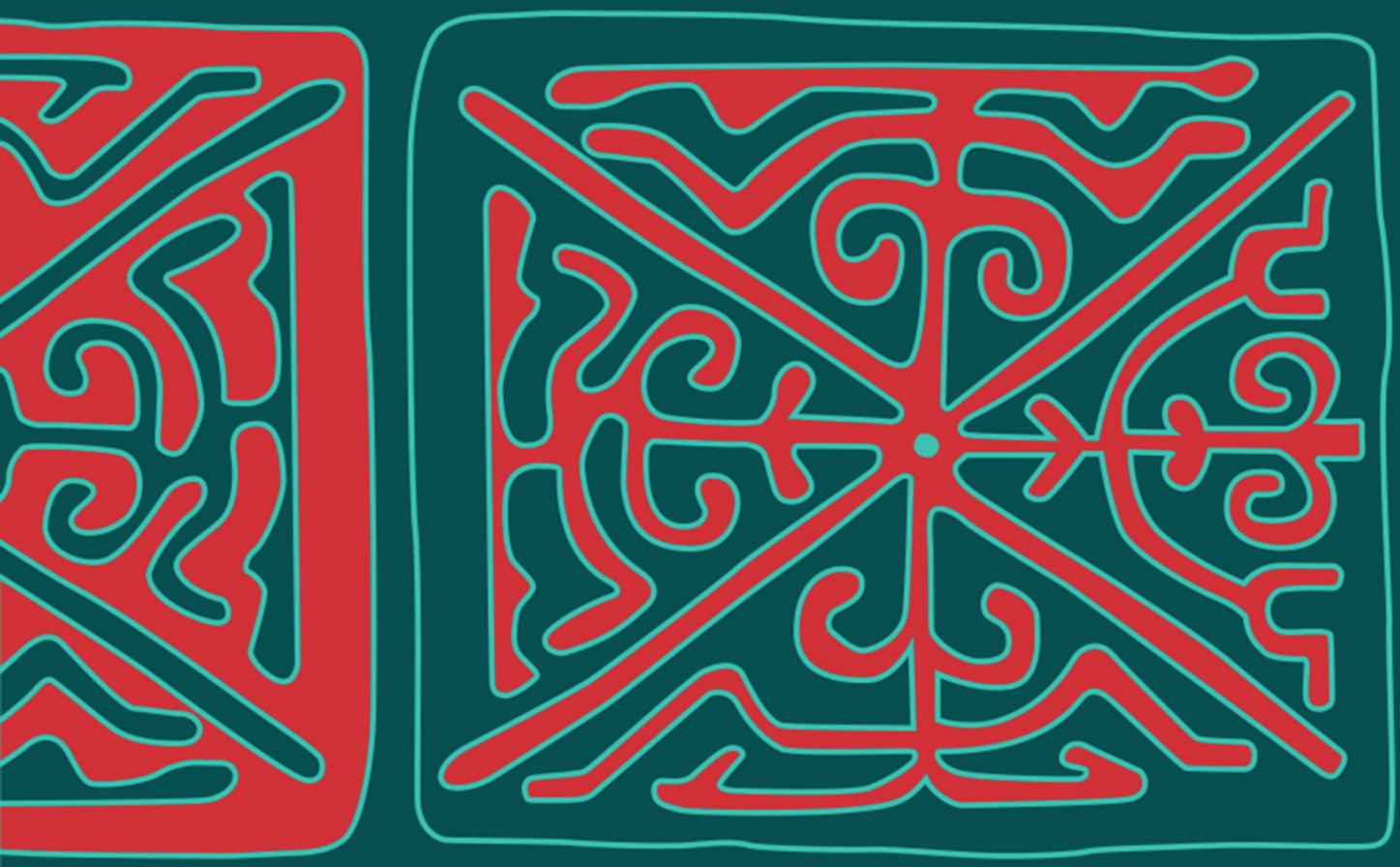
Exigiendo justicia y seguridad

Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina



Rachel Sieder
(coordinadora)

PUBLICACIONES DE LA
CASA CHATA

Exigiendo justicia y seguridad

Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina

Rachel Sieder
(coordinadora)

CIESAS

342.80878
E597e

Exigiendo justicia y seguridad : Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina / Rachel Sieder, (coordinadora).--Ciudad de México : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2017
530 páginas ; 23 cm.--(Publicaciones de la Casa Chata)

Título original: Demanding Justice and Security : Indigenous Women and Legal Pluralities in Latin America.
Incluye bibliografía.
ISBN: 978-607-486-462-5

1.Mujeres indígenas – América Latina. 2. Mujeres – Situación legal – América Latina. 3. Mujeres indígenas – Condición jurídica, leyes, etc. – América Latina. I. Sieder, Rachel, coordinadora. II. Serie.

La presente publicación pasó por un proceso de dos dictámenes doble ciego de pares académicos y avalados por el Comité Editorial del CIESAS, que garantizan su calidad y pertenencia científica y académica.

Cuidado de la edición: Mario Brito
Diseño de portada: Samuel Morales

Primera edición electrónica, 2018

Primera edición, 2017

D.R. © 2017 Centro de Investigaciones
y Estudios Superiores en Antropología Social
Juárez 87, Col. Tlalpan,
C.P. 14000, México, D.F.

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de esta publicación pueden reproducirse, registrarse o transmitirse, por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea electrónico, mecánico, fotoquímico, magnético o electroóptico, por fotocopia, grabación o cualquier otro, sin permiso previo por escrito del editor.

ISBN: 978-607-486-462-5

Hecho en México. *Made in Mexico.*

Índice

Introducción. Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina:
repensando la justicia y la seguridad 9

Rachel Sieder

Violencia de género e interseccionalidad 13

La organización para la justicia: legalidades cosmopolitas subalternas 16

Pluralidades (i)legales, (in)justicia e (in)seguridad: terrenos movedizos 19

Rutas metodológicas 21

Bibliografía 25

Primera parte. Género y justicia.
Entre el derecho estatal y las normas internacionales 33

1. Entre la justicia comunitaria y el litigio internacional:
el caso de Inés Fernández ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos 34

Rosalva Aída Hernández Castillo

La apropiación del litigio internacional en la lucha de las mujeres 35

Valentina e Inés ante la violencia castrense 37

La audiencia ante la CoIDH, una aproximación etnográfica al litigio internacional 40

¿El ritual del perdón?: reconocimiento público de responsabilidades 45

De víctima a defensora de los derechos humanos 47

Reflexiones finales 50

Bibliografía 52

2. Violencia doméstica y relaciones de poder. Sobre la conformación de un campo de atención en la Casa de la Mujer Indígena de Cuetzalan, Puebla, México 55

Adriana Terven Salinas

La configuración de un campo de atención 57

Violencia doméstica(da) y permanencia de las relaciones estructurales de poder 63

Reflexiones finales 68

Bibliografía 70

3. Entre la participación y la violencia: justicia de género y gobierno neoliberal en Chichicastenango, Guatemala 74

Rachel Sieder

Chichicastenango 76

Las leyes de descentralización: hacia un nuevo modelo de articulaciones políticas 78

El campo político-organizativo en la posguerra: disputando comunidad, autoridad y participación 80

Descentralización, violencia de género y participación de las mujeres 82

El diagnóstico 87

Los talleres de sanación 89

Los límites en la búsqueda de justicia de género: entre el ONG-ismo y el clientelismo político 90

El desenlace político de 2013 93

Conclusiones 94

Bibliografía 95

Segunda parte. Autonomías indígenas y las luchas por justicia de género 99

4. Autonomías indígenas y justicia de género: las mujeres de la Policía Comunitaria frente a la seguridad, las costumbres y los derechos 100

María Teresa Sierra

La investigación colaborativa con las promotoras de justicia de la Policía Comunitaria: anotaciones metodológicas 103

Trayectoria de la participación de las mujeres en la Policía Comunitaria 104

Las mujeres en los espacios de la justicia y la reeducación comunitaria 104

Discutiendo las costumbres, los derechos y el acceso a la justicia
de las mujeres comunitarias: diagnóstico participativo 105

Diagnóstico en el Ejido de Buenavista, San Luis Acatlán: las malas costumbres 106

Falta de acceso a una justicia adecuada para las mujeres:
diagnóstico en la comunidad de Santa Cruz del Rincón, Malinaltepec 109

Repensando la justicia y la seguridad comunitaria
desde la visión de las mujeres indígenas 113

Felícitas Martínez: las apuestas por justicia para las mujeres 114

Paula Silva Florentino: las mujeres en la seguridad comunitaria 116

Carmen Ramírez Aburto: la fuerza del compromiso 117

Conclusiones: hacia nuevas conceptualizaciones de la seguridad
y la justicia comunitaria desde la visión de las mujeres indígenas 120

Bibliografía 123

5. Desigualdad de género, justicia indígena y Estado intercultural
en Chimborazo, Ecuador 126

Emma Cervone y Cristina Cucurí M.

La socialización de la violencia: algunas reflexiones 126

Metodología y estrategias 132

Los entramados de la sumisión: raza, género y violencia en Chimborazo 134

La violencia del "no ser" 135

La tristeza tiene cara de mujer 138

Tejiendo redes entre las mujeres indígenas de Chimborazo 141

"Para que los derechos colectivos tengan mirada, vida y rostro
de la otra mitad de la población indígena": la lucha
del movimiento de mujeres indígenas de Chimborazo 142

La reinvención de los derechos de las mujeres 143

Derechos de las mujeres y pluralismo jurídico 147

La lucha por una vida digna continúa 151

Hacia la transformación y descolonización de las comunidades
desde la perspectiva de las mujeres: un camino difícil pero no imposible 153

Bibliografía 155

6. "Caminemos juntos": complementariedad *chacha-warmi*
y autonomías indígenas en Bolivia 159

Ana Cecilia Arteaga Böhrt

Entre leyes y discursos: los cambios legislativos en Bolivia 162

Significados y representaciones sobre el principio de complementariedad
chacha-warmi (hombre-mujer) en Totora Marka 164

Las prácticas del *chacha-warmi*: cumplimiento e incumplimiento
del principio de complementariedad 165

Espacios de cumplimiento del *chacha-warmi* 165

Espacios de incumplimiento del *chacha-warmi* 167

Causas por las que se incumple el *chacha-warmi* 170

"*Chacha-warmi warmi-chacha*, tenemos que ser": la resignificación
del principio de complementariedad en Totora Marka 173

El *chacha-warmi* y la lucha por los derechos colectivos
y los derechos de las mujeres indígenas 176

Conclusiones 180

Bibliografía 181

7. Participar, visibilizar, proponer: la apuesta de las mujeres indígenas
en el proceso organizativo del Consejo Regional Indígena del Cauca 186

Leonor Lozano Suárez

El proceso organizativo del Consejo Regional Indígena del Cauca
y los aprendizajes construidos en sus luchas de resistencia 188

La educación, un campo que ha abierto posibilidades a las mujeres 191

Los obstáculos para posicionar la agenda de las mujeres 193

El proceso del diplomado: "familia indígena, participación y equidad de género" 195

Los conceptos construidos y sistematizados en el proceso del diplomado 197

El diagnóstico participativo: resultados y propuestas 203

Reflexiones finales 206

Bibliografía 207

Tercera parte. Alternativas de las mujeres frente al racismo y la desposesión 212

8. Voces desde los silencios. Mujeres indígenas, seguridad y derechos
frente a la violencia en La Montaña, Guerrero 213

Mariana Mora

El trabajo relacionado con los derechos humanos y las trayectorias de violencia 216

(In)seguridad, género y la construcción del dato 219

La geografía social de La Montaña: entre la violencia policial
y la acumulación de inseguridades 221

Entre la extorsión y las afectaciones familiares:
la construcción regulatoria de la categoría de víctima 226

Reordenando desde el testimonio, entre las promesas del derecho 231

Conclusiones 237

Bibliografía 238

9. Agravios y resquicios de resistencia: mujeres maya-mam
ante una mina de oro a cielo abierto en Guatemala 242

Morna Macleod

Extractivismo, judicialización y agravio 245

Historias de agravio de larga duración, represión y criminalización 250

Mujeres mam en resistencia contra la mina Marlin 251

Visiones de (in)seguridad e (in)justicia de las mujeres en resistencia 254

La relación de las mujeres indígenas con la naturaleza 257

La (in)justicia 258

Pequeñas victorias 260

Anulación de las órdenes de captura 261

Conclusiones 262

Bibliografía 263

10. Violencias interseccionales: mujeres triquis ante el racismo,
el Estado y el liderazgo masculino 269

Natalia De Marinis

El cuerpo femenino en la interseccionalidad de las violencias 271

Los efectos del desplazamiento en la lucha política de las mujeres triquis 277

Los testimonios y memorias de mujeres triquis 279

Los "buenos" y los "malos", todos protegen: la legitimación
de ciertos tipos de liderazgo entre las mujeres 283

Conclusiones 286

Bibliografía 288

Cuarta parte. Perspectivas metodológicas 293

11. Rutas metodológicas: hacia una antropología jurídica crítica y colaborativa 294

R. Aída Hernández y Adriana Terven

Reflexiones en torno a la coproducción de conocimiento 300

Rutas metodológicas 302

Los talleres como espacios de diálogos interculturales 302

Diagnósticos participativos 303

Talleres de reflexión colectiva en torno a temas específicos 305

Talleres de sanación 307

Historias de vida: una aproximación
a las subjetividades femeninas indígenas 309

Etnografía y espacios de justicia 312

Reflexiones finales 313

Bibliografía 314

Introducción.
Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina: repensando la justicia y la seguridad

Rachel Sieder [1]

A lo largo y ancho de América Latina, las mujeres han estado a la vanguardia en la lucha de los pueblos indígenas, y han enfrentado la violencia del Estado y la discriminación racial; exigen respeto para sus derechos colectivos a la autonomía, y la garantía para ejercer sus formas de derecho propias. Al mismo tiempo, a través de distintas realidades organizativas, han expresado críticas importantes a la violencia y a la discriminación de género en sus comunidades, destacando en particular aspectos de la "tradición" o la "cultura" que reflejan ideologías de género negativas para su vida.

Las mujeres indígenas y sus aliados han enmarcado sus reclamos en contextos de pluralismo legal, por lo cual han utilizado distintos mecanismos, discursos y estrategias legales, entre ellos los sistemas de derecho comunitario o derecho propio, las leyes nacionales, las constituciones, los instrumentos internacionales de derechos humanos y las cortes domésticas e internacionales.

Este giro hacia el derecho incluye ejemplos de *judicialización* (llevar las demandas a los tribunales oficiales) y *juridificación* cuando las formas de organización sociopolítica reflejan o se apropian de modos y discursos dominantes en el campo legal. A través de sus enmarcamientos colectivos de agravios y lo que consideran como formas apropiadas de resarcimiento, las mujeres indígenas apelan de forma estratégica a los discursos de derechos humanos y a los foros legales comunitarios, nacionales e internacionales al tiempo que los combinan con elaboraciones propias de: "(in)justicia" e "(in)seguridad". Así, al teorizar con base en sus vivencias, nos plantean la exigencia de que repensemos las definiciones de estos términos aceptadas hasta ahora.

Este ensayo introductorio presenta una colección de estudios etnográficos producto de un proyecto de cuatro años realizado con el apoyo del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) de la Ciudad de México. El proyecto incluyó el trabajo de 11 investigadoras que participaron en distintos procesos de organización de mujeres indígenas en interacción con varios órdenes legales para buscar justicia de género en sus comunidades, organizaciones y sociedades. Cinco estudios se enfocan en México, donde la mayoría de las investigadoras residen y trabajan; los otro cinco analizan casos de Guatemala, Ecuador, Bolivia y Colombia, países donde las investigadoras viven o tienen conexiones de investigación-activismo de larga duración. Todos los estudios de caso presentados aquí se construyeron a partir de colaboraciones previas entre las investigadoras y las distintas organizaciones de mujeres indígenas,

[1] Sobre *judicialización* y *juridificación* en América Latina, véase Sieder, Schjolden y Angell, 2005; Couso, Huneeus y Sieder, 2010.

así como por los vínculos entre las investigadoras, que se fueron consolidando durante distintos proyectos colectivos previos.

Los capítulos exponen cómo las mujeres indígenas se posicionan frente a las distintas formas de legalidad para exigir justicia y seguridad. En esta introducción, y a lo largo del libro, se subraya la manera como nuestras perspectivas colaborativas dentro de los campos de la antropología legal y la etnografía pueden encender nuevas luces sobre las dinámicas entre las mujeres indígenas y las pluralidades legales. Específicamente, se exploran los modos como la oposición a la violencia contra las mujeres indígenas y la interseccionalidad se expresan, refuerzan y resisten en múltiples foros y discursos de justicia y derecho, y a través de distintos enmarcamientos sociales, materiales y relacionales, como se describe a continuación. En la siguiente sección presento de manera breve los distintos casos expuestos en cada capítulo, tras lo cual señalo algunos temas teóricos, conceptuales y metodológicos clave para analizar las movilizaciones de las mujeres indígenas en América Latina en busca de justicia y seguridad.

Las experiencias descritas en los próximos capítulos son contrastantes, tanto entre los diferentes países como dentro de cada uno de ellos. En Bolivia y Ecuador, los procesos de reforma constitucional y legislativa en la segunda mitad de la primera década del siglo XXI, abrieron nuevas oportunidades para que las mujeres indígenas se movilizaran a nivel nacional a fin de exigir la inclusión de garantías para la igualdad de género y la protección contra la violencia como parte del reconocimiento de las autonomías indígenas en las nuevas constituciones y leyes secundarias (Rousseau, 2011). En su contribución, la antropóloga Emma Cervone y la activista *kichwa* Cristina Cucurí exploran la naturaleza y los efectos de la movilización de mujeres *kichwas* en la provincia de Chimborazo, Ecuador, para lograr la inclusión de los derechos de la mujer a la protección contra la violencia en las provisiones para la autonomía de las comunidades indígenas estipuladas en la Constitución de 2008. Su análisis documenta la manera como esta movilización de mujeres por la justicia de género involucrada en la reforma constitucional, afectó las percepciones y prácticas cotidianas de justicia.

En Ecuador y Bolivia, las mujeres indígenas se han organizado dentro de sus comunidades para luchar a fin de que los estatutos locales de autonomía reflejen sus demandas específicas. En su colaboración, Ana Cecilia Arteaga analiza la relación entre la Constitución de Bolivia de 2009, la Ley de Deslinde de 2010 y la elaboración del Estatuto Autonómico en San Pedro de Totora, Oruro. Arteaga documenta los discursos, las prácticas y las estrategias seguidas por las mujeres *aymaras* para mejorar su acceso a formas de justicia de género específicas de su cultura.

En México, Guatemala y Colombia, donde se ubican los otros casos analizados en este volumen, las mujeres indígenas han debatido la desigualdad de género en sus movimientos y organizaciones como parte de su lucha hacia formas culturalmente apropiadas de justicia y seguridad, en contextos cada vez más complejos de violencia marcados por la militarización, el paramilitarismo, la expansión de industrias extractivas y las nuevas formas de control territorial ejercidas por el crimen organizado. En su capítulo, Aída Hernández Castillo analiza la lucha política legal de la Organización del Pueblo Indígena Me'phaa (OPIM) en Guerrero, México, enfocándose en su papel de perita antropóloga en un caso ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CoIDH) en 2010. La CoIDH falló en contra del Estado mexicano por haber violado los derechos individuales de Inés Fernández, una mujer *me'phaa* activista de la OPIM que fue violada por soldados del Ejército mexicano en el contexto de la creciente militarización de la región. En esa sentencia histórica, la Corte calificó también la violación sexual de Inés como una violación a los derechos colectivos del pueblo *me'phaa*, revelando así las posibilidades que ofreció la justicia internacional para redefinir los agravios y las formas de resarcimiento.

Mariana Mora enfoca su trabajo de etnografia en el Monitor Civil de la Policía (Mocipol), una iniciativa de defensores de derechos humanos en Guerrero para monitorear violaciones a los derechos humanos perpetradas por la policía y las fuerzas armadas. En un contexto donde imperan las nuevas políticas de

seguridad, Mora analiza cómo las organizaciones no gubernamentales (ONG) de derechos humanos generan conocimiento legal cuando se violan los derechos de los indígenas, y reflexiona sobre los efectos de estos procesos en términos de género.

También en México, en el estado de Oaxaca, Natalia De Marinis describe cómo acompañó a mujeres *triqui* de San Juan Copala en su lucha por conseguir seguridad después de ser desplazadas por la fuerza cuando un movimiento por la autonomía municipal fue truncado por la violencia paramilitar en 2010. El capítulo de De Marinis documenta las dimensiones de la violencia de género, el control político en la zona *triqui* y la respuesta de sus pobladores.

Por su parte, Morna Macleod describe el trabajo de mujeres activistas mayas *mam* en San Miguel Ixtahuacán, San Marcos, Guatemala, para resistir la instauración de una de las minas a cielo abierto más grandes en América Latina. El análisis revela las percepciones situadas de (in)seguridad e (in)justicia en el contexto de proyectos de extracción a gran escala, y cómo los impactos ambientales y sociales de este tipo de violencia estructural se diferencian por cuestiones de género.

Los lenguajes y los conceptos utilizados por las mujeres para analizar sus situaciones, enmarcar sus reclamos y presentar sus demandas, varían según sus rasgos culturales y los discursos hegemónicos en cada contexto. María Teresa Sierra nos recuerda en su exposición que "las construcciones culturales de violencia y género afectan la definición de agravios y entendimientos de seguridad y justicia para las mujeres". Además, los procesos organizativos locales son un elemento central en la definición de los reclamos de las mujeres. La investigación de Sierra con mujeres *me'phaa* y *na savi* —quienes forman parte de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC) o policía comunitaria en la región de la Costa-Montaña de Guerrero—, documenta los esfuerzos de mujeres organizadas como "promotoras de justicia" para implementar formas de justicia más acordes con sus situaciones y necesidades. A través de un mapeo de las prácticas de justicia de la policía comunitaria, Sierra analiza las cambiantes ideologías de género que éstas revelan.

A su vez, Adriana Terven trabaja con mujeres nahuas del Centro de la Mujer Indígena (CAMI), una organización que ha jugado un papel fundamental en la promoción de los derechos de las mujeres en Cuetzalan, Puebla, México. Terven analiza las distintas construcciones de justicia y seguridad en el CAMI y la densa red de organizaciones que trabajan para promover los derechos de las mujeres indígenas en Cuetzalan. Asimismo, revela cómo el enfoque del CAMI sobre "la violencia contra la mujer", tiende a reflejar definiciones de las políticas públicas de violencia de género, privilegiando así la violencia intrafamiliar por encima de formas más estructurales de violencia, como la pobreza.

En mi contribución a esta obra, me enfoco en procesos organizativos en Chichicastenango, Quiché, Guatemala, donde organizadoras de base y organizaciones cívicas locales desarrollaron una innovadora "agenda de género" para el gobierno municipal. Así, analizo los esfuerzos de las lideresas comunitarias de la Junta Directiva Municipal de Mujeres para mejorar el acceso a la justicia y la protección contra la violencia de las mujeres *maya k'iche'* en el municipio. El capítulo apunta hacia las maneras como las agendas neoliberales a favor de la descentralización gubernamental moldean las perspectivas para la autonomía organizativa de las mujeres, al igual que las definiciones de la discriminación de género y el daño.

Finalmente, la colaboración de Leonor Lozano como investigadora acompañante de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN) y del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en Colombia, muestra una de las experiencias más paradigmáticas de autonomía indígena en América Latina, aun en el contexto del conflicto armado. La contribución de Lozano analiza las nuevas formas de conocimiento generadas por procesos de sistematización y reflexión acerca de las relaciones de género, identidad y justicia dentro de un diplomado sobre la familia, la participación y la equidad de género de la UAIIN.

En suma, las contribuciones en este libro demuestran que los lenguajes de reclamos usados por mujeres indígenas varían de acuerdo con el tiempo y el espacio, indican la forma como ellas experimentan distintos modos de injusticia y violencia, y reflejan y teorizan sobre sus múltiples realidades, además de elaborar diferentes visiones del futuro. Como sugieren varias de las colaboraciones, la reflexión acerca de las historias específicas de la participación de mujeres indígenas constituye un recurso fundamental para la movilización contemporánea en favor de la justicia de género, porque subraya el papel de las mujeres en la lucha histórica de sus pueblos y comunidades. Por ejemplo, Leonor Lozano señala el extraordinario documento redactado en 1927 por mujeres del Movimiento Quintín Lame sobre "los derechos de las mujeres indígenas" que evidencia la militancia de éstas al lado de los hombres en su lucha por la tierra. Otros ejemplos de la participación histórica de mujeres indígenas generada por movimientos contemporáneos incluyen a Dolores Cacuango en Ecuador y Mama Maquín en Guatemala.

Asimismo, los debates en Bolivia y Ecuador alrededor de los conceptos andinos de complementariedad han ofrecido una vía para que algunas mujeres desarrollen críticas interculturales y planteen sus reclamos por la equidad de género. En sus contextos específicos, mujeres *kichwa* y *aymaras* han cuestionado las supuestas características inherentes del derecho comunitario como algo naturalmente armonioso, lo cual representa para ellas una opresión de género.

Los debates alrededor de la supuesta complementariedad entre hombres y mujeres, que a menudo se defienden como una característica inherente de las culturas indígenas, han abierto oportunidades para que las mujeres señalen las distancias entre estos ideales y las prácticas cotidianas. Es importante subrayar que éstos constituyen lenguajes políticos alternativos al discurso hegemónico de equidad de género que tiende a dominar en los discursos de desarrollo nacional e internacional. En este sentido, Ana Cecilia Arteaga demuestra cómo mujeres *aymaras* han desarrollado en Oruro posicionamientos críticos a la vez que teorizan sobre su cultura, experiencias y prácticas, movilizando así de forma estratégica nociones acerca de la complementariedad. Esto ocurre en los debates sobre autonomía regional y abre paso a la exigencia de formas menos patriarcales de política local que incluyan las voces y preocupaciones de las mujeres. Todo lo anterior ha girado alrededor de una resignificación local de los conceptos *aymaras* de *chacha-warmi* para desarrollar reformulaciones de complementariedad (*warmi-chacha*) que incluyen las demandas de las mujeres. De forma similar, las mujeres intelectuales mayas en Guatemala han resignificado los conceptos mayas de complementariedad y dualidad para cuestionar las exclusiones de género en las organizaciones y comunidades indígenas (Chirix / Kaqla, 2003; Macleod, 2011).

