotras hicimos la guía de preguntas y un compañero hacía las entrevistas. Como resultado, los hombres decían que se sienten mal cuando ejercen la violencia, no se sienten bien cuando agreden a las mujeres. Pero es la única for-

ma que han vivido, la única que conocen desde la Colonia y desde la hacienda. Si hubieran conocido otra forma de convivir, de vivir mejor, estarían en condiciones de aprender y no hubieran ejercido violencia, pero sus papás vivían en la hacienda y a ellos les maltrataban mucho, primero el hacendado, y después ellos replicaban esto en la casa. Entonces ésa es la forma de convivir que han conocido y vivido. Fue interesante ver la perspectiva de los compañeros frente al problema. Podemos estar hablando mucho desde la perspectiva de las mujeres, pero saber que ellos también no están bien ejerciendo violencia ni viviendo en ella, sino que también se sienten muy mal, es un camino para reconstruir la armonía y el equilibrio en la comunidad. Porque los hombres indígenas también han sufrido discriminación, exclusión y violencia de hombres o mujeres, blancos o mestizos.

MIRIAM: Tú acabas de nombrar una serie de influencias, desde la hacienda hasta la forma Estado más moderna del correísmo, que han influido sobre los territorios indígenas de Chimborazo. Existe allá todo este debate acerca de ¿de dónde viene el patriarcado? Sí —como dice, por ejemplo, la feminista comunitaria guatemalteca Lorena Cabnal— hubo un patriarcado ancestral, mientras otras, algunas bolivianas por ejemplo, dicen: “no, el patriarcado vino con la Colonia y después llegó con el sindicalismo campesino, que impuso al líder varón solamente, es más reciente”. ¿Qué piensas tú al respecto?

CRISTINA: Coincido con Lorena Cabnal. Hay varias corrientes feministas —radicales, autónomas, y otras—, vale la pena saber pero yo no encajo en ninguna de estas corrientes. Soy parte de una comunidad, pertenezco a un pueblo indígena, tengo lengua propia, tradiciones, costumbres, cosmovisiones, cosmovivencia, territorio. Los compañeros son nuestros compañeros de vida, nuestros compañeros comunitarios, nuestros compañeros de lucha. Entonces ¿dónde me ubico para trabajar desde el feminismo? Entendiendo al

feminismo como la lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, de cualquier cultura, tradición, o pueblo, en cualquier etapa de la historia, que quiera rebelarse o que se haya rebelado ante el patriarcado que la oprime o que quiere oprimirla. La lucha no es contra los compañeros y los hombres de cualquier cultura, es contra el patriarcado que oprime a personas y a los pueblos indígenas, que afecta a todos y todas...

En la parte urbana, y también en las comunidades indígenas, por parte de los compañeros en diferentes espacios, muchas veces el feminismo es considerado el equivalente al machismo... Las feministas son consideradas antihombres, contra los hombres, que les odian a ellos, más o menos.

MIRIAM: Pero tú, ¿cómo te sientes?

CRISTINA: Reitero, personalmente coincido con Lorena, la hermana de Guatemala. En algún momento escuché a algunas dirigentes indígenas decir que no existió violencia en Abya Yala, que la violencia contra las mujeres y el patriarcado vinieron con los españoles. Eso no creo que sea cierto. Hubo el patriarcado en Abya Yala, pero de diferente forma, en diferente medida porque era otro contexto. Sí creo que lo reforzaron muchísimo, se robustecieron el patriarcado y la violencia con la Colonia, desde el Estado, a través de la religión... a esto entiendo que se refieren cuando dicen que “las mujeres indígenas somos triplemente discriminadas”. No se trata tanto de discutir de dónde, cómo vino, sino que ya existe, ¿y cómo tenemos que trabajar frente a este problema y qué debemos hacer, como debemos enfrentarlo? Comparto con Lorena Cabnal que sí hubo patriarcado antes, no podemos decir que no hubo, se reforzó con la llegada de los españoles a los territorios de nuestros tatarabuelos y tatarabuelas. Ahora, lo que se valora es si eres una mujer o un hombre, si tienes dinero o no, si profesas alguna religión o no, si sabes hablar bien español o no, si tienes título o no, por eso te excluyen, te

discriminan, te violentan. En 1830, en la primera Constitución ecuatoriana, sólo se consideraban ciudadanos a personas que profesaban la religión católica, casados, que posean cierta cantidad de dinero y propiedad, que sepan leer y escribir. Si no cumplías con estas condiciones, no eras considerado ciudadano. Entonces los pueblos indígenas, las mujeres indígenas y las mujeres en general no eran ciudadanos... Pero en la época de los Incas, enviaban a mujeres doncellas para que sean sacrificadas, en las guerras entre los pueblos les transaban en matrimonio para tejer alianzas entre pueblos. Ellas también tenían que quedarse al cuidado de la casa cuando los hombres iban a la guerra. Entonces esto es evidencia que sí hubo patriarcado ancestral, pero que no era el mismo patriarcado que trajeron los españoles. Por otro lado, tenían derecho a la tierra, protección comunal, entre otros. Estoy totalmente de acuerdo que hubo patriarcado ancestral.

MIRIAM: Bueno, tú también dices de manera más pragmática: “lo importante es que vemos que el patriarcado existe hoy, que nos hace vivir mal y que tenemos que hacer algo”, ¿no? Desde 2016 ejerces el cargo de dirigente de tierras y territorios en la Confederación Kichwa del Ecuador, Ecuarrunari, que es una de las organizaciones más importantes de la Conaie. ¿Qué implica este cargo? ¿Cuáles son tus tareas? Y ¿cómo ves tú la relación entre violencia y territorio?

CRISTINA: Para mí ha sido un espacio de aprendizaje y de aporte, porque la Ecuarrunari es una organización regional. He estado en organizaciones mixtas comunales, de segundo grado, provinciales y militando, apoyando en problemas de las mujeres indígenas, feminicidios, abuso sexual, acoso, violencia, trabajando desde lo colectivo. Cuando llego a ser dirigente de territorios a nivel regional, fue una dimensión mucho más amplia. El territorio no significa solamente la tierra, agua, fuego, aire, sino también significa personas, flora, fauna, ríos, los que habitamos encima de la tierra y lo que está adentro como los minerales, entre otros elemen-

tos. Entonces como trabajar desde la visión de los pueblos, desde la visión colectiva, desde la autodeterminación y el control del territorio. Por ejemplo la defensa del territorio contra la minería, la gestión comunitaria del agua, el territorio y lo comunitario. Ya no es sólo la defensa del territorio-cuerpo, como dice Lorena. Sino que es la defensa del territorio-tierra. Desde esta dirigencia estoy adentrándome a trabajar y combinar la defensa del territorio-cuerpo y del territorio-tierra: porque nuestro territorio-cuerpo con nuestro territorio-tierra conforman elementos que se conjugan, comparten, configuran y conviven en el espacio; si algún elemento se altera hay desequilibrio, se desarmoniza, y los efectos repercuten en la vida individual y comunitaria de los pueblos. Trabajar en estos temas desde el ser mujer es un reto. El tema del territorio libre de violencia contra las mujeres encaja en la defensa del territorio-tierra y del territorio-cuerpo. Otro punto importante para profundizar este trabajo es reconstruir, recuperar, practicar la libre determinación, la autonomía y los autogobiernos de los pueblos, basándonos en los tratados internacionales de los pueblos indígenas de la OIT, la ONU y la OEA, por supuesto también en la Constitución ecuatoriana. El camino es la reconstrucción de las comunidades indígenas. El Estado ecuatoriano emitió la Ley de Comunas que está vigente desde 1937, y que contradice de los derechos de los pueblos indígenas. Desde mi punto de vista destrozó, fragmentó, provocó divisiones y debilitó a la organización comunitaria. Dice que la comunidad tiene un Cabildo formado por presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y síndico, por ejemplo.

MIRIAM: Y con esto impone una forma de organización específica.

CRISTINA: Exacto, impone una forma única de organización; esto ha provocado al interior de las comunas que se creen unas organizaciones más pequeñas, en muchos casos motivadas por el Estado, haciendo perder el sentido colecti-

vo de la comunidad. Y los Cabildos limitándose a hacer gestiones, como mendigando a las autoridades del Estado. Por ejemplo, caramelos por Navidad, cerramientos para el cementerio, arreglos de caminos. Entonces el control y el autogobierno del territorio no son ejercidos en esta forma de gobierno que impuso el Estado con la Ley de Comunas. Estoy transitando por ese camino ahorita: de recuperar, reconfigurar, resignificar, reconceptualizar el territorio comunal como un territorio de lucha, de resistencia y de propuesta, sobre los derechos de las mujeres y sobre los derechos de los pueblos indígenas.

MIRIAM: Y libre de violencia ¿en qué dimensiones?

CRISTINA: Para vivir digna —armónica— y equilibradamente en la comunidad, no debemos vivir violencia en el hogar ni en la comunidad ni tampoco a través de la explotación minera en el territorio. Que te saquen de tu hábitat, te despojen y exploten la Naturaleza como “recurso”, esto también es violencia contra el territorio-cuerpo de las mujeres y contra el territorio-tierra. La dimensión de la violencia sobre el cuerpo y la vida de las mujeres desde el tema minaría es un tema nuevo, es un tema importante, que no debe estar aparte de los derechos de las mujeres para una vida digna, equilibrada y armónica en la comunidad. Porque cuando ya sacan el mineral contaminan la tierra, contaminan el agua, contaminan el ambiente y contaminan también los productos que vas a comer. Entonces si una mujer come de esos productos puede enfermarse, es violentada en su alimentación, y tiene el derecho a una alimentación adecuada, digna y saludable. Esto se relaciona con la soberanía alimentaria. Cuando hay contaminación del agua, que no tienes agua limpia, puedes contraer algunas enfermedades, es también una forma de violencia hacia el cuerpo de las mujeres y a la vida comunal.

Otro tema fuerte es el de la educación en las comunidades. La educación formal, como dicen desde el Estado, porque la educación que nos dan nuestros padres desde

que nacemos hasta que morimos es otra forma de educación colectiva. Aprendemos en la comunidad un montón de conocimientos y saberes de nuestros pueblos y nacionalidades. Pero desde el Estado debemos tener un papelito que diga que tú eres especialista en algo o tienes bachillerato. Éste es un tema que también nos atañe a las mujeres y a los pueblos indígenas. En los últimos 10 años el correísmo ha cerrado miles de escuelas comunitarias de los pueblos indígenas. Estuve participando en una investigación en este tema. Hay cientos de escuelas comunitarias cerradas en la provincia de Chimborazo y especialmente en las comunidades indígenas. Esto ha significado la ruptura de la cohesión social comunitaria. Antes la escuelita era el centro de articulación de las comunidades, ahí se desarrollaban fiestas, el encuentro de los *ayllus*, había las sesiones, las mingas y un montón de actividades alrededor de la escuela y de la comunidad. Algunos programas hacían que las madres de familias cocinen para los niños de la escuelita, también era un espacio articulador de las mujeres. El cierre de las escuelas ha significado la pérdida de ese espacio. Han concentrado en una sola escuela a los niños de otras comunidades, y con esto han resurgido problemas coloniales. Por ejemplo en Chunchi, donde antes era hacienda, una comunidad fue formada por los ex huasipungueros de la hacienda, y otra comunidad por los ex mayordomos de la misma. Por casualidades de la vida se cierra la escuelita de los huasipungueros de la hacienda y se mantiene la escuela donde viven los descendientes de los mayordomos. Entonces resurge el dolor de la discriminación que sufrieron sus abuelos. Por lo que no quisieron enviar a sus hijos e hijas a esa escuelita, tuvieron que enviarles a la unidad educativa del cantón. Eso ha sido un resurgimiento de conflictos coloniales que creíamos que ya estaban terminados con el fin de la hacienda.

MIRIAM: Increíble. Sí, hubo todo un afán de modernizar y centralizar la educación. Según el presidente, las escuelas

comunitarias bilingües eran “escuelas de la pobreza”, indignas. Entonces se cerraron miles en todo el país y se hicieron las escuelas del milenio, modernas, de cemento, para cientos de niños.

CRISTINA: Exacto, el único argumento para cerrar las escuelas era que “no hay suficiente número de niños para mantener una escolita”. El Estado en muchas de las escuelas comunitarias no había invertido nada. El Estado no debía haber cerrado las escolitas, porque esas escolitas eran de la comunidad. Lo que debía haber hecho es mejorar la calidad educativa desde el enfoque colectivo, desde dos vertientes de conocimientos, ancestral y del mundo. Colocando a los mejores profesores, con buena remuneración. En muchas ocasiones el Estado ha enviado a profesores recién graduados al campo para que adquieran experiencia, mientras debería ser a la inversa.

MIRIAM: Tú dices que la Ley de Comunas debilitó la organización comunitaria. Ustedes como organización ¿tienen alguna visión de cómo debería ser la autogestión del territorio?

CRISTINA: Estoy planteando algunas estrategias. El año pasado, desde la dirigencia de Ecuarrunari sacamos un documento donde decimos que el primer paso es empoderarnos de los convenios y tratados internacionales sobre pueblos indígenas. Además se trata de tejer, de construir autogobiernos comunitarios para que tengamos control sobre nuestro territorio. Dentro del autogobierno territorial fortalecer la agrupación de mujeres, para que tengan propuestas y voz. El otro tema fundamental es la Ley de Comunas. Queremos presentar una demanda de inconstitucionalidad contra la Ley ante la Corte Constitucional, porque esta ley se contrapone a los tratados internacionales sobre pueblos indígenas y a la Constitución ecuatoriana. En los tratados internacionales se plantea que los pueblos indígenas tienen su propia forma de organización. El Estado está en la obligación de garantizar esto, adoptan-

do medidas efectivas para que los pueblos indígenas ejerzamos nuestros derechos colectivos plenamente. De esta manera queremos avanzar en la construcción del Estado intercultural y plurinacional.

Me parece que otro tema importante es tener el control del territorio: ¿qué está pasando dentro de la comunidad? En el caso de niños, niñas y adolescentes recientemente han salido a la luz pública muchos casos de abuso y acoso sexual en las escuelas. Los medios de comunicación han visibilizado a niños de sectores urbanos, de sectores mestizos, pero sí deben existir casos de violencia, acoso sexual y abuso a niños en sectores indígenas. Entonces ¿qué hace el Cabildo o qué hace el gobierno comunitario frente a estos problemas? El tema de la violencia contra las mujeres, la soberanía alimentaria, la minería, el páramo, el agua. Debemos saber qué tenemos y cuánto control tenemos sobre nuestro territorio, porque ahora las empresas mineras nos están despojando de nuestros territorios, fácilmente se están apoderando. El camino es el de la autonomía y del autogobierno comunitario: reconstruir y ejercer control sobre el territorio. Para reconstruir el territorio estamos planteando básicamente que hay que recuperar algunos elementos: una comunidad tiene territorio, no es solamente donde están las casitas, donde vive la comunidad, sino el territorio abarca unas cuantas hectáreas, el páramo, el río, las quebradas. Tenemos una lengua propia, nuestro sistema organizativo, político y civil abarca el sistema de justicia indígena. Estos elementos tienen que ser fuertes para construir autonomía, bienestar, buen vivir en armonía y equilibrio.

Y cuando decimos desde las mujeres buen vivir en armonía y equilibrio, esto no se refiere solamente a alimentarnos, a organizarnos, a reconocernos, a defender nuestra existencia como pueblos indígenas, nuestra vivencia. Sino también se refiere a un territorio libre de violencia contra las mujeres, contra la violencia física,

psicológica, territorial, patrimonial, libre de embarazos adolescentes, entre otros temas. Eso también afecta a la vida comunal y no solamente a la vida individual o de la pareja, afecta el *ayllu*.

¿De qué hablamos cuando hablamos de reproducción?

Un diálogo ecofeminista entre Ivonne Yáñez
y Cristina Vega

Cristina Vega viene de la militancia feminista en España. Llegó a Ecuador hace más de siete años en el contexto de la crisis allí. Es parte de la revista feminista *Flor del Guanto* y trabaja como profesora en el Departamento de Sociología y Estudios de Género de Flacso-Ecuador.

Ivonne Yáñez, del Instituto de Estudios Ecologistas, es cofundadora e integrante de Acción Ecológica hace más de 30 años; ha trabajado distintos temas como bosques, energía, cambio climático, servicios ambientales, minería, programas de mercantilización de la naturaleza REDD, así como en la generación de conocimiento y reflexión desde la Ecología Política.

En esta conversación se elabora sobre la idea de reproducción. ¿Qué entendemos por reproducción? ¿A qué nos referimos cuando hablamos de luchas por la reproducción? ¿En qué sentidos pueden los espacios y experiencias de reproducción (de cuidado de la vida, el medio, las personas) ser emancipadores?