Así, las mujeres indígenas han enmarcado sus reclamos de justicia en relación con las formas apropiadas de vivir bien o de lo debido y lo indebido. Por lo tanto, han desafiado distintas formas de desigualdad y violencia masculina contra las mujeres cuando estas ideas se discuten a nivel nacional, en sus movimientos políticos o en sus comunidades. Mientras exigen garantías para que se respeten los derechos colectivos de los pueblos indígenas, de forma consistente subrayan los obstáculos que enfrentan como mujeres. Entre éstos están la carencia de acceso a la tierra; la falta de experiencia, formación o educación; los sentimientos de vergüenza o miedo; el ser blanco de chismes; la dependencia económica de los hombres; la violencia física y sexual; el abandono, y la negación sistemática de la participación y la voz de las mujeres.

Estos debates son a la vez locales y transnacionales. Por ejemplo, las ideas de justicia de género desarrolladas en Chiapas, México, a través de la Ley Revolucionaria de Mujeres Zapatistas, se convirtieron en una inspiración importante para las mujeres *kichwas*, quienes se organizaban contra la violencia doméstica y el racismo en Cotacachi, Ecuador. Lo anterior indica que las ideas de justicia de acuerdo con el género, han viajado a través del tiempo y el espacio (Barrera, 2016). El movimiento continental de mujeres indígenas —en particular a través del Enlace Continental de Mujeres Indígenas (ECMIA) y el Foro Internacional de Mujeres

Indígenas (FIMI)— ha internacionalizado estos entendimientos alternativos de reclamos de justicia de mujeres, invocando la cosmovisión indígena como un sitio de resistencia a través de múltiples escalas de organización (Blackwell, 2006). Aunque la resignificación de los conceptos y las epistemologías indígenas es una característica de las organizaciones contemporáneas de mujeres indígenas, la idea de los derechos sigue siendo poderosa para nombrar las injusticias de género y buscar transformaciones sociales.

En los casos examinados de México y Colombia, los lenguajes de reclamos tienden a ser sobre derechos individuales y colectivos, y definen además formas indígenas de desarrollo, justicia y seguridad. Por ejemplo, en su exposición sobre la organización de mujeres en el Cauca, Colombia, Leonor Lozano analiza los esfuerzos de las mujeres para situar sus reclamos en los planes de vida y el currículo universitario intercultural desarrollado por el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Además, en su análisis sobre el trabajo de mujeres promotoras de justicia en la policía comunitaria en Guerrero, México, María Teresa Sierra ubica los reclamos de género en los enmarcamientos alternativos de justicia y seguridad de indígenas y mestizos de la región.

En las siguientes secciones examino algunos de los temas conceptuales y metodológicos clave que subyacen en este libro.

Violencia de género e interseccionalidad

La violencia contra mujeres indígenas es un fenómeno complejo y multidimensional que no se puede reducir a la violencia física o interpersonal: es además estructural, simbólico y político (Bourgois, 2001). De hecho, como argumenta Cecilia Menjívar de forma convincente, en lugar de ser un incidente episódico o un evento mensurable, "la violencia constituye un proceso enraizado en la vida cotidiana de las personas que lo experimentan" (Menjívar, 2011: 29, traducción de Rachel Sieder).[2]

Se ha establecido que las mujeres indígenas enfrentan múltiples formas de violencia física, psicológica y estructural a raíz de su raza, etnicidad, pobreza y género. Esto incluye la violencia ejercida directamente por agentes del Estado y la ocasionada por la falta de garantías ciudadanas por parte de los gobiernos. También ocurre dentro de familias y comunidades. Así, como sucede con los hombres de sus comunidades, las mujeres indígenas enfrentan discriminación y opresión a partir de jerarquías de raza y clase. Las tasas más elevadas de analfabetismo e insalubridad corresponden a estas mujeres, incluyendo niveles extremadamente altos de mortalidad materna (CEPAL, 2013; FIMI, 2006; Sierra y Sieder, 2010). Sus derechos colectivos como pueblos indígenas no se reconocen legalmente y, donde sí lo son, en la práctica no se respetan.

En muchas partes de América Latina, las políticas de reconocimiento multicultural de las décadas de 1990 y 2000 han sido superadas por el endurecimiento de posiciones de gobiernos y del sector privado, así como por la creciente militarización de regiones indígenas por actores armados estatales y no estatales. A menudo, esta militarización apoya a las industrias extractivas legales e ilegales (Sierra *et al.*, 2013). Aun en los Estados "posneoliberales" de Ecuador y Bolivia, donde se han expandido de forma significativa los reconocimientos constitucionales y legislativos de las autonomías indígenas (Goodale y Postero, 2013), las industrias extractivas y otros proyectos de infraestructura de gran escala siguen enfocándose en los territorios indígenas y sus recursos naturales (Erazo, 2013; Sawyer, 2004).

Las protestas de los pueblos indígenas contra estas incursiones, los gobiernos las demonizan como impedimentos al "desarrollo" o amenazas a la seguridad nacional, y se ha generalizado el uso de la violencia física y legal para reprimir las manifestaciones de descontento. La muerte de 33 personas en junio de 2009, durante confrontaciones en el pueblo de Bagua entre las fuerzas de seguridad peruanas e indígenas de la

[2] Aunque su investigación no incluye mujeres indígenas, Cecilia Menjívar elabora un argumento similar sobre las maneras como las formas estructurales y normalizadas de la violencia tienden a ocultarse cuando se enfatizan los aspectos físicos y visibles de la violencia (Menjívar, 2011).

Amazonia que protestaban contra las concesiones extendidas a compañías energéticas y mineras transnacionales en sus territorios históricos, fue un parteaguas y no un caso aislado. Así, se ha documentado la criminalización de las protestas contra los megaproyectos mediante el uso del derecho penal contra los líderes de comunidades y movimientos a lo largo de la región citada (Bastos y De León, 2014).

En conflictos sobre territorios y recursos naturales, las mujeres indígenas se convierten a menudo en blanco de formas de violencia particularmente insidiosas, especialmente si están a la vanguardia de la resistencia (Belausteguigoitia y Saldaña-Portillo, 2015). Asimismo, el uso de la violencia sexual por parte de las fuerzas militares y paramilitares para expulsar a los indígenas de sus tierras o frenar sus movilizaciones ha sido común sobre todo en Guatemala, Colombia y México (véase, por ejemplo, ECAP-UNAMG, 2009; Hernández Castillo, 2010; Jaramillo, 2014; Stephen, 2011). Por otra parte, la represión supuestamente "no estatal" perpetrada por actores privados, es intrínseca a nuevas formas estatales y economías políticas asociadas a la explotación intensa de recursos minerales, forestales y acuíferos.

Además de todo lo anterior y, al mismo tiempo, las mujeres pueden padecer discriminación sistemática y violencia en sus propias comunidades y familias, reflejando los históricos sesgos de género en la sociedad. "La costumbre" se esgrime a menudo a nivel local como justificación para continuar con las formas íntimas y patriarcales de exclusión y control. Estas normas y prácticas reflejan ideologías de género específicas y son reproducidas por hombres y mujeres a fin de imponer ciertas formas de conducta femenina o para evitar que las mujeres tengan el derecho igualitario a las tierras, a la educación y a la participación en asuntos comunitarios.

Sin embargo, a pesar de estas intersecciones complejas entre las formas interpersonales, intracomunales, estructurales e históricas de violencia, el derecho penal y los tribunales tienden a conceptualizar "la violencia contra la mujer" como "incidentes aislados" de agresión interpersonal realizados por un perpetrador contra una víctima. Al recurrir a los enmarcamientos y mecanismos del derecho dominante, se corre el riesgo entonces de descontextualizar y simplificar la problemática. Esto puede obligar a enfocarse en manifestaciones directas de violencia física y no dirimir a la causalidad múltiple y compleja, como tampoco tomar en cuenta las percepciones y experiencias de las mujeres.

El paradigma de la interseccionalidad se elaboró a través de las contribuciones del feminismo negro, es decir, el feminismo de las mujeres de color y los feminismos descoloniales en América Latina y El Caribe (hooks, 2004; Crenshaw, 1991; Collins, 1990, 1998; Davis, 2004; Lugones, 2008). Como perspectiva analítica, este paradigma cuestiona la utilidad de categorías sociales esencialistas como "indígena", "afrolatino" o "mujer" para entender las circunstancias concretas de la vida de las personas. En contraste, la interseccionalidad se enfoca en las maneras específicas como estas categorías sociales abstractas se combinan en contextos históricos particulares para producir distintas jerarquías sociales, o lo que Patricia Hill Collins llama "matrices de dominación" (Collins, 1998). En otras palabras, esto apunta a cómo las distintas formas del poder y la opresión se entretejen para naturalizar formas de violencia y jerarquías de clase, raza, género y sexualidad; y como éstas interactúan para moldear la vida de hombres y mujeres cuya ubicación dentro de estas categorías complejas afecta sus roles sociales, sus experiencias y sus perspectivas de vida.

La teoría interseccional, entonces, ofrece un punto de partida clave para explorar las conexiones entre la violencia estructural y las formas interpersonales de violencia y opresión experimentadas por mujeres indígenas, que siempre están íntimamente conectadas (Merry, 2006; Lugones, 2008). Activistas indígenas y académicos en América Latina han hecho contribuciones importantes a la teoría de la interseccionalidad, subrayando la centralidad de categorías y legados coloniales para entender las formas interseccionales de exclusión y dominación en el continente.[3] Por ejemplo, Marisol de la Cadena y otros apuntan a las maneras como las dinámicas sociales en los Andes no sólo se entienden como binarismos y jerarquías coloniales de

[3] Sobre la interseccionalidad poscolonial, véase Radcliffe, 2015.

"indios" y "mestizos" (esto a pesar de la manera fluida, ambigua y contextual en que los actores expresan estas identidades), sino como jerarquías de género internalizadas en las familias y comunidades indígenas, que a menudo ubican a sus mujeres en el último nivel de los sistemas racializados de subordinación (De la Cadena, 2008; Seligmann, 1993; Weismantel, 1989; Radcliffe, 2015). Silvia Rivera Cusicanqui analiza los ejes entretejidos de desigualdades enfrentados por mujeres bolivianas del altiplano que migran de áreas rurales a barrios periurbanos para ganarse la vida en el comercio o el servicio doméstico. Rivera observa que "ser mujer indígena (o *chola* o *birlocha*) y encima de eso pobre […] constituye un triple estigma que impide a un número creciente de personas disfrutar del estatus digno de un ser humano" (1996: 22). Mucho más que en el caso de los hombres, el ser "indio" se inscribe y se reproduce a través de cuerpos, lenguajes, vestimentas y prácticas cotidianas de las mujeres. La Federación Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI) ha exigido enfocarse en distintas formas interrelacionadas de violencia contra mujeres indígenas, "definidas no sólo por la discriminación de género dentro de los contextos indígenas y no indígenas, sino también por un contexto de continua colonización y militarismo, racismo y exclusión social, políticas económicas y de 'desarrollo' que aumentan la pobreza" (FIMI, 2006: 14; véase también ecmia/Chirapaq, 2012).

En las distintas situaciones y contextos descritos en los capítulos de este libro, las prácticas cotidianas de violencia de género interactúan con la discriminación racial y étnica, la exclusión social, las formas específicas de desarrollo económico, las depredaciones criminales y las políticas estatales de seguridad llevadas a cabo en la lucha contra el llamado crimen organizado. Aunque nuestra investigación se enfoca en distintos casos en América Latina, buscamos contribuir a los debates sobre cómo aterrizar metodológicamente el concepto de interseccionalidad para explorar la dimensión de género de diversas formas de violencia, en los espacios de (in)seguridad e (in)justicia. También subrayamos las maneras como las mujeres indígenas teorizan la interseccionalidad mediante la reflexión sobre sus experiencias y las alternativas que proponen, aunque tal vez no utilicen el término específico de interseccionalidad. Al respecto nos preguntamos: ¿cómo perciben, experimentan y entienden las mujeres las diferentes formas de violencia de género en contextos específicos de violencia socioeconómica, política y racial? ¿Qué acciones toman para enfrentar estas formas de opresión? ¿Qué efectos generan estas acciones?

Para contestar estas preguntas proponemos tres puntos de partida para la investigación:

Primero: es imprescindible historizar los entendimientos de la violencia de género, en especial ubicar las distintas formas de opresión de género en las historias nacionales y locales de racialización y colonialismo. Los distintos legados coloniales colocan a los indígenas, y específicamente a las mujeres, dentro de ciertas jerarquías económicas, raciales y de género en el presente, determinando así sus posibilidades para la enunciación, la organización y la resistencia. Por ejemplo, en su trabajo sobre la servidumbre doméstica en Guatemala, Aura Cumes argumenta que el sistema de *peonaje* impuesto sobre poblaciones mayas en las plantaciones de café en los siglos XIX y XX, ha contribuido al desarrollo de una "cultura de servidumbre" contemporánea, que hace que todas las mujeres indígenas sean vistas como sirvientas, fijando así su lugar dentro de las jerarquías raciales coloniales (Cumes, 2014).[4]

En este libro, Emma Cervone y Cristina Cucurí giran también su mirada hacia las historias de *pongeaje* en las haciendas en Chimborazo para explicar los órdenes raciales y de género del presente, los cuales se caracterizan por niveles extremadamente altos de violencia intrafamiliar. Argumentan que los legados de la violencia racializada física y verbal contra hombres indígenas en el sistema de las haciendas, con toda la humillación y vergüenza que esto implicó, generó dinámicas donde los hombres ejercen violencia sobre los cuerpos de las mujeres y los niños de su familia. Tal como enfatizan todas las autoras en este volumen, tenemos que analizar las conexiones entre la violencia interpersonal e intrafamiliar en el presente, y la constitución histórica de distintas formas de violencia estructural y racial que las hace posibles y normales.

[4] Sobre las culturas de servidumbre, véase Ray y Qayum, 2009.

Como explican Cervone y Cucurí en su análisis sobre los talleres que formaron una parte central de su investigación, las reflexiones críticas por parte de los hombres sobre los legados coloniales y las dinámicas de poder que moldean su comportamiento, pueden ser un elemento imprescindible en la lucha por la justicia de género.

Segundo: la investigación debe analizar cómo entienden las mujeres en distintos contextos las diferentes formas de violencia estructural e interpersonal que afectan su vida. Esto implica poner atención en las categorías y los términos que utilizan para describirlos, en las conexiones que hacen entre ellos y en las acciones que toman en respuesta. En este sentido, la perspectiva que proponemos refleja un principio fundamental de la investigación antropológica: tratar de entender los enmarcamientos *emic* de los sujetos (las maneras como dan sentido a sus mundos), y cómo estos entendimientos influyen a la vez en sus acciones.El desafío metodológico es entender la complejidad de las relaciones entre los distintos elementos entretejidos en la práctica, como la discriminación racial y de género, o la exclusión económica y la pobreza, sin asumir *a priori* que una forma de violencia sea más central que otra para los sujetos, como a menudo hacen muchas intervenciones de política pública sobre la "violencia contra la mujer".

Tercero: proponemos que el análisis de las desigualdades de género y la violencia, junto con las respuestas a éstas, debe ser relacional y situacional. En otras palabras, debe prestar atención a las relaciones cotidianas de las mujeres con su familia, pareja, empleadores, etc., y también a sus contextos político, económico, social y cultural específicos.

Las clasificaciones dominantes de mujeres indígenas en jerarquías raciales y de género varían de forma significativa a través del tiempo y el espacio, y las circunstancias de cada mujer son también diferentes. En su estudio sobre mujeres de la diáspora sudasiática en la Gran Bretaña de la posguerra, Avtar Brah observa que los discursos y las narrativas de sus entrevistados sobre temas como el patriarcado y los derechos de las mujeres a la participación laboral, no necesariamente correspondían con sus circunstancias individuales de vida; éstos fueron moldeados por factores como la naturaleza de sus obligaciones de cuidado hacia otros, las circunstancias económicas de sus hogares, las estructuras de oportunidades del mercado laboral, las actitudes de las personas a su alrededor, el racismo en la sociedad y la discriminación racial en el trabajo (Brah, 2011: 180). En otras palabras, los entendimientos de las mujeres sobre su vida y su mundo son situados, algo que Brah llama "posicionalidad contingente" (2011: 179). Así, sus narrativas desempeñan distintas modalidades de subjetividad desde un espacio de posicionalidad, que simultáneamente refleja construcciones sociales de los papeles de las mujeres y percepciones más personales o individuales sobre sí mismas (2011: 180).

En resumen, nuestro abordaje colectivo intenta historizar la violencia y la discriminación contra las mujeres indígenas, revelando conexiones entre la violencia interpersonal y las formas más estructurales y colectivas de violencia racial, de clase y de género. Ponemos especial atención a las maneras como las mujeres hablan acerca de los agravios, el resarcimiento y las soluciones colectivas que proponen, entendiendo todo esto como construcciones culturalmente específicas enraizadas en tiempos y lugares concretos.

Por último, consideramos las distintas posicionalidades contingentes y circunstancias de vida de las mujeres como parte de estas dinámicas. Proponemos, entonces, que tal perspectiva puede resultar en apreciaciones más sutiles y aterrizadas de las estrategias múltiples usadas por las mujeres indígenas en su búsqueda de justicia y seguridad.

La organización para la justicia: legalidades cosmopolitas subalternas

Las investigaciones que se presentan en este libro ubican la lucha por los derechos individuales de las mujeres dentro de la lucha por los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Los distintos capítulos revelan cómo las posicionalidades contingentes de las mujeres interactúan con sus experiencias de

organización colectiva y los entendimientos de sus propias historias como mujeres y pueblos indígenas, generando así nuevas subjetividades.

Mediante el desafío a los códigos y sistemas internalizados de dominación que perpetúan la subordinación de las mujeres y normalizan la violencia de género —y hacer explícitos los vínculos entre distintas formas de violencia interpersonal y estructural—, la organización colectiva de mujeres indígenas a lo largo y ancho de América Latina ha generado nuevas formas de participación y resistencia (Figueroa, 2011; Hernández, 2009, 2016; Millán, 2014; Speed, Hernández *et al.*, 2006; Sieder y Sierra, 2010; Belausteguigoitia y Saldaña-Portillo, 2015).

Todo esto representa una lucha por obtener relaciones sociales y formas de gobierno que no se basen en la normalización de la desigualdad ni en la violencia racial y de género, mientras refleja los reclamos de justicia que plantean los movimientos de los pueblos indígenas en general.

Estos procesos nos invitan a cuestionar los entendimientos hegemónicos sobre el "acceso a la justicia" y la "seguridad", y lo que éstos podrían significar para las mujeres indígenas. En una colección reciente, Martin Holbraad y Morten Axel Pedersen sugieren que los antropólogos deben explorar la seguridad como las formas plurales de reproducción y supervivencia de distintas colectividades sociales a través del tiempo. Lo anterior implica entender no sólo las amenazas a las habilidades de estos colectivos para reproducirse y sobrevivir, sino también sus visiones de cambio y esperanza para el futuro. Entender esto nos exige ir más allá de lo que ellos llaman "las cosmologías políticas liberales" (Holbraad y Axel Pedersen, 2013: 12-13).[5]

Al privilegiar las respuestas colectivas organizadas, subrayamos la importancia de enfocarnos en la seguridad ontológica, los medios de vida y las respuestas de la gente a las múltiples formas de violencia que enfrentan.[6] Esto lo vemos como un correctivo necesario a los enmarcamientos académicos que a menudo sirven para reproducir y reforzar discursos dominantes acerca de la "seguridad/inseguridad", o falta de "acceso a la justicia", como el paradigma de seguridad humana que, aunque se enfoca en la seguridad de la vida de las personas, sigue anclado en categorías universales de derecho (Fukuda-Parr y Messineo, 2012).[7]

Boaventura de Sousa Santos y César Rodríguez-Garavito apuntan, de igual manera, al importante papel que han jugado las construcciones no hegemónicas ni occidentales de derechos y dignidad humana, en las maneras como las comunidades marginadas y los movimientos sociales en el mundo se han impulsado para transformar y democratizar los marcos legales nacionales e internacionales. Santos y Rodríguez-Garavito resaltan la importancia del derecho y las ideas legales en la globalización contrahegemónica, enfocando su atención en la creciente contrapropuesta de cara a la extensión de las instituciones neoliberales y la formulación de marcos legales alternativos por parte de las redes transnacionales y por la defensa de las poblaciones que sufren aún más la globalización hegemónica (Santos y Rodríguez-Garavito, 2005: 2-3). Lo que los autores nombran legalidades cosmopolitas subalternas se refiere esencialmente a las formas locales y aterrizadas de resistencia e innovación legal llevadas a cabo por los más excluidos y marginados del nuevo orden global. Argumentan que la legalidad cosmopolita subalterna busca expandir el canon legal más allá de los derechos individuales y se enfoca en la importancia de la movilización política para el éxito de las estrategias centradas en los derechos (Santos y Rodríguez-Garavito, 2005: 15).

---

[5] [E]ntendemos la seguridad como un afecto político, cultural, social e históricamente variable que se puede resumir como un asunto de confrontar 'amenazas existenciales' a colectivos en varios órdenes y escalas" (Holbraad y Axel Pedersen, 2013: 8; traducción de Rachel Sieder).

[6] Como observan Thomas Hylland Eriksen y sus coautores en una colección reciente, las discusiones de seguridad humana deben tomar en cuenta factores no materiales, como religión, etnicidad y género. Véase Hylland *et al.*, 2010.

[7] La Comisión de las Naciones Unidas sobre Seguridad Humana define la seguridad humana como la protección del "centro vital de toda la vida humana en formas que aumenten las libertades y realizaciones humanas" (Commission on Human Security, 2003: 4; traducción de Rachel Sieder).

Los movimientos indígenas en las Américas, han estado a la vanguardia de los usos contrahegemónicos del derecho y los discursos legales en procesos de resistencia y movilización contra los efectos del capitalismo global contemporáneo. De hecho, Santos y Rodríguez-Garavito fundamentan sus críticas de las concepciones universalistas de la ley y los derechos en un análisis del colonialismo, el racismo y la violencia histórica contra los pueblos indígenas, enfatizando cómo el racismo estructura las formas de pobreza y exclusión que existen ahora.

Tal como han insistido las organizaciones de mujeres indígenas de forma repetida, sus reclamos de justicia no se pueden realizar de manera independiente de las garantías a los derechos de sus pueblos. Los debates filosóficos tienden a menudo a asumir que reconocer derechos para la autonomía de grupos indígenas será perjudicial para las mujeres y profundizará la discriminación de género (Okin, 1999), y que, contrariamente, los derechos humanos universales siempre benefician a la igualdad de género. Sin embargo, al ignorar o minimizar las circunstancias concretas de las luchas de las mujeres indígenas, corren el riesgo de retratar temas complejos en términos absolutos o ahistóricos. En contraste, la investigación etnográfica revela las "posicionalidades contingentes", las posibilidades y negociaciones de la vida cotidiana y la búsqueda de una mejor existencia a través de la organización colectiva. También subraya que la historia y el contexto moldean las percepciones individuales, los marcos epistemológicos y las posibilidades de alcance.

Construyendo sobre las trayectorias de cada participante, nuestro proyecto priorizó la investigación colaborativa y se enfocó en los entendimientos de mujeres y algunos casos de hombres, del derecho, la justicia y la seguridad en los procesos translocales de los que forman parte de la investigación. No sólo nos preocupamos por el derecho estatal, sino por los órdenes legales alternativos generados por actores subalternos, particularmente en cuanto a las construcciones y prácticas de lo que en América Latina se llama genéricamente derecho indígena o derecho propio.

En muchas partes del continente los indígenas se han organizado para exigir más autonomía legal y territorial como una manera de defender sus territorios y formas específicas de vida. Esto implica esfuerzos constantes para fortalecer sus formas de derecho y seguridad, así como sus gobiernos comunales y supracomunales. En décadas recientes, los derechos de los pueblos indígenas han sido reconocidos por el derecho internacional y, por lo menos parcialmente, por las Constituciones nacionales. Sin embargo, las jerarquías y los legados coloniales se reflejan invariablemente en las prácticas legales indígenas. Esto puede significar que algunos grupos, como mujeres y jóvenes, sean sistemáticamente discriminados en las construcciones subalternas de derecho, como en los órdenes legales hegemónicos (Cumes, 2009; Sieder y Sierra, 2010; Barrera, 2015). Las autoras de esta obra analizan las cambiantes relaciones e ideologías de género que se reflejan en estas normas y prácticas legales alternativas, y buscan identificar los motores y procesos de cambio.

Los órdenes legales subalternos son impactados por los derechos humanos transnacionales, pero también por otros órdenes normativos, como los sistemas religiosos y de creencia espiritual, y reflejan los imaginarios morales y legales de distintos grupos e individuos en comunidades, organizaciones y redes, al igual que las dinámicas de poder que los estructuran. Nuestros estudios etnográficos analizan las legalidades cosmopolitas subalternas con énfasis particular en las dinámicas de género. ¿Cómo cambian a través del tiempo los entendimientos, cultural e históricamente situados, sobre la violencia, la (in)seguridad y la (in)justicia? ¿Qué papel juegan los factores materiales en estos cambios de percepción? ¿Cómo impactan los distintos discursos, entendimientos e imaginarios de "derechos" junto con las movilizaciones que demandan su garantía? ¿Qué estrategias sociales, políticas y legales adoptan las mujeres para tratar de lograr sus visiones de justicia y seguridad? ¿Cómo afecta la participación en distintos sistemas de justicia a las relaciones sociales de hombres y mujeres, a sus identidades y a sus subjetividades políticas?

Al enfatizar los entendimientos constructivistas, intersubjetivos e históricamente situados de derechos, justicia y seguridad, seguimos la teorización antropológica sobre los derechos humanos que empezó en la década de 1990, que buscaba analizar cómo ciertos discursos globales son entendidos, adoptados, apropiados, rechazados y retrabajados en contextos locales, y movilizados para fines específicos (Wilson, 1997; Merry, 2006; Cowan *et al.*, 2001; Goodale y Merry, 2007). También tomamos en cuenta estudios antropológicos recientes que enfatizan cómo los entendimientos de justicia y seguridad se constituyen a través de procesos sociales en contextos específicos (Arias, 2006; Goldstein, 2004, 2012; Penglase, 2014; Holbraad y Axel Pedersen, 2013). Pretendemos contribuir a estos debates en la antropología legal y política, subrayando la contribución que pueden hacer los análisis interseccionales de los movimientos sociales y sus procesos de organización para el entendimiento de las luchas por la justicia de género en contextos de pluralidades legales complejas.

Pluralidades (i)legales, (in)justicia e (in)seguridad: terrenos movedizos

El paisaje legal en América Latina a principios del siglo XXI es de jurisdicciones híbridas y traslapadas, lo cual incluye a las autonomías indígenas y al derecho propio, al derecho nacional, al derecho transnacional de derechos humanos y al derecho comercial, en coexistencia con otros órdenes regulatorios informales y a menudo altamente coercitivos. Por ejemplo, Aída Hernández Castillo muestra en su análisis cómo la activista *me'phaa* Inés Fernández pidió justicia en varios foros y jurisdicciones, incluyendo las autoridades de su comunidad, los tribunales nacionales y la Comisión y la Corte Interamericana de Derechos Humanos, después de haber sido violada por soldados del ejército mexicano. Al mismo tiempo, Inés, su familia y su organización (la Organización del Pueblo Indígena Me'phaa: OPIM) sufrieron constantemente el miedo y la inseguridad producidos por las formas militarizadas de gobierno y control en Guerrero que forman parte de la "guerra contra el narcotráfico" transnacionalizado.

Como ha observado Boaventura de Sousa Santos, la articulación entre distintas escalas de derecho se ha vuelto cada vez más compleja por las fronteras crecientemente porosas entre los derechos local, nacional y global que generan "híbridos legales" y nuevas formas de sentido y acción legal. Las distintas escalas de derecho no son autocontenidas y sólo se pueden entender como parte de constelaciones transglobales complejas que en la práctica se caracterizan también por fronteras borrosas y cambiantes entre lo legal y lo ilegal (Santos, 2002, 2006; Comaroff y Comaroff, 2009). La opacidad y la ambigüedad del derecho en la práctica son cuestiones particularmente agudas en las regiones y poblaciones racializadas, que históricamente han constituido lo que Das y Poole llamaban "los márgenes del Estado" (Das y Poole, 2004). Esto plantea desafíos complejos para cualquier análisis de pluralidades legales contemporáneas y sus efectos de género.

Mientras que se han producido en gran cantidad nuevas investigaciones sobre pluralidades legales en América Latina, particularmente en relación con los desafíos que presenta la coordinación entre el derecho estatal y el indígena,[8] muy poco se han tratado las cuestiones de género, el derecho y el acceso de las mujeres a la justicia y la seguridad.[9] Durante las décadas de 1990 y 2000, las agendas multiculturales teorizaron sobre la reforma del sector de justicia estatal, que combinaba agendas de política neoliberales y neo-institucionalistas para "fortalecer El estado de derecho" mediante la descentralización y pluralización de partes del aparato judicial. Varias iniciativas (algunas descritas en esta colección) se enfocaron en el mejoramiento del "acceso a la justicia" para las mujeres indígenas, específicamente en relación con la

[8] Véase, por ejemplo, Condor Chuquiruna, 2009, 2010; Santos y Exeni Rodríguez, 2012; Santos y Grijalva Jiménez, 2012.

[9] Para excepciones, véase Sierra *et al.*, 2013; Chenaut, 2014, y Hernández, 2016, sobre México; para los Andes véase Barrera, 2016; Nostas Ardaya y Sanabria Salmón, 2009; Valdivia y González Luna, 2009; Picq, 2012.

violencia interpersonal e intrafamiliar. Las medidas incluyeron la creación de instituciones estatales especializadas, la promoción de mecanismos alternativos de resolución de conflictos (MARC) y los llamados "juzgados indígenas", que operaron junto con programas especializados a nivel municipal y nacional para aumentar la participación de las mujeres, asimismo, se creó toda una gama de iniciativas de ONG nacionales e internacionales.

Al mismo tiempo, el creciente reconocimiento oficial de que los pueblos indígenas ejercieron su propio derecho, significó la extensión de esfuerzos para aumentar el acceso de las mujeres indígenas a la voz, la participación y la justicia en los sistemas comunales (Barrera, 2015; Faundez, 2011). La evidencia emergente sugiere que estos nuevos canales e instituciones aumentaron las posibilidades para que las mujeres pudieran presentar sus reclamos y agravios, y en casos específicos abrieron espacios para que se organizaran y desarrollaran sus propias propuestas de justicia (Terven, 2009; Barrera, 2015).

Sin embargo, como indica Adriana Terven en su análisis sobre el trabajo de la Casa de la Mujer Indígena en Cuetzalan, Puebla, la participación en estos espacios legales o cuasilegales genera efectos ambiguos; esto, porque los enmarcamientos hegemónicos de análisis y políticas públicas sobre la falta de acceso a la justicia y seguridad por parte de mujeres indígenas, tienden a enfocarse en la violencia intrafamiliar o doméstica y excluyen otras formas estructurales de violencia que subyacen en el primero y lo hacen posible. Adicionalmente, las prescripciones orientadas a las políticas públicas para enfrentar "la violencia contra la mujer" no toman a menudo en cuenta las experiencias propias de las mujeres, las percepciones de sus mundos, sus entendimientos de la naturaleza ni las causas de las inseguridades, sufrimientos e injusticias que enfrentan cotidianamente.

Tal como argumenta Cecilia Menjívar: "poner atención cuidadosa a las palabras de las mujeres, sus historias y cómo hablan de su vidas, puede llevar a repensar cómo teorizamos y estudiamos la violencia" (2011: 238; traducción de Rachel Sieder). Como subraya un informe de la CEPAL, "las mujeres indígenas han desarrollado un importante aporte a la conceptualización de la violencia desde su propia perspectiva, aportando conceptos como el de violencia estructural, violencia espiritual, violencia contra la madre tierra y procesos de sanación. Todos estos elementos deben ser parte constitutiva de los diagnósticos y la definición de estrategias eficaces" (CEPAL, 2013: 132).

En este libro, nuestra teorización acerca de la justicia y la seguridad se deriva de observaciones y colaboraciones de campo, más que de una respuesta a categorías preconcebidas. De hecho, nuestras preguntas de investigación originales se enfocaron en construcciones situadas de "justicia" siguiendo nuestro trabajo anterior sobre género y pluralismo legal, y en la organización de mujeres indígenas alrededor de sus derechos (Sierra, 2004; Hernández, 2009; Sieder y McNeish, 2012; Terven, 2009; Cervone, 2012; Arteaga, 2013; Macleod, 2011). Sin embargo, cuando analizamos e interpretamos nuestros datos de campo, incorporamos mayor relevancia a la "seguridad" y buscamos profundizar sobre los vínculos íntimos entre ambos conceptos. En conjunto, los capítulos ofrecen una perspectiva *emic* y de género acerca de los significados de la seguridad y la justicia para mujeres indígenas en distintos lugares y procesos de América Latina.

Subrayar esto es particularmente urgente dada la naturaleza Estado-céntrica e institucional enfocada en gran parte de las investigaciones académicas y en el debate público sobre estos temas. Las políticas estatales de seguridad que preconizan el uso de la fuerza militar y utilizan justificaciones ideológicas para criminalizar a "otros", tienen una larga historia en el continente. Como observa Rosanna Reguillo, la retórica de seguridad producida por el Estado, "intenta producir respuestas emotivas mediante discursos […] anclados en un principio de inseguridad generalizada" (Reguillo, 2013: 203; traducción de Rachel Sieder).

En la actualidad, los discursos hegemónicos de seguridad se enfocan en las respuestas institucionales al "crimen organizado" y al "terrorismo". Feldman y otros han intentado teorizar la creciente relación

entre la fijación global en la seguridad y la militarización de la vida civil que esto implica, y el incremento dramático de la inseguridad cotidiana, asociado todo a los efectos de la desposesión por acumulación del capital global (Feldman, 2011). Algunos investigadores que trabajan con el tema de la violencia en América Latina afirman que esta acumulación por desposesión afecta no sólo a los territorios, sino a los cuerpos, particularmente al de los hombres y mujeres pobres y racializados (Belausteguigoitia Rius y Saldaña-Portillo, 2012). Otros han notado las crecientes tendencias en Europa y en el Sur del planeta hacia formas "securitizadas" de gobierno, donde el desarrollo se vincula con evaluaciones de riesgo y formas dirigidas de intervención que pretenden reducir la pobreza y proveer seguridad (Amar, 2013; Maguire, Frois y Zurawski, 2014; McNeish, Lie y Harald, 2010).[10]

La creciente hegemonía de estos marcos de seguridad/securitización, ha facilitado nuevas formas de acumulación transnacional a expensas de la vida de los pueblos indígenas. En la medida en que la protesta sea ilegalizada por parte del Estado, los pueblos indígenas se van convirtiendo en un problema de seguridad y ya no en uno de "(sub)desarrollo", como lo fueron en décadas anteriores (Mella, 2014; Bastos y De León, 2014).

Estos marcos dominantes de seguridad hacen invisibles otras formas de violencia estructural, racial y de género, pero al mismo tiempo son producto de ellas, por ejemplo, cuando se criminaliza a los pobres o a las minorías étnicas y raciales. En contraste, las distintas formas de organización de los pueblos indígenas constituyen contranarrativas importantes a las conceptualizaciones hegemónicas de seguridad/inseguridad, subrayando los modos estructurales de racismo y discriminación, y los procesos de desposesión que estas conceptualizaciones facilitan. Dentro de estas contranarrativas, los entendimientos de seguridad por parte de las mujeres indígenas son a menudo diferentes a los de los hombres. Son estas construcciones y sus implicaciones las que buscamos explorar.

Rutas metodológicas

Las autoras de esta colección se autoidentifican como académicas activistas radicadas en América Latina, que entablan diálogos colaborativos en solidaridad con la lucha de las mujeres indígenas por justicia y seguridad para ellas, sus comunidades y sus organizaciones. Tal posición, definida como academia pública o activista (Hale, 2008; Stephen, 2007; Sanford y Angel-Ajani, 2006; Hale y Stephen, 2013), intenta revelar las maneras como el poder, la historia y las fuerzas transnacionales afectan la vida de los pueblos indígenas, moldeando distintos procesos de resistencia y adaptación. También privilegia el apoyo de sus objetivos colectivos, el diálogo y la coproducción de conocimiento (FIMI, 2013; Hernández, 2016).

Como se acepta generalmente, por lo menos en la antropología, no existe una posición objetiva o neutral "externa": toda producción de conocimiento se sitúa política y éticamente (Haraway, 1988; Hale, 2008) al mismo tiempo que es una construcción intersubjetiva entre distintos individuos y colectivos. Entendemos que las mujeres y los hombres indígenas son "simultáneamente productores de conocimiento y actores políticos", y que sus procesos organizativos son sitios donde se produce la "teoría en acción" (Perry y Rappaport, 2013: 30-31; traducción de Rachel Sieder).

En años recientes, organizaciones y comunidades indígenas han exigido que los investigadores se posicionen claramente y trabajen en la defensa de sus derechos, agendas y luchas políticas. Nosotras apoyamos la propuesta de Charles Hale cuando afirma que: "la investigación basada en el alineamiento con un grupo de personas organizadas en lucha, y sobre las relaciones colaborativas de producción de

[10] Amar define la securitización como: "la reconfiguración de los debates políticos y los reclamos alrededor de la justicia social, la participación política o la distribución de recursos en evaluaciones técnicas de riesgo, de medidas operativas y de la identificación de poblaciones en riesgo" (Amar, 2013: 17; traducción de Rachel Sieder).

conocimiento con miembros de este grupo, tiene el potencial de producir un entendimiento privilegiado, un análisis y una innovación teórica que serían imposibles lograr de otra manera" (Hale, 2008: 20; traducción de Rachel Sieder).

Creemos que la producción de conocimiento de forma socialmente comprometida puede generar nuevas contribuciones y destellos teóricos, y al mismo tiempo contribuir directamente a desafiar situaciones de injusticia y opresión de varias formas. Como observan Lynn Stephen y Charles Hale: "la innovación teórica emerge de los métodos de investigación colaborativa por la proximidad especial entre la lucha política y la recopilación de datos o la producción de conocimiento más amplia" (2013: 22; traducción de Rachel Sieder).

Esta posicionalidad implicó una variedad de estrategias de investigación para acompañar y documentar los diversos procesos que se describen aquí. Primero se determinó el tema o problema específico que se analizaría por parte de los actores y las organizaciones en colaboración con las investigadoras. Esto implicó cierto grado de flexibilidad de las preguntas de investigación, así como diferencias marcadas entre los casos. Como académicas trabajando juntas en un proyecto intelectual y político común, compartimos ciertas preocupaciones y perspectivas metodológicas y teóricas, pero no intentamos hacer las mismas preguntas en cada contexto.

En segundo lugar privilegiamos los métodos etnográficos, haciendo énfasis en la colaboración. Esto generó la combinación de la observación participante con otros métodos y productos de investigación más colaborativos, como talleres, grupos focales y la producción de videos y materiales de educación popular. Estos espacios para la reflexión colectiva y la colaboración (*co-labor*), fueron particularmente importantes. Tal como observan Keisha-Khan Perry y Joanne Rappaport (refiriéndose a los talleres): "éstos no sólo son de interés académico, sino arenas para la discusión y la formación política, y sirven como espacios para el autodescubrimiento; son escenarios para la movilización de conceptos, y donde se toman decisiones organizativas" (2013: 36; traducción de Rachel Sieder). Además, y en un sentido más práctico, la producción de distintos resultados de investigación implicó que las conclusiones de nuestras colaboraciones fueran más accesibles y útiles para las personas con quienes trabajamos. Así, con el acompañamiento, el apoyo a los distintos procesos de organización y el registro de las sutilezas de los discursos y prácticas, la etnografía colaborativa puede revelar sentidos situados y relacionales de agravios.

En el campo del activismo legal, esta investigación puede colaborar con nuevas perspectivas sobre la lucha por la justicia social y el derecho mismo. Por ejemplo, contribuye al utilizar el campo aplicado del peritaje antropológico para comunicar puntos de vista y realidades sociales específicos a los profesionales del derecho, quienes de otra manera podrían ver las disputas a través de los lentes hegemónicos que privilegian nociones abstractas de derechos individuales, por encima de las historias situadas de individuos que forman parte de los colectivos.

Los tipos de antropología legal y política que proponemos en este volumen son parte del activismo legal y político desplegado en contextos de pluralidades legales complejas, al tiempo que cuestionan los marcos hegemónicos del derecho mediante la exploración de construcciones alternativas de los significados de justicia. Como subraya Craig Calhoun: "[la colaboración activista] no se trata sólo de verdades universales, aunque esto sí importa, sino de la producción de verdad en contextos particulares y hacer útil el conocimiento en proyectos específicos" (2008: XXI; traducción de Rachel Sieder).

Las distintas contribuciones de este trabajo colectivo subrayan la importancia de colocar las prácticas y narrativas de las mujeres indígenas en el centro del análisis, lo que significa que el testimonio juega un papel central en nuestro proyecto. Como destaca Adriana Terven, las narraciones de las mujeres sobre los maltratos y agravios fueron claves para crear procesos intersubjetivos de investigación capaces de generar nuevas

categorías y perspectivas sobre la violencia. Lynn Stephen, por su parte, afirma que el testimonio (que ella define como el relato oral de la percepción de una persona sobre un evento, lo que también implica ser testigo) "permite que los grupos silenciados hablen y sean escuchados para plantear visiones alternativas de representación política y cultural y formular nuevas formas híbridas de identidad" (2013: 2; traducción de Rachel Sieder).

En su trabajo sobre la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), Stephen indica que los testimonios personales son una práctica fundamental de la participación política en las asambleas comunitarias en regiones indígenas. Sin embargo, en muchos de nuestros contextos de investigación, las mujeres se sentían marginadas dentro de estos espacios comunales y encontraban difícil verbalizar sus preocupaciones. No obstante, al compartir sus testimonios en escenarios más íntimos, como los talleres de sanación en Chichicastenango, o el plantón de pobladores *triquis* desplazados en la plaza de Oaxaca, las mujeres elaboraron nuevos entendimientos de violencia, derechos, justicia y seguridad, transformando así sus sentires individuales y colectivos.

En otros escenarios más públicos, la puesta en escena del testimonio permitió que las mujeres desafiaran las narrativas dominantes que las victimizaban. En abril de 2012, viajamos a Ayutla de los Libres, Guerrero, para presenciar la ceremonia pública donde el Estado mexicano aceptó su responsabilidad en la violación de Inés Fernández, lo cual formó parte de la implementación de la decisión histórica de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en ese sentido. Hablando en *me'phaa*, Inés expresó su testimonio y ubicó claramente su violación en un contexto social más amplio de violencia ejercida contra su organización y su comunidad. En lugar de aceptar el estatus de "víctima reivindicada", cuestionó con fuerza la supuesta buena fe de los representantes políticos sentados a su lado y denunció la presencia de miembros de los cárteles locales entre el público.

Las formas de producción de conocimiento implícitas en el testimonio nos permitieron compartir y documentar las construcciones situadas de (in)justicia e (in)seguridad con particular énfasis en los entendimientos de las mujeres, explorando las diferentes maneras como distintos actores experimentan las interseccionalidades de violencia en el tiempo y el espacio. Como lo demuestra Mariana Mora, las narrativas de las mujeres nahuas de Guerrero sobre las inseguridades que enfrentan en su vida cotidiana difieren de la visión de los hombres. Mientras éstos tienden a identificar actos específicos de violencia (como los perpetrados por las fuerzas de seguridad o por actores vinculados con el crimen organizado), las mujeres se refieren a aspectos que delimitan y fragmentan sus capacidades para mantener a su familia y a su comunidad. De manera similar, Morna Macleod se refiere a las mujeres *mayas-mam* que resistieron las disposiciones de la compañía minera Gold Corp en San Marcos, Guatemala, y puntualiza las preocupaciones de las mujeres sobre el medio ambiente y las perspectivas para las generaciones futuras.

Asimismo las inseguridades generadas durante 30 años por políticas económicas neoliberales y su asociada "indianización de la pobreza" (Cervone, 2012), y las luchas por la existencia cotidiana están a menudo en el corazón de las narrativas de las mujeres en lo que Mora llama una "acumulación de inseguridades". En los relatos de las mujeres, la violencia física y la violencia estructural se interrelacionan de forma íntima. Por ejemplo, tanto Mora como Aída Hernández describen las percepciones de mujeres nahuas: *na'savi* y *me'phaa*, señalando que las distancias que tenían que caminar para llegar a las escuelas o clínicas de salud las hacían más vulnerables a la agresión sexual.

La investigación presentada en esta colección apunta a las maneras como las mujeres indígenas han utilizado sus entendimientos *emic* de seguridad para buscar mayor acceso a la justicia y lograr un trato más igualitario, al tiempo que confrontan las múltiples violencias y opresiones que padecen como pueblos indígenas. Por ejemplo, el desarrollo organizativo del CRIC ha puesto énfasis en la familia y ha ofrecido

formas para discutir temas de justicia de género en el contexto de los desafíos más amplios a la seguridad y la autonomía de los pueblos indígenas de la región del Cauca.

En el caso de la OPIM en Guerrero, el reclamo legal para las reparaciones colectivas en relación con la violación de Inés Fernández planteó un argumento acerca de la seguridad de las mujeres y las niñas en el contexto de la militarización de la región.

Estos conceptos alternativos de seguridad y justicia destacan no sólo el control de las mujeres sobre su cuerpo, sino el control de los pueblos indígenas sobre el territorio y los mecanismos de reproducción social para sus familias y comunidades. En el mejor de los casos, las perspectivas de investigación que proponemos pueden contribuir a validar las epistemologías alternativas u otras formas de ser en el mundo, entendiéndolas como maneras situadas para teorizar la realidad social.

Sin embargo, aunque tratamos de cumplir con la exigencia de Philipe Bourgois de: "escribir contra la desigualdad" (2006: X) y mantener un compromiso con los objetivos de las organizaciones con las que trabajamos, eso no resolvió los múltiples desafíos éticos y prácticos de la etnografía colaborativa. Nuestras discusiones sobre estos retos se convirtieron en una parte integral del proyecto, de lo cual resultó el capítulo de Aída Hernández y Adriana Terven.

Así, nuestras reflexiones colectivas a lo largo de tres años produjeron las conclusiones que ellas exploran ampliamente; éstas incluyen: 1) la importancia de reconocer la heterogeneidad de las experiencias de las mujeres y los pueblos indígenas y los distintos procesos de organización en que se involucran; 2) la necesidad de aterrizar empíricamente el concepto de interseccionalidad de la violencia mediante rutas metodológicas precisas que privilegien las posiciones *emic* y las distintas especificidades históricas; 3) la importancia del diálogo previo y constante con las organizaciones para establecer prioridades de investigación y mecanismos para la recopilación de datos; 4) el valor de los diagnósticos participativos, las sistematizaciones y los talleres interculturales como modos de acompañar los procesos organizativos y generar datos de campo; 5) la contribución de testimonios, historias de vida y etnografías para analizar los desafíos existentes a fin de mejorar el acceso de las mujeres a la justicia y la seguridad, y 6) la necesidad de enfocarse explícitamente en las dificultades que inevitablemente surgen en el proceso de investigación como parte del análisis de las dinámicas de poder intercultural y de género. Al mismo tiempo, las demandas éticas al trabajar sobre casos de violencia en escenarios a menudo marcados por una aguda inseguridad física y peligro son parte central de las reflexiones que se ofrecen en varios capítulos.

En resumen, las investigaciones presentadas aquí demuestran cómo las mujeres indígenas han lanzado nuevos entendimientos mediante sus procesos de organización, reformulando así el derecho comunitario, nacional y aun internacional. La adopción de una perspectiva interseccional nos hizo cuestionar un enfoque exclusivo en la opresión de género y comprender las múltiples maneras como las mujeres indígenas conceptualizan y teorizan la violencia, la (in)justicia y la (in)seguridad desde sus ubicaciones específicas o por medio del juego de sus posicionamientos. Inevitablemente, estos esfuerzos han generado tensiones y conflictos en familias, comunidades y organizaciones, y a menudo altos costos personales; sin embargo, en años recientes la organización de mujeres indígenas en América Latina ha transformado los debates acerca de la justicia de género y de pueblos indígenas.

Por todo lo anterior y lo desplegado en este esfuerzo editorial, es muy difícil imaginar procesos de reforma constitucional o legal en el futuro (o la elaboración de estatutos comunitarios) que no tomen en cuenta las voces de las mujeres, en especial las indígenas. Esperamos que este trabajo contribuya con los esfuerzos para construir futuros más seguros y justos para las mujeres y los hombres indígenas, así como para las sociedades de donde provienen.

Bibliografía

Amar, Paul

2013 *The Security Archipelago: Human-Security States, Sexuality Politics, and the End of Neoliberalism*, Durham NC, Duke University Press.

Arias, Enrique Desmond

2006 *Drugs and Democracy in Rio de Janeiro: Trafficking, Social Networks, and Public Security,* Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Arteaga Böhrt, Ana Cecilia

2013 *Todas somos la semilla. Ser mujer en la Policía Comunitaria de Guerrero: ideologías de género, participación política y seguridad*, tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS, México.

Barrera, Anna

2016 *Violence against Women in Legally Plural Settings: Experiences and Lessons from the Andes*, Oxon y Nueva York, Routledge.

Bastos, Santiago y Quimy de León

2014 *Dinámicas de despojo y resistencia en Guatemala. Comunidades, Estado y empresas*, Guatemala, Editorial Serviprensa.

Belausteguigoitia Rius, Marisa y María Josefina Saldaña-Portillo (coords.)

2015 *Des/posesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación*, México, UNAM.

Blackwell, Maylei

2006 "Weaving in the Spaces: Transnational Indigenous Women's Organizing and the Politics of Scale", en Shannon Speed, R., Aída Hernández y Lynn Stephen (eds.), *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*, Austin, University of Texas Press.

Bourgois, Philipe

2001 "The Power of Violence in War and Peace. Post-Cold War Lessons from El Salvador", *Ethnography,* 2 (1), pp. 5-34.

2006 "Foreword: Anthropology in the Global State of Emergency", en Sanford V. y Angel-Ajani A. (eds.), *Engaged Observer: Anthropology, Advocacy and Activism*, Nueva Brunswick, Rutgers University Press, pp. IX-XII.

Brah, Avtar

2011 *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*, Madrid, Traficantes de Sueños.

Calhoun, Craig

2008 "Foreward", en C. Hale, *Engaging Contradictions: Theory, Politics and Methods of Activist Scholarship*, Berkeley, University of California Press, pp. XIII-XXV.

Cervone, Emma

2012 *Long Live Atahualpa: Indigenous Politics, Justice and Democracy in the Northern Andes*, Durham, Duke University Press.

Chenaut, Victoria

2014 *Género y procesos interlegales*, México, El Colegio de Michoacán/CIESAS.

Chirix García, Emma Delfina/Grupo de Mujeres Mayas Kaqla

2003 *Alas y raíces. Afectividad de las mujeres mayas* (*Rik'in ruxik' y ruxe'il Ronojel kajowab'al ri mayab' taq ixoqi'*), Guatemala, Kaqla.

Collins, Patricia Hill

1990 *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Boston, Unwin Hyman.

1998 "La política del pensamiento feminista negro", en Marysa Navarro y Catherine Stimpson (coords.), *¿Qué son los estudios de mujeres?*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 253-312.

John Comaroff y Jean. L. Comaroff

2009 "Reflections on the Anthropology of Law, Governance and Sovereignty", en B. Beckmann, F. von, K. von y J. Eckert (eds.), *Rules of Law and Laws of Ruling: On the Governance of Law*, Ashgate, Surrey y Burlington, pp. 31-59.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)

2013 *Mujeres indígenas en América Latina: dinámicas demográficas y sociales en el marco de los derechos humanos*, Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE)-División de Población y División de Asuntos de Género de la CEPAL, Santiago de Chile, United Nations.

Condor Chuquiruna, Eddie

2009 *Estado de la relación entre justicia indígena y justicia estatal en los países andinos: estudios de casos en Colombia, Perú, Ecuador y Bolivia*, Lima, Comisión Andina de Juristas.