Cristina e Ivonne se encuentran para intercambiar sobre la idea de reproducción.

De este diálogo surge el texto que les compartimos.

¿Qué entendemos por reproducción? ¿Desde dónde lo entendemos?

IVONNE YÁÑEZ (IVONNE): Hace unos meses me invitaste a comentar un texto tuyo, “Rutas de la reproducción y el cuidado por América Latina”. La verdad es que no fue fácil, pues como ecologistas hemos concebido el tema de la

reproducción más desde, por ejemplo, la protección de los bosques, de los ríos, de las semillas frente a la expansión minera, petrolera, de la agroindustria. Campañas en las que nuestro argumento principal es la defensa del derecho de la naturaleza a garantizar la reproducción de la vida. Para nosotras la reproducción de la vida se da en estos espacios, entendidos como parte de unos territorios en donde viven pueblos, comunidades. Al leer tu artículo, y gracias a bases teóricas e históricas sobre reproducción, desde el marxismo y desde el feminismo, aprendidas con Silvia Federici, me quedé con algunas dudas de lo que podemos tener en común en cuanto a la visión de lo que es la reproducción y si existen quizá diferencias entre nuestras perspectivas. ¿Estamos hablando de lo mismo cuando nos referimos a la reproducción? Esto hace nuestro diálogo muy interesante, y sobre todo importante, pues de lo que se trata es de construir alianzas y caminares conjuntos.

CRISTINA VEGA (CRISTINA): Yo puedo intentar poner algunos elementos sobre cómo se entiende la reproducción desde el feminismo. La idea central es que la vida, de alguna manera la vida humana, pero también la vida en general, se da y tiene que ser sostenida. En nuestras sociedades, la forma en la que se ha sostenido la vida está basada en un orden social injusto, que atribuye la carga y la responsabilidad a las mujeres en la esfera privada. Ese es un punto de partida muy claro en el feminismo para pensar la reproducción. Las feministas en muchos lugares, y yo creo que eso es lo que está siendo revisado ahora, han pensado la reproducción a partir del modelo del trabajo asalariado. Han pensado que la reproducción, así como la producción, era todo aquello que resultaba visible en nuestra sociedad, y que el sistema capitalista ordenaba de cierta forma y anclaba al salario aunque fuera su anverso. Eso, por ejemplo, lo explica Silvia Federici, la existencia de toda una serie de tareas, actividades, etc., que estaban por fuera del mundo de lo productivo, pero que acabaron

ancladas y moduladas por él. Silvia explica lo que costó dicho anclaje.

Por cierto, esto no es así en todas las sociedades, sino que en muchas sociedades lo productivo y lo reproductivo están entretnejidos, no han sido separados, ni absolutamente mediados por el salario. Entonces, el concepto de reproducción parece adquirir más peso en aquellas sociedades que lo desgajan generando especialización y asimetrías de valor. Se trata de aquellas sociedades que dividen muy claramente las tareas, asignan un valor social y un salario a unas y a otras las dejan en la penumbra. Cuando las feministas se ponen a mirar la injusticia de esa división de tareas es cuando empiezan a nutrir el concepto de lo reproductivo. Y lo reproductivo, que está asociado a esa minusvaloración, resulta en un conjunto de actividades que cuando se las mira cada vez se hacen más y más inmensas, en lugar de ser marginales, cada vez resultan más, más variadas y ricas. Todo o mucho de lo que hacemos es reproductivo, y se confunde con la reproducción social. Algunos componentes tienen que ver con el sostenimiento de la materialidad del cuerpo, me refiero a la higiene, la alimentación, la salud, etc. Sólo la alimentación entraña muchas microactividades que el feminismo tiene aún que pensar. ¿Qué significa, por ejemplo, alimentarse, proveerse de los alimentos, transformarlos? Lo mismo cabe preguntarse sobre la higiene, la salud, el descanso y muchas otras cosas. Las tareas que tienen que ver con el sostenimiento material de los cuerpos tampoco pueden desgajarse de lo afectivo, del bienestar emocional; no alimentamos a los niños como si fuéramos robots, sino que los alimentamos sabiendo lo que les gusta más, lo que les gusta menos, lo que necesitan, lo que les hace bien, lo que comieron ayer... Ahí intervienen juicios morales, pedagógicos, juicios éticos, políticos, todo un sistema de prácticas y valores. La reproducción es un mundo que, desde el feminismo, cobra sentido al aparecérsenos disociado, enlazado no sólo a las mujeres sino a las personas

racializadas, pobres, migrantes, a todos aquellos que están abajo y cuyas actividades son menos valoradas y más invisibles. Cuando este orden no se da, la reproducción, como concepto, se difumina.

Entonces, como te decía, para las feministas, tiene que ver primeramente con la materialidad del cuerpo y después con lo afectivo. Tiene que ver también con la división sexual del trabajo y con la ausencia de salario. Muchas feministas, que venían del marxismo y de constatar los límites del mismo, asocian la reproducción al trabajo, a la ausencia de salario y a la familia. Ésos son los dos ejes que articularon las primeras aproximaciones feministas: el trabajo y la familia. Si miramos sociedades en donde esas divisiones no son tan estrictas o están planteadas de otra manera, incluso si pensamos en sociedades de explotación, por ejemplo una plantación, punto de referencia para el feminismo negro, el trabajo de reproducción cobra otros sentidos. Se trata más bien de un reducto de humanización, y no tanto del lugar de sometimiento, de la falta de salario, de la casa, de la explotación familiar.

Para ciertos sectores del feminismo, rescatar la reproducción tiene que ver no sólo con la miseria de la familia o con la opresión, sino con valorizar positivamente esas esferas y actividades que hacen parte del ciclo de vida, y que el primer feminismo, por ejemplo Simone de Beauvoir, consideraban como una repetición en la que no ocurría nada trascendente, donde no había emancipación, sino algo que había que sacudirse para ser libre. El feminismo, en estos momentos, está mirando la complejidad que encierra la reproducción más allá de la regeneración gratuita de trabajadores para el mercado. Está poniendo en valor la reproducción para entender cómo rescatarla políticamente, cómo en ella se dan procesos que contravienen también, potencialmente, la lógica del capitalismo a partir de la tensión capital-vida, algo de lo que hablan algunas economistas feministas. Se trata de

una tensión que emerge una y otra vez y nos recuerda que la economía es la ciencia de la ocultación y la instrumentalización. Entendemos entonces que lo que se busca es reproducir sujetos, pero no cualquier tipo, sino sujetos del tipo que se adecuen al mercado asumiendo poca responsabilidad socializada y transfiriendo el trabajo a quienes están abajo, tanto en el interior de los países como entre países. Entonces, de alguna manera, lo que hace el feminismo es decir, bueno, podemos construir una palanca política a partir de la riqueza de la reproducción y de las posibilidades de impugnación del orden social en su conjunto. ¿Podemos hacer política pensando desde ahí? Y eso es lo que se ha dado en llamar “perspectiva (política) de la reproducción”. Otras se refieren a esto como “poner la reproducción en el centro”. Poner la reproducción porque es un lugar donde potencialmente, no de forma automática, pero potencialmente se puede retar el orden social y de género capitalista. Ese pensamiento, yo creo que se ha ido nutriendo del ecologismo y de otras experiencias. Pero antes de seguir me gustaría saber cómo piensan ustedes la reproducción.

IVONNE: Nosotras, cuando digo nosotras me refiero a un ecologismo ecuatorial, el de las mujeres de Acción Ecológica (porque el ecologismo, al igual que el feminismo, obviamente es súper diverso), hemos estado en esta lucha desde hace 30 años, acompañando a organizaciones y comunidades locales amenazadas por el extractivismo, por las políticas agrarias, por el avance del capital. En muchos casos hemos visto que son las mujeres las que más dan la pelea, porque les afectan más los impactos o porque es desde su vivencia desde donde se fraguan las llamadas alternativas al modelo depredador. Así, la nuestra no sólo es una reflexión desde una posición intelectual o académica, institucional o activista urbana, sino desde la práctica, desde el contacto con la gente local. Nos ha inspirado la lucha por la vida que dan las mujeres en las zonas rurales del Ecu-

dor. Sí son luchas por la reproducción, claro que lo son. La reproducción de sus culturas, de sus comunidades, que es la de la vida misma.

Esto nos ha hecho ver y entender el tema de la reproducción en un escenario de conflictos. En donde esto que tú llamas la división sexual del trabajo y los roles, se ven y se viven de una manera creo que un poco distinta. Claramente, por ejemplo, en las comunidades indígenas o campesinas amenazadas, no es que todo sea armónico entre los hombres y las mujeres, hay machismos, patriarcados comunitarios. Pero sí hay tareas propias de hombres y de mujeres. La cacería es masculina, la chacra es femenina. Inclusive los conocimientos los hay propios de unos y de otras. Llámese división de las tareas o de las labores de cuidado y de reproducción en las comunidades. Cuando llega la minera o la petrolera todo se altera más. Por ejemplo, en algunas comunidades shuar más vinculadas a los bosques, los hombres estaban a cargo de la cacería y provisión de la carne de monte, mientras que las mujeres se quedaban en las comunidades cuidando la chacra, los animales, a los niños y a los ancianos, de manera colectiva. Y esto es muy importante, lo colectivo. Porque las familias son ampliadas, y las labores de cuidado, inclusive la preparación de los alimentos, son colectivas. Entonces yo creo que ésta es una diferencia en la manera de ver el tema de las tareas y los roles asignados. No son los hombres los que confinan a las mujeres al hogar, es una división de género, pero en comunalidad. En la comunidad propiamente dicha está la clave.

Ahora bien, ¿qué les pasa cuando llega la minería o las actividades petroleras a las comunidades? Lo que vimos en una comunidad shuar muy al sur del Ecuador es que los hombres ya no pueden cazar porque los bosques están desapareciendo, entonces se quedan en la comunidad. Y las mujeres tienen doble o triple carga de trabajo. Los hombres pasan más tiempo en la comunidad, las mujeres se embarazan más y tienen más hijos; tienen que lidiar con

la presencia de hombres ociosos, convertidos en wawas, beben más, aumenta la violencia hacia las mujeres, quienes se han convertido en esclavas. Claro, ya no hay la división acordada, consensuada de cómo se llevaban a cabo las tareas de reproducción, se trastocó todo con la llegada del capital minero. Las actividades mineras, petroleras, madereras, cambian completamente las relaciones entre hombres y mujeres en las comunidades.

Entonces, está claro que para nosotras el tema de la reproducción, como ecologistas, es mirar cómo se dan las tareas de reproducción y cuidado en las comunidades, en las relaciones sociales, pero también abarca la reproducción de la vida de los árboles, de los pájaros, de los delfines, de los insectos o de los espíritus, y sus relaciones con los humanos. Es la reproducción de la vida en su más amplio concepto; esto no es meramente social ni biológico/ecológico, es de los sujetos naturalezas.

Así, cuando emprendimos este camino de aproximación a la idea de los cuerpos, los territorios y los feminismos hace pocos años, parecía que había escollos que tenían que ser superados. Porque parecía que la reproducción vista desde las feministas estaba vinculada más a una concepción del trabajo de las mujeres. Este acercamiento nos ha hecho ver que esta concepción es muy útil para entender lo que ocurre en las zonas de conflictos socioambientales, pero debe ser complementada. Cuando vemos la situación de las mujeres en estos contextos de conflicto, el tema del cuidado y la reproducción se relaciona con la situación de los cuerpos de las mujeres, biológicamente hablando, que se ven más afectados porque tenemos más grasa en nuestros cuerpos y allí se depositan más los tóxicos, con los ríos contaminados, con los suelos deteriorados, con los bosques deforestados, con los animales que desaparecen; hay más enfermos, más violencia, se rompen las relaciones entre las personas y entre ellas y los “ecosistemas”.

Finalmente decir que no sólo aumenta la carga de trabajo para las mujeres sino también para la naturaleza (tiene que trabajar más para limpiarse, para llevar acabo sus ciclos del carbono, del agua, para hacer fotosíntesis, para dar cobijo a los animales, para que los suelos mantengan su capacidad de dar alimentos, etc.). Todas las labores de la naturaleza —convertidas en trabajo a través de los servicios ambientales— forman parte de la reproducción de la vida también. Por ende, las labores de reproducción trascienden lo humano.

CRISTINA: Me parece muy iluminador lo que dices y esto está ayudando a reformular las concepciones de la reproducción que tenía el feminismo urbano, del norte, de las sociedades donde producción y reproducción estaban tan separadas, sociedades que necesitan nombrar dos ámbitos diferentes —producción/reproducción— para autodescribirse. En aquellas sociedades, que cada vez son menos en el planeta, que no separan esto y que no desvalorizan lo segundo, hablar de reproducción tiene otro sentido, aunque exista división sexual de actividades. El concepto mismo de trabajo doméstico es absolutamente ajeno a una comunidad que, por ejemplo, no vive las relaciones de crianza de los hijos como parte de un hogar cerrado, urbano, etc., sino en un entorno natural abierto. Yo creo que en este sentido algunos feminismos parten de experiencias que han condicionado y limitado su forma de pensar. Y creo que los feminismos de otras localizaciones ayudan a situar e historizar lo que ahora aparece como algo absolutamente normalizado. Existen lugares donde la reproducción en tanto sostenimiento de la vida social y natural puede responder a una lógica más abarcativa, valorativa, que hace girar en torno suyo distintos procesos. La reproducción cobra entonces otro sentido.

IVONNE: Cuando dices “cobra otro sentido”, ¿a qué te refieres?

CRISTINA: Cobra otro sentido porque está organizada y conectada de otra manera. Si tú, por ejemplo, hablas de una

sociedad que se organiza de forma comunal, aunque haya división sexual del trabajo, la comida, el cuidado, la fiesta... todo se hace en conjunto y esto hace que el sostenimiento se viva como un continuo y no como algo aislado o desgajado, sujeto a una dinámica especial. La división producción-reproducción no está tan marcada, hablamos entonces de *sostenimiento de la vida* a lo mejor, o hablamos de algo más general. Para mí el concepto de reproducción tiene que ver con esas cuatro cosas: con la separación, con la hiperespecialización, con la devaluación y con la superedificación de todo lo que concierne a la regeneración de las personas y su bienestar diario.

Hay toda una discusión en el feminismo sobre si el concepto de género es relevante para todas las sociedades o podríamos pensar sociedades donde hay una división, pero donde lo que hacen las mujeres (u otras personas que transitan por distintos géneros) no es devaluado. Sus actividades son complementarias, que es lo que tú has descrito cuando hablabas de la comunidad shuar antes de las petroleras. Quizá las tareas están divididas, pero a lo mejor no es que unas tengan más valor que otras. Parece difícil pensarlo en el mundo contemporáneo, a mí me resulta difícil, pero en todo caso podríamos reflexionar a partir de sociedades o de experiencias donde lo relacional, lo interpersonal, atraviesa no sólo la reproducción sino también la producción. Una produce *en relación* a la comunidad. Las comunidades andinas podrían ser un buen ejemplo de esto en algunos casos. Una no produce para acumular en términos individuales, sino que produce en términos comunitarios, en cuyo caso la producción es tan relacional, tan pensando en el bienestar de los demás, como la reproducción. No hay individuos en una y sujetos relacionales en otra; todo se piensa y se hace para el sostenimiento común, desde la interdependencia. Para mí, la propia separación conceptual entre producción y reproducción refleja ya un cierto orden social, el capitalista, refleja la modernidad occidental, que

clasifica, divide, aísla y jerarquiza. Esto crea sujetos que se piensan como individuos, salvo cuando llegan a sus hogares urbanizados y medio que descubren que son en relación. Luego vuelven a salir y así.

Lo que me parece muy interesante es cómo el feminismo en su diversidad ha ido ampliando y complejizando el concepto de reproducción, y eso tiene mucho que ver con los feminismos que venían de sociedades no occidentales. También ha tenido que ver con los diálogos con el ecologismo, porque muchas feministas pensaron a partir de los aportes de Marx y éste consideraba la reproducción dentro del mercado. Pensaba, ¿qué necesitamos para reproducirnos?, lo que produce el mercado. Las feministas dicen no, hay algo más que es el trabajo de las mujeres, y yo creo que los ecologistas dicen no, hay muchísimas cosas más, está nuestra relación con los ciclos naturales, con el entorno, con actividades que no están en el mercado. Al final lo que hemos perdido es la idea de que somos organismos vivos, y que la vida también tiene sus límites, que es algo que el marxismo, con su mirada antropocéntrica y androcéntrica, no ha considerado detenidamente.

IVONNE: Esto no está exclusivamente mediado por el trabajo humano.

CRISTINA: Está mediado por el trabajo humano y por el orden social, pero tiene sus propios límites, sus propios ciclos y su propia potencia que es algo que a los humanos nos cuesta entender. Y a las feministas, como buenas herederas del marxismo, les cuesta, nos cuesta, mucho pensar eso.