2010 *Experiencias de coordinación y cooperación entre sistemas jurídicos en la región andina*, Lima, Comisión Andina de Juristas.

Couso, Javier, Alexandra Huneeus y Rachel Sieder (eds.)

2010 *Cultures of Legality: Judicialization and Political Activism in Contemporary Latin America*, Nueva York, Cambridge University Press.

Cowan, Jane *et al.* (eds.)

2001 *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*, Cambridge, Nueva York, Cambridge University Press.

Crenshaw, Kimberley

1991 "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color", *Stanford Law Review*, 43 (6), pp. 1241-1299.

Cumes, Aura

2009 "Sufrimos vergüenza": mujeres *k'iche'* frente a la justicia comunitaria en Guatemala", *Desacatos*, núm. 31, pp. 99-114.

2014 *La india como sirvienta: servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala,* tesis de doctorado en Antropología, CIESAS, México.

Das, Veena y Deborah Poole

2004 *Anthropology in the Margins of the State*, Santa Fe, School of American Research Press.

Davis, Angela

2004 *Mujeres, raza y clase*, Madrid, Akal Ediciones.

De la Cadena, Marisol

2008 "Las mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cuzco", en Marisol de la Cadena (ed.), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, Popayán, Envión Editores.

Enlace Continental de Mujeres Indigenas de las Américas (ECMIA)/Chirapaq

2012 *Violence and Women*, documento presentado al CSW57, Lima, ECMIA y Chirapaq.

Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial-Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (ECAP-UNAMG)

2009 *Tejidos que lleva el alma. Memoria de mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*, Guatemala, ECAP-UNAMG.

Erazo, Juliet S.

2013 *Governing Indigenous Territories: Enacting Sovereignty in the Ecuadorian Amazon*, Durham NC, Duke University Press.

Faundez, Julio

2011 "Legal Pluralism and International Development Agencies: State Building or Legal Reform?", *Hague Journal of the Rule of Law* (3), pp. 18-38.

Feldman, Shelley, Gayatri A. Menon y Charles Geisler

2011 "Introduction: A New Politics of Containment", en Shelley Feldman, Charles Geisler y Gayatri A. Menon (eds.), *Accumulating Insecurity: Violence and Dispossession in the Making of Everyday Life*, The University of Georgia Press, pp. 1-23.

Figueroa Romero, María Dolores

2011 *Comparative Analysis of Indigenous Women's Participation in Ethno-politics and Community Development: The Experiences of Women Leaders of ECUARUNARI (Ecuador) and YATAMA (Atlantic Coast of Nicaragua)*, tesis de doctorado en Sociología, Universidad de York, Toronto.

Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI)/International Indigenous Women's Forum

2006 *Mairin Iwanka Raya: Indigenous Women Stand Against Violence: A Companion Report to the UN Secretary-General's Study on VAW*, USA, FIMI.

2013 *Manual de investigación intercultural. Diálogo de saberes sobre la violencia contra las mujeres indígenas. Investigación intercultural como herramienta para su abordaje. Aproximaciones metodológicas*, FIMI y PATH, consultado el 9 de diciembre de 2015, disponible en <http://www.fimi-iiwf.org/listado_observatorio.php>.

Franco Valdivia, Rocío y María Alejandra González Luna

2009 *Las mujeres en la justicia comunitaria: víctimas, sujetos y actores. Serie Justicia Comunitaria en los Andes: Perú y Ecuador*, Lima, Instituto de Defensa Legal (IDL).

Fukuda-Parr, Sakiko y Carol Messineo

2012 *Human Security: A critical review of the literature*, CRPD Working Paper No. 11, consultado el 14 de febrero de 2015, disponible en <https://soc.kuleuven.be/web/files/12/80/wp11.pdf>.

Goldstein, Daniel M.

2004 *The Spectacular City: Violence and Performance in Urban Bolivia*, Durham, NC, Duke University Press.

2012 *Outlawed: Between Security and Rights in a Bolivian City*, Durham, NC, Duke University Press.

Goodale, Mark y Sally Engle Merry (eds.)

2007 *The Practice of Human Rights: Tracking Law Between the Global and the Local*, Cambridge, Nueva York, Cambridge University Press.

Goodale, Mark y Nancy Postero

2013 *Neoliberalism Interrupted: Social Change and Contested Governance in Contemporary Latin America*, Stanford, CA, Stanford University Press.

Hale, Charles

2008 "Introduction", en C. Hale, *Engaging Contradictions: Theory, Politics and Methods of Activist Scholarship,* Berkeley, University of California Press, pp. 1-28.

Hale, Charles R. y Lynn Stephen

2013 "Introduction", en Charles R. Hale y Lynn Stephen (eds.), *Otros saberes. Collaborative Research on Indigenous and Afro-Descendant Cultural Politics*, Santa Fe, SAR Press.

Haraway, Donna

1988 "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies*, 14 (3), pp. 575-599.

Hernández Castillo, Rosalva Aída

2009 *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades*, México, CIESAS.

2010 "Violencia de Estado y violencia de género: las paradojas en torno a los derechos humanos de las Mujeres en México", *TRACE*, vol. 57, pp. 86-98.

2016 *Multiple Injustices: Indigenous Women, Law and Political Struggle in Latin America*, Tucson, University of Arizona Press.

Holbraad, Martin y Morten Axel Pedersen (eds.)

2013 *Times of Security: Ethnographies of Fear, Protest and the Future*, Nueva York, Routledge.

hooks, bell

2004 "Mujeres negras: dar forma a la teoría feminista", en bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval y Gloria Anzaldúa, (eds.), *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras,* Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 33-50.

Hylland Eriksen, Thomas, Ellen Bal y Oscar Salemink (eds.)

2010 *A World of Insecurity: Anthropological Perspectives on Human Security*, Londres, Pluto Press.

Lugones, María

2008 "Colonialidad y género", *Tabula Rasa, Revista de Humanidades*, 9, pp. 73-101.

Macleod, Morna

2011 *Nietas del fuego, creadores del alba. Luchas político-culturales de mujeres mayas*, Guatemala, Flacso.

Maguire, Marka, Catarina Frois y Nils Zurawski (eds.)

2014 *The Anthropology of Security: Perspectives from the Frontline of Policing, Counter-Terrorism and Border Control*, Londres, Pluto Press.

Mella Seguel, E.

2014 "La aplicación del Derecho Penal Común y antiterrorista como respuesta a la protesta social de indígenas mapuche durante el periodo 2000-2010", *Oñati Socio-Legal Series*, 4 (1), pp. 122-138, consultado el 14 de febrero del 2016, disponible en http://ssrn.com/abstract=2384498.

Menjívar, Cecilia

2011 *Enduring Violence. Ladina Women's Lives in Guatemala,* Berkeley, Los Ángeles y Londres, University of California Press.

Merry Engle, Sally

2006 *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*, Chicago, University of Chicago Press.

2007 "Introduction: States of Violence", en M. Goodale y S. Merry (eds.), *The Practice of Human Rights: Tracking Law Between the Global and the Local*, Cambridge, Nueva York, Cambridge University Press, pp. 41-48.

Millán, Márgara (ed.)

2014 *Más allá del feminismo: caminos para andar*, México, Red de Feminismos Descoloniales.

Mora, Mariana

2011 "Producción de conocimientos en el terreno de la autonomía. La investigación como tema de debate político", en B. Baronnet, M Mora. y Stahler-R. Sholk (coords.), *Luchas "muy otras": zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/ CIESAS/Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 79-110.

Nostas Ardaya, Mercedes y Carmen Elena Sanabria Salmón (eds.)

2009 *Detrás del cristal con que se mira:* órdenes *normativos e interlegalidad. Mujeres quechuas, aymaras, sirionó, trinitarias, chimane, chiquitanas y ayoreas*, La Paz, Coordinadora de la Mujer.

Okin, Susan

1999 *Is Multiculturalism Bad for Women?,* Nueva Jersey, Princeton University Press.

Penglase, R. Ben

2014 *Living with Insecurity in a Brazilian Favela: Urban Violence and Daily Life*, Nueva York, Rutgers University Press.

Perry, Keisha-Khan Y. y Joanne Rappaport

2013 "Making a Case for Collaborative Research with Black and Indigenous Social Movements in Latin America", en Charles R. Hale y Lynn Stephen (eds.), *Otros Saberes. Collaborative Research on Indigenous and Afro-Descendant Cultural Politics*, Santa Fe, SAR Press, pp. 30-48.

Picq, Manuela

2012 "Between the Dock and a Hard Place: Hazard and Opportunities of Legal Pluralism for Indigenous Women in Ecuador", *Latin American Politics and Society,* 54(2), pp. 1-33.

Radcliffe, Sarah

2015 *Dilemmas of Difference: Indigenous Women and the Limits of Postcolonial Development Policy*, Durham y Londres, Duke University Press.

Ray, Raka y Seemin Qayum

2009 *Cultures of Servitude. Modernity, Domesticity and Class in India,* Stanford, Stanford University Press.

Reguillo Cruz, Rosanna

2013 "Guarded (In)visibility: Violencias and the Labors of Paralegality in the Era of Collapse", en Zeynep Gambetti and Marcial Godoy-Anativia (eds.), *Rhetorics of Insecurity. Belonging and Violence in the Neoliberal Age*, Nueva York, Nueva York University Press, pp. 196-212.

Rivera Cusicanqui, Silvia

1996 S*er mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*, La Paz, Plural.

Rodríguez-Garavito, C. y B. Santos (eds.)

2005 *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality,* Cambridge, Nueva York, Cambridge University Press.

Rousseau, Stéphanie

2011 "Indigenous and Feminist Movements at the Constituent Assembly in Bolivia. Locating the Representation of Indigenous Women", *Latin American Research Review*, vol. 6 (2), pp. 5-28.

Sanford, V. y A. Angel-Ajani

2006 *Engaged Observer: Anthropology, Advocacy and Activism*, New Brunswick, Rutgers University Press.

Santos, Boaventura de Sousa

2002 *Toward a New Legal Common Sense*, Londres, Butterworths, LexisNexis.

2006 "The Heterogeneous State and Legal Pluralism in Mozambique", *Law and Society Review*, 40 (1), pp. 39-75.

Santos, Boaventura de Sousa y José Luis Exeni Rodríguez (eds.)

2012 *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia,* Quito, Abya-Yala.

Santos, Boaventura de Sousa y Agustín Grijalva Jiménez (eds.)

2012 *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador,* Quito, Abya-Yala.

Sawyer, Suzana

2004 *Crude Chronicles: Indigenous Politics, Multinational Oil, and Neoliberalism in Ecuador*, Durham NC, Duke University Press.

Seligmann, Linda

1993 "Between Worlds of Exchange: Ethnicity among Peruvian Market Women", *Cultural Anthropology* 8 (2), pp. 187-213.

Sieder, Rachel, Line Schjolden y Alan Angell (eds.)

2005 *The Judicialization of Politics in Latin America*, Nueva York, Palgrave.

Sieder, Rachel y María Teresa Sierra

2010 *Indigenous Women's Access to Justice in Latin America*, CMI working paper, Bergen, Norway, Chr. Michelsen Institute.

Sieder, Rachel y John-Andrew McNeish (eds.)

2012 *Gender Justice and Legal Pluralities: Latin American and African Perspectives*, Nueva York, Routledge-Cavendish.

Sierra, María Teresa (ed.)

2004 *Haciendo justicia: interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, México, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa.

Sierra, María Teresa, Aída Hernández y Rachel Sieder (eds.)

2013 *Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*, México, CIESAS/Flacso.

Speed, Shannon, Aída Hernández Castillo y Lynn M. Stephen (eds.)

2006 *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*, Austin, University of Texas Press.

Stephen, Lynn

2007 *Transborder Lives. Indigenous Oaxacans in Mexico, California, and Oregon*, Durham NC, Duke University Press.

2011 "Testimony and Human Rights Violations in Oaxaca", *Journal of Latin American Perpectives*, 38 (2), pp. 52-68.

2013 *We are the Face of Oaxaca: Testimony and Social Movements*, Durham, Duke University Press.

Terven, Adriana

2009 *Justicia indígena en tiempos multiculturales. Hacia la conformación de proyectos colectivos propios: la experiencia organizativa de Cuetzálan*, tesis de doctorado en Antropología Social, CIESAS, México.

Organización de las Naciones Unidas (ONU), Comisión de la Seguridad Humana

2003 *Human Security Now, Geneva, United Nations Publications, consultado el 20 de abril de 2016,* disponible en <http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/91BAEEDBA50C6907C1256D19006A9353-chs-security-may03.pdf>.

Weismantel, Mary J.

1989 *Food, Gender and Poverty in the Ecuadorian Andes*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Wilson, Richard A. (ed.)

1997 *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Approaches*, Londres, Pluto Press.

Primera parte

Género y justicia.
Entre el derecho estatal
y las normas internacionales

1. Entre la justicia comunitaria y el litigio internacional: el caso de Inés Fernández ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos

Rosalva Aída Hernández Castillo

En este capítulo presento mis reflexiones acerca de las posibilidades y limitaciones del litigio internacional a fin de que las mujeres indígenas accedan a la justicia en el contexto político y social mexicano actual. Basada en el análisis del caso de Inés Fernández Ortega ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CoIDH), abordo la manera como la violencia, el racismo y las desigualdades de género afectan la vida de las mujeres indígenas mexicanas y determinan su falta de acceso a la justicia. Asimismo, analizo la apropiación de los discursos de derechos humanos y los espacios de justicia internacional que Inés Fernández y las mujeres de su organización han empleado como herramientas para denunciar la violencia, el racismo y la marginación económica que sufren ellas y sus comunidades.

Ante la preocupación de que los discursos sobre derechos humanos se estén convirtiendo en nuevas formas de control para que las protestas sociales caigan bajo el dominio del Estado y contribuyan a la construcción de concepciones neoliberales de la persona, en este estudio analizo las complejidades que implica el proceso de *vernaculización* sobre los discursos de derechos humanos en contextos de violencia militarizada y falta de acceso a la justicia.

A partir de una investigación colaborativa que incluyó la realización de talleres de reflexión colectiva, la elaboración de un peritaje antropológico presentado ante la CoIDH y el análisis etnográfico y de los espacios de justicia nacionales e internacionales, realizo mi modesta aportación al debate en torno a la construcción de una "legalidad cosmopolita subalterna" por parte de los movimientos populares del continente (Rodríguez, 2005; Engle, 2011; Sieder, 2012).

Inés Fernández Ortega, dirigente de la Organización del Pueblo Indígena Me'phaa (OPIM), fue violada por efectivos del ejército mexicano en 2002. Después de ocho años reclamando justicia, y ante la falta de respuesta a sus demandas por parte del aparato judicial mexicano, optó por llevar su caso ante la justicia internacional. Así, no sólo la CoIDH se convirtió en un espacio de búsqueda de justicia, sino que a lo largo del proceso que implicó la denuncia, se articularon esfuerzos colectivos y fortalecieron nuevos liderazgos. Contrario al efecto inmovilizador que muchas veces tiene la violencia represiva, la respuesta fue mayor organización y el fortalecimiento de liderazgos femeninos que se han apropiado de los discursos sobre derechos humanos como sus herramientas de lucha. Es sobre el doble proceso de victimización femenina y reconstrucción personal en la lucha por la justicia, en el que centro mi análisis.

La apropiación del litigio internacional en la lucha de las mujeres

Como antropóloga jurídica y feminista, me enfrento al dilema de concebir el derecho positivo como un producto cultural del liberalismo que se debe analizar críticamente, pero al mismo tiempo, como activista, no puedo dejar de reconocer las potencialidades que ofrece como herramienta para la construcción de una vida más justa para las mujeres. Juristas y antropólogas feministas han analizado ampliamente los dispositivos de poder que desde el derecho reproducen las perspectivas etnocéntricas y patriarcales que han hegemonizado los imaginarios culturales de Occidente (Engle, 1995; Facio, 1992; Fineman y Thomadsen, 1991; Hernández, 2004). Pero también nos han mostrado que en ciertos contextos, el derecho positivo y la justicia del Estado los pueden utilizar las mismas mujeres para construir espacios de resistencia (Hirsch, 1994; Smart, 1989; Sierra y Hernández, 2005). En el caso que aquí comento, fue la justicia internacional la que tuvo un efecto reparador en la vida de las mujeres víctimas de la tortura sexual, y un efecto político tanto en la denuncia de la violencia de género por parte de las fuerzas de seguridad del Estado mexicano, como en la promoción de reformas legislativas que limitan el fuero militar.

Cada vez es más frecuente que la justicia internacional se convierte en el último recurso de mujeres latinoamericanas que ven sus derechos humanos violados por representantes de sus Estados de manera directa o por omisión, y cuyas demandas de justicia no encuentran respuesta en la justicia nacional. En muchos de estos casos, el litigio estratégico ha servido para impugnar la discriminación de género y lograr cambios legislativos en favor de los derechos de las mujeres.

En torno a la violencia doméstica, el caso de María da Penha *vs.* Brasil, presentado ante la CIDH en 2006, tuvo como resultado una de las leyes más avanzadas en materia de violencia doméstica (conocida como la Ley María da Penha). En referencia a la violencia sexual están los casos de MM *vs.* Perú, presentado en 1998 ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH); el de Mz *vs.* Bolivia, presentado también ante la la misma entidad en 2008, ambos relacionados con mujeres campesinas pobres violadas que no encontraron justicia en su país y decidieron recurrir a la justicia internacional, logrando, como parte de las reparaciones, la instauración de políticas públicas en favor de los derechos de las mujeres.

Finalmente, está el caso de González y Otros *vs.* México, conocido como el "Caso del campo algodonero" por haber sido las madres de ocho jóvenes (cuyos cadáveres se encontraron en un campo de algodón en Ciudad Juárez, Chihuahua) quienes interpusieron la denuncia. Éste está considerado como un caso paradigmático dentro del litigio estratégico en favor de los derechos de las mujeres debido al reconocimiento internacional hacia las causas estructurales de la violencia de género. En 2009, la CoIDH dictaminó que los feminicidios del "Caso del campo algodonero" eran parte de un patrón de violencia sistemática basado en el género, la edad y la clase social, instando al Gobierno mexicano a proveer una serie de medidas de reparación "orientadas a identificar y eliminar los factores estructurales de la discriminación", con el fin último de transformar las desigualdades implícitas de género que ocasionaron la violencia.[1]

Estas experiencias han provocado que el Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer (CLADEM), una de las principales redes latinoamericanas feministas que trabajan en el ámbito de la justicia de género, afirme que la justicia internacional es una herramienta importante en el avance de los derechos de las mujeres al lograr, mediante los casos de litigio estratégico: "1) la obtención de jurisprudencia de género en el sistema internacional de protección de los derechos humanos; 2) la socialización de los procesos y los resultados obtenidos con el movimiento amplio de mujeres y otros movimientos sociales en un ejercicio colectivo de construcción ciudadana; y 3) modificaciones normativas y

[1] Corte Interamericana de Derechos Humanos, caso González y Otras ("Campo algodonero") vs México, sentencia de 16 de noviembre de 2009, consultado en diciembre del 2014, disponible en <http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_205_esp.pdf>.

de políticas públicas y acciones reparadoras obtenidas: a) como consecuencia de acciones tendientes a la exigencia de su cumplimiento y acordes con las resoluciones del plano internacional, b) acuerdos de solución amistosa, y c) con la asunción directa de responsabilidad en actos públicos".[2]

Si bien estos casos paradigmáticos tienden a ser evaluados de manera positiva por las organizaciones feministas, a partir de los impactos que han tenido en la jurisprudencia de género y en las políticas públicas, se sabe muy poco de los efectos reales que el proceso de denuncia ha tenido en las mujeres que se han atrevido a confrontar a los poderes estatales y llevar sus denuncias más allá de las fronteras nacionales. Es esta preocupación la que me llevó a dudar cuando me invitaron a participar como perito ante la CoIDH para analizar el caso de Inés Fernández Ortega: ¿era realmente ella quien quería llevar su denuncia a ese tribunal internacional, o eran los organismos de derechos humanos que la apoyaban los que la presionaron para realizar este "litigio estratégico"?

Con estas interrogantes en mente llegué por primera vez, en marzo del año de 2009, a Barranca Tequani, una comunidad *me'phaa* de unas 500 personas en el municipio de Ayutla de los Libres, Guerrero, donde conocí a Inés Fernández Ortega, una mujer pequeña de mirada penetrante y con una fuerza interior que se siente cuando te ve a los ojos. Ella disipó mis dudas al decir: "Soy yo que quiero denunciar, para que se haga justicia, para que los *guachos* [militares] sepan que no se pueden salir con la suya, para que mis hijas y las niñas de la comunidad no vivan lo mismo que yo viví, para que todas las mujeres de la región podamos andar por la montaña sin miedo".[3] Su convicción de que la denuncia era necesaria no sólo para ella, sino para todas las mujeres *me'phaas*, me dejó claro que se trataba de un liderazgo comunitario muy diferente a otros que yo había conocido.

Sus representantes legales, del Centro de Derechos Humanos de La Montaña de Guerrero Tlachinollan, partían también de poner en el centro de sus estrategias las necesidades y decisiones de Inés. Para ellos la denuncia ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos no era un fin en sí mismo, sino parte de lo que llaman una "defensa integral de la persona", que pone a las víctimas de violaciones y a los derechos humanos en el centro y no al litigio mismo. Santiago Aguirre, integrante del equipo legal de Tlachinollan, describe sus diferencias con quienes priorizan el litigio estratégico:

> Estos procesos de justicia tan largos, tienen un componente —casi estructural e ineludible— de ambivalencia en las relaciones que se dan. Tú lo decías ahorita muy contundente y tienes razón: fácilmente pueden convertirse en banderas y dejar de ver a las personas que hay detrás. Y lo que podemos hacer como organizaciones es mitigar ese riesgo mediante el acompañamiento, con una aproximación más finalista a la gente que acompañamos, cuidar más cuando instrumentalizamos. Pero la idea de que, a través de la defensa de un caso, vamos a cambiar "x", forzosamente tiene un componente instrumental de la gente, jodido, jodido, y eso es un componente del litigio estratégico. Por eso nosotros decimos que no nos reconocemos en el litigio estratégico, que nosotros pensamos que hacemos defensa integral de personas, tratamos de integrar psicólogos y psicólogas para que sea distinto, hay un antropólogo en el equipo. Pero es casi casi como los que queríamos ser más altos pero salimos de familia chaparrita, está en la genética del litigio eso. Por eso yo creo que nos cuesta tanto reconocernos y encontrar que compartimos trabajo con toda esta generación nueva de abogados y abogadas que sí hacen litigio estratégico.[4]

Fue esta perspectiva política de Tlachinollan ante el litigio internacional y la convicción de Inés de querer llevar su denuncia más allá de las fronteras lo que me hizo decidirme a iniciar un largo caminar que me llevó hasta Lima, Perú, en abril de 2010, donde participé en la audiencia pública convocada por la Corte Interamericana de Derechos Humanos con el fin de ilustrar a los jueces sobre el contenido del informe

---

[2] Consultado en <http://www.cladem.org/programas/litigio/litigios-internacionales/12-litigios-internacionales-oe, última consulta diciembre de 2016>.

[3] Entrevista a Inés Fernández traducida por Andrea Eugenio, Barranca Tequani, 13 de marzo de 2009.

[4] Entrevista con el abogado Santiago Aguirre, representante legal de Inés Fernández, Tlapa, Guerrero, 11 de febrero de 2013.

pericial que elaboré conjuntamente con el etnólogo Héctor Ortiz, durante los meses anteriores, como parte de los documentos probatorios presentados por los representantes legales de Inés Fernández.[5]

Entre los objetivos del peritaje estaba demostrar que la violencia sexual sufrida por Inés había tenido impacto no sólo en ella y su familia, sino en las mujeres de su comunidad y su organización. Este proceso me acercó a Inés y a las mujeres de la Organización del Pueblo Indígena Me'phaa (OPIM), de quienes he aprendido no sólo su valor, sino su sentido de solidaridad colectiva y cohesión comunitaria.

Ahora entiendo que la necesidad de un peritaje de este tipo surgió no sólo de los representantes legales, sino de la propia Inés, quien desde el inicio de este proceso insistió en que su violación es parte de una serie de agresiones contra su pueblo y su organización, y por lo mismo no podía ser tratada de manera aislada. Su convicción obligó a sus abogados a justificar ante la Corte la demanda de reparaciones comunitarias ante un caso de violación sexual individual, estrategia legal que no se había utilizado previamente ante esa instancia de justicia internacional. La firme decisión de Inés Fernández, de utilizar la Corte como un espacio de denuncia para toda una cadena de violencias de la que su violación era sólo un eslabón, requirió elaborar el peritaje antropológico.

Valentina e Inés ante la violencia castrense

Si bien mi investigación se centra en el caso de Inés Fernández Ortega por haber elaborado el peritaje cultural y haber participado como perito en su audiencia ante la CoIDH, su denuncia estuvo estrechamente vinculada con la de Valentina Rosendo Cantú, compañera de la misma organización que también fue violada por militares un mes antes que Inés. El 16 de febrero de 2002, Valentina Rosendo Cantú, una joven de 17 años, madre de una pequeña de tres meses, salió de su casa, ubicada en la comunidad de Barranca Bejuco, municipio de Acatepec, Guerrero, hacia un arroyo para lavar su ropa. Al igual que las demás mujeres de su comunidad, tuvo que caminar casi una hora para llegar al río, pues las comunidades de la región carecen de agua entubada. Ese día su cuñada Estela se ofreció a cuidar a su pequeña hija porque Fidel, su marido, se encontraba cumpliendo con sus responsabilidades comunitarias en la construcción de una nueva escuela.

Valentina nunca imaginó que esa tarde su vida cambiaría de manera tan radical al tener que enfrentarse a la violencia e impunidad castrenses. Mientras lavaba, ocho militares la abordaron y le presentaron una lista de nombres de presuntos "encapuchados" (como se les denomina en la región a los integrantes de organizaciones político-militares). Dos de los soldados, aparentemente al mando del grupo, al no recibir la respuesta que esperaban, procedieron a golpearla y violarla. En entrevistas posteriores, Valentina denunció que la lista de presuntos "encapuchados" había sido proporcionada a los militares por uno de los caciques locales con los que su familia tenía problemas por oponerse al cultivo de enervantes.[6] Valentina, al igual que varias mujeres de Barranca Bejuco, es integrante de la OPIM, organización formada en 2002 como respuesta colectiva a las continuas violaciones a los derechos humanos de los pueblos indígenas.

Un mes después, el 22 de marzo del mismo año, Inés Fernández Ortega, también indígena *me'phaa*, de 22 años y compañera de Valentina en el área de mujeres de la OPIM, fue violada por un efectivo del Batallón 41 del Ejército mexicano que la agredió dentro de su propia casa con la complicidad de otros dos militares y frente a sus tres hijos, que en ese entonces eran menores de edad. Después de la violación, los soldados se robaron la carne que estaba secándose en el patio y se fueron. Junto con este botín insignificante, se llevaron también la paz de Inés y su familia, pues desde entonces no han podido dormir tranquilos por el miedo a la violencia militar que sigue acechando a las comunidades de la región.

---

[5] El informe pericial se publicó íntegro en el Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales intitulado *Peritaje antropológico en México. Reflexiones teórico-metodológicas y experiencias*, México, 2012.

[6] Informe pericial sobre el caso de Valentina Rosendo Cantú elaborado por Héctor Ortiz Elizondo, abril de 2009 (en resguardo de la autora).

Ambas mujeres recurrieron primero a la asamblea comunitaria para pedir su apoyo en la denuncia, y recibieron un apoyo condicionado, que después les fue retirado por miedo a las represalias del Ejército. Después se acercaron a la justicia del Estado a través del Ministerio Público, donde se puso en evidencia el racismo que permea al sistema de justicia: a ambas mujeres se les negó el derecho a un traductor y fueron atendidas por médicos negligentes que las trataron con desprecio. En el caso de Inés, terminaron por "perder" las pruebas ginecológicas que se le hicieron.

Diversos estudios en México en torno al acceso de las mujeres indígenas a la justicia del Estado, dan cuenta de la manera como las ideologías sexogenéricas discriminatorias y la falta de sensibilidad cultural por parte de los impartidores de justicia, han marcado las relaciones entre este sector de la población y el derecho nacional (Hernández Castillo, 2004, 2013; Sierra Camacho, 2004). Estos estudios muestran que los sistemas de opresión de clase, género y etnicidad, se constituyen mutuamente y marcan la falta de acceso a la justicia de las mujeres pobres indígenas en el país.

En este sentido, es interesante recuperar las propuestas teóricas de feministas afroamericanas que han planteado la perspectiva *interseccional* como una manera para analizar cómo las categorías de discriminación socialmente construidas como clase, género, raza/etnicidad y generación, interactúan simultáneamente configurando contextos de desigualdad social (Crenshaw, 1991; Hill Collins, 1990). Más que concebir al capitalismo, al patriarcado y al racismo como tres sistemas de opresión separados, es importarte observar cómo se constituyen mutuamente y determinan las jerarquías sociales en las que se ubican las mujeres indígenas. Es decir, el capitalismo, en su manifestación neoliberal contemporánea en México, no se puede entender sin reconocer su carácter racial y sexista, que ubica a los pueblos indígenas en general, y a las mujeres indígenas de manera específica, en los estratos más bajos de la pirámide social. En este sentido, los testimonios de Inés y Valentina nos permiten acceder al punto de vista privilegiado de quienes conocen y han experimentado las múltiples opresiones que caracterizan a la sociedad mexicana en su conjunto.

La interacción simultánea de estas exclusiones se puso de manifiesto en la revictimización que sufrieron ambas al tratar de acceder a la justicia del Estado. El desconocimiento de los idiomas indígenas por parte de los operadores de justicia y el alto nivel de monolingüismo y analfabetismo entre la población indígena femenina dificulta su acceso a la justicia. Las experiencias de Inés Fernández Ortega y Valentina Rosendo Cantú ante las autoridades del Ministerio Público, y posteriormente ante la justicia militar, confirman esta interseccionalidad de exclusiones.

Al igual que en la mayor parte de las regiones indígenas de México, los Ministerios Públicos de Ayutla de los Libres y Acatepec, son funcionarios mestizos que desconocen los idiomas indígenas hablados en la región (el *me'phaa* y el *tu'un sávi* o *mixteco*) y no cuentan con un intérprete o traductor, por lo que Inés Fernández solicitó el apoyo de Obtilia Eugenio, dirigente de la OPIM, para interponer la denuncia. En las entrevistas realizadas tanto a Inés como a Valentina, ambas relataron el maltrato y la falta de interés por parte de las autoridades judiciales ante su denuncia, quienes determinaron que no eran competentes para investigar la violación, ya que las personas que presuntamente habían cometido los hechos delictuosos pertenecían al Ejército mexicano, por lo que decidieron turnar el caso al Ministerio Público militar.

Los estudios citados sobre el acceso a la justicia de mujeres indígenas dan cuenta de que las experiencias de Inés y Valentina son la norma en lo que respecta a los procesos judiciales de hombres y mujeres indígenas frente a la justicia estatal, a pesar de que en la reforma al artículo 2 constitucional de 2001 se establece el derecho a contar con apoyo de traducción y peritajes antropológicos (OACNUDH, 2013). La normatividad sobre intérpretes está contenida también en el Código Penal Federal (CPF) y en el Código Federal de Procedimientos Penales (CFPP), pero hace recaer la determinación sobre la suficiencia en el manejo del español en el mismo agente del Ministerio Público (MP), por lo que el derecho al intérprete depende de lo que el sentido común del MP considere "suficiente". En diciembre de 2002 se reformó nuevamente el CFPP, y

ahora los artículos 15, 18, 124 bis, 128 (párrafo iv), 154 y 159 hacen obligatorio que los intérpretes y los defensores tengan conocimiento de las lenguas, la cultura, los usos y las costumbres indígenas. Sin embargo, lo que encontramos en ambos casos es que estas reformas son letra muerta, ya que los Ministerios Públicos no cuentan con personal que "conozca la cultura de los demandantes".

Esta violación a los derechos lingüísticos y culturales de los indígenas no es sólo producto de la falta de personal y capacitación que posibilite el acceso a la justicia por parte de estos pueblos, sino que va aunada a un trato denigrante y racista por parte de los funcionarios públicos, que en muchos sentidos reproduce las jerarquías raciales que marcan a la sociedad mexicana.

En el caso de las mujeres indígenas, este racismo estructural que reproducen las instituciones del Estado se ve profundizado por la discriminación de género, que muchas veces las revictimiza al tratar los casos de violencia sexual con una total falta de sensibilidad que toma la forma de violencia simbólica. Éste fue el caso del médico legista que en un primer momento intentó dar fe de la violación de Inés Fernández, quien ante la solicitud de ella de que fuera una doctora la que hiciera la revisión, le respondió: "Qué importa que te revise un hombre, ¿acaso fueron mujeres las que te violaron?".[7]

Durante 10 años, Inés y Valentina recorrieron los caminos de la Costa Chica buscando justicia, enfrentándose al racismo y a la misoginia de funcionarios públicos. Durante ese vía crucis, ambas mujeres enfrentaron amenazas de muerte, críticas comunitarias y tensiones familiares. En el caso de Valentina, culminaron con el abandono de su esposo, y en el de Inés, con el asesinato de su hermano Lorenzo (que había sido su principal apoyo en el proceso de denuncia) quien fue torturado y asesinado por "desconocidos" en febrero de 2008.

Salir a reclamar justicia implicó para Inés dejar muchas veces a sus hijos a cargo de Noemí, su hija mayor, quien era apenas una preadolescente que debió superar sus miedos para asumir las responsabilidades familiares, mientras sus padres viajaban a la cabecera municipal de Ayutla de los Libres, a Tlapa, a Chilpancingo, e incluso a Washington. Valentina, por su parte, tuvo que abandonar su casa, su familia y su milpa al dejar Barranca Bejuco tras diversas amenazas de muerte por parte de grupos paramilitares vinculados con el Ejército.

En su búsqueda de justicia, ambas mujeres fueron construyendo redes de solidaridad y encontrando aliados que las acompañaron durante los 10 años; entre otros, los integrantes del Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan, las Brigadas de Paz y el equipo de Amnistía Internacional en México. Con algunos de ellos cruzaron las fronteras nacionales rumbo a Washington, D.C., con el fin de presentar su caso ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, para finalmente llevarlos a la Corte Interamericana de Derechos Humanos en 2010.

Las identidades culturales y la historia regional han marcado la manera específica como ambas mujeres vivieron la violación y su posterior búsqueda de justicia. Tanto Valentina como Inés habían empezado a organizarse en torno a sus derechos y los de sus pueblos. Sus violaciones son interpretadas y vividas por ellas y sus familias a la luz de una memoria histórica que relaciona la presencia del Ejército con la violencia y la impunidad que se vive en la región desde la década de 1970, a raíz de la llamada "guerra sucia".[8] A esta historia se unen las memorias más recientes de la masacre de El Charco en 1998,[9] precisamente en el

---

[7] Entrevista a Inés Fernández, 13 de marzo de 2009.

[8] Para conocer una descripción del impacto de la "guerra sucia" en el estado de Guerrero, véase Comisión de la Verdad del Estado de Guerrero: "Informe final de actividades", 15 de octubre de 2014, consultado en febrero de 2015, disponible en <http://desinformemonos.org/PDF/InformeFinalCOMVERDAD.pdf>. Un análisis histórico de los movimientos guerrilleros en Guerrero y la violencia del Estado, se puede encontrar en Bartra, 1996.

[9] La masacre de El Charco tuvo lugar el 7 de junio de 1998 en esa comunidad del municipio de Ayutla de los Libres, Guerrero. Elementos del Ejército mexicano asesinaron a 11 campesinos que se encontraban durmiendo en la Escuela Primaria de la localidad, después de participar en una asamblea comunitaria relacionada con proyectos productivos. El Ejército acusó a los campesinos de ser guerrilleros.

municipio de Ayutla de los Libres, donde tiene sus oficinas centrales la OPIM. Es en el marco de esta historia reciente donde se han vivido las violaciones sexuales y la tortura como parte de un *continuum* de violencia que marca la relación de los pueblos indígenas de la región con las Fuerzas Armadas mexicanas.

El asesinato (en febrero del 2008) de Lorenzo Fernández Ortega, hermano de Inés e integrante de la OPIM, las amenazas de muerte anónimas a la presidenta de la organización, Obtilia Eugenio Manuel, y las órdenes de aprehensión y detenciones en abril de ese mismo año de cinco de sus principales dirigentes, alimentaron el miedo y el sentido de vulnerabilidad de los integrantes de la OPIM y los habitantes de la región, removiendo memorias de un pasado reciente de violencia e impunidad.

El peritaje elaborado para la denuncia de Inés, mostró que la violencia sexual se ha vivido como una experiencia que afecta a toda la comunidad. Para el pueblo *me'phaa*, lo individual y lo colectivo se encuentran estrechamente vinculados, por lo cual las experiencias de violencia que sufre un individuo, se viven como una afrenta hacia la comunidad en su conjunto, que trae aparejado un desequilibrio en la estabilidad colectiva. Este desequilibrio se expresa incluso a nivel nosológico, pues los sucesos que causan dolor se manifiestan en una enfermedad llamada *garmitú* o susto, que ha afectado a varias de las mujeres cercanas a Inés. Sólo la justicia y la seguridad de que estos eventos no se repitan, pueden restablecer el equilibrio en la comunidad.

Una de las mujeres entrevistadas me dijo al respecto: "Mientras no haya justicia, nuestro espíritu no está tranquilo, hay mucho miedo y no podemos dormir tranquilas, porque sabemos que si no se castiga lo que hicieron los *guachos*, lo pueden volver a hacer. La falta de justicia produce *va jui* y *garmitú*.[10]

Reflejo de este sentido comunitario, es que la mayor parte de las reparaciones del daño solicitadas por Inés a la Corte no son sólo para su beneficio personal, sino que incluyen a las niñas y mujeres de su organización y comunidad. Los testimonios y el accionar de estas mujeres hablan de experiencias que no se viven como afrentas personales, sino como parte de un *continuum* de violencia que ha venido afectando a sus pueblos y a sus organizaciones. Por lo tanto, la justicia que claman no se limita al encarcelamiento de sus agresores, sino a la desmilitarización de sus regiones, a poner un alto a la impunidad, a proponer reformas legislativas que permitan un verdadero acceso a la justicia para las mujeres en general, y para las mujeres indígenas en particular .

Éstas fueron las reparaciones que me tocó justificar ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos en mi primera experiencia de litigio internacional.

La audiencia ante la CoIDH, una aproximación etnográfica al litigio internacional

Si bien la antropología jurídica ha tenido interés especial por analizar mediante la etnografia los procesos de disputa en los espacios de justicia comunitaria (Collier, 1995; Garza Caligaris, 1999; Moore, 1994; Nader, 1978, 1990; Sierra, 2004, 1994) y en menor medida en los espacios de justicia del Estado (Barrera, 2012; Chenaut, 1999; Engle Merry, 2000; Latour, 2002), existen escasas descripciones etnográficas que den cuenta de los "rituales culturales" que se desarrollan en los espacios de la justicia internacional.

Algunos autores han compartido sus reflexiones en torno a experiencias de peritajes culturales en espacios de justicia internacional (Hale, 2006; Anaya y Grossman, 2002) o en encuentros de Naciones Unidas donde se discuten los derechos de la mujer (Engle Merry, 2003), apuntando hacia la dimensión cultural de los discursos y prácticas que se producen en dichos espacios. Sin embargo, parece prevalecer la premisa de que el llamado derecho indígena y la justicia comunitaria están plagados de "cultura", mientras que el derecho internacional y sus espacios de justicia son sólo una manifestación "transparente" del uso del derecho.

[10] Entrevista a María Sierra Librada, Barranca Tequani, 13 de marzo, de 2009.

En esta sección me aproximo al litigio internacional como un espacio de disputa donde se ponen de manifiesto referentes culturales y relaciones de poder entre todos los actores que participan en este *performance* legal. Retomando la propuesta metodológica de Leticia Barrera, asumo que: "Las audiencias no son actos discretos, sino eventos coreografiados, calculados para lograr un efecto, e involucran repertorios discursivos articulados hacia los intereses del público al que están dirigidos" (2012: 141).

En este *performance legal* participamos no sólo las partes involucradas, sino un público amplio que incluyó estudiantes de derecho, integrantes de organizaciones de derechos humanos, mujeres indígenas peruanas que se organizan contra la violencia militar y grupos feministas que luchan contra la violencia. Al volverse itinerante, la Corte Interamericana de Derechos Humanos está llevando a todos los países integrantes de la Organización de los Estados Americanos (OEA) un mensaje de legalidad continental que se reafirma en estas audiencias.

La Corte se fundó en 1979 como una institución judicial autónoma de la OEA, que tiene como propósito aplicar la Convención Americana sobre Derechos Humanos y otros tratados internacionales.[11] Se trata de un espacio de justicia internacional para vigilar y sancionar a los Estados miembros que violan los derechos humanos. La Corte tiene su sede en San José Costa Rica, en donde el gobierno de ese país donó una casa para que se estableciera el Tribunal y se realizaran ahí todos los juicios.

Sin embargo, a partir de mayo de 2005, con el fin de difundir el trabajo del sistema Interamericano de Derechos Humanos, la Corte decidió realizar sesiones itinerantes en los distintos países miembros. El juicio de Inés Fernández Ortega *vs.* México, se llevó a cabo en el Palacio de Justicia de Lima, Perú, un edificio neoclásico de granito gris edificado en 1939 y que se ha convertido en un símbolo del Poder Judicial en Perú. Las esculturas de mármol blanco de dos leones flanquean la entrada al Palacio y le dan al edificio una majestuosidad que contrasta con la pobreza de algunas calles del Centro Histórico limeño.

A este Palacio llegamos el 15 de abril de 2010, las tres expertas que declararíamos por parte de los representantes legales de Inés: la psicóloga colombiana Clemencia Correa, la abogada peruana Marcela Huaita y yo (Rosalva Aída Hernández Castillo), como antropóloga cultural; el equipo legal, integrado por los abogados Vidulfo Rosales, Alejandro Ramos, Jorge Santiago Aguirre, y el antropólogo Abel Barrera Hernández, del Centro de Derechos Humanos de La Montaña Tlachinollan, y los abogados Gisela de León y Agustín Martin por parte del Centro de Justicia y Litigio Internacional (CEJIL).

El avanzado embarazo de Inés le impidió viajar a Lima, y la Corte rechazó la petición del equipo legal de que fuese sustituida por la presidenta de la OPIM, Obtilia Eugenio, quien fungió como traductora de Inés desde su primera denuncia ante el Ministerio Público de Ayutla de los Libres. Todos conocíamos el poder que tiene Inés en su palabra y su presencia, y su ausencia añadió nerviosismo a sus representantes legales. Su testimonio, así como el de su esposo Fortunato Prisciliano Sierra y el de su hija Noemí, como testigos, fueron presentados ante un notario público en Guerrero y entregados por escrito a la Corte (formato conocido legalmente como *affidávit*). Pero la fuerza de la voz de Inés inundó la sala a través de un video que se presentó al principio de la audiencia.

Al entrar al Palacio de Justicia, lo primero que llamó la atención fue la presencia de un importante grupo de mujeres indígenas peruanas ataviadas con sus trajes tradicionales, que esperaban con paciencia el inicio de la audiencia. Después nos enteramos de que eran integrantes de la Coordinadora Nacional de

[11] La Convención Americana sobre Derechos Humanos fue ratificada por 25naciones americanas: Argentina, Barbados, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Chile, Dominica, Ecuador, El Salvador, Granada, Guatemala, Haití, Honduras, Jamaica, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, República Dominicana, Surinam, Trinidad y Tobago, Uruguay y Venezuela. Este tratado regional es obligatorio para todos los Estados que lo han firmado y representa la culminación de un proceso que inició a finales de la Segunda Guerra Mundial, cuando las naciones de América se reunieron en México y decidieron que una declaración sobre derechos humanos debía ser redactada para que más tarde pudieran adoptarla como convención. La Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre fue aprobada por los Estados miembros de la OEA en Bogotá, Colombia, en mayo de 1948. Disponible en <http://www.oas.org/dil/esp/tratados_B32_Convencion_Americana_sobre_Derechos_Humanos.htm> (última consulta en diciembre de 2014).

Mujeres Afectadas por el Conflicto Armado Interno (Conamuacai) y de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú (Femucarinap), que siempre han apoyado a mujeres víctimas de violencia sexual, sobre todo durante el conflicto armado interno, que afectó la vida de la sociedad peruana durante más de 20 años (1980-2000). Varias de ellas se acercaron a mí después de la audiencia y me hablaron conmovidas de la importancia que tenía para ellas que una mujer indígena se atreviera a enfrentar al Ejército y a llevar a su Gobierno a juicio internacional. El ejemplo de Inés Fernández las alentaba a pensar en la CoIDH como un espacio para buscar justicia. Dos de ellas me entregaron breves mensajes escritos para Inés donde le expresaban su admiración. La presencia de estas mujeres campesinas, la mayoría *quechua* hablantes, le dio al espacio del Tribunal una apariencia popular, que contrastaba con la formalidad del estrado y el entorno del Palacio de Justicia.

Al ser una audiencia pública, varias escuelas de derecho llevaron a sus estudiantes para que presenciaran el primer litigio internacional que la Corte Interamericana de Derechos Humanos realizaba en territorio peruano. El bullicio de los asistentes se convirtió en silencio al llegar los cinco magistrados: Leonardo A. Franco, Manuel E. Ventura Robles, Alberto Pérez Pérez, Eduardo Vio Grossi y Alejandro Carlos Espinosa, así como las dos juezas: Margarette May Macaulay y Rhadys Abreu Blondet. Sus togas negras con rojo le daban al ritual una solemnidad que me hizo pensar en las disertaciones públicas de las universidades europeas.

La parafernalia del ritual marcaba la distancia que separaba a los jueces de la audiencia popular que presenciaba el juicio. Las mujeres *quechuas*, para quienes el caso de Inés hacía eco a sus propias memorias de violencia castrense, fueron testigos silenciosas de un ritual de justicia que poco tenía que ver con hechos de la justicia comunitaria en los que muchas de ellas habían participado.

Como perita que presentaría un dictamen oral ante la Corte, no podía presenciar toda la audiencia, así que me llevaron a un pequeño cuarto en la parte posterior del Palacio. Allí esperé con nerviosismo mi turno para hablar ante el tribunal. Antes de retirarme, pude ver la entrada ostentosa de la delegación que representaba al Estado mexicano, integrada por más de 20 funcionarios, además del equipo legal, que incluía a representantes de la embajada mexicana en Perú, la Secretaría de Relaciones Exteriores, del Gobierno el estado de Guerrero, la Dirección General de Derechos Humanos y la Secretaría de la Defensa Nacional, entre otros.[12] Los funcionarios iban acompañados por un grupo de asistentes que cargaban una veintena de cajas con documentos. La numerosa delegación, con sus documentos "misteriosos", contrastaba con el equipo de cinco abogados de Inés con sus carpetas en las manos. Después supimos que los documentos presentados eran nada más y nada menos que informes sobre los diversos programas de "transversalización de la perspectiva de género" que el Gobierno mexicano promueve en sus políticas públicas, los cuales fueron presentados como "pruebas" de que al Estado sí le preocupan los derechos de las mujeres.

La distribución de los dos equipos en el espacio del Tribunal, la manera como se comunicaban internamente y el tono con el que se dirigían a los magistrados, daba cuenta de la desigualdad de poder que existía entre los representantes del Estado mexicano y los de Inés.

---

[12] La sentencia de la CoIDH reporta que por parte de la representación del Estado participaron: Juan Manuel Gómez Robledo, subsecretario para Asuntos Multilaterales y Derechos Humanos de la Secretaría de Relaciones Exteriores; Alejandro Negrín Muñoz, director general de Derechos Humanos y Democracia de la Secretaría de Relaciones Exteriores; Rogelio Rodríguez Correa, subdirector de Asuntos Internacionales de la Dirección General de Derechos Humanos de la Secretaría de Defensa Nacional; Yéssica de Lamadrid Téllez, directora general de Cooperación Internacional de la Procuraduría General de la República; Carlos Garduño Salinas, director general adjunto de la Unidad de Promoción y Defensa de los Derechos Humanos de la Secretaría de Gobernación; Jorge Cicero Fernández, jefe de la Cancillería de México en Perú; Rosa María Gómez Saavedra, Secretaría de la Mujer del estado de Guerrero; María de la Luz Reyes Ríos, directora general del Servicio de Defensoría de Oficio de la Secretaría General del Gobierno del estado de Guerrero; José Ignacio Martín del Campo Covarrubias, director del Área de Litigio Internacional en Materia de Derechos Humanos de la Secretaría de Relaciones Exteriores; Luis Manuel Jardón Piña, jefe del Departamento de Litigios de la Consultoría Jurídica de la Cancillería; Katya Vera, jefa del Departamento del Área de Litigio Internacional en Materia de Derechos Humanos de la Secretaría de Relaciones Exteriores, y Guadalupe Salas y Villagómez, directora general adjunta de Políticas de la Fiscalía Especial para los Delitos de Violencia contra las Mujeres y Trata de Personas.

El equipo legal del Gobierno optó por una estrategia que partía del reconocimiento parcial de las responsabilidades del Estado mexicano por delitos de omisión y dilación en la impartición de justicia. Sin presentar testigos ni expertos que apoyaran su defensa, inició su participación en la audiencia señalando que se reconocía:

> Primero, que la falta de atención médica especializada, que debía haber incluido la parte psicológica y no sólo la física, a la señora Fernández Ortega, y que debió realizarse sin dilación, constituye una violación flagrante al artículo 8.1 de la Convención Americana. Segundo, que la extinción de la prueba pericial tomada de la víctima, constituye también una flagrante violación al artículo 8.1 de la Convención Americana. Tercero, que no obstante los esfuerzos realizados por las autoridades, existen dilación y ausencia de debida diligencia en las investigaciones y por tanto se configuran diversas violaciones a los artículos 8.1 y 25 de la Convención Americana y, en consecuencia, también al artículo 5.1 del mismo ordenamiento, por lo que hace a la integridad psicológica de la señora Fernández Ortega. Éste es […] el reconocimiento de responsabilidad internacional del Estado por violaciones a la Convención Americana […] que hoy viene a presentar […] con el fin de que la Corte dicte las reparaciones exigibles por el derecho Internacional y por su jurisprudencia.[13]

Este reconocimiento dejaba fuera de toda responsabilidad directa al Ejército mexicano en cuanto a la tortura sexual contra Inés, así como de la afectación familiar y comunitaria que la "violencia institucional castrense" había tenido durante los últimos 10 años. También la violación a la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, a la Convención Belem do Pará y a la Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes, que estos actos implicaban, se deslindo del Ejercito. Es decir, que a pesar de que el Estado mexicano iniciaba el juicio reconociendo responsabilidades, aún había mucho que demostrar por parte del equipo de Tlachinollan y CEJIL para lograr la sentencia condenatoria esperada por Inés.

Cuando llegó mi turno, ya habían declarado las otras dos peritas y yo desconocía el rumbo que llevaba la audiencia. Comencé mi declaración con una presentación de 20 minutos, aproximadamente, en la que resumí los principales argumentos de nuestro informe pericial. En él, con base en una investigación de campo y entrevistas con Inés, su familia e integrantes de su comunidad, argumentamos en relación con a: *a*) el impacto que había tenido en la comunidad indígena, en especial en las mujeres, la violación sexual sufrida por la señora Fernández Ortega; *b*) la alegada afectación del tejido comunitario y la supuesta impunidad en el caso, y *c*) las posibles medidas de reparación.[14]

Las preguntas de los jueces fueron en torno a aclarar partes del documento presentado y del testimonio oral que acababa de exponer. Fue la jueza Margarette May Macaulay, una magistrada afrocaribeña de Jamaica, la que parecía conocer mejor el peritaje, y la que posteriormente confrontó de manera más ríspida a los representantes legales del Estado mexicano. Si bien todos los jueces seguían un protocolo preestablecido y fundamentaban continuamente sus preguntas con base en las pruebas documentales presentadas con antelación, la jueza Macaulay no podía ocultar el grado de compromiso puesto en el caso de Inés. Su trayectoria como defensora de los derechos de las mujeres y promotora de reformas legislativas en su país contra la violencia doméstica y el hostigamiento sexual, hacían que se acercara al caso con un capital cultural y político, que los otros jueces no parecían tener. Después de la Audiencia me enteré de que era integrante del comité coordinador de la Caribbean Association of Feminist Research and Action (CAFRA). Tener a juezas como ella en la Corte, es probablemente un logro del involucramiento que ha tenido el movimiento feminista latinoamericano en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos.