Producción y reproducción... desde perspectivas diferentes

IVONNE: Me parece interesante la necesidad, no solamente de redefinir o reconceptualizar lo que puede entenderse por reproducción desde distintos puntos de vista, sino también

lo que es la producción. Creo que es súper importante hablar de esta dualidad reproducción-producción desde perspectivas diferentes. Veamos. La mayor parte de la gente vive en zonas urbanas, y también hay muchas comunidades que viven todavía bajo formas no capitalistas, o digamos, inmersas en el capitalismo pero que viven de manera más comunitaria. Aquí hay formas de producción con otro sentido; para una comunidad indígena o campesina, ¿qué es producir? O sea, ¿por qué el cultivar los alimentos entra dentro —aun cuando vendan una parte de los productos— en el ámbito de la “producción” y no de la reproducción, de la reproducción de la vida? Lo mismo en el espacio de las ciudades, en donde también existen esas relaciones de producción-reproducción distintas a las del modelo capitalista. ¿Acaso el hecho de preparar tus alimentos, el cuidado de los niños, de tu mamá, o cuando reproduces los espacios familiares que son tan importantes, no son necesarios para la vida? Más aún, en una sociedad como la nuestra, la sociedad ecuatoriana, en un contexto capitalista no hubiese podido seguir funcionando si no existiese la familia, no la familia de Tradición, Familia y Propiedad ni la familia de Engels, sino la familia culturalmente hablando en el caso del Ecuador, que es una familia ampliada en todo sentido. Todo eso entra en el ámbito de la reproducción o más aún, de la supervivencia cultural. Entonces ¿cómo poder reconocer y reivindicar esos ámbitos de reproducción de la vida para convertirlos en emancipatorios? Claro, eliminando la asignación de roles, porque sí que lo están, lastimosamente es una la que llama a la mamá, la que llama a su hermana, la que organiza las reuniones de la familia, la que cuida de los guaguas o va a al mercado. Pero si se van rompiendo esas preasignaciones tan beneficiosas para el capital, y se convierten en tareas colectivas... son tareas en el ámbito de la reproducción de la vida que deben ser fortalecidas, porque tienen que existir y tienen que ser reivindicadas para convertirlas en liberadoras.

CRISTINA: Yo creo que es un reto pensar la reproducción no como un conjunto de actividades, sino como un ciclo que conecta actividades, o sea, no pensarla como un listado, sino como un continuo articulado. El pensamiento de la articulación es más interesante en ese sentido que el pensamiento del conjunto de tareas, las productivas y las reproductivas. Si pensamos cómo se concatenan unas con otras, ahí vamos a descubrir la idea también de los ciclos, de las edades y cursos de vida, y entonces ahí podemos comprender cómo se vincula el trabajo asalariado con lo que hacemos en casa, con el transporte, con el agua, con el aprovisionamiento, con el mercado, con el territorio. El reto es repensar las conexiones. En las ciudades todo está ordenado, sistematizado; en la escuela los niños, las mujeres en el trabajo, la casa en otro lugar... un universo absolutamente clasificado, jerarquizado y ordenado. Cuando salgo de casa termina la reproducción, cuando llego aquí empieza la producción. Pero el reto es romper, atravesar esas clasificaciones que nos ordenan y ordenan jerarquías, atravesarlas en un sentido sincrónico y diacrónico. Es decir, cuando vivimos, nos enfermamos, vamos envejeciendo, y esto ocurre en todos los espacios que habitamos. Tenemos un pensamiento muy presentista, por eso pensar el cuidado es una cosa que a veces se nos hace extraña hasta que tenemos hijos, hasta que enfermamos y hasta que nos hacemos viejos. Romper el pensamiento de la individualidad, de la maximización, de la racionalidad, pasa también por poner eso en el centro de la existencia y verlo en lo que lo sostiene, como dices, si no se diera lo de la familia ecuatoriana esto se caería.

IVONNE: Pero más allá, no solamente la familia ecuatoriana como una manera de enfrentarse a la situación capitalista que finalmente impone este tipo de vida y de relaciones. Ventajosamente lo que mantenemos ahora también es una ancestralidad, pero que adquiere otra dimensión, casi de supervivencia.

CRISTINA: Ahí entra el feminismo a pensar los costes que tiene para las mujeres el saldar esos conflictos y esas crisis que cada vez son más, porque la sociedad capitalista impone más trabajo entre comillas a la naturaleza y más trabajo a las mujeres. Entonces el hecho de que tengan que estar las mujeres constantemente salvando los golpes del conflicto que impone una sociedad jerarquizada, dividida, etc. son muchos. Desde el feminismo se cuestiona la idealización de la familia. Esas redes familiares, por muy ancestrales que sean, deben pensarse de una forma crítica, porque la familia, y eso tiene que ver con lo que ha ocupado a buena parte del feminismo, es un espacio de violencia. La división y desvalorización tienen que ver con la desposesión de las mujeres como sujetos colectivos. Se ven desposeídas respecto a su propio cuerpo, sus conocimientos, sus trabajos. Todo ello se ve expropiado e instrumentalizado, por los hombres en lo inmediato, y por el capitalismo en general. Para mí esa reflexión es muy importante.

IVONNE: Desde el ecologismo no hay una crítica a la familia, al contrario, se la reivindica porque en América Latina, y probablemente en otros países del Sur, la familia es distinta a la europea o a la familia “moderna”, y hay que luchar para que en situaciones de conflicto, la familia tenga una vida sana, más digna, sin tanta carga para las mujeres, para los niños, para todos.

CRISTINA: Yo me siento mucho más escéptica respecto a la familia porque creo que la familia es un espacio de apoyo, pero también es un lugar bastante violento y los datos sobre Ecuador revelan esto, que la violencia contra las mujeres y las niñas se da mayoritariamente en la familia. Entonces necesitamos problematizar la familia. Las familias son un sostén muy importante, también las comunidades, pero lo que es un sostén muy importante son las mujeres al interior de las familias y las comunidades.

IVONNE: En nuestros países un reto es cómo acabar con estos males. Una manera de hacerlo es luchando para que las

relaciones en la comunidad y dentro de las familias que las componen no se vean afectadas por factores generadores de violencia como es la enfermedad, la pérdida de la soberanía alimentaria, la contaminación, los desplazamientos, el empobrecimiento; la violencia quizá no es intrínseca a la familia en su amplio sentido, sino fruto de los problemas sociales y ambientales que existen y les afectan.

CRISTINA: La familia ha ido cambiando a la par que el sistema y no se ha quedado como un reducto. Yo no tengo ninguna nostalgia de ninguna familia perdida. A mí lo que me interesa de la familia, pero me interesa de otras formaciones sociales, es el relacionamiento y el sostenimiento y eso yo creo que es algo que podemos plantear en, y más allá de la familia. Cuando hablamos de comunidades solemos referirnos a las indígenas, nos cuesta mucho imaginarnos como comunidades en primera persona, gentes que cooperan para sacar la vida cotidiana adelante.

Reproducción de lo humano y de lo no humano. ¿Cómo entender la afectación?

IVONNE: Yo quisiera volver al tema de la reproducción de la vida ajena a lo humano. Es decir, la reproducción de la vida ajena a lo que hemos estado hablando sobre la producción que hacen los humanos, la producción de la cultura, en las familia, etc. La naturaleza, que tiene sus propios ciclos de reproducción.

CRISTINA: Sí, recuerdo que conversamos sobre la “segunda naturaleza”. En realidad, tengo mis dudas y quería preguntarte acerca de esto, de las dinámicas propias de la naturaleza al margen de lo humano.

IVONNE: No estamos hablando de naturaleza como una entelequia. Naturaleza acá y humanos allá; la naturaleza es todo, los humanos dentro, y la naturaleza tiene ciclos de reproducción aparte de los que existen en las propias sociedades humanas.

CRISTINA: Yo creo que sería bueno que pongas un ejemplo.

IVONNE: Por ejemplo, los fondos de los océanos o los nevados. Aun cuando estos lugares estén de alguna manera incidiendo por las actividades humanas, como el cambio climático, que es resultado de una actividad humana que afecta los glaciares, éstos, de hecho, tienen sus propios ciclos de reproducción que no necesariamente están vinculados con la naturaleza humana.

CRISTINA: Esto, para mí, marca una diferencia. Si una guagua nace y lo dejamos ahí en medio del frío, de la inclemencia, se muere. Nuestro cuerpo tiene límites y tiene sus propias condiciones relacionales de supervivencia. Por otro lado, y al igual que con los glaciares, si nuestro cuerpo lo llenamos de tóxicos también muere. Podemos recuperar esa idea de una materialidad corpórea y natural que interactúa como organismo. Si pensamos nuestra propia materialidad corpórea creo que se revela exactamente eso, que estamos siendo afectados por una serie de condiciones que inciden en los propios límites. ¿Cuáles son esos límites? Están muy conectados con la organización social, con cómo vamos a relacionarnos. Lo orgánico muta, pero a lo mejor muta hacia situaciones que no queremos o podemos sostener.

IVONNE: A veces me parece que cuando se habla sobre la reproducción, las personas acaban remitiéndote a lo humano, a la familia, a los hijos, etc., pero yo creo que existe otro ámbito de la reproducción que no es humana ni social.

CRISTINA: ¿Podrías explicar esto?

IVONNE: La vida no es sólo lo “vivo”. ¿Qué es vida?, ¿los seres humanos, los animales, los espíritus, las piedras? Para muchos pueblos indígenas las piedras tienen vida, el petróleo tiene vida. No podemos decir que las rocas no están vivas. Lo que me lleva a pensar entonces, ¿a qué nos estamos refiriendo con “reproducción de la vida”?

Nos es útil pensarlo en términos de acción porque ahí veo una posibilidad de anclar y unir luchas que defienden la reproducción en espacios territoriales de los humanos y

los no humanos. Actuar para que la gente pueda seguir viviendo en buenas condiciones. Y porque además nos permite entender que hay afectaciones a otros espacios que no necesariamente son espacios humanos y que esto nos tiene que doler. Cuando tú te ves afectada por la vida de otros seres humanos y por la vida de los no humanos, te duele y esto te impulsa para actuar. Por los pueblos aislados, por los delfines rosados, por los pescadores o por el fondo de los océanos en donde quieren hacer minería. No se trata sólo de una herramienta política, sino que te permite conectarte con esa otra vida que no necesariamente está vinculada a la tuya y a lo social.

CRISTINA: Creo que entiendo un poco más por donde vas. Hay un elemento en esta discusión que tiene que ver con la interdependencia y la afectación, lo que decíamos de la contaminación, pero hay otro, que tú estás trayendo ahora, que tiene que ver con la autonomía de lo no humano y con cómo nos involucramos con su mera existencia. Ámbitos donde lo humano ni siquiera es relevante, donde la vida fluye en sus propios términos. Esa autonomía nos involucra de algún modo, a veces desde las interdependencias y la afectación, a veces desde el sentimiento de saberse en este mundo, desde la ética. Esto me hace pensar en esta idea animista de que todo, en último término, está conectado a todos en todo momento. En Galicia hay una reflexión al respecto: “San Andrés de Teixido: vai de *morto* o que non foi de *vivo*”. Tus partículas, de alguna manera van a llegar a San Andrés de Teixido de una forma u otra, en vida y si no, una vez hayas muerto. O sea, tu materia circula y todo acaba por interferir con ella. Todo está interconectado, y eso nos invita a concebir lo humano desde otro lugar, en sus relaciones (entre humanos) y también con otras existencias, animadas e inanimadas. Ya no vamos a hablar de vida en un sentido restrictivo, sino de existencia material.

IVONNE: De existencia nada más, puede ser material, espiritual, lo que sea.

CRISTINA: A mí me interesa lo que tú planteas acerca de una vida que trasciende lo humano, y de lo humano comprometido con esa existencia. El Yasuní, en su lejanía, (nos) importa. Y ése es el pensamiento que yo creo que hay que traer para interrogar el antropocentrismo y el androcen-trismo también. Esta idea de que todavía las mujeres son marginales, de que los hombres se piensan a sí mismos en relación al control de otras cosas; aquello que no pueden controlar les da miedo, entonces se defienden (antes incluso de ser atacados). Entonces, es esta idea de un pensamiento que es racional, que está basado en el control, y para el que todo aquello que no puede conocer es inmediatamente una amenaza. Yo creo que hay que explorar por ahí, los ámbitos de existencia, como dices tú, donde no nos tocamos, donde puede existir autonomía, pero donde hay afectación. Y ahí me pregunto, ¿por qué nos afectan? O sea, ¿por qué te afecta a ti y no le afecta a otros miles de personas?, ¿de dónde nace la afectación? Porque si tú te contaminas y lo estás viendo, ahí hay un vínculo claro de afectación. Pero, ¿de dónde nacería una afectación que no está relacionada directamente con tu existencia?, ¿de dónde nace la afectación que sienten los ecologistas por territorios que capaz ni han visto ni jamás verán?

¿Se acuerdan de lo que decía el gobierno sobre los ecologistas respecto a la defensa del Yasuní? Decían, éstos están viviendo en la ciudad y les es muy fácil hablar de estos territorios cuando en realidad ellos tienen coche y hacen lo mismo que cualquier persona urbana. Entonces, ¿por qué están los ecologistas afectados por estos lugares? A mí me parece que esto tiene que ver con la crítica al antropocentrismo, al androcen-trismo y al control del territorio? Creo que las mujeres se sienten un poco más marginales respecto a ese pensamiento.

IVONNE: No entiendo a qué te referes.

CRISTINA: Creo que la afectación tiene que ver con pensar el mundo de manera relacional, con pensarse junto o próxi-

ma a otros distintos, en relación de interdependencia con otros, y no en vano el movimiento ecologista es un movimiento muy femenino.

IVONNE: Yo creo que es interesante lo que estás diciendo porque se piensa que las mujeres somos más sensibles, pero no es cuestión de sensibilidad...

CRISTINA: Creo que las mujeres somos menos individuos.

Las mujeres y la reproducción en los territorios

IVONNE: Las mujeres, que realmente están inmersas en estos espacios de reproducción de la vida, también desde las discusiones políticas, efectivamente parece, nos sentimos más involucradas con la reproducción de la vida en espacios completamente ajenos o lejanos, o con los temas ambientales. Yo creo que esto sucede no solamente porque seamos menos individuos, sino también porque en el fondo percibimos que es la misma lucha, que pelear el tema de la reproducción a nivel social como movimiento feminista, es igualito que la lucha por la reproducción de la vida en los espacios en donde no necesariamente hay una condición societal asociada.

Son las mismas luchas porque es la misma vida, porque es la misma condición de opresión la que concierne a la naturaleza y la que sufren las mujeres. Si es que entiendes a la naturaleza como sujeto, como espacio de reproducción de la vida humana y no humana, y entiendes que las mujeres no son sujetos debido al capital... entonces ves la sintonía. Por eso yo creo que el movimiento ecofeminista, o esta unión entre el ecologismo y el feminismo puede ser tan potente, porque realmente es como convocar a un montón de gente que está peleando por lo mismo. Igual sucede con los pueblos indígenas que luchan por la defensa de los territorios, es la misma lucha que los ecologistas, con sus particularidades.

CRISTINA: Para mí hay algo que dicen las feministas indígenas que es muy relevante aquí, y es lo del cuerpo-territorio. Ustedes lo han trabajado y es esta idea que se está extendiendo por América Latina de cómo las mujeres están problematizando la lucha por el territorio a través del cuerpo. Las luchas contra la violencia machista se están espacializando. Se entiende entonces que la lucha por la reproducción tiene que ver con la lucha por la integridad y el sostenimiento del cuerpo, especialmente de los cuerpos que son vulnerados, amenazados por las condiciones ambientales pero también por el dominio masculino que, como veíamos, está entretelado al control del territorio y de todo lo que lo puebla. Este triángulo entre territorio, naturaleza y cuerpo es algo que enseñan los feminismos indígenas al resto de movimientos y a otros feminismos. Entonces cuando hablan y hablamos de reproducción, estamos hablando de la reproducción y la viabilidad de los cuerpos, de todos, también los de las mujeres. Un elemento de amenaza y de violencia, de destrucción de los cuerpos es la violencia machista, que también se acrecienta cuando los territorios son privados de sus propias formas de reproducción. Para mí esto nutre y da un sentido muy potente a la lucha. Lo que dicen las feministas indígenas es que se puede hablar del sostenimiento de la comunidad, del territorio, pero que a las mujeres se las violenta al mismo tiempo. Vista desde ahí, la lucha por la reproducción tiene que ser una lucha por el sostenimiento de los cuerpos de las mujeres y de las niñas y niños. En otros feminismos esas conexiones entre el cuerpo y el territorio no han estado.