---

[13] Participación del representante legal del Estado mexicano en la audiencia pública de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en su XLI periodo extraordinario de sesiones, en Lima, Perú, el 15 de abril de 2010.

[14] Éstos fueron, textualmente, los tres temas que la Comisión Interamericana de Derechos Humanos nos solicitó desarrollar en nuestro informe pericial.

Es seguro que la sensibilidad de género de algunos de los jueces pudo haber ayudado a obtener la sentencia condenatoria que se logró, pero los argumentos culturales no tuvieron el eco que esperaba en el discurso de los representantes legales de Inés ni en las recapitulaciones hechas por los integrantes del Tribunal. Para mi sorpresa, ni los abogados de CEJIL ni los de Tlachinollan retomaron en sus alegatos finales los argumentos presentados en nuestro peritaje cultural sobre la afectación comunitaria que había tenido la violación de Inés Fernández.

En los talleres realizados con Inés y los integrantes de la OPIM se había insistido mucho en la demanda de la desmilitarización de la región como una *garantía de no repetición*. Con base en esta reflexión colectiva, habíamos incluido en las reparaciones demandadas en el informe pericial, un inciso que señalaba: "El retiro de las fuerzas militares de la zona es visto por muchos pobladores como una medida indispensable que garantiza la no repetición. La presencia misma de fuerzas militares sin la correspondiente aplicación de la normatividad internacional vigente en materia de conflictos bélicos, genera una situación de indefinición que conduce a que ni los elementos del Ejército ni los mismos habitantes de la zona, estén claros sobre si los pobladores son o no reconocidos como civiles o fuerzas no beligerantes. De ahí deriva una mutua desconfianza que promueve los conflictos y, por ende, las violaciones a los derechos humanos. Esta indefinición pudiera solventarse con el reconocimiento por parte del Estado mexicano de la capacidad de las comunidades indígenas para decidir sobre los asuntos fundamentales que les competen de acuerdo con su cultura, según lo estipulado en el artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en cuanto a autonomía, y en el artículo 6 del Convenio 169 en cuanto a derecho a consulta" (véase Peritaje en Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos, 2012: 81).

Este argumento no se retomó en los alegatos orales de los representantes legales de Inés. Después supimos que se incluyó en los alegatos escritos, pero que se decidió dejarlo fuera porque ellos estimaron que eran pocas las posibilidades de que la Corte retomara esta demanda. Esta omisión me hizo dudar sobre la importancia que los mismos activistas de derechos humanos dan a los peritajes culturales.

Dejamos Lima con la convicción de que cada uno habíamos hecho nuestro mejor esfuerzo, cumpliendo el papel que se nos había asignado. Sin embargo, era difícil suplir el impacto que la presencia de Inés habría tenido en la Corte. Había mucha incertidumbre en torno al contenido que tendría la sentencia. Cinco meses después, el 30 de agosto de 2010, la Corte emitió su sentencia declarando que Inés Fernández Ortega había sido violada sexualmente y torturada por elementos del Ejército mexicano en un contexto marcado por la pobreza, la discriminación y lo que el Tribunal denominó "violencia institucional castrense".

El fallo de la Corte fue en sí mismo reparador, pues después de tantos años de espera, reconoció finalmente la legitimidad de las denuncias de Inés y Valentina. La sentencia está integrada por 16 resolutivos, donde los jueces demandan que se efectúen reparaciones en el ámbito de la justicia castigando a los culpables, reconociendo públicamente las responsabilidades del Estado, modificando e implementando políticas públicas que promuevan y faciliten el acceso a la justicia para mujeres indígenas e impulsando reparaciones de alcance comunitario, como la construcción de un centro de derechos de las mujeres y un albergue; promoviendo reformas legislativas que limiten el fuero militar y establezcan que las violaciones a los derechos humanos cometidas por militares deben ser juzgadas por el fuero civil; otorgando apoyos en educación a las hijas de Inés, y atención médica y psicológica para ellas y sus familias, y una indemnización monetaria para ella y sus familiares cercanos afectados por la violencia.[15]

---

[15] Sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, en el Caso Fernández Ortega y Otros *vs.* México, del 30 de agosto de 2011, disponible en <http://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_224_esp.pdf>. Véase la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el *Caso Rosendo Cantú y Otros vs México*, del 31 de agosto de 2011, disponible en <http://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_225_esp.pdf> (última consulta en diciembre de 2014).

En la sentencia se hace mención de nuestro informe pericial en varios incisos (*infra* párrs. 243, 244 y 267 a 270), y se reconoce la importancia del contexto cultural para determinar las reparaciones al señalar: "La Corte no pierde de vista que la señora Fernández Ortega es una mujer indígena, en una situación de especial vulnerabilidad, lo cual será tenido en cuenta en las reparaciones que se otorguen en esta sentencia. Asimismo, el Tribunal considera que la obligación de reparar en un caso que involucre víctimas pertenecientes a una comunidad indígena, puede requerir medidas de alcance comunitario".[16]

A pesar de mi escepticismo por la poca importancia que se le había dado al peritaje cultural en los alegatos orales del juicio, la sentencia mostró que poco a poco el derecho Internacional empieza a integrar el contexto cultural en su manera de interpretar los derechos humanos de los pueblos indígenas. Si bien ya en varios casos anteriores la Corte había demandado reparaciones comunitarias, siempre se había tratado de afectaciones colectivas a pueblos o comunidades.[17] Ésta fue la primera vez que en un caso de violación a los derechos humanos de una persona, se demandaban reparaciones comunitarias. La preocupación de Inés porque su caso se juzgara en el marco de una historia de violencia que su pueblo venía sufriendo mucho tiempo atrás, y que se tomaran medidas para acabar con ese *continuum* de violencia, parecía encontrar parcialmente respuesta en esta sentencia.

¿El ritual del perdón?: reconocimiento público de responsabilidades

La sentencia misma y el "Acto de reconocimiento de responsabilidades del Estado mexicano" para el caso de Valentina el 15 de diciembre de 2011, y para Inés el 6 de marzo de 2012, representaron un triunfo político y moral para ambas dirigentes indígenas, concediéndoles la razón histórica y probando la veracidad de sus denuncias, tantas veces desvirtuadas por los operadores de la justicia civil y militar.

Valentina, esa adolescente, madre prematura, monolingüe en *me'phaa* cuyo proyecto de vida fue trastocado por dos militares el 16 de febrero de 2002, logró que uno de los hombres con mayor poder político del Gobierno mexicano bajara la cabeza y reconociera ante su familia, sus amigos y miles de televidentes y radioescuchas, la responsabilidad del Estado mexicano en la violación de derechos. Frente a una Valentina fortalecida por la lucha y ante su hija Jenny, ahora una preadolescente heredera de la fuerza y el valor de su madre, el secretario de Gobernación, Alejandro Poiré Romero, pidió disculpas señalando: "A la falta de atención médica oportuna y especializada de la señora Rosendo Cantú, a la dilación en la integración de las investigaciones, a la afectación en su integridad psicológica […] Se suman actos contrarios a los derechos humanos, y por ello el Estado mexicano reconoce en este acto público su responsabilidad internacional por la violación de los derechos a la integridad personal, a la dignidad, a la vida privada, a las garantías judiciales, a la protección judicial, a la garantía del acceso a la justicia sin discriminación y a los derechos de las niñas consagrados en la Convención Americana Sobre Derechos Humanos, en la Convención Interamericana para Prevenir y Sancionar la Tortura, en la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer en perjuicio de la señora Valentina Rosendo Cantú […] Reconocida la responsabilidad del Estado e investido como secretario de Gobernación en este evento, con la representación del mismo, señora Valentina Rosendo Cantú, a usted, a

[16] Véase <http://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_224_esp.pdf> (última consulta en diciembre del 2014).

[17] Véase *Caso Masacre Plan de Sánchez vs. Guatemala. Reparaciones y Costas*. Sentencia del 19 de noviembre de 2004. Serie C, No. 116, Párr. 86, disponible en <http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_105_esp.pdf> (última consulta en diciembre de 2014); y *Caso de la Comunidad Moiwana vs. Surinam. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas*. Sentencia del 15 de junio de 2005. Serie C, No. 124, Párr. 194, disponible en <http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_124_esp1.pdf> (última consulta en diciembre de 2014).

su hija, les extiendo la más sincera de las disculpas por los hechos ocurridos hace casi una década y en los que resultaron gravemente lesionadas en sus derechos".[18]

Este discurso se tradujo de manera simultánea al *me'phaa* para la madre de Valentina, sentada a su lado, y para sus familiares que la acompañaban desde el auditorio. Muchos entre el público lloramos conmovidos, no sólo por la fuerza y dignidad que transmitía esta mujer ejemplar, sino porque sabíamos el precio tan alto que había pagado por esta disculpa simbólica.

Tres meses más tarde, el 6 de marzo de 2012, Inés Fernández recibió una disculpa similar por parte del secretario de Gobernación, esta vez en un contexto y clima políticos totalmente distintos. A diferencia de Valentina, Inés no aceptó trasladarse a la Ciudad de México para recibir una disculpa, sino que exigió que el "Acto de reconocimiento de responsabilidades por parte del Estado mexicano" se realizara en la cabecera municipal de Ayutla de los Libres, y que los invitados especiales fueran los compañeros y compañeras de las distintas organizaciones de la región.

Rodeados de un amplio operativo de seguridad, llegaron hasta el parque central de Ayutla de los Libres el secretario de Gobernación, Alejandro Poiré Romero, la procuradora general de la Nación, Marisela Morales, el gobernador del estado de Guerrero, Ángel Aguirre, el director de Derechos Humanos de la Secretaría de la Defensa, general Rafael Cázares Anaya, y una decena más de funcionarios menores que se peleaban por ocupar las primeras sillas y aparecer en la fotografía. Por parte de Inés, en el estrado estaban su esposo, Fortunato Prisciliano Sierra, la presidenta de la OPIM, Obtilia Eugenio, quien la acompañó a lo largo de esos arduos 10 años, y el director de Tlachinollan, el antropólogo Abel Barrera.

Las dos caras del México contemporáneo estaban presentes en ese estrado, casi dándose la espalda, sin hacer contacto visual y haciendo evidentes las barreras de clase y la racialización que dividen esos dos mundos. La cara del poder maquillada excesivamente, sin permitirse mostrar ninguna emoción, y la cara de Inés; el rostro de la resistencia, con una mirada dura de reproche e incredulidad, fortalecida por las porras de los campesinos que habían venido desde distintas regiones de la Costa y La Montaña para ser testigos de este acto. Allí estaban, acompañándola entre el público, las autoridades de la Policía Comunitaria de Guerrero, campesinos de Atoyac de Álvarez, de Xochistlahuaca, estudiantes de la Normal Rural de Ayotzinapa, y opositores a la presa de La Parota, entre otros.[19] A todos ellos les habló Inés en *me'phaa*, advirtiéndoles:

> Escúchenme todos, hombres, mujeres y niños: los del Gobierno, aunque te digan que están de tu lado, no van a cumplir, no les hagan caso. Cometieron ese crimen contra mí porque somos pobres. Y no sólo contra mí, sino contra otras personas […] El gobernador, aunque está aquí presente, no va a cumplir. Yo por eso tuve que ir a buscar justicia a otro lado, porque aquí no me atendieron. Que hoy nos diga qué puede hacer y qué no puede hacer. El gobierno no nos deja organizar. Los soldados siguen sin dejarnos mover libremente en nuestras

---

[18] Discurso del secretario de Gobernación, Alejandro Poiré Romero, en el *Acto de reconocimiento de responsabilidades del Estado mexicano para el caso de Valentina Rosendo Cantú*, 15 de diciembre de 2011, México, D.F.

[19] Tres meses antes del reconocimiento de responsabilidades del Gobierno mexicano para el caso de Inés Fernández, el 12 de diciembre del 2011, los estudiantes de la Escuela Normal Rural Raúl Isidro Burgos, mejor conocida como Escuela Normal Rural de Ayotzinapa, bloquearon la Autopista del Sol que une a la Ciudad de México con Acapulco, demandando apoyo gubernamental para su Institución. El enfrentamiento con la Policía Federal y Estatal causó la muerte de Jorge Alexis Herrera Pino y Gabriel Echeverría de Jesús. Esto generó nuevas movilizaciones estudiantiles en Chilpancingo y la Ciudad de México apoyadas por organizaciones no gubernamentales de defensa de los derechos humanos, que solicitaron un juicio político a Ángel Aguirre Rivero, gobernador del estado, de extracción perredista. El procurador del estado presentó su renuncia al cargo días después de los hechos y señaló que la escena del asesinato de los jóvenes estudiantes fue modificada por descuido. Tres años más tarde, cuando este libro se encontraba en proceso de dictaminación, se dio un nuevo incidente de represión gubernamental contra los estudiantes de Ayotzinapa: la noche del 26 de septiembre de 2014, un grupo de estudiantes de esta Institución secuestraron camiones con el fin de participar en las manifestaciones del 2 de octubre en la Ciudad de México. Presuntamente, elementos de la Policía Municipal de Iguala, en connivencia con presuntos miembros de la organización criminal Guerreros Unidos, atacaron al grupo de estudiantes por órdenes de José Luis Abarca Velázquez, alcalde de Iguala en funciones. El hecho culminó con la desaparición de 43 estudiantes, seis muertos (entre estudiantes y otros civiles) y 25 heridos. La noticia de este ataque ha conmocionado a la opinión pública mundial. Numerosos organismos internacionales y de derechos humanos han exigido al Estado mexicano una investigación profunda y el castigo ejemplar de los autores materiales e intelectuales de estos crímenes atroces.

> comunidades. Siempre andan cerca, de civil, no necesariamente uniformados. En este momento se encuentran entre nosotros (transcripción de la traducción del discurso de Inés Fernández Ortega en el "Acto de reconocimiento público de responsabilidades, 6 de marzo de 2012, Ayutla de los Libres).

De las bocinas instaladas en el parque salía la voz profunda del traductor que nos transmitía las advertencias de Inés; la piel se me erizó al escuchar "se encuentran entre nosotros" y percatarme de la presencia de hombres armados vestidos de civil entre el público, que las compañeras de la OPIM identificaron como integrantes de grupos paramilitares vinculados con el presidente municipal de Ayutla, Armando García Rendón.

Una vez más Inés levantó la voz para denunciar la farsa que se llevaba a cabo al pedirle perdón públicamente sin apresar a los responsables de su violación ni a sus cómplices, que se movían libremente por el parque de Ayutla.

De víctima a defensora de los derechos humanos

Después de todo lo sucedido, Inés ha optado por permanecer en Barranca Tequani, a pesar de que una parte de su comunidad la ha criticado y le ha dado la espalda. En sus testimonios cuenta que, en un primer momento, su comunidad se organizó para expulsar a los militares de las tierras comunales donde habían acampado. Sin embargo, esta cohesión social se ha ido fragmentando con el tiempo por los desacuerdos en cuanto a qué estrategias seguir frente a la amenaza que representa el Ejército. En una de las entrevistas, Inés señalaba que: "Antes de la violación, la comunidad estaba unida, pero fue el Gobierno y el miedo lo que nos dividió. Alfonso Morales, uno de los que trabajan para el Ejército, les dijo a las mujeres que no había que acusar a los *guachos* porque iban a meterse en problemas. Ellas tienen miedo de que les pase lo mismo que a mí, y por eso ya no me quieren apoyar ni se quieren organizar".[20]

Sin embargo, los vínculos comunitarios de solidaridad de quienes están de acuerdo con el reclamo de justicia de Inés se han podido reconstituir en el espacio colectivo de la OPIM, donde ella ha encontrado el apoyo que algunas de sus compañeras de Barranca Tequani le han negado. "La OPIM es ahora, para mí, mi familia y mi comunidad, ellos han sufrido conmigo por la falta de justicia, son como mi padre y mi madre".[21] Así, acompañada por las otras mujeres de la OPIM, Inés ha retomado su liderazgo local y ha empezado a discutir los términos de instauración de la sentencia.

Inés ha decidido contar sus historias a quienes deseen escucharlas. Es así como su testimonio circula en la red a través de un documental intitulado *Mirando hacia adentro. La militarización en Guerrero*, donde cuenta no sólo la historia de violencia que ha sufrido, sino sus experiencias de lucha por la justicia.[22]

A la voz de Inés Fernández se han unido las de sus compañeros Cuauhtémoc Ramírez, Valentina Rosendo Cantú, Andrea y Obtilia Eugenio, Fortina Fernández y Orlando Manzanares, quienes no han dejado de denunciar la impunidad y la violencia hacia las mujeres. El Gobierno mexicano no sólo ha fallado en prevenir el feminicido, entendido en un sentido amplio cómo "una categoría que incluye toda aquella muerte prematura de mujeres ocasionada por una inequidad de género caracterizada por la violación histórica, reiterada y sistémica de sus derechos humanos y civiles", como lo ha demostrado la investigación promovida por la LIX Legislatura sobre Violencia Feminicida en México (Lagarde 2006: 235), sino que ha sido directamente responsable de la utilización de la violencia física y sexual por parte de sus fuerzas de seguridad como estrategias represivas contra los movimientos sociales.

---

[20] Entrevista a Inés Fernández, traducida por Andrea Eugenio, 13 de marzo de 2009.

[21] *Ibidem*.

[22] Véase <https://www.youtube.com/watch?v=k9pOrnYJQNM> (última consulta en diciembre de 2014).

La violencia de género de la que dan cuenta los testimonios de Inés y Valentina, ocurrió al mismo tiempo en que el Gobierno firmaba convenios internacionales en favor de los derechos de las mujeres y emitía reformas legislativas que supuestamente promueven "la eliminación de todas las formas de violencia contra las mujeres".

Es este contexto de impunidad, las voces de estas mujeres claman justicia para todas sus semejantes que tienen miedo y que han optado por el silencio. Hacer justicia no implica, ante los ojos de Inés, meter al soldado violador a la cárcel, sino parar la violencia contrainsurgente en la región *me'phaa*; desmilitarizar las comunidades; darles seguridad a los niños para andar por los caminos de la montaña sin ser agredidos; tener un albergue donde llegar en la cabecera municipal de Ayutla de los Libres, para que sus hijas no tengan que trabajar como sirvientas en las casas de los patrones mestizos; conocer sus derechos y tener un centro para formarse como promotoras de derechos humanos, y cambiar los espacios de justicia marcados por el racismo y la misoginia. Éstas son sólo algunas demandas que surgieron de los talleres colectivos donde se discutieron las reparaciones comunitarias que se pedirían a la Corte.[23]

En el acto de reconocimiento de responsabilidades, Inés añadió una nueva demanda a su lista de reparaciones comunitarias y le entregó al secretario de Gobernación un documento elaborado previamente por la OPIM, en el que se demanda la instauración de un plan de desarrollo para la región. Además, haciendo referencia a los problemas de pobreza extrema y marginación en los que se enmarca la falta de acceso a la justicia y los servicios de salud, Inés aprovechó la llegada del alto funcionario gubernamental no sólo para denunciar la continuidad de la violencia militar y paramilitar, sino la violencia estructural.

Sin embargo, este supuesto "plan de desarrollo" ha resultado ser un arma de doble filo, pues les ha posibilitado a los representantes gubernamentales estatales y federales, legitimarse frente a la población local con la entrega de recursos limitados para proyectos de traspatio. Algunos dirigentes de la región hablan del "peligro de los chivos", pues se están repartiendo fondos para la compra de animales de granja como una forma de construir nuevas lealtades hacia los poderes gubernamentales. Los peligros de este nuevo contexto los describe el director del Centro de Derechos Humanos de La Montaña Tlachinollan en estos términos:

> Nos preocupa porque entonces ya el tema central para la OPIM está siendo el plan de desarrollo, que, pues bueno, es algo que ellos lo sienten y piensan: *si no aprovechamos esta coyuntura — que está el tema de la sentencia, el cumplimiento y este acuerdo que está en Gobernación —,pues ya no lo vamos a aprovechar*…. Entonces eso dio pie a que ya se concentraran más en ver qué obras, qué programas son necesarios, que en avanzar con el tema de la desmilitarización. Y básicamente más bien fue sentarse a ver: *Está el programa "Guerrero sin hambre", bueno, ¿dónde lo aplicamos?, aquí, aquí, aquí.* Ya no'más era como ampliar la cobertura de los programas sociales existentes y redistribuirlos.[24]

La vieja política de cooptación que caracterizó a las administraciones del Partido Revolucionario Institucional (PRI) por más de 75 años, regresó con la Presidencia de Enrique Peña Nieto, y a nivel estatal con el gobierno del expriista, Ángel Aguirre Rivero, entonces gobernador por el Partido de la Revolución Democrática.[25] Las organizaciones enfrentan nuevos retos con la presencia, cada vez más violenta, del crimen organizado, que justifica la militarización de la zona y la intensificación de una política de cooptación que pone en peligro su autonomía.

---

[23] Memorias del Taller sobre Reparaciones Comunitarias realizado con Inés Fernández y los integrantes de la OPIM en Ayutla de los Libres, febrero de 2009.

[24] Entrevista a Abel Barrera, Tlapa, Guerrero, 11 de febrero de 2013.

[25] Ángel Aguirre fue gobernador de Guerrero del 1 de abril de 2011 al 23 de octubre de 2014, cuando se le pidió su renuncia a raíz del caso de los normalistas desaparecidos en Ayotzinapa y los asesinados en Iguala (véase la nota 19).

Paralelamente, a casi cinco años de que las sentencias de la Corte se emitieran, el Estado sigue sin encontrar ni castigar a los culpables, como tampoco se ha cumplido la mayor parte de las medidas de reparación. Sólo se han cumplido, fuera del plazo establecido, con el mandato de publicación de la sentencia, el reconocimiento público de responsabilidades y, sólo en forma parcial y tardía, con algunas indemnizaciones, gastos y costos. Se trata de un momento político lleno de contradicciones, pues la sentencia fortaleció a la OPIM y al liderazgo de Inés a nivel local, justificó la mayor intervención de funcionarios locales en las dinámicas organizativas de la región.

Sin embargo, no se puede negar que el proceso posterior a la audiencia en la Corte permitió que Inés y las mujeres integrantes de la OPIM se reunieran y reflexionaran sobre las raíces de la violencia que ha afectado su vida y la de sus hijas, y propusieron las estrategias necesarias para desarticularla. La voz de Inés se ha multiplicado en las voces de las mujeres de su organización, quienes han llevado sus experiencias a Washington, España, Cuetzalan (Puebla), Guerrero, en particular a la Policía Comunitaria, Tlaxcala y distintos foros de la Ciudad de México, donde han denunciado el uso de la violencia sexual como forma de tortura y el impacto de la militarización en La Montaña y la Costa Chica de Guerrero.

Así, gracias al esfuerzo y al valor de Inés Fernández para reclamar justicia, junto con Valentina Rosendo Cantú y Tita Radilla (hija del dirigente campesino asesinado durante la "guerra sucia"),[26] se logró que la Corte Interamericana de Derechos Humanos fallara en contra del Estado mexicano, obligándolo a modificar el Código de Justicia Militar y a limitar la jurisdicción castrense.[27]

A partir de estos casos históricos, las violaciones a los derechos humanos cometidas por militares no podrán ser juzgadas por ministerios públicos militares, sino por la justicia civil. En el actual contexto de militarización justificado por la "guerra contra el narcotráfico", resulta fundamental que los militares no puedan ocultar con sus redes de complicidades las violaciones a los derechos humanos.[28]

Es importante destacar también que la reforma en materia de derechos humanos, aprobada por el Poder Legislativo en junio de 2011, está vinculada estrechamente con estos tres casos. Gracias a la lucha de estas mujeres, los convenios en materia de derechos humanos firmados por el Estado mexicano han sido integrados y están reconocidos por la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, fortaleciendo así el marco legal para el acceso a la justicia de todos los mexicanos.[29]

Finalmente, es relevante señalar que la preocupación de Inés Fernández por incluir a todas las mujeres de su organización como beneficiarias de la sentencia de la Corte sentó un precedente en el litigio internacional, pues por primera vez se reconoció que la afectación a un individuo (en este caso la violación de Inés), puede afectar a toda su comunidad, sobre todo si se toma en cuenta el contexto cultural de la persona para entender la manera como se vive la violencia de género y se imagina la justicia.

Por lo tanto, a pesar de las estrategias dilatorias de los representantes del Estado mexicano para ejecutar la sentencia, Inés y las mujeres de la OPIM han continuado con sus procesos organizativos y de reflexión, discutiendo los objetivos y la estructura del Centro Comunitario de Derechos de Hombres y

---

[26] Rosendo Radilla fue un destacado líder social del municipio de Atoyac de Álvarez, Guerrero, quien trabajó por la salud y educación de su pueblo y fungió como presidente municipal. El 25 de agosto de 1974 lo detuvieron ilegalmente en un retén militar y se le vio por última vez en el antiguo cuartel militar de Atoyac de Álvarez, Guerrero. Treinta y cuatro años después su paradero sigue siendo desconocido. Su hija Tita Radilla llevó el caso ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos y obtuvo una sentencia condenatoria contra el Estado mexicano.

[27] Véase Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Caso Radilla Pachecho vs. Estados Unidos Mexicanos*, sentencia del 23 de noviembre de 2009, consultado en <http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_209_esp.pdf> (última consulta en diciembre de 2014).

[28] Esta reforma constitucional aún no se logra implementar, pues se ha encontrado con la resistencia de los poderes militares. Para un análisis de los retos que está implicando regresar al fuero civil los casos de violaciones a los derechos humanos por parte del Ejército, véase el capítulo 9, de Mariana Mora, en este libro.

[29] Para consultar el texto de la reforma constitucional del 2011, ingrese a <http://www2.scjn.gob.mx/red/constitucion/inicio.html>, o véase Fix Zamudio, 2011: 232-255.

Mujeres Me'phaas, que piensan establecer como parte de las reparaciones ordenadas por la Corte. En este proceso se han acercado a otras mujeres indígenas que trabajan por los derechos de las mujeres desde su propia cultura, como las de la Policía Comunitaria de Guerrero y las *nahuas* del Centro de la Mujer Indígena de Cuetzalan, Puebla.[30]

Entonces, si el uso de la violencia sexual como forma de tortura tenía como propósito aterrorizar e inmovilizar a las mujeres, es evidente que los poderes oscuros que están detrás de las estrategias contrainsurgentes no tomaron en cuenta el valor ni la solidaridad comunitaria de las mujeres de la OPIM. Más que acabar con las dirigentes indígenas, lo que se advierte es el surgimiento de nuevas defensoras de los derechos de las mujeres, que, al igual que Inés, levantan las voces, no para denunciar una experiencia de violencia personal, sino para demandar justicia para todas las mujeres, los niños, las niñas, jóvenes, hombres y ancianos que ven su vida afectada por la militarización y la violencia de las fuerzas de seguridad.

Reflexiones finales

No me corresponde evaluar el impacto (negativo o positivo) que ha tenido en la vida de Inés la decisión de denunciar, sólo ella sabe si los riesgos que ha vivido, los abandonos, los miedos, las amenazas, las pérdidas, se han visto compensados por la sentencia de la Corte, por ése "Les extiendo la más sincera de las disculpas" pronunciado por el secretario de Gobernación y por la convicción de que su voz se ha convertido en la voz de muchas mujeres silenciadas. Sólo ella sabe "lo que está en su corazón", pero por lo poco que he logrado conocerla, sé que su respuesta no sería sencilla.

El contexto de militarización y paramilitarización que denunció Inés Fernández en el acto de reconocimiento de responsabilidades se ha profundizado. En febrero de 2013, unos 200 efectivos del Ejército mexicano entraron otra vez a Barranca Tequani sin pedir ningún permiso a las autoridades comunitarias y sembrando el miedo y la inseguridad entre los pobladores de la región (véase *La Jornada de Guerrero*, 7 de febrero de 2013).

La formación, a principios de 2013, de grupos de autodefensa en Ayutla de los Libres, coordinados por la Unión de Pueblos y Organizaciones del Estado de Guerrero (UPOEG), ha complicado el panorama político. Los dirigentes de la OPIM han denunciado que estos grupos fueron infiltrados por los paramilitares responsables del asesinato del hermano de Inés. Sin bien reconocen la ineficacia de las fuerzas de seguridad del Estado y en muchos casos su complicidad con el crimen organizado, su postura ante estos grupos de autodefensa ha sido de profunda desconfianza, y en algunos casos de rechazo. Cuauhtémoc Ramírez, presidente de la Organización, declaró al respecto: "La OPIM reconoce y apoya la lucha de autodefensa armada que impulsaron los pueblos de Ayutla y Tecoanapa contra la delincuencia organizada, pero el problema ahora es que regresa la militarización a la zona, que ha sido funesta para los pueblos mixtecos y tlapanecos".[31]

Repito, en este contexto de militarización y paramilitarización, avanzar con la construcción de un Centro Comunitario de Derechos del Pueblo Me'phaa ha sido un reto. Aunque se ha logrado comprar un terreno en Ayutla de los Libres y se realizó una ceremonia simbólica de instalación de la primera piedra, el trabajo de planeación colectivo para la elaboración de un programa integral por parte de las mismas mujeres ha sido interrumpido por la falta de seguridad.

---

[30] Véanse los capítulos 3 y 5 en este libro, de Adriana Terven y María Teresa Sierra, respectivamente.

[31] Véase *La Jornada de Guerrero*, 7 de febrero de 2013, consultado en <http://www.lajornadaguerrero.com.mx/2013/02/07/> (última consulta en diciembre de 2014).

El éxito o el fracaso de la política de cooptación que impulsan funcionarios estatales y federales en la región dependerá mucho del grado de fortalecimiento organizativo que exista en las comunidades. La desconfianza de Inés hacia todas las iniciativas gubernamentales es, en este contexto, un elemento fundamental para confrontar la "política de dos caras" que se está promoviendo en el estado.

En lo personal, como integrante de un movimiento amplio de mujeres, las enseñanzas de Inés y Valentina me han enriquecido por su valor, su sentido de solidaridad colectiva y sus formas de "conocer y estar en el mundo". Por lo tanto, considero fundamental que estas "diversas maneras de ser mujer" se contemplen al momento de pensar nuestras agendas políticas y planear nuestras estrategias de lucha. Sus experiencias frente a la intersección de exclusiones nos deben hacer pensar en la necesidad de una agenda feminista antirracista. No podemos quedarnos callados ante la violencia que sufren hombres y mujeres indígenas, ante la criminalización de sus movimientos, ante el encarcelamiento de sus dirigentes. Como feministas y promotoras de los derechos de las mujeres, corremos mayores riesgos cuando denunciamos la violencia de Estado que cuando denunciamos la violencia doméstica, pero si no seguimos el ejemplo de Inés y rompemos el silencio, corremos el peligro de que nuestras demandas de "equidad de género" sean apropiadas y trivializadas por las instituciones.

Así, lo vivido en la última década comprueba que la llamada "transversalización de la perspectiva de género en las políticas públicas" ha tenido poco impacto en lo que respecta al acceso a la justicia. La agenda feminista se retoma parcialmente, o en el peor de los casos se tolera, cuando su lucha se limita al ámbito familiar, pero en la medida en que las mujeres se organizan y denuncian el carácter patriarcal del Estado y demandan transformaciones de carácter estructural, los compromisos internacionales contra la violencia se olvidan y la violencia de Estado se convierte en una estrategia para "regresar" a las mujeres al espacio doméstico.

En el caso de las mujeres indígenas, las formas que toma la violencia de Estado están marcadas también por el racismo, que descalifica las denuncias de violación presentadas en un idioma diferente al español, y que las deja más vulnerables ante un aparato de justicia que no reconoce su idioma ni su contexto cultural. Asimismo, es el racismo estructural lo que hace que su vida y sus testimonios de violencia encuentren menos eco en las denuncias de la sociedad civil, que la violencia ejercida, por ejemplo, contra intelectuales o estudiantes. La manera como sus experiencias específicas ante el poder patriarcal dentro de sus comunidades y frente al Estado mexicano se borran por las perspectivas etnocéntricas de algunos feminismos, y su vida invadida y desestabilizada por las fuerzas represivas, vuelve imperativo hablar de nuevas formas de colonialismo que siguen marcando las realidades de las mujeres indígenas.

La apropiación y la institucionalización de los discursos en torno a la equidad de género por parte del Estado mexicano, despojándolos de su radicalidad crítica, nos lleva a pensar en la necesidad de reivindicar la denuncia del colonialismo como parte de la crítica feminista. Urge construir alianzas entre el movimiento feminista y la lucha indígena, hacer eco de las voces de mujeres como Inés Fernández y Valentina Rosendo, para denunciar y desarticular las estrategias neocoloniales que usan la violencia sexual como herramienta contrainsurgente.

Sin embargo, para que la lucha de Inés no sea en vano, necesitamos apropiarnos de sus logros. Los cambios legislativos y la sentencia misma pueden tener impacto en el acceso a la justicia para las mujeres mexicanas si los convertimos en herramientas de concientización y lucha, si los utilizamos en el trabajo "de hormiga" que requiere la construcción de una ciudadanía democrática.

Inés y las mujeres de la OPIM han empezado ya esta tarea al reflexionar sobre la sentencia y el impacto que puede tener el nuevo Centro Comunitario de Derechos del Pueblo Me'phaa que planean construir.

Bibliografía

Barrera, Leticia

2012 *La Corte Suprema en Escena. Una etnografía del mundo judicial,* Buenos Aires, Grupo Editorial Siglo XXI.

Bartra, Roger

1996 *Las redes imaginarias del poder político,* nueva edición corregida, revisada y aumentada, México, Océano.

Collier, Jane

[1973] 1995 *El derecho zinacanteco: procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas*, México, CIESAS/UNICACH.

Crenshaw, Kimberlé W.

1991 "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color", *Stanford Law Review*, 43, pp. 1241-1299.

Corte Interamericana de Derechos Humanos

2010a *Sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos Caso Fernández Ortega y Otros vs. Méxic*o, 30 de agosto de 2010.

2010b *Sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos Caso Rosendo Cantú y Otros vs. México*, 31 de agosto de 2010.

Engle Merry, Sally

1995 "Gender Violence and Legally Engendered Selves", *IDENTITIES: Global Studies in Culture and Power,* vol. 2, núms. 1-2, septiembre de 1995.

2011 "Derechos humanos, género y nuevos movimientos sociales: debates contemporáneos en Antropología Jurídica", en Victoria Chenaut *et al.*, *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización,* México D.F., CIESAS/FLACSO, pp. 261-291.

Facio, Alda

1992 "El derecho como producto del patriarcado", en *Sobre patriarcas, jerarcas, patrones y otros varones,* San José, Costa Rica, ILANUD.

Fineman, Martha y Nancy Thomadsen (eds.)

1991 *At the Boundaries of Law. Feminism and Legal Theory*, Nueva York, Routledge Press.

Fix-Zamudio, Héctor

2011 "Las reformas constitucionales mexicanas de junio de 2011 y sus efectos en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos", *Revista Interamericana de Derecho Público y Administrativo,* núm. 11, año 11, San José, Costa Rica, pp. 232-255.

Hernández Castillo, Rosalva Aída

2004 "El derecho positivo y la costumbre jurídica: las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia", en Marta Torres Falcón (comp.), *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*, México, El Colegio de México, pp. 335-379.

Hill Collins, Patricia

1990 *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment,* Boston, Unwin Hyman.

Hirsch, Susan (ed.)

1994 *Law, Hegemony and Resistance*, Nueva York y Londres, Routledge Press.

Lagarde, Marcela

2006 *Violencia feminicida en 10 entidades de la República Mexicana*, Comisión Especial para Conocer y dar Seguimiento a las Investigaciones Relacionadas con los Feminicidios en la República Mexicana y a la Procuración de Justicia Vinculada de la Cámara de Diputados, LIX Legislatura, México, mayo.

Latour, Bruno

2002 *La Fabrique du droit. Une ethnographie du Conseil d'Etat*, París, La Découverte.

Nader, Laura

1978 *The Disputing process: Law in ten societies*, Nueva York, Columbia University Press.

1990 *Harmony ideology: Justice and control in a Zapotec mountain village*, Stanford, Stanford University Press.

Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACNUDH)

2013 *Informe del diagnóstico sobre el acceso a la justicia para los indígenas en México: estudio de caso de Oaxaca,* México, OACNUDH.

Ortiz Elizondo, Héctor

2009 *Informe pericial para el caso de Valentina Rosendo Cantú vs. México* (manuscrito inédito).

Rodríguez Garavito, César y Boaventura de Sousa Santos (eds.)

2005 *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press.

Sieder, Rachel

2013 "Subaltern Cosmopolitan Legalities and the Challenges of Engaged Ethnography", *Universitas Humanística*, núm. 75, pp. 219-247.

Sierra Camacho, María Teresa (ed.)

1992 *Discurso, cultura y poder: el ejercicio de la autoridad en pueblos ñhañhús del Valle del Mezquital*, México, CIESAS/Gobierno del Estado de Hidalgo.

2004 *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, México, CIESAS/Porrúa.

Sierra, María Teresa y Rosalva Aída Hernández

2005 "Repensar los derechos colectivos desde el género: aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía", en Martha Sánchez (ed.), *La doble mirada: luchas y experiencias de las mujeres indígenas de América Latina*, México, UNIFEM/ILSB, pp. 93-118.

Smart, Carol

1989 *Feminism and the Power of Law*, Nueva York, Routledge Press.

Tlachinollan-CEJIL

2011 *Supervisión de cumplimiento de sentencia, observaciones al primer informe estatal (CDH-12.580/152)*, 19 de noviembre de 2011, San José, Costa Rica, CEJIL.

2. Violencia doméstica y relaciones de poder. Sobre la conformación de un campo de atención en la Casa de la Mujer Indígena de Cuetzalan, Puebla, México

Adriana Terven Salinas

Al empezar mi trabajo de campo en la Casa de la Mujer Indígena de Cuetzalan (CAMI) Puebla le comenté a Oligaria que quería conocer a las promotoras y preguntarles sobre las labores que realizan en la Casa. Oligaria, mujer *nahua* integrante de la CAMI, se había incorporado a la investigación para conformar a mi lado el equipo activista/académica, siguiendo la propuesta metodológica de colaboración del proyecto *Mujeres y Derecho en América Latina: justicia, seguridad y pluralismo legal*. Oligaria, aprovechando uno de los días en que las promotoras se reunían en la Casa, les pidió que participaran en una entrevista.

Nos acomodamos en una de las habitaciones, saqué el guión de preguntas que habíamos elaborado juntas y coloqué una cámara digital sobre la mesa, al lado de mi cuaderno. Las promotoras fueron pasando una a una y Oligaria les explicó en náhuat lo que íbamos a hacer. Todas accedieron a que se les grabara en video. Eran mujeres de entre 37 y 50 años, en su mayoría vestidas con el "traje típico". Comenzaron diciendo de qué comunidad provenían, y luego hablaron sobre sus experiencias de maltrato, lo cual parecía ser la conexión con el trabajo que realizan en la CAMI en apoyo a las mujeres que sufren de violencia; después hicieron referencia a los casos que han apoyado.

Al preguntarles sobre las razones principales por las cuales las mujeres no denuncian, respondieron que es por pena. Esto me hizo reflexionar en el sentido de que las promotoras han constituido un grupo de mujeres distintas, ya que ellas si pueden hablar sobre situaciones de violencia, es decir, un tema con diversas regulaciones familiares y comunitarias que limitan poder expresarlo abiertamente. El hecho de que las promotoras se dejaran grabar es un indicador de este proceso de construcción.

Esta primera reunión de trabajo despertó preguntas que fueron planteando distintos retos teóricos y metodológicos para el trabajo de campo: ¿qué papel juega la narración de experiencias de maltrato en su formación como promotoras de los derechos de las mujeres? ¿Cuál ha sido el proceso de construcción de sus narraciones cuando se trata de temas regulados por normatividades de género locales, incluso cuando la palabra *violencia* no existe en la lengua materna? Es decir, ¿cómo se vincula la reflexión sobre los recuerdos con conocimientos y prácticas presentes, de tal manera que por una parte se consiga narrar las experiencias, y por otra, éstas las reconozcan las mujeres indígenas desde un sentido de denuncia?

Lo anterior me llevó a retomar el análisis sobre los procesos de construcción del mundo intersubjetivo (conocimientos compartidos que se transforman y confirman en la interacción cotidiana) y su objetivación en testimonios, lo que permite su exteriorización (Shutz y Luckmann, 1973; Berger y Luckmann, 2005), convirtiéndose así en una estrategia para la atención de la violencia.

Desde este punto de partida, en este capítulo exploro los procesos de construcción de la denuncia de la violencia entre las mujeres de la CAMI de Cuetzalan,[1] tomando como primera premisa que el combate de la violencia hacia las mujeres, como campo de atención específico, representa un elemento externo a las prácticas nahuas. Su constitución como tal planteó la necesidad de analizar la interrelación entre discursos sobre derechos de las mujeres, financiamientos, demandas locales, participación de la sociedad y significados culturales.

Ubicar la conformación de la CAMI es una experiencia multidimensional, donde se advierte, por una parte, una dimensión macro correspondiente a la escena internacional de las décadas de 1980 y 1990, con el posicionamiento de temas como la erradicación de la violencia contra la mujer y el reconocimiento de la diversidad cultural; y por otra, una dimensión media que comprende el paso del proyecto anterior a la agenda nacional y el impulso de la sociedad civil como el medio para generar el cambio social. Es aquí donde ubicamos la apertura de la CAMI en 2003, a cargo de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), la Secretaría de Salud (SSA) y el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

En cuanto a la dimensión micro, incluye un proceso de apropiación y redefinición de la CAMI realizado por organizaciones locales, como la asociación civil Centro de Asesoría y Desarrollo Entre Mujeres, A.C. (CADEM) y la Sociedad de Solidaridad Social Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij. Así, la CAMI es un espacio estratégico que congrega a mujeres indígenas con una amplia trayectoria en distintas organizaciones de la región.

La investigación se centró en el análisis de la agenda introducida por dichas organizaciones a la CAMI, la cual posicionó a la defensa legal como una de las áreas prioritarias, por encima de las definidas por el proyecto institucional original centrado en la salud. El nuevo sentido que tomó la CAMI promovió un proceso que ha llevado a las mujeres nahuas a ir evidenciando sus situaciones de riesgo y vulnerabilidad, permitiéndoles constituir un campo de intervención: la violencia doméstica.

Esta construcción ha surgido a partir de la integración gradual de experiencias de maltrato, subordinación, opresión y exclusión, vistas desde nuevos discursos nacionales y globales, y actividades relacionadas con su participación en organizaciones. La CAMI se puede ver como la materialización del interés de las organizaciones locales por dar atención a las mujeres que sufren violencia familiar. Al respecto, resultó importante considerar que lo que las mujeres de la CAMI definen actualmente como violencia, corresponde a una categorización de experiencias propias dotadas de referentes legales que permiten su denuncia, consiguiendo avances significativos para su atención.

Al ubicar la experiencia de la CAMI en un contexto multidimensional, me pregunto sobre la incidencia de los discursos internacionales sobre los derechos de las mujeres y la erradicación de la violencia en la construcción de su campo de atención, así como acerca de las implicaciones que las instituciones del Estado mexicano puedan tener.

A la par de estos cuestionamientos, considero necesario contemplar que si bien los avances que ha logrado han conseguido posicionar el tema de la violencia doméstica entre las familias nahuas y en las comunidades, e incluso se han articulado con instancias municipales, para que el cambio social ocurra, deben franquearse diversos retos.

Lo anterior me llevó a complejizar el análisis de la atención de la violencia en la CAMI, concibiéndolo como un ámbito que, si bien permite revelar y denunciar situaciones de abuso, en ciertos casos parece fungir como un mecanismo para asegurar la continuación de las relaciones de poder existentes. Es decir, la atención

[1] El municipio de Cuetzalan del Progreso se localiza en la Sierra Norte de Puebla, México; lo habitan en su mayoría indígenas nahuas. De acuerdo con el Censo de 2010, tiene una población total de 47 433 habitantes, de los cuales 30 738 son mayores de cinco años de edad y hablan una lengua indígena, principalmente náhuatl.

a ciertas expresiones de violencia, en especial las que no trastocan desigualdades de poder estructural y de mercado, es ampliamente apoyada por instituciones y agentes locales, como sucede con la violencia doméstica, pero cuando se trata de situaciones relacionadas con la propiedad de la tierra, el comercio y el trabajo, no se atienden como expresiones que ponen en riesgo la vida de las mujeres.

Con base en lo anterior, este capítulo muestra la compleja construcción de la atención de la violencia en el trabajo de mujeres nahuas organizadas en Cuetzalan, Puebla, y permite cuestionar la posibilidad de concebir nociones de violencia diferentes a las actualmente institucionalizadas, así como determinar qué lugar ocupan dentro del trabajo de las mujeres de la CAMI.

La configuración de un campo de atención

La conformación de la CAMI ha sido ampliamente analizada por Mejía (2010) y Terven (2009, 2012). Entre los antecedentes que considero necesarios referir para situar la agencia y el posicionamiento político de las integrantes de la CAMI tanto en el municipio como ante los organismos impulsores de este proyecto (CDI, SSA y PNUD), están los relacionados con la conformación de su programa de trabajo. En este sentido, dieron un giro en el área de atención, pues el proyecto original estaba enfocado en la salud de la mujer: implementaron el apoyo legal como el eje que articula las problemáticas de las mujeres indígenas y su atención.

De esta manera, diseñaron una dinámica de apoyo integral (atención psicológica, talleres de reflexión, asesoría, mediación y defensa jurídica) y se reorganizaron en cuatro áreas operativas: coordinación general, apoyo emocional, atención en salud y asesoría legal. Asimismo, constituyeron un grupo de promotoras:

> Las promotoras son mujeres indígenas de diferentes comunidades del municipio, compañeras que se han capacitado sobre los derechos de las mujeres aquí en la Casa, y ellas son las que nos apoyan en las comunidades cuando una mujer tiene algún problema. Como ya las reconocen, acuden con ellas, y ellas las traen aquí, porque como muchas no hablan español, por eso van con ellas. Le dan seguimiento a su caso y las traen a los talleres de reflexión. También dan talleres sobre los derechos de las mujeres, la violencia y los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres (Angélica Rodríguez, en Terven, 2009: 179).

Otro dato relevante se refiere a la adquisición de una casa en el centro de Cuetzalan; es el segundo inmueble en la cabecera municipal cuyas propietarias son mujeres indígenas.[2]

Todo esto ha representado importantes logros en el proceso organizativo relacionado con la promoción de los derechos de las mujeres y el combate a la violencia doméstica, reflejándose en los ámbitos económico, político y el de la justicia. Con respecto a este último, destacan los avances en cuanto a la capacidad para enunciar situaciones de violencia, principalmente en la esfera de lo familiar, así como su amplia difusión por medio de talleres en las comunidades y programas de radio (en español y náhuat), con lo cual se ha conseguido incrementar el número de denuncias ante la CAMI (en 2003, a partir de octubre: 12; en 2004: 83; en 2005: 70; de 2006 no hay datos; en 2007: 87; en 2008: 87; en 2009: 112; en 2010: 116, y en 2011, hasta mayo: 42). Finalmente, con respecto a los antecedentes, cabe mencionar que en 2007, la CAMI se constituyó legalmente como asociación civil, con el objetivo de acceder a otras agencias de financiamiento, ya que, como comité comunitario (figura constitutiva original), sólo podían disponer de recursos de la CDI.

[2] El primer espacio adquirido en la cabecera municipal por mujeres indígenas corresponde a los terrenos para la construcción del hotel Taselotzin, proyecto de la Maseualsiuamej. Mejía (2010) narra las dificultades por las que pasaron para la adquisición de los predios, ya que tanto el ayuntamiento municipal como los particulares les negaban la venta, pues no estaban de acuerdo con que mujeres indígenas tuvieran propiedades en la cabecera. Posteriormente, tuvieron que enfrentar nuevos obstáculos para la construcción, como bloqueos en el suministro de material para la obra.

Durante el análisis de la construcción del campo de atención, la investigación mostró una articulación de procesos que orillaron a las integrantes de la CAMI a reflexionar sobre su posición y condición dentro de la familia y la comunidad. Si bien el alto índice de maltrato, abuso y opresión dentro del grupo familiar[3] sitúa a la violencia doméstica como el área de atención prioritaria, lo esencial es que su constitución como tal, ha representado un proceso que ha venido introduciendo gradualmente distintas situaciones definidas como violencia, las cuales están directamente vinculadas con la experiencia organizativa de las mujeres nahuas de Cuetzalan.

Un medio clave en la definición y enunciación de situaciones de abuso es la narración de eventos de maltrato, estrategia que impulsaron las mujeres del CADEM a finales de 1980 con las mujeres que ahora conforman la Maseualsiuamej. El trabajo con testimonios ha sido un recurso central en la denuncia de violaciones de los derechos humanos de las mujeres, ya que, siguiendo a Crosby y Lykes (2011), narrar las experiencias representa una compleja construcción política, cultural y de género, es decir, no es un acto neutral, sino un proceso inherentemente relacional en el que se narra para distintas personas desde múltiples intencionalidades.

En este sentido, la importancia teórica y metodológica del trabajo con testimonios es que permite trasladar las experiencias retomando recuerdos y referentes propios y externos que se comparten social y culturalmente, de tal manera que los demás los pueden reconocer como son las otras mujeres indígenas, quienes se identifican con las narradoras. Así, al igual que Mora en este libro, entiendo al testimonio como acción, ya que "aspira no sólo a interpretar el mundo, sino a cambiarlo" (Beverley, 2004: XVI). Es así como los testimonios refieren recuerdos, transitando por un proceso intersubjetivo en el cual los conocimientos se transforman y confirman en la interacción cotidiana entre distintos actores, objetivándose en la oralidad, en la escritura o en dibujos (Shutz, 1974). Por lo tanto, la narración de abusos por parte de las integrantes de la CAMI, representa la objetivación de experiencias articuladas a posicionamientos políticos en cuanto al género, la etnicidad y la cultura, lo cual, definitivamente, las inviste como promotoras y vehículos para transmitir los agravios de otras mujeres.

Lo relevante ahora es explorar las relaciones entre los distintos procesos de construcción del campo de atención en la CAMI y el papel que juega la narración de experiencias de abuso. Al respecto, me interesó determinar en qué medida los testimonios se relacionan con un lenguaje cuyo sentido tiende a vulnerar y victimizar, o por el contrario, promueve una transformación en las mujeres de víctimas a sobrevivientes (Crosby y Lykes, 2011). Un hallazgo es que la noción de violencia no existe en la lengua materna; sin embargo, es ampliamente usada por las integrantes de la CAMI. Entonces fue necesario observar si dicha noción planteada como un campo de atención consigue categorizar las experiencias de maltrato, las cuales se sitúan en contextos culturales y en normatividades de género propias de los nahuas; si representa un concepto que evite la vergüenza de hablar en la lengua materna de lo que culturalmente está prohibido, y de qué manera se articula con los propios campos semánticos.

A continuación presento un testimonio que en buena medida permitió el análisis de lo anterior:

> Mi nombre es Oligaria Saldaña Bautista, de la comunidad de Ayotzinapan… hubo una reunión un día 8 de marzo del día internacional de la mujer en mi comunidad, y allí fue donde me invitaron a participar como promotora... y ya fue entonces cuando seguí capacitándome, me seguí involucrando en lo de los derechos de las mujeres y en lo de los pueblos indígenas, y pues me llamó mucho la atención, porque *yo era una de las mujeres que también viví la violencia*… entonces allí fuimos viendo que pues *era necesario que contáramos*; bueno, empezamos a ver las necesidades de las mujeres que vivíamos violencia; pero no era incluso para nosotras las que vivíamos violencia,

[3] Existen diversos estudios que abordan el tema de la violencia y las mujeres indígenas del municipio de Cuetzalan; véanse: Alberti, 1996; D'Aubeterre, 1996; González, 1996a, 1996b; Martínez y Mejía, 1996, 1997; Mejía, 2008; Sierra, 2004; Terven, 2012; Vallejo, 2000, 2004, y Villa y Mejía, 2006.