IVONNE: Aún hay en el movimiento ecologista cierta reticencia a incorporar el tema del cuerpo. Había un grafiti que pusieron al lado de la casa de Acción Ecológica que decía: “Sin soberanía del cuerpo no hay soberanía alimentaria”. Todavía estamos discutiendo sobre qué mismo querría decir la persona que lo escribió. Y creo que debemos seguir conversando y hablando sobre esto. Nos hará bien.

CRISTINA: Hablar de reproducción es hablar del cuerpo, para mí no hay otra.

IVONNE: De acuerdo, pero sí también incorporamos otros cuerpos no humanos. El cuerpo, por ejemplo, del delfín rosado, que se ve afectado por las actividades petroleras, al igual que los cuerpos de las mujeres.

CRISTINA: Sí, yo ahora me estaba refiriendo a los humanos de las mujeres. Creo que la discusión sobre reproducción y los cuidados tiene que ver con todo esto, con un modo de conectar, desde el feminismo, las relaciones de reproducción en el territorio. No podemos estar defendiendo la vida en el territorio y desconociendo que esa vida está absolutamente amenazada. Trascender lo humanocéntrico no significa que no tengamos que hablar de lo humano. Cuando nos pusimos a dialogar, con la venida de Silvia, discutimos cómo los proyectos extractivos generan una serie de relaciones sociales que cambian, para mal, a los hombres y a las mujeres y las relaciones entre ellos. Los hombres dejan de cazar y ahí empiezan una serie de problemas. El aporte de Rita Segato, que pronto nos visitará, también va por ahí. Hay una conexión entre la destrucción del territorio y la destrucción del cuerpo de las mujeres; es una contribución para pensar las formas de la violencia que se están dando hoy en día.

IVONNE: Sí, es un aporte y una estrategia de lucha por los derechos de las mujeres. Si yo defiendo el cuerpo del delfín rosado estoy defendiendo las condiciones de vida, de sustento y de reproducción de las mujeres, que también están siendo vulneradas por las empresas petroleras; así como cuando tú defiendes los cuerpos de las mujeres por las petroleras o las mineras, también estás defendiendo al delfín rosado. Estamos en la misma sintonía, y en adelante, cuando hablemos de cuerpos podemos hacerlo en este sentido más amplio, con mayor potencia.

CRISTINA: Tenemos retos mutuos, el feminismo tiene el reto de desarrollar un pensamiento no antropocéntrico, y el

ecologismo tiene el reto de pensar la reproducción conectándola con el sostenimiento de las mujeres, de los cuerpos de las mujeres, y pensando eso muy seriamente. Porque hay resistencia, y tú misma lo dices, hay una resistencia tenaz a conectar cuerpo con territorio, con luchas por los territorios.

Existe otro reto que tenemos en común y es pensar la cuestión de lo urbano, lo urbano como un territorio también. Los territorios no están allá únicamente, sino aquí. Y nos toca pensar e imaginar de otro modo nuestro territorio, nuestros cuidados, nuestra reproducción, nuestras familias, que a mí me gustaría pensar en y más allá de la familia, sobre todo porque yo no tengo mi familia aquí pero tengo una querida familia ampliada, que para mí es muy importante en el día a día. Como el concepto de familia está tan sobrecargado de parejas, heterosexualidad, de no sé que, de no sé cuanto, entonces hay que pensar más allá de eso. Ése es un reto importante, como tejer comunidades en el cuidado y en lo urbano.

IVONNE: Claro, los huertos urbanos en la terraza de tu casa, el cuidado de los guaguas colectivamente, pero también las defensas de los espacios verdes, que vienen a ser como nuestros bosques en las ciudades. Convertirlos en espacios donde se reproduce la vida a través de la diversión y el placer. Por ahí debemos seguir conversando.

Espejos unas de otras: autoconciencias en Minervas

Gabriela Veras Iglesias
y Lorena Rodríguez Lezica¹

Introducción

Queremos en este espacio compartir algunas de nuestras reflexiones alrededor de las experiencias de autoconciencias que venimos sentipensando desde el colectivo Minervas en Uruguay. Minervas somos un colectivo de mujeres feministas, diversas en edades, colores y vivencias, que nos organizamos desde el año 2012 para buscar juntas, nosotras y también con otras, nuevas formas de canalizar nuestros sentires e inquietudes políticas. Nos organizamos porque queremos cambiarlo todo (Furtado, 2017),

Para decir basta, para no estar obligadas a hacer las cosas que se espera que hagamos por ser mujeres, tanto en la casa como en el trabajo asalariado. Paramos de hacer las cosas que se espera que hagamos, entre ellas callarnos. Decimos basta a un vida plagada de precariedades; de vivienda, salud, trabajo y educación. Decimos basta y no pedimos permiso. (Folletería de difusión del colectivo Minervas)

Desde entonces, hemos recuperado una herramienta potente del movimiento feminista, las autoconciencias, a las que entendemos como espacios y momentos que nos regalamos para parar, mirarnos y escucharnos, contarnos nuestras tristezas, nuestras preocupaciones y nuestras alegrías, para hacernos preguntas y ensayar respuestas, para espejarnos cada una de nosotras en las historias de las otras, historias a veces distintas y las más de las veces tan parecidas. Las autoconciencias

1 Militantes del colectivo Minervas, integrantes de la comisión autoconciencia.

nos han permitido hermanarnos cada vez más, entendernos, ayudarnos a gestionar nuestras diferencias, fortalecer ese tejido entre mujeres tan urgente y necesario para enfrentar las violencias cotidianas.

Para escribir este texto comenzamos ubicando esta herramienta de lucha en sus orígenes en la práctica de feministas radicales de Estados Unidos, y enseguida recogemos sentipensares desde las voces de cuatro integrantes de Minervas a quienes compartimos una serie de preguntas con el objetivo de establecer un diálogo entre líneas sobre nuestra práctica de autoconciencia. Para definir cuáles compañeras serían entrevistadas pensamos en compañeras que de alguna manera, reflejaran la diversidad dentro del colectivo: compañeras de 20, 30 años y arriba de los 40 años, integrantes de la comisión autoconciencia (es decir, quienes han participado de la planificación de estas instancias) y que han participado frecuentemente en las actividades dinamizadas por la comisión.

Recuperando una herramienta de lucha

Las prácticas de autoconciencia como acción de lucha son planteadas por primera vez a fines de los sesenta por el grupo Mujeres Radicales de Nueva York, que pertenecían al Movimiento de Liberación de la Mujer. Estas mujeres proponían los encuentros de autoconciencia como forma de abordar los problemas personales desde una perspectiva política, es decir, reflexionaban sobre cómo la vida privada estaba enmarcada por los mandatos patriarcales. En el texto “Lo personal es político”,² Carol Hanisch hace una defensa de la autoconciencia como una práctica necesaria para la liberación de la mujer. Reivindica esta experiencia como una terapia política, diferenciándola de una terapia individual, respondiendo así a la crítica planteada por algunos grupos de izquierda:

2 El título del texto fue colocado por Shulamith Firestone y Ana Koedt, las editoras de la publicación.

La palabra “terapia” es evidentemente inapropiada si se lleva a su definición lógica. La terapia supone que alguien está enfermo y que en ella está su cura como, por ejemplo, una solución personal. Me ofende enormemente que yo o cualquier otra mujer piense en necesitar una terapia en primer lugar. Las mujeres tienen problemas, ¡no están enfermas! Lo que necesitamos es que cambien las condiciones objetivas, no ajustarnos a ellas y la terapia se está acomodando como alternativa al malestar personal [...] estas sesiones de análisis han sido una forma de acción política. (Hanisch 1969, en Franulic, Jeka, 2016, s/p)

Al enfocarse en los problemas objetivos que enfrentan las mujeres en el ámbito privado, éstos adquieren una dimensión política en el ejercicio de mirarlos desde una perspectiva crítica en busca de soluciones colectivas. Este proceso de politizar lo privado se torna una de las más conocidas consignas del movimiento feminista: “Lo personal es político”, pasando a representar un proyecto político y una reconstrucción del sujeto femenino.

La consigna abre una nueva bandera de lucha para el movimiento feminista, ampliando sus reivindicaciones a la dimensión cotidiana de la vida de la mujer en todas sus esferas, colocando sobre la mesa la sexualidad, la maternidad, la crianza de los niños, el trabajo, el matrimonio; esferas de la vida donde pasan a identificar las variadas formas de opresión vividas, y que hacen parte del sostén de las instituciones del sistema patriarcal.

Para visualizar la dinámica de la autoconciencia tomemos la consideración de Campagnoli:

Se caracterizaban por un trabajo en pequeñas células con sesiones de denuncia. Éstos se guiaban por criterios organizativos informales: estaban compuestos exclusivamente por mujeres, se basaban en el trabajo colectivo, eran numéricamente reducidos, denunciaban ciertas prácticas de poder asociadas hasta el momento a la moralidad individual y marginalizadas de la discusión pública. (Campagnoli en Andujar, 2005, p. 156)

El “deber ser” de la mujer pasa a ser cuestionado desde la experiencia personal de una misma. Al compartir las narrativas personales en las prácticas de autoconciencia, las opresiones vividas de forma individual toman una dimensión colectiva, lo que abre la posibilidad de la construcción de nuevas subjetividades.

Es interesante la relación que plantea Campagnoli entre la autoconciencia y las categorías foucaultianas. El proceso de volver públicos aspectos de la vida privada, “permitió desocultar la neutralidad de lo público y evidenciar el carácter sociohistórico de las relaciones íntimas y de la construcción de las subjetividades” (Campagnoli, en Andujar, 2005, p. 160).

La autora rescata la categoría de biopolítica para contextualizar las formas de dispositivos de poder centrados en los cuerpos a través de la sexualidad, por ejemplo. En *Historia de la sexualidad*, Foucault describe cómo las instituciones y sus discursivos vigentes (médicos, jurídico y religiosos) actuaron como potentes dispositivos sobre los cuerpos, generando subjetividades vinculadas a determinadas conductas esperadas socialmente. Campagnoli plantea la potencia que el concepto de gobernabilidad posibilita en el proceso de resistencia:

Gobernabilidad destaca la dimensión de “constitución subjetiva” del sujeto, de autoproducción en la intersubjetividad. Esta dimensión es construida por los colectivos feministas de los 60 y 70 que, a partir de una práctica de intersubjetivación producen un “nosotras” y abren una posibilidad nueva en la mirada personal de las mujeres [...] podemos considerar la concienciación como una tecnología del una misma. (Campagnoli, en Andujar, 2005, p. 163)

Donde se ejerce poder hay resistencia. En este sentido, la autora ubica la potencia de las autoconciencias como “tecnologías del yo”; a través del acto de hablar de sí misma, se develan los juegos de poder que sostienen las conductas esperadas, lo que posibilita el proceso de rompimiento y la creación de lo nuevo. Así se torna una herramienta de lucha por promover la constante reconstrucción del sujeto femenino.

Una mirada hacia adentro: autoconciencias en Minervas

Compartimos aquí a modo de diálogo un ejercicio de reflexión sobre nuestra práctica de autoconciencias. Para este ejercicio, solicitamos a algunas compañeras una definición propia de las autoconciencias, con el fin de conocer cuál era su sentipensar al respecto. Preguntamos además sobre el surgimiento de esta herramienta política en nuestro colectivo, sobre la importancia que cada una le da a este espacio, e invitamos a la reflexión sobre las autoconciencias como herramienta de lucha.

Hubo instancias de autoconciencia en que trabajamos ciertos temas, o bien los trabajamos en ciertos momentos que marcaron de manera contundente al colectivo y también individualmente. De esas experiencias nos comparten sus memorias. Preguntamos a las compañeras sobre sus transformaciones “personales” a partir de las autoconciencias. Todas llevaron la pregunta hacia pensar de qué manera esa transformación personal afectó al colectivo, ya sea Minervas u otros espacios habitados.

A partir de las transformaciones que las autoconciencias nos han generado a la interna del colectivo, nos interesa interpellarnos sobre cuáles son sus efectos en el afuera. Preguntarnos cómo estas prácticas son importantes para fortalecer los vínculos entre los colectivos de mujeres y para el movimiento feminista en su conjunto.

Entendemos que el cuerpo es clave en el proceso de autoconciencia ya que la narrativa pasa por expresar lo que el cuerpo siente y lo que ha vivido. Así lo concebimos como territorio de esta experiencia que nos moviliza a construir otro “nosotras” en ese entretejido de mujeres. En ese sentido, a las compañeras les preguntamos ¿cómo el cuerpo se pone en juego en las prácticas de autoconciencia?

¿Cómo surgen?

[...] no fue algo que surgió digamos, que nos sentamos a pensar cómo implementar las autoconciencias, sino que fue algo que se dio casi que espontáneamente. Después nos dimos cuenta que eso también se anclaba, sin saberlo, con la historia del feminismo de los setenta y con los grupos de concientización. Pero eso lo supimos después, surgieron más espontáneamente inicialmente. Me acuerdo de una reunión, que una compañera estaba particularmente movilizada por temas personales y laborales y desde la lógica más cuadrada de organización teníamos un orden del día, una agenda que discutir y bueno, fue imposible porque irrumpió el afecto, la angustia, el malestar. Y estuvo bueno, porque tuvimos la capacidad —capaz que a diferencia de muchos otros colectivos, yo lo comparo con otros colectivos y espacios militantes por los que transito— tuvimos la capacidad de decir: “bueno, paremos un poco, ¿qué está pasando acá?, ¿qué le está pasando a esta compañera?, ¿qué nos está pasando al resto con eso que escuchamos?” Y bueno, así empezó a surgir esta necesidad de incluir escucharnos, y hacerle lugar a los sentimientos, las emociones, los afectos. Y después empezó a tomar cuerpo un poco más en el organigrama, en las propuestas de la práctica política de Minervas. Se conformó la comisión de autoconciencia de Minervas. Empezamos a pensar en términos de trabajar esos temas en clave de agenda. Ahí se empezó a estructurar un poco más la idea del trabajo en las autoconciencias. Yo creo que fue un hallazgo también, no creo que fue casual, de empezar a militar de otra forma, poniendo el cuerpo, poniendo el afecto, no disociándolos, porque siempre está el cuerpo y el afecto, pero no disociados como veníamos acostumbradas a hacer. (Alicia)

Las autoconciencias para nosotras

Para mí una autoconciencia es un proceso en el que todas partimos desde nosotras mismas para poder colectivizarlo y tener una visión política-colectiva, común a este grupo de mujeres [...] todas contamos algo sobre un dolor, una alegría, una forma de pensar determinada realidad, o momento

particular, de cualquier etapa de nuestra vida, lo ponemos en común, y eso es lo que hace hacer espejo con otras y poder sentir que nuestros problemas no son únicamente nuestros, o que nuestras potencias no son únicamente nuestras, y que hablándolo con otras es posible encontrarle soluciones o potenciarlas. (Andrea)

Es un espacio que encontramos entre mujeres en el que empatizamos las unas con las otras. Empatizamos las opresiones y las resistencias, los dolores y las alegrías, y las politizamos, y las transformamos. Nos las sacamos, nos exponemos, nos vemos, y nos transformamos. Y vemos las formas de resistencia que también generamos entre nosotras, que hemos ido generando, las transformaciones y las cosas que podemos hacer entre todas. O sea, sin proponérselo, quizás no tan así como un objetivo, pero genera una confianza en las compañeras una vez que vos compartís tu dolor, o la opresión, o tu vivencia, o tu vida, como un vínculo mucho más sólido. (Dava)

Yo creo que es una práctica que nos permite ver cuestiones nuestras, de nuestras vivencias, de nuestras vidas, de nuestros vínculos, en un ambiente de mucha confianza. Yo creo que se crea un clima en las autoconciencias que hace a una cuestión de confianza [...] después de cada autoconciencia se genera una comprensión más profunda digamos, de las demás compañeras, de una misma. Y permite de alguna forma sentir que cosas que te han pasado a tí, no te han pasado solamente a tí. A veces también ves la diferencia de cosas vividas. Y entonces esto como que te re-ubica. Vos de repente viviste tales cuestiones de tu vida de una manera, y eso hace que se re-signifique. Como que le encontrás otro sentido. Digo esto a nivel más personal. Yo creo que hace también mucho a que los vínculos entre nosotras sean más estrechos, y que la confianza política adquiera un sentido más profundo. Y creo que, aquello de “lo personal es político”, es llevarlo a la práctica. Poder hablar y compartir lo que pasa en tu vida cotidiana en términos políticos. (Rossana)

Sobre la importancia de las autoconciencias para nuestro colectivo

[...] vamos en cada instancia aprendiendo un poquito más de nosotras individualmente, y de nosotras colectivamente como compañeras. Y me parece que es importante para cualquier proceso de emancipación femenina, cualquier movimiento que se entienda feminista. Porque nosotras las opresiones las vivimos de esa manera, en nuestro cuerpo, cotidianamente, entonces lo que nos hace volverlo movimiento político es poder compartirlo colectivamente. (Andrea)

Me parece importante para Minervas y para las mujeres en general. Pero para Minervas, porque nosotras generamos sentido, vamos construyendo un sentido en las autoconciencias, y también en los plenarios, y también en las formaciones. Pero en las autoconciencias también se plasman todas las cosas que venimos aprendiendo, todas las cosas que venimos pensando. O las luchas que vamos dando se plasman también en los temas de la autoconciencia, cómo lo estás procesando por el cuerpo, cómo lo estás procesando por tu mente. Eso, tu cuerpo lo vive, no es solamente una cuestión que leíste, sino que ya lo estás viviendo. Entonces, tu cuerpo se está transformando, y eso como que potencia a las demás, potencia a los cambios en las demás. Por lo menos yo me siento como súper potenciada con los cambios de mis compañeras. Me devuelven un espejo. Me espejean, y me veo y puedo cambiar y ser mejor. Y a nosotras nos sirve porque nosotras tenemos que transformarnos sí o sí. No podemos no transformarnos en este sistema machista, patriarcal. Imposible. No podemos no transformarnos, no vernos. Si no vamos a seguir con una estructura de militancia... (Dava)

Para mí es muy importante, hace que los vínculos sean de mayor confianza con las compañeras. Que no implica, yo que soy psicóloga, no es un espacio donde uno habla y el otro escucha y ayuda a dar un sentido al otro, eso sería más la práctica psicológica, sino que es un lugar de mucha más horizontalidad. Donde yo escucho, pero también soy escuchada. Entonces creo que eso hace a un enriquecimiento y a un fortalecimiento de los vínculos políticos entre nosotras. (Rossana)

Creo que son fundamentales porque tienen que ver con el tipo de feminismo que hemos intentado construir en estos años. Creo que la autoconciencia fue un descubrimiento y una re-inención en todo caso. Fue como volver a hacernos parte de esa historia larga del feminismo, de hacer carne esa consigna de que “lo personal es político”, y en ese sentido poder hacer pasar la política por nuestros cuerpos, por nuestras historias, por nuestros afectos, desarmarlos colectivamente, hablar de ellos, compartir, no sólo siempre desde la palabra, también apelando a otros lenguajes, a otros modos de compartir. Creo que cuando nosotras empezamos a pensar algunos temas del núcleo duro de los grandes temas de la agenda feminista —aborto, violencia son los dos que se me vienen a la mente, pero obviamente hubo muchos más— encontramos esas resistencias en nosotras mismas, que tenían que ver también con la necesidad de poder ver cómo esos temas se relacionaban con nuestras historias personales, familiares, colectivas, y qué de eso podíamos sanar, o reinventar o restituir para hacer de ese dolor, fuerza. (Alicia)

Autoconciencias como herramienta política

En un tiempo como en el que estamos, en que la gente está re sola, en que los vínculos tienden a licuarse, en que todo el mundo vive contrarreloj, y a veces no tenés tiempo de dedicarle nada o muy poco a los seres que más te importan en la vida, creo que hay eso de decir: bueno, nos juntamos, tomamos este tema, lo compartimos, nos damos el tiempo para hacerlo, eso es en sí una potencia política y una herramienta política, porque creo que va a contramarcha no solamente del patriarcado, sino de todo. Sí, lo hacemos porque queremos, nos juntamos porque queremos. [...] me parece que hay algo del deseo de juntarse, de decirse, de encontrarse, y eso es una herramienta política. (Rossana)

Capaz que la autoconciencia muchas veces es lo que se puede hacer colectivamente con tus amigas, ¿no? Pero lo que implica hacerlo desde un colectivo político es que vos vas a buscar una solución para todas, para ser transmisible no solamente a las que están en ese momento ahí, sino que todo

lo que encuentres de positivo lo vas a querer transmitir. Y es como ese ejercicio: es un ida y vuelta entre lo que somos, sentimos y hacemos, y lo que queremos. Proyectamos nuestro deseo a partir de ahí. Y para mí la autoconciencia tiene eso. Soy, siento, pienso pero pienso junto con otras. No pienso sola. (Andrea)

Momentos que nos marcaron

Uno que me marcó a mí individualmente, que fue muy fuerte, fue el de aborto porque no había podido verlo así tan claro. No había podido hablarlo así. Las veces que aborté, no podía hablarlo, y lo hice sola. Lo comenté con muy pocas personas, y entonces hablar en un espacio así tan grande, y además fue cargado de mucho dolor, porque todas llorábamos. Y para mí fue liberador, fue totalmente liberador. Porque después de eso yo nunca más me sentí mal. Tampoco es que ande gritando al mundo “aborté”, sino que no me siento culpable por eso. No me siento más culpable por eso, ya lo entendí, yo no quería pasar por eso. [...] otro (momento) que me pareció importante para el colectivo fue el de las cargas, el de los kepis. [...] Yo siento que cuando podés ver la esencia de la otra persona, cuando podés ver que la persona se desestructura y se muestra así, no sé, como que la querés más. Yo siento que la quiero más, porque te muestra que está toda rota. Entonces, nada, es una persona que está intentando hacer lo que puede, con toda la carga que tiene. Entonces como que la querés más, la entendés más. Más tolerante. Nos hablamos con más amor. Yo me siento más cercana, mucha más confianza. (Dava)

Me acuerdo de la primera a la que fui [...] Yo lo que sentí ahí era que estaba hablando con mujeres que apenas conocía. Yo hacía un par de meses que había empezado, apenas conocía, y sin embargo estaba pudiendo hablar y compartir cosas, y estaba sintiéndome sorprendida además de cómo otras compañeras habían pensado y vivido cosas que yo jamás me las hubiera cuestionado. Me acuerdo de todo el tema de las pastillas. Para mí, yo tomé pastillas un vagón de año en mi vida, y siempre las entendí como una cosa liberadora, para mí, ¡te

restabas un problema! Y ahí, verlo desde otro lado. ¡Te metiste un montón de cosas, montones de años! Eso fue muy lindo, larguísimo, nos fuimos tardísimo. Ésa fue una experiencia que yo sentí “¡me encontré con un grupo de mujeres!”. Y tal vez otra que fue muy reciente fue la de los kepis. Donde además la gran mayoría de nosotras fue a la figura de la madre. Eso para mí fue muy sanador. Porque había cosas que yo, por ejemplo, lo había hecho desde un marco terapéutico. Entonces eso fue como que me reconcilió con la profunda ambivalencia que tiene ejercer la maternidad y ser “hija de” [...] después de eso me sentí como más en paz conmigo. (Rossana)

Un antes y un después de las autoconciencias: transformaciones personales y colectivas

Antes era mucho más como que no podía ver a las otras compañeras [...] y siento que desde que empecé en Minervas y a participar en autoconciencias, hoy como que aprecio mucho más la esencia de la compañera, lo que está queriendo decir [...] por qué será que se siente así. Antes yo no era así. Lo primero era como cerrar la puerta y juzgar a la otra, esa lógica bien machista de relacionamiento con las mujeres. [...] y después con mi cuerpo. Yo me empecé a querer mucho el cuerpo. Como que ¡me amo! (*se ríe*). Antes no me gustaba a mí, no me gustaba nada mi cuerpo. Nada. Y ahora me gusta la panza que tengo, me gusta como soy. El pelo no me gustaba, me encanta mi pelo ahora [...] es como ir ganando en confianza y en que vos sos vos, y ya está. Como de a poquito. Y yo creo que eso es gracias a las autoconciencias. (Dava)

A mí lo que me dio fue una enorme confianza, o como una apuesta a lo que es el encuentro entre mujeres, a lo que es la potencia del encuentro entre mujeres. Y eso yo creo que hizo que ahora tenga mucho más la práctica de buscar el acuerdo, la unión con las mujeres en distintos espacios donde me nuevo, ser más compañera, por decirlo de alguna manera [...] de registrar eso [...] buscar las formas de cuidarte, de defenderte con otra, de eso. (Rossana)

El lugar del cuerpo en las autoconciencias

Me parece reimportante el cuerpo porque si no conectás con lo que pasa al cuerpo, todo los dolores mismos del cuerpo que estás pasando, es muy difícil poder ver cuál es la raíz de la carga, del dolor, del peso, de lo que estás cargando, de lo que te está pasando. Si no podés volver a tu cuerpo, pensar en tu cuerpo, en las distintas partes, te va a costar más. Te va a costar más entender por dónde te pasa a vos la vida. [...] Y en el capitalismo es cada vez más desconexión, entonces para mí es totalmente necesario volver al cuerpo, ¿por dónde te pasa?, ¿qué es lo que te duele?, ¿qué enfermedades tenés? Ahora yo estoy pensando mucho en las enfermedades y el cuerpo, y por qué nos enfermamos, por qué estamos tan empastilladas y esas cosas. Es como que si vos te mirás, las partes que te duelen todos los días, o lo que más siempre te duele tiene que ver con una carga o con una forma en la que vos vivís la vida. No sé, me parece que si no te es más difícil comprender la raíz, o sacártelo de encima. (Dava)

A mí me cuesta mucho poner en juego el cuerpo [...] es como un proceso que necesito porque el cuerpo me duele, me duelen los hombros, me duele la columna, me duele la cabeza, me duelen los brazos, ahora me duele la garganta. Y me parece que eso me relaja. Y que más allá de que me cueste procesarlo en mi cuerpo y por eso vivo como tan dura, sí estoy abierta a hacerlo. Sí, lo necesito, yo necesito que esto toque mi cuerpo, que esta otra compañera, o que esta otra sensación o que esta emoción, y que me alivie de alguna manera. Estoy dispuesta a poner todo mi cuerpo en juego. (Andrea)

Yo creo que diferentes acepciones del cuerpo se ponen en juego. A veces que el trabajo es desde el cuerpo en el sentido más concreto [...] hay una dinámica, hay un tocarse, hay un mirarse. Y está planificado, ahí bien concreto, es parte de esa autoconciencia. Pero creo que el cuerpo se pone también en juego en otro sentido, justamente el cuerpo vivido, el cuerpo sentido, lo que a mí me pasó, cómo yo lo percibí, cómo yo lo viví, y ahí estoy hablando desde el cuerpo. Yo creo que está así, no sé si me explico. Porque no es solamente porque haya una dinámica sino porque simplemente se habla, y

cuando se hace una autoconciencia no podés mucho como poner afuera. En otro escenario vos podés decir “yo hago esta lectura política” es como más lóbulo frontal. Pero en una autoconciencia no, en una autoconciencia vos hablás desde vos y traés de repente cosas como, hay cosas que te duelen y cosas que te duelen de vos misma y cosas que no te gustan de vos misma, te desnudás un poco. Entonces ahí me parece que eso no es en vano. Después de eso, sabés más con quién estás. (Rossana)

Para continuar espejeándonos unas con otras: los desafíos de construir nuevas subjetividades

Queremos cambiarlo todo, gritamos al mundo una vez y seguimos ensayándolo, apostando a la construcción de nuevas subjetividades a partir de, entre otras herramientas, nuestra práctica de autoconciencia. Y ello ha sido un desafío, no sin tensiones, como es planteado por una de las compañeras.

Creo que un primer desafío es cuando se estructuran, por decirlo de alguna manera, las autoconciencias. Esa tensión entre poder definir temas y que entren en la agenda y el organigrama de las tareas de Minervas, pero que no se burocraticen. Eso creo que siempre ha sido una tensión, ¿cómo manejar el “queremos trabajar determinados temas” y “¿cuándo queremos trabajarlos, o cuándo es el mejor momento?”. Creo que ésa es una tensión más de relacionar las temáticas o la vida, el devenir digamos de la organización, de tiempos y espacios. Después creo que otro tema que también empezó a ser un desafío, sobre todo cuando el colectivo empezó a crecer más, y sobre todo en los últimos años que se empezó a diversificar. [...] nosotras arrancamos con un formato de autoconciencia muy intimista, muy de grupo de concientización, de grupo chico. Y creo, y lo hemos conversado alguna vez, que eso tiene algunos límites. No es lo mismo hablar cuando somos 15, que hablar cuando somos 50 por decirlo de alguna manera. Por la cantidad de gente, pero también por los vínculos que se establecen. Y creo que otro tema es lo generacional, y

las distintas experiencias etarias. No sé si en [...] es que hay momentos del año donde nos come la locura, la vorágine de las cosas que hay que hacer, y es muy difícil darse tiempo para las autoconciencias. [...] Y creo que otra tensión tiene que ver con la dificultad para sistematizar, y bueno, esto que están haciendo ustedes es un esfuerzo por sistematizar. En algún momento nos habíamos propuesto ir llevando como un registro de las técnicas usadas, y eso se nos hizo un poco difícil, pero creo que es más que necesario. (Alicia)

Compartimos como colectivo la importancia de hacer un esfuerzo por sistematizar nuestras prácticas político-afectivas-colectivas a partir de las autoconciencias. Reconocemos que son prácticas que, sin saberlo en un inicio, heredamos de las feministas de los setenta, y así como ellas, ensayamos desde esta herramienta una otra forma de militancia, donde el cuerpo y las emociones cobran un papel fundamental. Como compartimos desde estos diálogos, central en nuestras autoconciencias ha sido la generación de un ambiente de confianza, en el cual poder espejarnos, y hacer de nuestras dolencias y resistencias personales, dolencias y resistencias colectivas. Las autoconciencias han resultado muy potentes para reconocer desde nuestros cuerpos, las violencias vividas y las formas de resistencia generadas. Desde las experiencias compartidas politizamos lo personal-individual, y lo volvemos colectivo. Continuamos en busca de la construcción de un feminismo desde abajo, que nos pueda servir como una herramienta de sostén a nuestras vidas. Porque deseamos fortalecer nuestros vínculos dentro del colectivo y también junto a otras compañeras y otros colectivos de mujeres, hermanadas contra las opresiones diarias que nos impone la sociedad sostenida por sus instituciones patriarcales, hemos encontrado en las autoconciencias una herramienta de lucha, donde nuestro cuerpo, primer territorio en resistencia, sea protagonista de esa transformación tan deseada.

Bibliografía

- Campagnoli, Mabel Alicia (2005). El feminismo es un humanismo: la década del 70 y “lo personal es político”. En Andrea Andújar, Débora D’Antonio, Nora Domínguez, Karin Grammático, Fernanda Gil Lozano, Valeria Pita, María Inés Rodríguez y Alejandra Vassallo (Comps.), *Historia, género y política en los ‘70* (pp.154-168). Buenos Aires: Feminaria Editora.
- Hanisch, Carol (2016 [1969]). *Lo Personal es Político*, Andrea Franulic e Insu Jeka, (Eds.). Santiago de Chile: Feministas Lúcidas Ediciones. Disponible en: http://autonomiafeminista.cl/wp-content/uploads/2016/07/lo-personal-es-pol%C3%ADtico_luciditas.pdf.
- Furtado, Victoria (2017). Nosotras queremos cambiarlo todo. *Zur Pueblo de Voces*. Disponible en <http://www.zur.org.uy/content/nosotras-queremos-cambiarlo-todo-entrevista-al-colectivo-minervas>.

Post Scríptum

En la lucha por cambiar el mundo¹

Silvia Federici

La destitución de Dilma Rousseff en Brasil, la profunda crisis económica y política de Venezuela y la victoria de un candidato de centroderecha, Mauricio Macri, en las elecciones presidenciales de 2015 en Argentina, indican que un periodo de la política latinoamericana se acerca a su fin.² Lo que termina es la ilusión, sostenida por varios, de que el surgimiento de gobiernos “progresistas”, que se inclinan hacia la izquierda, podía transformar la política de la región, implementar reformas que los movimientos sociales han estado reclamando por años y promover la justicia social. Al hacer un balance, se observa que estos objetivos no han sido alcanzados. Sigamos el ejemplo de la Revolución bolivariana en Venezuela, los gobiernos de Evo Morales, Rafael Correa, Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kichner y Luiz Inácio Lula da Silva que han transferido algunas de las ganancias de sus países al sector público con programas de ayuda social que otorgan subsidios para la educación infantil y otras necesidades básicas.

-
- 1 Texto original en inglés, traducido por Giordano Palma y Rosana Valadez, publicado originalmente en “The documenta 14 Reader” (2017) <https://aaa.org.hk/en/collection/search/library/the-documenta-14-reader>. Giordano Palma: egresado de la carrera de Lengua y Literatura Hispánicas de la UNAM, editó y prologó el libro *Senderos de la filosofía* de María Zambrano y *Cómo se hace filosofía al andar* de Greta Rivara Kamaji, publicado en 2018 por la Editorial Ítaca. Rosana Valadez: tiene una trayectoria de 10 años trabajando en la enseñanza, traducción, subtítulo y corrección del español, inglés y francés. Actualmente estudia interpretación pública en la Metropolitan University of London.
 - 2 El título está inspirado en una declaración de Sempreviva Organizacao Feminista (SOF), una organización feminista asentada en São Paulo que señala que “la lucha por cambiar el mundo y cambiar la vida de las mujeres es parte del mismo movimiento”.

De esta manera, las formas de pobreza más extremas han sido aliviadas, pero estas medidas se encuentran lejos de lo que los movimientos sociales esperaban. Tomemos a Brasil como ejemplo; se ha calculado que al menos 30 millones de personas se han beneficiado de algún programa social adoptado por el gobierno de Lula, pero el gasto en programas sociales asciende únicamente a una décima parte del dinero transferido a las compañías de la industria minera y agrícola, las cuales continúan jugando un rol hegemónico en la política del país. Mientras el extractivismo continúa siendo el modelo de desarrollo económico, la reforma agraria, propugnada por el movimiento que llevó al *Partido dos Trabalhadores* de Lula al poder, aún no ha sido realizada.³ En cambio, la concentración de la tierra en unas cuantas manos, una de las peores del continente, ha continuado aumentando, y las tierras de los pueblos indígenas se encuentran bajo ataque directo en el nombre de la modernidad. Mientras tanto, la violencia policiaca no ha sido controlada; de acuerdo con estadísticas oficiales, solamente en Río de Janeiro unas 5 130 personas, la mayoría jóvenes negros sin hogar, fueron asesinados por la policía entre 2005 y 2014. Estos datos podrían explicar por qué, a pesar de la amplia condena al carácter inconstitucional y fraudulento de la destitución de Rouseff, relativamente poca gente de las clases desfavorecidas ha salido a las calles a demandar su reinstalación. Citando a una de las miembros del grupo brasileño *Maes de Maio*, cuyo hijo fue asesinado por la policía en São Paulo en 2006, “no

3 “Extractivismo” es el término usado comúnmente en la bibliografía latinoamericana para referirse a las políticas ahora dominantes en la región, donde el desarrollo económico se centra en la extracción y la exportación de materias primas, con devastadoras consecuencias para el medio ambiente y la vida de las personas en las áreas afectadas. Como ha escrito Horacio Machado Aráoz, el extractivismo es “un legado de la lógica colonial... la cara del imperialismo en nuestro tiempo... [una] expropiación sistemática de la energía vital, de la vida como tal, en todas sus formas y dimensiones... acostumbrando a las personas al dolor, el hambre y la muerte”. Aráoz, “Los dolores de Nuestra América y la condición neocolonial: extractivismo y biopolítica de la expropiación” (2012). *Observatorio Social de América Latina* 13(32): 53-56, 63, noviembre.

lloraré por Dilma, porque para nosotros, en las favelas, la dictadura nunca terminó”.⁴

Con variaciones locales, el modelo brasileño del desarrollo “progresista”, con su mezcla de asistencialismo y extractivismo, y su dependencia de propuestas económicas orientadas a la exportación como fundamento para una distribución más equitativa de la riqueza, es el camino que ha sido adoptado por los gobiernos de Bolivia, Ecuador y Argentina. Como señalan Alberto Acosta y Decio Machado,

[...] los gobiernos progresistas no son la excepción. Mientras articulan una retórica antiimperialista, populista y nacionalista, centrada en [aumentar] el consumo interno, fomentan la expansión de capital extractivista internacional... Progreso, crecimiento y desarrollo son los pilares sobre los que los gobiernos considerados más radicales están basando sus proyectos para el futuro.⁵

También el chavismo, a pesar de dar mayor apoyo al poder popular, se ha sostenido en la extracción del petróleo para subsidiar sus programas sociales, incapaz de darles una base económica sólida a largo plazo que no esté sujeta a las fluctuaciones del mercado global.

Sin embargo, aunque el llamado progresismo ha fallado en mantener sus promesas, y ahora somos testigos de la toma de las instituciones por parte de la derecha en Brasil y Argentina, sería un error llegar a la conclusión de que el cambio radical ha llegado a su fin en la región. En América Latina y más allá, la movilización social ha llegado a un nivel de inten-

4 Las *Maes de Maio* es una organización brasileña formada después de un incidente en 2006, en el cual la policía, en represalia al asesinato de dos oficiales por el crimen organizado, asesinó a cientos de personas en una favela en São Paulo; las estadísticas oficiales ponen el número de víctimas en 600 asesinados, pero *Maes de Maio* duplica el número. En 2016, en el aniversario de la masacre, la organización publicó el folleto “Fala no. 3, Guerriera: Especial Maes de Maio, 10 años contra o terrorismo do Estado”.

5 Alberto Acosta y Decio Machado (2012), *Ambientalismo y conflictos actuales en América Latina*. *Observatorio Social de América Latina* 13(32), noviembre, p. 82.

sidad tal, que incluso un teórico social tan agudo como Raúl Zibechi argumenta que “sociedades enteras, no solamente movimientos sociales, han sido puestas en movimiento. Millones de hombres y mujeres desde abajo, movidos por la necesidad, se han movilizado por dos décadas y, al hacerlo, han transformado el mundo, pero también se han transformado a ellos mismos”.⁶ Lo que es especialmente significativo es que, al resistir la embestida provocada por la extensión de las relaciones capitalistas, se han creado formas cooperativas de existencia, las cuales proveen una visión de lo que podría ser una sociedad no capitalista. Las mujeres han sido las principales protagonistas de este cambio. Mientras escribo esto, más de 70 000 mujeres de toda Sudamérica se reúnen en Rosario, Argentina para el Encuentro Nacional de Mujeres, que se lleva a cabo cada año en octubre y se encuentra en su edición número 31. Su objetivo es discutir qué hay que hacer y qué estrategias adoptar para cambiar el mundo. Tales movilizaciones masivas, sucediendo en estos momentos de realineamiento de la política institucional en Latinoamérica, no son únicamente un símbolo de la brecha que existe en estos momentos entre la política institucional y la política de los movimientos sociales de a pie; es, también, una expresión del liderazgo que las mujeres sostienen dentro de la resistencia popular al capitalismo nacional y global.

Mientras que la resistencia de las mujeres a la opresión política y la explotación económica ha sido una constante en la historia de Latinoamérica, iniciando en los primeros días de la dominación colonial, ha alcanzado nuevos niveles a partir de 1970, la década en que la región fue expuesta por primera vez a las devastadoras consecuencias de la globalización y la agenda neoliberal. Al ser quienes sufren más directamente las consecuencias de las crisis que afectan sus comunidades, las mujeres han creado, en respuesta, maneras más autónomas de reproducción social que están tejiendo las hebras de la vida

6 Raúl Zibechi (2012). *Territories in Resistance: A Cartography of Latin American Social Movements*. Baltimore: AK Press, p.7.

comunitaria que las brutales políticas económicas y el terrorismo de Estado han roto. El activismo de las mujeres está presente como una fuerza preponderante por el cambio social en América Latina y como una inspiración para feministas y otros movimientos alrededor del mundo. Al desafiar las fuerzas destructivas del capitalismo, el patriarcado y la destrucción ecológica, las mujeres están construyendo nuevas formas de existencia que rechazan la lógica del mercado y vuelven a centrar la política en la reproducción de la vida diaria, encauzando el poder de las relaciones afectivas que tradicionalmente ha caracterizado la esfera doméstica dentro de la producción de la solidaridad social. Sus esfuerzos han redefinido lo que entendemos por “lo político” y “democratización”, y están redefiniendo el feminismo, transformando el trabajo diario de reproducción social en una acción colectiva que transforma los barrios en comunidades en resistencia a la acción capitalista.

*La lucha de las mujeres rurales por la tierra, el territorio
y el bien común*

Como es comúnmente reconocido, el nuevo protagonismo político de las mujeres ha surgido en respuesta a la crisis económica que envolvió a América Latina desde mediados de 1970, después de la reestructuración económica impuesta en la mayoría de sus países por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, bajo la apariencia del “ajuste estructural”. Tanto en el entorno rural como en el urbano, las mujeres han conformado la primera resistencia al desempleo masivo y el empobrecimiento que siguió al desmantelamiento del sector público y a las políticas de liberalización de las importaciones, lo cual destruyó las economías locales. Su actividad se ha movido en dos direcciones distintas; por un lado, las mujeres se han involucrado en intensas peleas por la defensa de sus “bienes comunes” (tierras, bosques y aguas, así como barrios amenazados por la gentrificación), y con ellos

el mundo de los valores culturales, sistemas de conocimiento e identidades sociales que son destruidos cuando la tierra es envenenada y las comunidades desplazadas; por el otro, han salido de sus hogares en busca de nuevas formas de empleo e ingresos, más comúnmente a través de la migración, bien a centros metropolitanos, otros países o a las calles, donde han hecho surgir una nueva microeconomía del intercambio y la venta, incluyendo el trabajo sexual.

Estos desarrollos no son sorprendentes. Las mujeres han jugado un rol central en la lucha ecológica porque son las más afectadas por la desposesión y la degradación del ambiente, en tanto que son las responsables de la reproducción de sus familias. Son las mujeres quienes deben lidiar con aquellos que enferman a causa de la contaminación petrolera, debido a que el agua que usan para cocinar, lavar y limpiar es tóxica, y por la malnutrición provocada por la pérdida de la tierra y la destrucción de la agricultura local. Por tanto, las mujeres se encuentran hoy en día en el frente de la lucha contra las transnacionales mineras y las corporaciones del negocio agrícola que invaden las zonas rurales y envenenan el ambiente. Como la académica y activista ecuatoriana Lisset Coba Mejía ha señalado, son las mujeres quienes en la región de la Amazonía lideran la defensa del agua.⁷ Son también las principales opositoras a la extracción petrolera, conscientes de que devalúa sus actividades productivas y “exacerba el machismo”, pues los salarios que las petroleras pagan a los hombres que emplean profundiza las desigualdades de género, incentiva el consumo de alcohol e intensifica la violencia contra las mujeres.⁸ “No podemos alimentar a nuestros hijos con petróleo”, dice la líder kichwa Patricia Gualinga, de Sarayaku, una comunidad en

7 Lisset Coba Mejía (2016). Agua y aceite: La sostenibilidad de la vida en crisis en la Amazonía. *Flor del Guanto* (5), enero, p.7.

8 Esperanza Martínez (2014). La actividad petrolera exagera el machismo. Entrevista con Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. En *La vida en el centro y el crudo bajo tierra: el Yassuni en clave feminista* (pp. 42-45). Quito: Colectivo de Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo.

la selva Amazónica. “No queremos alcoholismo, no queremos prostitución, no queremos que los hombres nos golpeen. No queremos esta vida, porque si nos dan escuelas, baños y casas con zinc, se llevan nuestra dignidad”.⁹

Tal antagonismo ha llevado a las mujeres a una oposición directa con el presidente Rafael Correa, la cual llegó a un punto álgido el 16 de octubre de 2013, cuando 100 líderes de organizaciones de mujeres indígenas marcharon, con sus hijos en brazos, desde sus tierras en la selva a Quito, en respuesta a la decisión de Correa de abandonar su plan de conservación y comenzar la extracción petrolera en el Parque Nacional Yasuní, hogar de uno de los ecosistemas más diversos de la tierra. Seguían el ejemplo de miles de mujeres que, un año antes, habían también marchado a la capital para defender el agua de su territorio, contra un proyecto minero emprendido por el gobierno de Correa con la compañía China Ecuacorriente. Pero en una muestra de arrogancia y falta de respeto, consistente con su reputación como el más misógino de los presidentes de Ecuador, Correa se negó a recibir a las protestantes contra el proyecto petrolero.¹⁰

En Bolivia, también, las mujeres indígenas han desmascarado el “progresismo” del gobierno, en particular la defensa de la Pachamama proclamada por Morales, liderando marchas en 2011 y 2012 contra la construcción de una autopista que, de acuerdo con los planes del gobierno, atravesaría el Territorio Indígena y el Parque Nacional Isiboro Sécure. Como es comúnmente el caso, las mujeres proveyeron la infraestructura necesaria para apoyar a los manifestantes, desde comida hasta mantas; y se encargaron de organizar la limpieza

9 Patricia Gualinga (2014). La voz y la lucha de las mujeres han tratado de ser minimizadas. Entrevista con Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. En *La vida en el centro y el crudo bajo tierra* (pp. 48-50), Quito: Colectivo de Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo.

10 Sobre la marcha de las mujeres amazónicas líderes a Quito, véase Conversatorio con Ivonne Ramos. Entrevista con Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. En *La vida en el centro y el crudo bajo tierra* (pp. 82-85); véase también pp. 60-76.

de los campamentos construidos a lo largo de la carretera, en un acuerdo que aseguraba que los hombres participantes realizarían la parte que les correspondía.¹¹ Mujeres indígenas y campesinas, junto con redes feministas como La Marcha Mundial de las Mujeres, fueron, además, parte central de la Cumbre de los Pueblos, un encuentro de movimientos sociales que se reunió por última vez en Río de Janeiro, en junio de 2012, en ocasión de Rio+20, la Conferencia en Desarrollo Sustentable de Naciones Unidas, celebrada 20 años después de la Cumbre de la Tierra de 1992.¹²

Una característica de estos nuevos movimientos de mujeres es el proceso de radicalización política que reflejan. Cada vez más, las mujeres son conscientes de que su activismo no sólo debe proteger la vida de sus comunidades en contra de las actividades de las compañías transnacionales (por ejemplo, por la soberanía alimentaria o en contra de las semillas transgénicas), sino que también debe transformar el modelo de desarrollo económico en uno respetuoso de los seres humanos y la tierra. Perciben que los problemas que enfrentan surgen no únicamente de políticas o compañías específicas, sino que se encuentran enraizados en la lógica mercenaria de la acumulación capitalista, la cual en el presente, con la promoción de la economía verde, está transformando la limpieza del medio ambiente en una nueva forma de especulación y lucro.

Otro aspecto de esta radicalización es la creciente asimilación por parte de las mujeres rurales, campesinas e indígenas de los problemas planteados por el feminismo popular, tales como la devaluación del trabajo doméstico, el derecho de las mujeres a controlar su cuerpo y sus capacidades reproductivas, y la necesidad de resistir la creciente violencia ejercida contra ellas. Este proceso ha surgido no de consideraciones ideológicas, sino de las mismas contradicciones que las muje-

11 Helen Álvarez (2012). La marcha de las mujeres. *Mujer Pública*, 6.

12 Sobre la participación de las organizaciones de mujeres en la Cumbre de los Pueblos, véase Sempre Viva Organizacao Feminista (2012). *En lucha contra la mercantilización de la vida: La presencia de la Marcha Mundial de las Mujeres en la Cumbre de los Pueblos*. São Paulo: SOE.

res han experimentado en su vida diaria, incluyendo aquellas dentro de las organizaciones en las que participan. Reconocen la conexión integral entre la mercantilización de la naturaleza y la mercantilización de sus cuerpos, y saben que el capitalismo promueve un modelo de desarrollo que genera violencia contra ellas. El primer problema que muchas han encontrado en su lucha ha sido la discriminación que han sufrido en manos de los hombres de su familia e incluso en manos de sus propios compañeros de lucha.

El caso típico es el de las mujeres zapatistas, cuyo rol crucial en la despatrialización de sus comunidades se ha vuelto cada vez más evidente. Como bien lo documentaron Hilary Klein en *Compañeras* (2015) y Margara Millán en *Desordenando el género/ Des-centrando la nación?* (2014), las mujeres han dirigido el curso del zapatismo desde los primeros días de su existencia, uniéndose a los primeros grupos que se juntaron en la montañas de Chiapas cuando aún eran muy jóvenes, con el propósito tanto de cambiar sus condiciones de vida, como de luchar contra la opresión institucional. Fue bajo su iniciativa y bajo sus ideas y demandas que la Ley Revolucionaria de Mujeres fue adoptada en 1993, la cual, como señala Klein, “teniendo en cuenta la realidad de las mujeres indígenas en ese momento en las zonas rurales de Chiapas... representó una postura radical e... implicó una serie de cambios dramáticos”.¹³ Los 10 puntos de la ley establecieron el derecho de las mujeres a participar en la lucha revolucionaria en la forma que quisieran, de acuerdo a sus capacidades; a decidir el número de niños que tienen y cuidan; a elegir a su pareja y no ser obligadas a contraer matrimonio; a participar en los asuntos de la comunidad y tener cargos de autoridad si son elegidas libre y democráticamente, y a ocupar posiciones de dirección en la organización y tener cargos militares en las fuerzas armadas revolucionarias.¹⁴ En palabras de Klein, la

13 Hilary Klein (2015), *Compañeras: Zapatista’s Women’s Stories*. Oakland: Seven Stories Press, p. 72.

14 *Ibid*, p. 71. Véase también Margara Millán (2014). *Des-ordenando el*

adopción de la ley fue un “punto de inflexión” que “transformó la vida pública y privada de las comunidades zapatistas”.¹⁵ Las mujeres se dieron cuenta, sin embargo, de que su trabajo no había terminado y, después de que la Ley Revolucionaria de Mujeres se hizo pública, algunas de ellas viajaron a lo largo de los territorios zapatistas para promover su aplicación. En las palabras de una de ellas, citada por Klein:

Nunca se detuvo, ¿sabe? Seguimos trabajando y seguiremos trabajando con la siguiente generación de niños, de jóvenes, para dejar atrás las malas ideas, las malas costumbres de nuestros abuelos... [P]odemos decir que las mujeres zapatistas saben cuáles son sus derechos. Conocen cuál es la Ley Revolucionaria, [pero]... lo que se escribió, lo que se defendió, lo que se analizó lo seguimos haciendo una realidad.¹⁶

De hecho, la lucha por prohibir el alcohol precede al levantamiento en San Cristóbal, pues años antes las mujeres zapatistas identificaron el alcoholismo como una de las causas de la violencia en su contra.¹⁷ El significado de estas iniciativas es resumido por un grupo de mujeres entrevistadas por Klein en el Caracol de Morelia, una de las cinco administraciones del gobierno zapatista:

Cuando las mujeres comenzamos a organizarnos, fue porque sufríamos mucho con nuestros maridos. Veíamos a varias mujeres golpeadas y maltratadas por sus maridos, y teníamos que hacer algo con esa situación... Era la organización, la vida de las mujeres ha cambiado y ya no estamos tan oprimidas.

Antes, cuando los hombres bebían, ser maltratada era parte de la vida de las mujeres, pero ya no más... Marchamos con pancartas y fuimos al Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General (CCRI-CG) a presionar para que

género/¿Des-centrando la nación?: El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias. México: Ediciones del Lirio, pp. 74-81.

15 Klein, *op.cit.*, p. 72.

16 *Ibid.*, p. 73.

17 Sobre la movilización de las mujeres zapatistas en contra del alcohol, véase *ibid.*, pp. 61-66.

aplicaran una ley seca. Éramos como 250 mujeres de diferentes comunidades. Gritamos y vociferamos.¹⁸

Después de que se aprobara prohibirlo en 1994, se establecieron puntos de control a todo lo largo de la región para prevenir la entrada del alcohol. Las mujeres continuaron marchando para hacer cumplir la prohibición, y en una oportunidad, rompieron los vidrios de un lugar donde los hombres se habían reunido a tomar cerveza.¹⁹

Otro signo más de la emergencia de una nueva conciencia feminista es el surgimiento de una nueva postura crítica entre las mujeres indígenas en torno a las estructuras patriarcales que gobiernan las relaciones de propiedad en sus comunidades, y en especial la transmisión de la tierra, que regularmente ocurre de manera patrilineal. Como señala Gladys Tzul Tzul, una académica y activista indígena de la región de Totonicapán en Guatemala, esta “inclusión diferencial”²⁰ tiene consecuencias significativas “respecto al registro de la propiedad familiar, el cuidado de los niños y el significado simbólico de tener hijos fuera del matrimonio”.²¹ Las mujeres que se casan fuera de su grupo étnico corren el riesgo de que a sus hijos se les prohíba el acceso a las tierras comunales del clan, por lo cual las mujeres han insistido vigorosamente en sus derechos en la asamblea comunal, las marchas y las festividades. El reto, argumenta Tzul Tzul, es cambiar esta costumbre sin recurrir a la propiedad individual de la tierra, la estrategia promovida por el Banco Mundial desde la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, celebrada en Beijing en 1995, que legitima esa tendencia a la privatización de la tierra. En sus esfuerzos por construir relaciones más igualitarias en sus comunidades, las mujeres de Totonicapán no están solas. Las mujeres indígenas reconocen que el patriarcado representa un peligro para las

18 *Ibid.*, p. 62.

19 *Ibid.*, p. 66.

20 Gladys Tzul Tzu (2016). *Sistemas de gobierno comunal indígena: mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*. Guatemala, pp. 71-76.

21 *Ibid.*, p. 168.

sociedades comunitarias, pues la incapacidad de cambio del liderazgo masculino lleva a las mujeres a un éxodo de su tierra. Resulta irónico, entonces, que lo que muchos hombres interpretan como un acto de hostilidad, el rechazo de la supremacía masculina en todas sus formas, es la condición necesaria para una mayor cohesión en la comunidad y un compromiso más fuerte con su futuro.

Una estrategia utilizada por las mujeres en el movimiento indígena para acabar con su marginación ha sido la creación de espacios autónomos de mujeres. Un ejemplo es las Hijas del Maíz, un espacio de encuentro de mujeres ecuatorianas de comunidades rurales e indígenas que provienen de las zonas costeras, las montañas y la Amazonía. “Mucho ha cambiado en la vida de nuestra gente”, dice Blanca Chancosa, una de sus fundadoras, “[Los hombres] han migrado... [y] las que se han quedado... son las mujeres. Esto significa que necesitamos saber más para avanzar... Por esto necesitamos espacios de mujeres en los cuales podamos discutir nuestras ideas”.²² Una estrategia similar en busca de autonomía para incrementar la participación social de las mujeres consiste en la formación de movimientos campesinos exclusivos de mujeres. Un ejemplo es el Movimiento de Mujeres Campesinas de Brasil que, de acuerdo con Roxana Longo, “se ve a sí mismo como un movimiento feminista y recupera la teoría y la práctica del movimiento feminista”.²³ Formada en 1983, cuando las poblaciones rurales comenzaron a sentir los efectos negativos de la “revolución verde”,²⁴ esta

22 Blanca Chancosa (2014). Sarmanta Warmikuma (Hijas del Maíz), un espacio de aliadas naturales. Entrevista con Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. En *La vida en el centro y el crudo bajo tierra*, pp.51-53.

23 Roxana Longo (2012). *El protagonismo de las mujeres en los movimientos sociales: Innovaciones y desafíos*. Buenos Aires: América Libre, pp. 151 y ss.

24 La llamada revolución verde es un amplio esfuerzo agrícola promovido por las Naciones Unidas, Estados Unidos y la Organización para la Alimentación y la Agricultura como la solución al empobrecimiento agrícola en el Tercer Mundo. Consiste en extender a los antiguos territorios coloniales el método de agricultura industrial, que ya se aplica en Europa y Estados Unidos. Implica la construcción de represas para aumentar la irrigación y la aplicación extensiva de fertilizantes, pesticidas y semillas modificadas ge-

alianza de mujeres, involucradas de diferentes maneras en el trabajo agrícola, ha luchado por cambiar la identidad social de las mujeres campesinas, lograr que se les reconozca como trabajadoras y como ciudadanas (muchas de ellas no tenían documentos de identidad) y lograr para ellas el derecho a la seguridad social. En 1995, formó una red nacional de grupos de mujeres campesinas y mujeres de movimientos campesinos mixtos, la cual triunfó en ganar la licencia de maternidad pagada y luchó por defender el sistema de salud pública.²⁵ También tomó parte en una serie de protestas en contra de las actividades de corporaciones transnacionales, pues sabían que su presencia significaba el fin de sus comunidades; porque cuando la tierra es envenenada y muere por el uso de químicos y el monocultivo, la producción local se desvanece, al igual que la historia y la cultura de la comunidad.

Al incrementarse la participación política, también se ha incrementado la conciencia en la necesidad de la educación autodidacta y la formación política. Éstos son ahora elementos comunes en la mayoría de las organizaciones de mujeres, pues se enfrentan con fuerzas sociales cuya lógica está configurada en el panorama internacional y requiere una comprensión de la política internacional. Combinadas con la confianza en sí mismas, ganada a través del activismo social, estas prácticas han creado nuevas formas de subjetividad que contrastan con la imagen de la mujer campesina, aún propagadas por las instituciones internacionales, como una mujer anclada en el pasado, competente sólo en prácticas destinadas a la extin-

néticamente. En los países que lo adoptaron (México y Filipinas), la revolución verde ha profundizado la brecha de clases y ha llevado a una mayor concentración de la tierra, así como a la expulsión de pequeños propietarios de las zonas rurales, debido a que no pudieron cubrir los gastos requeridos para la compra de nuevas tecnologías agrícolas. Para una crítica de la revolución verde, véase (entre otras) Vandana Shiva (1993). *Monocultures of the mind: Biodiversity, Biotechnology and the Third World*. Penang: Third World Network, pp. 39-49, y Shiva (1989). *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. Reimpresión, Londres: Zed Books (1997), pp. 96-98, 135-140, 143-145.

25 Longo, *op. cit.*, pp. 156-157.

ción. Las mujeres campesinas de Sudamérica se encuentran lejos de estar preocupadas únicamente por los derechos de cultivo locales o el bienestar de sus familias. Ellas participan en asambleas donde las decisiones son tomadas, desafían al gobierno y la policía, y se ven a sí mismas como las custodias de la tierra, pues es más difícil cooptarlas que a los hombres, quienes normalmente son seducidos por los salarios prometidos por el gobierno y las compañías transnacionales, salarios que les dan más poder sobre las mujeres y que alimentan la cultura machista que incrementa la violencia contra ellas.²⁶

Un factor que impulsa el papel de las mujeres como custodias de la tierra y del bien comunal es el rol tan preponderante que juegan en la preservación y la transmisión del conocimiento tradicional. Como *tejedoras de memorias*,²⁷ como la teórica y activista Mina Lorena Navarro²⁸ lo describe, conforman un dispositivo importante de resistencia, porque el conocimiento que sostienen y comparten produce una identidad colectiva y una cohesión más fuerte frente a la desposesión.²⁹ Crucial en este contexto es la participación en el nuevo movimiento de mujeres indígenas, quienes traen consigo una visión de futuro profundamente influenciada por su conexión con el pasado y una arraigada conciencia de la continuidad entre el ser humano y la naturaleza. Es con referencia a estas *cosmovisiones*, tan típicas de las culturas indígenas en Latinoamérica, que algunas indígenas feministas han creado el término “feminismo comunitario”, donde el concepto de lo común se entiende como expresión de una visión del mundo única con una concepción específica del espacio, el tiempo, la vida y el cuerpo humano. Como reporta Francesca Gargallo en su libro *Feminismos desde Abya Yala* (2012), las feminis-

26 Mirabel Álvarez, “Las actividades extractivas convierten a la gente en esclavo”, *op. cit.*, p. 57.

27 En español en el original.

28 Mina Navarro (2015), *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*. Puebla/ México: Bajo Tierra Ediciones/BUAP, p. 264.

29 *Ibid.*, p. 248.

tas comunitarias, como la feminista xinka Lorena Cabnal de Guatemala, han contribuido con nuevos conceptos como el cuerpo-territorio, el cual ve al cuerpo como una continuación de la tierra que posee memoria histórica, y que al mismo tiempo está implicado en los procesos de liberación.³⁰ Mientras defienden sus orígenes ancestrales, las feministas comunitarias rechazan el patriarcalismo, tanto de las culturas indígenas como el implantado por los colonizadores, al igual que lo que ellas describen como “fundamentalismo étnico”.³¹ Rechazan los elementos heterosexistas de las creencias cosmogónicas indígenas y su visión dualista del género, ven como su tarea el construir cosmovisiones nuevas y liberadas que consideran que el ser humano y el cuerpo deben vivir en armonía con los árboles, las rocas y las montañas.³² De esta manera, el feminismo comunitario no es sólo la defensa de un mundo de valores culturales ya establecidos, sino la producción de lo que en un nuevo vocabulario político podríamos describir como los nuevos bienes comunes; esto es, nuevas formas de cooperación, de compartir la riqueza y de solidaridad.

La lucha de las mujeres y la producción de los bienes comunes urbanos

La lucha en el campo continúa en las ciudades, pues los hombres y las mujeres que son desplazados de su territorio forman nuevas comunidades en áreas urbanas, se apropian de espacios públicos, construyen refugios, caminos, bodegas,³³ todo a través del trabajo colectivo y de procesos de tomas de decisiones comunales. Una vez más, las mujeres han tomado la batuta en estos procesos. Como he escri-

30 Francesca Gargallo (2013). *Feminismox de Abya Yala*. Buenos Aires: América Libre, p. 227.

31 *Ibid.*, pp. 230-237 y 245.

32 *Ibid.* p. 249.

33 En español en el original.

to en otro lugar,³⁴ es en los asentamientos de la periferia de las megaciudades latinoamericanas, en áreas ocupadas, la mayoría, a través de la acción colectiva y enfrentando permanentemente la crisis económica, que las mujeres están creando una nueva política económica basada en formas cooperativas de reproducción social, asentando su “derecho a la ciudad” y cimentando el terreno para nuevas prácticas de resistencia y reclamación.³⁵

El ejemplo más conocido de esta revolución silenciosa ha sido la expansión de la agricultura urbana, un fenómeno global impulsado en la década de 1970 por mujeres africanas expulsadas de las zonas rurales y obligadas a urbanizarse, quienes comenzaron a cultivar lotes vacíos de terrenos públicos, transformando los paisajes de las ciudades y borrando la división entre urbano y rural.³⁶

Ha sido igualmente importante la socialización de actividades de reproducción social, como la compra, la cocina y el tejido. Estos procesos comenzaron como una respuesta a los efectos de los programas de austeridad que, desde 1970, fueron impuestos por gobiernos y agencias económicas internacionales como el FMI y el Banco Mundial sobre las comunidades obreras en nombre de la recuperación económica y el pago de las deudas nacionales. Después del golpe militar en Chile en 1973, por ejemplo, mujeres en poblaciones proletarias, paralizadas por el miedo y sujetas a un programa de austeridad brutal, conjuntaron su trabajo y sus recursos, comenzaron a comprar juntas y a cocinar en equipos de 20 o

34 Silvia Federici (1997). *Commoning the City*. *Journal of Design Strategies* 9 (1), primavera.

35 La referencia es a David Harvey (2012). *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*. Londres: Verso.

36 Así es como describe la economista política etíope, Fantu Cheru, este fenómeno, en referencia a los centros urbanos de África. Véase Cheru (2005). *The Silent Revolution and the Weapons of the Weak: Transformation and Innovation from Below*. En Lousie Amoore (Ed.), *The Global Resistance Reader* (pp. 74-85). Nueva York: Routledge. Véase también Silvia Federici (2012). *Women, Land Struggle and Globalization y Feminism at the Politics of the Commons*. En *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction and Feminist Struggle* (pp. 132-133, pp. 143-146). Oakland: PM Press.

más en los barrios donde vivían. Nacidas de la necesidad, estas iniciativas produjeron mucho más que la expansión de los limitados recursos. El acto de reunirse, rechazar el aislamiento al cual el régimen pinochetista las forzaba, transformaba sus vidas cualitativamente, dándoles autoestima y rompiendo la parálisis inducida por la estrategia de terror del gobierno. También reactivó la circulación de la información y el conocimiento tan esencial para sobrevivir y resistir, y transformó el concepto de lo que significa ser una buena madre y una buena esposa, contribuyendo a su redefinición al salir de la casa y participar en los conflictos sociales.³⁷ A través de estas iniciativas, el trabajo de reproducción social dejó de ser puramente doméstico y una actividad individual; las tareas del hogar salieron a la calle junto con las grandes ollas³⁸ y adquirieron una dimensión política.

Estas políticas no pasaron desapercibidas para las autoridades, quienes veían la organización de cocinas populares como una actividad subversiva y comunista. En respuesta a esta amenaza a su poder, la policía comenzó redadas de destrucción de ollas en los barrios. Como recuerda una de las mujeres parte de estas cocinas populares:

SARA: [Con] 300 personas inmiscuidas, era difícil esconder lo que pasaba. Venían y volteaban la bodega de cabeza, nos hicieron dejar de cocinar y se llevaron a los líderes presos... Vinieron varias veces pero la cocina continuó...

OLGA: La policía vino: “¿Qué pasa aquí? ¿Una cocina comunal? Entonces, ¿por qué lo hacen si saben que está prohibido?” “Porque tenemos hambre”. “¡Dejen de cocinar!” Dijeron que era político. Los frijoles estaban medio cocinados y tuvimos que tirarlos todos. La policía vino varias veces, pero logramos mantener la cocina, una semana en una casa, la siguiente en otra.³⁹

37 Véase J. Fisher (1993). *The Kitchen Never Stopped: Women's Self-Help Groups in Chile's Shanty Town*. En *Out of the Shadow: Women, Resistance and Politics in Latin America*. Londres: Latin American Bureau, pp. 16 y ss.

38 En español en el original.

39 Fisher, *op. cit.*, pp. 32-33.

En general se reconoce que tales estrategias de sobrevivencia impulsaron el sentido de solidaridad e identidad de la comunidad y demostraron la capacidad de las mujeres de reproducir sus vidas sin la necesidad de ser completamente dependientes del mercado, ayudando a mantener con vida, después del golpe de Estado, el movimiento popular que llevó a Salvador Allende al poder. Para la década de 1980, era lo suficientemente fuerte como para articular una resistencia exitosa contra la dictadura.

Chile no fue un caso aislado. Iniciativas similares han proliferado en Perú, Argentina y Venezuela, creando más formas de reproducción social, autónomas y colectivas. De acuerdo con Zibechi, en la década de 1990, únicamente en Lima había alrededor de 15 000 organizaciones populares, que daban vasos de leche o desayunos para los niños y organizaban comedores de beneficencia y asambleas de barrio.⁴⁰ En Argentina, las piqueteras,⁴¹ mujeres proletarias quienes con sus hijos y muchos hombres jóvenes jugaron un papel importante en la respuesta a la catastrófica crisis económica de 2001, que por meses paralizó el país, organizaron bloqueos de caminos, construyeron campamentos y montaron piquetes (barricadas) que en algunas ocasiones duraron más de una semana.

Parafraseando lo que Zibechi escribe respecto a las famosas Madres de Plaza de Mayo, podemos decir que las piqueteras “entendieron la importancia de ocupar un espacio público”.⁴² Reorganizaron sus actividades de reproducción social en las calles: cocinando, limpiando, cuidando a los niños y manteniendo las relaciones sociales, mientras le transmitían a la lucha una pasión que la fortalecía y enriquecía.⁴³ Significativo es el testimonio de la socióloga cubana Isabel Rauber:

40 Zibechi, *op. cit.*, pp. 236-239.

41 En español en el original.

42 Raul Zibechi (2003). *Genealogía de la revuelta-Argentina: La sociedad en movimiento*. La Plata: Letra Libre.

43 Isabel Rauber (2002). Mujeres piqueteras: El caso de Argentina. En Fenneke Reysoo (Ed.), *Economie mondialisée et identités de genre*. Génova: Institut universitaire d'études du développement, p. 113.

Desde el principio, desde los primeros piquetes... la presencia de las mujeres y sus hijos fue crucial. Determinadas a no regresar a sus casas sin algo que poner en las ollas, las mujeres fueron a los piquetes a defender sus vidas con uñas y dientes. Determinadas a conseguir sus objetivos, participaron de forma inmediata y garantizaron la organización de la vida diaria en las barricadas, que regularmente duraban más de un día. Si tenían que armar tiendas, si era necesario turnarse para vigilar los piquetes, preparar comida —por supuesto con la ayuda de los hombres—, construir barricadas y defender las posiciones tomadas, ahí estaban las mujeres.⁴⁴

Lo que Rauber subraya —lo cual, yo diría, aplica a muchas de las luchas de mujeres hoy en día en Latinoamérica y más allá— es que, mientras el neoliberalismo suelta su ataque genocida contra las formas de subsistencia de las personas, el rol de las mujeres en la lucha se vuelve aún más fundamental. Las mujeres reconocen que la resistencia debe estar enraizada en las actividades que reproducen nuestras vidas, porque, en palabras de un militante que Rauber cita, “[T]odo comienza en nuestra vida diaria y luego se traduce a términos políticos. Donde no hay vida diaria, no hay organización, y donde no hay organización, no hay política”.⁴⁵

La visión de Rauber es confirmada por el relato de Natalia Quiroga Díaz y Verónica Gago sobre el movimiento de piqueteras, de quienes argumentan que la crisis económica de 2001 indujo a “una feminización de la economía y junto con ella a una desprivatización de los recursos necesarios para su reproducción”.⁴⁶ Tan pronto como la economía social colapsó, cuando varias compañías e incluso los bancos cerraron, de tal manera que la gente no podía retirar sus ahorros, una economía diferente, femenina, surgió. Estaba inspirada por la lógica del trabajo doméstico, pero organizada de manera co-

44 *Ibid.*

45 *Ibid.*, p. 115.

46 Natalia Quiroga Díaz y Verónica Gago, “Los comunes en femenino: Cuerpo y poder ante la expropiación de las economías para la vida”. *Economía y Sociedad* 19, no. 45 (junio 2014), p. 13.

lectiva, en los espacios públicos, y de maneras que hacían visible el carácter político y el valor social del trabajo reproductivo. Mientras que las mujeres ocupaban las calles, trayendo sus ollas y sartenes a los bloqueos y a las asambleas barriales; al mismo tiempo que redes de trueque y varios tipos de cooperativas se establecían, emergió una economía de subsistencia que permitió sobrevivir a miles y, al mismo tiempo, redefinió lo que era el valor y dónde se producía.

Aunque el movimiento de las piqueteras se ha desmovilizado desde entonces, su enseñanza no ha sido olvidada; por el contrario, lo que fue una respuesta a una crisis inmediata se ha convertido en varios barrios proletarios argentinos en una amplia realidad social, parte de un tejido social más amplio. Como ha documentado Marina Sitrin, años después de la rebelión de 2002, las asambleas barriales y las formas de acción y cooperación colectiva que nacieron en los piquetes continúan.⁴⁷ Es en las villas⁴⁸ de Buenos Aires donde mejor puede verse cómo el rechazo al empobrecimiento y la desposesión que animó los piquetes puede convertirse en la construcción de un nuevo mundo.⁴⁹ Aquí una conoce mujeres que viven en una situación en la cual cada momento de su vida diaria se vuelve una instancia de decisión política; puesto que nada es definitivo ni nada está garantizado, todo se obtiene mediante la negociación y la lucha, y todo debe ser continuamente defendido. El agua potable y la electricidad deben ser proveídas el Estado, al igual que algunos de los materiales para pavimentar los caminos y prevenir que las calles se vuelvan ríos de lodo. Pero las mujeres que luchan por conseguir recursos no esperan, y de hecho no permiten, que el Estado organice sus vidas. Cooperando una con otra, decididas a no ser derrotadas y a escapar al empobrecimiento social y económico, están

47 Sobre este tema, véase, Marina A. Sitrin, *Everyday Revolutions: Horizontalism and Autonomy in Argentina* (London: Zed Books, 2012), pp. 81-83.

48 En español en el original.

49 *Villa* es el nombre que se le da en Argentina a los asentamientos urbanos establecidos tanto por personas expulsadas de las zonas rurales como por migrantes.

creando nuevos espacios que no le pertenecen a nadie, en los cuales se pueden tomar decisiones colectivas que conciernen a la reproducción de la vida diaria, incluido el proveer servicios para todos los que contribuyen. Así describe Zibechi la situación en la Villa Retiro Bis, una de las 31 villas en Buenos Aires:

Aquí tienes vecinos que almuerzan en la cocina popular... por la noche estudian en la primaria y socializan en la casa de las mujeres... Sin duda son espacios precarios que tienen algún vínculo con el Estado y el mercado, pero son mínimos, marginales. Lo principal es que son proyectos que se sostienen de la ayuda mutua, la autogestión, la cooperación y la fraternización.⁵⁰

Cuando visité la misma villa en abril de 2015, las mujeres estaban orgullosas de lo que habían conseguido. “Todo lo que ves —me dijeron— lo construimos con nuestras manos”. Y pude ver —caminando por las calles que habían ayudado a pavimentar, visitando los comedores populares^{51*} donde, rotando el trabajo, servían cientos de comidas al día, yendo a una presentación en el Teatro de los Oprimidos que habían organizado—⁵² que este espacio en el que caminaba era *su* espacio, no el espacio extraño que usualmente atravesamos, en el que no participamos ni podemos controlar. Cuando, previo a mi visita, la ciudad de Buenos Aires construyó un muro para prevenir futuras expansiones de la villa, las mujeres inmediatamente desmantelaron una parte, porque, dijeron, “queremos ser capaces de movernos libremente y nos rehusamos a ser encerradas”.

Mientras que la crisis de la agricultura de subsistencia que las políticas neoliberales han producido frecuentemente

50 Raúl Zibechi (2015). *Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias*. Bogotá: Ediciones desde Abajo, p. 108.

51 En español en el original.

52 El Teatro del Oprimido fue creado en la década de 1960 por el actor, educador y director de teatro brasileño Augusto Boal. Es un teatro político en el cual el espectador se convierte en protagonista, ayudando a resolver los problemas planteados por el actor representándolos.

resultaron en la conformación de campamentos parcialmente autogestionados, como los que se encuentran en las villas, en Bolivia un fenómeno mucho más común ha sido la proliferación de vendedores callejeros, quienes en números incalculables han ocupado las áreas urbanas, transformándolas en ciudades mercado,⁵³ mayormente a través del “trabajo incesante de miles y miles de mujeres”.⁵⁴ Confrontadas con el desplazamiento de las áreas rurales y el empobrecimiento de sus comunidades, muchas mujeres proletarias han llevado su trabajo reproductivo fuera de sus hogares y “transformado los mercados en sus espacios de vida cotidiana” donde “cocinan, cuidan a sus hijos, planchan su ropa, ven televisión, se visitan, todo en el ajetreo de la compra y la venta”.⁵⁵

Como señala María Galindo, de la organización boliviana anarcofeminista Mujeres Creando, la lucha de las mujeres bolivianas por la resistencia ha quebrado el universo del hogar y lo doméstico; ha roto el aislamiento característico del trabajo doméstico, de tal manera que la figura de las mujeres apartadas en el hogar es ahora una cosa del pasado. En respuesta a la precarización del trabajo y la crisis en los salarios masculinos, una cultura de resistencia ha emergido. Las mujeres se han apropiado de las calles, “convirtiendo la ciudad en un espacio doméstico”⁵⁶ donde pasan la mayor parte de su tiempo vendiendo mercancías (comida, contrabando, música pirata, etc.) que “abaratan los costos de la vida para toda la población”, organizándose con otras mujeres y enfrentando a la policía, “reinventando sus relaciones con la sociedad”⁵⁷ en el proceso. Mujeres Creando ha contribuido a esta nueva apropiación femenina del espacio urbano abriendo un centro social, La Virgen de los Deseos —el cual Galindo describe

53 En español en el original.

54 Lucía Linsalata (2015). *Cuando manda la asamblea: Lo comunitario popular en Bolivia*. México: SOCEE, pp. 64-65.

55 *Ibid.*, p. 65.

56 María Galindo (2011). La pobreza, un gran negocio. *Mujer Pública* (7): 111-112. La Paz: Casa Virgen de los Deseos.

57 *Ibid.*, p. 114.

como “una maquina reproductora” por las diversas actividades que se llevan a cabo ahí—, donde proveen servicios que están dirigidos específicamente a las mujeres en la calle, tales como guarderías, expendios de comida, un radio transmisor que las mujeres utilizan para difundir noticias acerca de su lucha o para denunciar los abusos que han sufrido, y la publicación de materiales de educación política.

Vender bienes en la calle podrá no parecer una actividad radical, pero cualquiera familiarizado con las intrincadas relaciones sociales que deben ser creadas, particularmente en nuestro tiempo, para ser capaz de ocupar el espacio público en una forma no autorizada por el Estado, sabe que esta impresión es errónea. Para que las mujeres, quienes conforman la mayoría de las vendedoras ambulantes,⁵⁸ puedan crear condiciones que les permitan pasar la mayor parte de su día en las calles, garantizar la seguridad de sus mercancías —especialmente de los ataques de la policía— y trabajar pacíficamente una con otra, coordinando el uso del espacio y el tiempo compartido, así como las actividades de limpieza y fijación de precios, es requerida una importante cantidad de negociación y creación de políticas. Una vez conseguidos, estos esfuerzos crean un contrapoder que las autoridades no pueden ignorar. Es por estas razones que, a lo largo del mundo, los gobiernos llevan a cabo campañas de “limpieza”, usando como pretexto el embellecimiento y la mejora de la sanidad para acabar con las presencias que ponen en peligro sus planes urbanos, y que, por ocupar el espacio público, con su mera visibilidad, representa una amenaza a su autoridad.

Uno de los ejemplos de los peligros a los que los ambulantes⁵⁹ están expuestos es la criminalización de la Unión Popular de Vendedores Ambulantes “28 de octubre” (UPVA), una organización de vendedores de mercado guiados hoy en día mayoritariamente por mujeres y asentada en la ciudad mexicana de Puebla, la cual recientemente fue declarada enemiga

58 En español en el original.

59 En español en el original.

pública por el presidente Enrique Peña Nieto.⁶⁰ Con varios de sus parientes hombres y líderes de la organización en la cárcel o amenazados de muerte en un país tristemente famoso por el alto número de asesinatos políticos, las mujeres de la UPVA persisten en su trabajo. Funcionan como madres, esposas y vendedoras callejeras, dado que deben ver por aquéllos en prisión y por sus hijos, al mismo tiempo que pasan largas horas en el trabajo, todo mientras realizan el trabajo político de la organización. El escenario da para una vida difícil y en preocupación constante, sin tiempo para el descanso o la recreación; sin embargo, como es común en la organizaciones de mujeres, lo que una escucha en sus palabras es orgullo por lo que han logrado y el crecimiento individual y colectivo que experimentan, en su comprensión del mundo, en su capacidad de resistir la intimidación y en su respeto por ellas mismas y otras mujeres. Es en las palabras de estas mujeres que una se da cuenta de la posibilidad de un mundo diferente, donde el compromiso con la justicia social y la cooperación se conjugan en una nueva concepción de la política que es la antítesis de la generalmente reconocida. Una muestra de esta diferencia son las prácticas organizacionales que las mujeres de la UPVA han adoptado, las cuales están inspiradas por el principio de la horizontalidad y una insistencia en la toma de decisiones colectiva, usualmente llevada a cabo a través de asambleas barriales en las que todos pueden participar.

*

¿Podrán estos nuevos y poderosos movimientos de mujeres resistir la embestida de la expansión de las relaciones capi-

60 El grupo toma el nombre 28 de octubre para conmemorar a los heridos y asesinados en una redada que la policía condujo contra los vendedores ambulantes en esa fecha, en 1973; dicha redada llevó a la quema de docenas de puestos y al linchamiento de niños. Un relato de la redada y de las actividades de la organización es dado por Sandra C. Mendiola García (2013). Vendors, Mothers, and Revolutionaries: Street Vendors and Union Activism in 1970 Puebla Mexico. *Oral History Forum* (33): 1-26.

talistas? ¿Tendrán el poder de responder a los intentos de recolonización de sus tierras y sus comunidades? Por supuesto que la respuesta a estas preguntas no es clara. Sin embargo, lo que es cierto es que en momentos de crisis profunda, cuando los mecanismos constitutivos de la economía política capitalista han colapsado, las mujeres han tomado la batuta y, por medio del esfuerzo colectivo, han garantizado formas básicas de reproducción social y han roto la barrera del miedo que aprisionó a sus comunidades. Cuando se “normaliza” una crisis económica y política, la economía alternativa que crean las mujeres es a menudo lentamente desmantelada, pero nunca sin dejar nuevas formas de organización comunal y una sensación de posibilidad.

Por lo cual, como Raúl Zibechi señala con frecuencia, en las villas de Argentina, México, Perú, así como en las comunidades campesinas, indígenas y afrodescendientes de Latinoamérica, un nuevo mundo y una nueva política se están creando, las cuales ni siquiera el desencadenamiento de la violencia genocida, especialmente contra las mujeres, puede sofocar. Es un mundo que da vitalidad a la hoy en día abusada noción de los bienes comunes, resignificándola no sólo como una riqueza que debe ser compartida, sino como un compromiso con el principio de que esta vida que tenemos debe ser una “vida digna de ser vivida”.⁶¹ En el centro, como escribe Raquel Gutiérrez Aguilar, se encuentra la reproducción de la vida material, su cuidado y la reapropiación de la riqueza colectiva producida, organizada de una manera subversiva, porque está basada en la posibilidad de “articular la actividad y la creatividad humana con fines autónomos”.⁶²

61 En español en el original.

62 Raquel Gutiérrez Aguilar (2015). Políticas en femenino: transformaciones y subversiones no centradas en el Estado. *Contrapunto* (7): 126-127, diciembre.



"Mi entusiasmo por el libro, cuyas autoras generosamente me invitaron a prologar, descansa en la fresca manera en que su trabajo reinstala la discusión sobre la relación "ser parte" —de un tenaz flujo de luchas que se despliega por nuestros territorios— de manera clara. Sabernos parte con otrxs de un flujo de vida, lucha y reproducción; ser parte de ese flujo también porque significa para nosotrxs (re)comenzar a andar un camino antiguo y a la vez contemporáneo que los feminismos nos están alumbrando en el tiempo presente."

Raquel Gutiérrez



**ABYA
YALA**



Instituto
de Estudios Ecologistas
del Tercer Mundo

ISBN 978-9942-09-670-8



9 789942 096708