> *sino para las demás mujeres que sufrían ese tipo de violencia*…. yo tenía varios problemas de violencia porque mi marido también me golpeaba, tomaba y me golpeaba, y yo de por sí trabajaba en el proyecto de educación inicial y pues tenía yo que ir a dar pláticas… y como vivía yo todavía con sus abuelos de él, ya como abuelos suegros, pues la abuela suegra *era algo especial por que todavía tiene esa mentalidad de antes* de que la mujer es para la casa, y si yo me iba porque era yo floja y porque *me gustaba andar en la calle* y que no se sabía qué iba yo hacer, y le metía ideas a su nieto, cuando yo llegaba pues ya eran problemas… entonces así me aguanté como dos o tres años; nunca me decidí a denunciar; si me salía de la casa, me iba yo con mi mamá, me iba yo con mi madrina, y ya estaba yo allí y ya después él otra vez me buscaba… *ya por otra cosa decidí ya no estar allí* porque mi marido se había ido a la ciudad a trabajar… yo pues tenía que hacer la comida y las tortillas… y pues estaba yo solita, y ya este mi abuelo suegro estaba ahí por el potrero cuidando… pues ya le doy de comer, *si llegó él y me empezó a pedir,* empezó a platicar y me dijo: ¿te dijo mi nieto si va a regresar?, no, pues es que no me platicó nada, se fue enojado; ya se acercó a mí y él pensó que iba a ser todo fácil; dice: no te preocupes *déjate conmigo;* dice: te doy un beso. Y ya entonces eso fue lo que a mí me encaprichó más. Le dije: yo no voy a estar aquí, le digo que no, *yo no estoy para eso*… (entrevista grabada en audio, junio del 2011).

El testimonio de Oligaria provee distintos elementos para el análisis. Uno de éstos tiene que ver con la capacitación como promotora. Cuando se identifica con otras mujeres al conocer sus experiencias, ubica la relación con su esposo como de violencia, y resalta la importancia de la narración de situaciones de maltrato como una vía para apoyar a otras mujeres, justo como sucedió con ella. El lenguaje que Oligaria utiliza en este testimonio, más que de victimización, se sitúa como un actor con agencia; de esta manera, objetiva sus recuerdos como situaciones que se pueden afrontar.

Un punto importante es la manera como narra eventos más específicos, donde hace uso de referentes provenientes de sus propios campos semánticos y no de discursos de derechos o legales. Cuando cita que le decían que le *gustaba andar en la calle*, se refiere al control que hacían de su cuerpo sexualmente hablando. De igual manera, cuando afirma que su abuelo suegro *la pidió* y le dijo *déjate conmigo*, traduce literalmente del náhuat para referir el acoso sexual. Esta cuestión, que se profundiza más adelante, muestra precisamente cómo en la narración de experiencias de abuso, predominan los referentes culturales sobre disposiciones extralocales, como el discurso de los derechos.

Otro punto significativo se refiere a los órdenes culturales de género: Oligaria crítica la *mentalidad de antes* de su abuela suegra, confrontando así las normatividades que oprimen a las mujeres. Éste es un aspecto que marca cierta diferencia entre Oligaria y otras mujeres que no participan en organizaciones, quienes suelen plantear sus denuncias desde su posición: dentro de los órdenes de género aceptados socialmente.

Esta última situación se puede observa en estudios realizados antes de la apertura de la CAMI,[4] los cuales analizan la reproducción de roles e ideologías de género y su influencia en el acceso a las instancias de justicia, en la presentación de las demandas y en los argumentos utilizados, así como en la forma como las autoridades comunitarias atienden los casos. En este sentido, Sierra señala que: "Si bien las mujeres consiguen exponer sus reclamos y ser atendidas por las autoridades, se confrontan continuamente con modelos sexogenéricos que legitiman la autoridad del hombre y los derechos sobre su mujer" (Sierra, 2004b: 169).

Desde estos valores de género, las demandas de las mujeres no son bien atendidas, ya que se les considera culpables de provocar las acciones en su contra. En principio, las autoridades comunitarias suelen disuadir a la mujer, haciéndole notar que su denuncia no tiene importancia, y se le insta a recapacitar sobre su conducta. Si ella insiste, demostrando que no provocó el delito, suelen pedir que se investigue la reputación de la mujer antes de darle validez a la denuncia (Vallejo, 2000).

[4] Véanse González, 1996; Martínez y Mejía, 1997; Sierra, 2004a, 2004c, y Vallejo, 2000.

Otro ejemplo de lo anterior son las actas de conformidad, que casi siempre quedan plasmadas con la siguiente recomendación: "La mujer deberá atender a su marido como es debido, darle de comer a sus horas y no contrariarlo cuando esté tomado, para no caer en conflictos" (Martínez y Mejía, 1997: 77). Por su parte, al hombre se le pide no reincidir, pero sin ninguna garantía que asegure el cumplimiento del acta. De acuerdo con estos estudios, se concluye que una mujer debe demostrar que haya cumplido con el ideal genérico establecido y que su marido no lo haya hecho, para tener derecho a su defensa.

La presentación de denuncias con argumentos relacionados con órdenes de género, así como la ausencia de las modalidades de la violencia para nombrar situaciones de abuso, también se ha observado en casos recientes entre mujeres que no han tenido acercamiento con las organizaciones locales. Durante la investigación registramos un caso de abuso sexual entre primos hermanos. La agraviada, de 19 años, vivía en la casa de sus tíos (hermanos de su madre), y el hijo de uno de ellos, de 22 años, abusó sexualmente de ella reiteradamente, estallando el conflicto cuando quedó embarazada.

La denuncia se realizó en el Juzgado Indígena. Asistieron, por un lado, la agraviada y su mamá; y por el otro, el agresor (su primo), con sus papás (tío y tía de la agraviada). Lo rescatable de este caso son los argumentos de acusación y defensa, los cuales buscaban demostrar que tanto la agraviada como el agresor habían cumplido con la conducta esperada dentro de las normatividades sexogenéricas. Asimismo, se advirtió que para mencionar lo sucedido, se carecía de referentes para plantearlo como violencia sexual.

> Tía de la agraviada: es mi hijo, pero no ha hecho nada, únicamente lo están culpando; crecí a mis hijos pero los he cuidado de que no hagan nada indebido; uno tiene mujer y ya tienen un hijo, pero con su mujer, no con otra.
>
> Tía de la agraviada: cómo que culpan a mi hijo si salía de noche la muchacha; su madre tenía que haberla cuidado, no dejarla salir a las doce de la noche.
>
> Primo*:* salía de la casa a las seis de la mañana y regresaba a las siete de la noche, según se iba a trabajar.
>
> Agraviada*:* no es cierto lo que dice, porque cada vez que nos quedábamos solos, mandaba a los niños a jugar *para estar conmigo*. Siempre así hacía, a donde estaba yo haciendo algo, *iba y me alcanzaba*. Ya dije cómo pasaron las cosas, *me alcanzaba* donde estuviera, estoy diciendo la verdad, *iba a alcanzarme* cuando no estaba mi tía. Yo iba a mi casa a comer porque me hablaba mi mamá y él *me seguía*.[5]

Como se puede observar, la agraviada recurre a expresiones como: *me alcanzaba* o *me seguía,* para nombrar el abuso sexual, lo cual muestra la ausencia de conceptos como violación o abuso sexual, como modalidades de violencia; para definir lo sucedido, la joven utiliza más bien una traducción desde sus propios campos semánticos, los cuales reflejan, a su vez, prohibiciones y normatividades culturales de género para hablar sobre este tema.

Ahora bien, es importante aclarar que lo anterior no significa que las mujeres organizadas sean las únicas que pueden hablar explícitamente de la violencia.

Otro ejemplo del tema es una frase que mencionó una promotora, quien habló de los delitos cometidos contra mujeres en su comunidad: "La otra vez escuché de una niña que también la *corretearon* (léase violaron) en el camino, y que según no pasó al Ministerio" (testimonio de promotora, 2010). Asimismo, el testimonio de Oligaria presentado anteriormente, donde ella usa también expresiones como *me empezó a pedir* o *déjate conmigo,* para referir el acoso sexual por parte de su abuelo suegro.

---

[5] Fragmento de un caso que se llevó a cabo en náhuat en el Juzgado Indígena. La traducción es de Cristina Téllez, de San Miguel Tzinacapan.

En los casos de la promotora y Oligaria, aun cuando las dos conocen los conceptos que refieren las distintas modalidades de violencia, realizaron sus relatos de tales situaciones desde la traducción del náhuat al español. Se puede advertir cómo al lado de la introducción de referentes legales con gran capacidad para realizar denuncias, en la narración de experiencias de abuso predominan los referentes culturales por encima de discursos extralocales.

Es evidente entonces que la categorización de situaciones dentro de las modalidades de la violencia es un proceso entre las mujeres organizadas, quienes han venido reinterpretando gradualmente distintas expresiones de abuso, maltrato, exclusión y opresión. Es así como la tensión generada dentro del grupo familiar, entre el control de las actividades de las mujeres, ejercido principalmente por los varones, y el interés de ellas por hacer algo diferente, aunado a la capacitación en derechos de las mujeres, las llevó a la construcción de su campo de atención: la violencia doméstica.

Esta categorización les ha permitido incorporar referentes distintos a los nahuas para su denuncia, los cuales (es importante señalarlo) son promovidos y legitimados por distintas instituciones estatales en Cuetzalan, como el Instituto Poblano de la Mujer, el Desarrollo Integral de la Familia (DIF), la SSA, el Juzgado Municipal, el Ministerio Público, la Procuraduría General de Justicia y la Comisión de Derechos Humanos del Estado.

Por lo tanto, la posibilidad de realizar este proyecto de combate a la violencia doméstica y estar ampliamente apoyadas nos llevó a ubicar la experiencia de la CAMI como multidimensional, influida por el contexto internacional de las décadas 1980 y 1990, cuando hubo prioridad por los temas como el de la erradicación de la violencia contra la mujer.

En términos nacionales, dicho tema ha tenido apoyo mediante la ratificación de convenciones y convenios y reformas constitucionales, así como la creación de instituciones y el desarrollo de planes de Gobierno,[6] observándose lo que Schild (2013) denomina como la feminización de la política social en los Estados latinoamericanos.

En este contexto se promovió la circulación de discursos sobre el respeto a la diferencia cultural y la equidad de género como lo políticamente correcto, junto con otros temas, como el desarrollo sustentable, y se abrieron partidas presupuestarias en organismos internacionales y gubernamentales para su tratamiento. Esto representó un gran impulso para la organización y la participación de la sociedad, por lo cual se conformaron un gran número de organizaciones civiles.

En el caso de Cuetzalan, en esa época (década de 1990) se impulsaron proyectos con la combinación *mujeres-desarrollo* por parte de la organización Maseualsiuamej, constituido como "sociedad de solidaridad social", y de la asociación civil CADEM, así como la designación de presupuestos estatales, nacionales e internacionales para este fin.

Con el propósito de superar la precariedad de sus familias y acceder a mejores opciones de mercado, las mujeres de la Masehualsiuamej obtuvieron recursos para la comercialización de artesanías, granjas de cerdos y pollos, vivienda, molinos de nixtamal y tortillerías comunitarias, y en 1997, con financiamiento internacional, concretaron un proyecto de gran envergadura: la construcción del hotel ecoturístico Taselotzin, el primero manejado por mujeres indígenas en la región y el estado de Puebla.

La participación de las mujeres *nahuas* en estos proyectos productivos las enfrentó a las relaciones de dominación masculina de una manera distinta, pues por vez primera cruzaron sus experiencias familiares de control y opresión con discursos de equidad de género promovidos por distintas instituciones y actores.[7] En

[6] La inclusión de estos temas en la política nacional se ha visto como una forma de trivializar las demandas de los movimientos de reivindicación indígena y de respeto por los derechos de las mujeres, que venían tomando importancia en esta misma época (Hernández, 2010).

[7] De acuerdo con las normatividades sexogenéricas, no se permitía que las mujeres salieran solas, se vincularan con hombres ajenos a la familia, como los de las instituciones gubernamentales, ni manejaran recursos propios, mucho menos que salieran de la región a vender sus artesanías.

este sentido, la integración de organizaciones de mujeres indígenas en Cuetzalan contaba con el apoyo del Estado y agencias internacionales, así como de académicas y organizaciones de la sociedad civil (OSC) feministas, que capacitaban y asesoraban en la gestión de recursos y proyectos.

Desde este punto de vista, la atención de la violencia doméstica por parte de la CAMI se puede tratar como un constructo localizado, relacionado con la intersubjetivación de experiencias entre las mujeres, pero también como un campo de atención ampliamente globalizado que, como tal, queda sujeto a tendencias nacionales e internacionales que definen los tipos y modalidades de violencia. Estas definiciones, al igual que las medidas de prevención y sanción, se integran en las agendas de las asociaciones por distintos medios, como la operación de programas por parte de instituciones y el financiamiento a proyectos por parte de organismos u organizaciones, como las becas de liderazgo de "Semillas", que han beneficiado a integrantes de la CAMI.[8]

Sin embargo, a pesar de todo lo anterior, en el caso de la CAMI se advierte que la manera como se maneja la atención de la violencia acata poco las disposiciones de organismos internaciones y los programas de Gobierno que han rodeado este proyecto, donde las concepciones institucionales parecen funcionar como etiquetas operativas.

En este sentido, más que hablar de distintos tipos de violencia (psicológica, física, patrimonial, económica y sexual), como se definen en la Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia (aprobada por el Congreso nacional a principios de 2007), se descubre una compleja construcción, la cual comienza con la identificación de experiencias de abuso en el ámbito doméstico, que sirve como punto de partida para integrar otras experiencias, como se verá más adelante.

Con respecto al uso del concepto de violencia relacionado con el ámbito familiar, los testimonios de las promotoras de la CAMI refieren constantemente al espacio doméstico como el lugar donde la mujer sufre *la violencia*:

> Yo estoy apoyando a las señoras que sufren violencia, y bueno, pues también a veces las mujeres ya todavía chicas y que de veras algunas tienen maltrato de sus papás, sus tíos y las mamás se violentan también [*sic*] (testimonio de promotora, 2010*).*

> Como promotora apoyamos, voy en mi comunidad a las mujeres que sufren esta violencia doméstica (testimonio de promotora, 2010).

> Te digo que yo sufrí de violencia porque este a mí, mi esposo, no me dejaba que hablara con nadie lo que se decía en la casa [*sic*] (testimonio promotora 2010).

Asimismo, en los registros de casos de la CAMI se denota el predominio de situaciones de violencia doméstica y, por ende el uso de este concepto en los registros de la organización.[9]

> La señora acude a la casa de la mujer indígena, manifiesta que necesita apoyo, ya que ella se salió de la casa de sus suegros porque sufría mucha violencia por parte de su pareja y de sus suegros y cuñados (expediente del 3/10/07).

> La señora acude a la casa de la mujer indígena manifestando que el pasado sábado su pareja, de nombre Fidel, le pegó y ella se salió de su casa y no es la primera vez que la maltrata, ya que siempre ha sufrido violencia; ella

[8] "Semillas" forma parte de dos redes internacionales: la Red de Fondos de Mujeres (Women's Funding Network) y la Red Internacional de Fondos de Mujeres (International Network of Women's Funds).

[9] Se retomaron aleatoriamente casos de 2007 a 2011.

> pide se le mande citar para hablar con él y si quiere vivir con ella pero que ya no la golpee (expediente del 12 de mayo de 2008).
>
> La señora acude a la casa para solicitar ayuda, ya que dice que desde que ella se casó con su esposo, al año de estar casados él la golpeó y sucesivamente la ha golpeado. La señora dice que el señor tiene una tienda de abarrotes y a ella no la deja salir a ningún lado porque si llega y salió la golpea; él es muy violento, verbalmente (expediente del 6 de julio de 2009).

Como se observa, la referencia a situaciones de violencia en el ámbito familiar, nombradas como tal, permite exponer los casos para proceder a su atención. Es necesario considerar este avance como un proceso de apropiación simbólica y cognitiva, cuya complejidad se advierte cuando las mujeres hablan de la incapacidad para significar experiencias de abuso: aquello que no se puede decir por pena, o por ser un tema prohibido. En este sentido, la definición de situaciones de violencia por parte de la CAMI y la dinámica para su atención, involucra la comprensión de las normatividades sexo-genéricas nahuas, las condiciones estructurales locales, el uso de la lengua materna, la cosmovisión nahua, las relaciones cultura-naturaleza y el uso del derecho indígena y del Estado.

Desde esta perspectiva, se puede hablar de la posibilidad de diseñar intervenciones pertinentes al lugar, tema con el cual cierro este capítulo.

El trabajo de la CAMI, junto con otras experiencias organizativas indígenas en México y América Latina (Sieder y Sierra, 2010), demuestra la capacidad para reconceptualizar discursos hegemónicos (como "derechos humanos", "derechos de las mujeres" o "derechos culturales") y de apropiación de prácticas dominantes, como las políticas públicas, los programas de gobierno o las capacitaciones impartidas por distintas instituciones.

Sin embargo, al igual que en otros casos, los avances en cuanto a la transformación de las relaciones de poder (de género, políticas, económicas y sociales) son menores, con impactos focalizados entre grupos delimitados, o bien, como procesos de transformación a largo plazo. En el caso de Cuetzalan, sólo en algunas integrantes de la CAMI y de la Maseualsiuamej se advierten cambios en las relaciones de género al interior de la familia, y en menor número en las relaciones económicas y políticas comunitarias y municipales.

Si bien el campo de atención de la CAMI se concentra en el ámbito familiar, se observa que los problemas que enfrentan las mujeres nahuas están compuestos por una conjugación de violencias, mostrando la necesidad de abrir el enfoque de análisis más allá de lo doméstico. A este respecto, la CAMI ofrece una oportunidad para advertir en la manera en como los mecanismos discursivos e institucionales influyen en la reproducción de la exclusión de las mujeres desde el interior de las propias organizaciones. En este sentido, se muestra cómo la atención de la violencia, si bien permite revelar y denunciar situaciones de abuso, funge igualmente como un mecanismo que asegura la continuación de las relaciones estructurales de poder establecidas.

Violencia doméstica(da) y permanencia de las relaciones estructurales de poder

La atención de la violencia nos ha permitido ver la reorganización de la sociedad civil y la integración de nuevos colectivos de mujeres con recursos propios, lo que les ha abierto camino en espacios económicos, políticos y jurídicos del municipio de Cuetzalan.[10] No obstante, también ha desvelado los mecanismos que perpetran la continuación de las relaciones estructurales de poder y dominación.

[10] Por ejemplo, resaltan los logros en el campo económico a través de diversos proyectos de desarrollo sustentable y la apertura de un hotel, en el campo político al ganar una regiduría en el Ayuntamiento municipal, y en el campo jurídico con la intervención en las instancias de justicia del Estado e indígenas.

Lo anterior se comprueba en la CAMI, donde el campo de atención se conformó principalmente para enfrentar la violencia que las mujeres nahuas sufren en el espacio doméstico y, en menor grado, en la comunidad y el municipio. Es justamente en la distinción entre lo privado y lo público donde se ubican los mecanismos que reproducen las relaciones de poder, para lo cual exploramos los conflictos relacionados con ámbitos laborales y de propiedad de la tierra.

Por ejemplo, en el registro de casos de la CAMI de 2007 a mayo de año 2011, no aparece ninguno caso relacionado con cuestiones laborales; sin embargo, las mujeres indígenas se emplean como cocineras, meseras y mucamas en la creciente industria turística en la cabecera municipal de Cuetzalan; o como intendentes en el Ayuntamiento municipal.[11] Como bien se sabe, los salarios son extremadamente bajos (entre 30 y 50 pesos el día); incluso existen a veces la falta de pago y la negación de días de descanso, y ni hablar de despidos espontáneos y ausencia de prestaciones. Es importante señalar que la denuncia de situaciones de abuso laboral, involucraría necesariamente a actores sociales no indígenas, dominios políticos e intereses económicos, principalmente comerciales, en los ámbitos local, estatal y nacional.[12]

Llama la atención cómo las diversas instancias municipales en Cuetzalan, que apoyan y promueven el combate a la violencia hacia la mujer, también se centran en el ámbito doméstico, sin difundir ni prestar atención a otro tipo de abusos, como los laborales. De aquí que definamos la atención de la *violencia doméstica(da)*, como aquella que atiende las denuncias de abuso y subordinación que no contravengan intereses económicos de la población. Esto parece influenciar a la CAMI, ya que la atención de estas situaciones no encuentra respaldo institucional, lo cual puede explicar la falta de referentes para su denuncia.

Como complemento para este argumento, y con respecto a los casos sobre propiedad de la tierra, en el registro de la CAMI sólo hay dos relacionados con terrenos, uno se registró como Gestión de herencia (2/12/09) y el otro como Asesoría de un terreno (1/02/10). Más allá de que la CAMI no cuente con facultades jurídicas para dar atención a casos relacionados con la propiedad de la tierra, lo que llama la atención es la falta de referentes legales para su enunciación. A continuación, se describe cada caso:

ASUNTO: Gestión de herencia, 2/12/09

La señora Alejandra dice que hace 16 años le prometieron un terreno que se encuentra ubicado en La Loma, que tiene como nombre Nantzicuojta Yohualichan; este terreno era de su abuelita y después se le queda una tía de nombre Fernanda viuda de Brayan, que fue la que le dijo que se le iba a dejar este terreno. Pero como los hermanos Rivas se apropiaron de la casa y del terreno, corrieron a la señora Fernanda y la dejaron en la calle. Ahora esta señora Alejandra quiere recuperar por lo menos una parte de este mismo, ya que ella dice que toda la vida cuidó a sus tías y tíos hasta que murieron, y de esta última tiene hasta el acta de defunción, Pide que se le apoye.

La licenciada le dice que vaya a preguntar con el licenciado porque tiene un área donde puede ver todo esto.

ASUNTO: Asesoría de un terreno, 1/02/10

La señora antes mencionada acude a la casa de la mujer indígena a solicitar una asesoría, ya que dice que su esposo le compró un terreno a su hermano, pero ahora el hermano le quiere quitar el terreno, pero él tiene la escritura donde aparece que su hermano le vendió este terreno, *el único detalle es que la señora no aparece en la escritura como esposa.*

[11] Los intendentes son los empleados dedicados a la limpieza de las oficinas, tanto despachos, como de salas de espera, sanitarios y exteriores.

[12] En Cuetzalan, los hoteles y restaurantes son propiedad de caciques locales y empresarios provenientes de la ciudad de Puebla y la Ciudad de México, principalmente. Sólo el Taselotzin y la Tosepancalli son hoteles de organizaciones indígenas.

Procedimiento: la abogada de la Casa le explica que no hay ningún problema, porque la escritura está bien hecha y protocolizada y que el hermano no puede hacer nada porque él ya vendió.

El primer caso se canalizó a la Procuraduría del Ciudadano de la Procuraduría General de Justicia, la cual realiza el trámite de escrituración; en el segundo, aun cuando se menciona que la señora no aparece en la escritura, al final sólo se le informa que está en orden. Sobre esto, se advierte lo que Gómez (2000) señala con respecto a los impactos y efectos interlegales de poder diferenciados que las disposiciones jurídicas producen en los pueblos indígenas, es decir, la preponderancia de la escritura gubernamental sobre la oralidad de la costumbre respecto a la forma de repartir la tierra.

En estos casos se prioriza el uso de la escritura protocolizada por encima de la costumbre local. En el primer caso se percibe la costumbre relacionada con la herencia de la casa y del terreno para el familiar que cuidó al propietario hasta su muerte; en el segundo rige la costumbre que ubica al hombre como el único propietario de la tierra.[13] En ambos casos, la vulnerabilidad e inseguridad de las mujeres en cuanto a contar con un lugar para vivir, parece no poder plasmarse como tal.

Durante la revisión del registro se hallaron otros casos que involucraron problemas relacionados con terrenos, pero que se registraron bajo otros asuntos que no corresponden y que más bien hacen referencia a otras situaciones, como: asesoría, apoyo legal, difamación, diferencias familiares, sin asunto, asesoría de pensión de alimentos y violencia psicológica y física. A continuación se retoman algunos de estos casos que permiten observar la falta de referentes para la atención de problemas de violencia diferente a la doméstica(da).

Asesoría de pensión de alimentos, 16/08/07

La señora acude a la Casa de la Mujer Indígena y manifiesta que anteriormente se realizó un convenio con el señor Octavio, donde él se comprometió a registrar al niño, darle pensión de alimentos, darle el producto de un terreno y realizar las escrituras a nombre del menor Ricardo, y esto último es lo que no ha cumplido.

Si bien se señala que la escrituración es lo que no se ha realizado según el acuerdo, el caso bajo el rubro de pensión de alimentos.

Asesoría, 7/07/08

La señora acude a la Casa de la Mujer Indígena para solicitar asesoría, ya que manifiesta que un abogado le está llevando su caso y no ve avance en su asunto, y dice que su esposo y su hijo están vendiendo los terrenos y quieren vender la casa donde ella está viviendo, y dice que si la venden, ella no tiene a dónde irse.

Procedimiento: se le dice cómo se trabaja aquí en la Casa y se le da la asesoría; se le indica que acuda a la Agencia del Ministerio Público para checar si su asunto ya lo pasaron a esta Agencia y ver cómo se está integrando la averiguación o ya lo cerraron.

Sin asunto, 25/07/07

La señora acude a la Casa de la Mujer Indígena y manifiesta que desde hace 17 años vive con el señor Martín y tienen cinco hijos.

[13] En el caso de Cuetzalan, la tierra se transmite por la línea paterna al hijo varón, patrón que respondía al tipo de organización de la residencia matrimonial por la vía patrilocal.

> Compraron un terreno y ahora él acudió al Juzgado Indígena, donde levantaron un acta de acuerdo donde estipulan que se separaron dejándola a ella vivir en la casa, pero ahora le dice que se salga; pero ella dice que a dónde se va ir a vivir con sus hijos si ese terreno le corresponde a sus hijos y que él se vaya a vivir a otro de los terrenos que están por el Cuichat.
>
> Procedimiento: se le dijo a la señora que acuda al Ministerio Público para que se levante una constancia de hechos y lo remitan a Zacapoaxtla.

Estos casos se canalizaron al Ministerio Público aun cuando los conflictos por la tierra fueron dentro de la familia (entre la mujer y su pareja e hijos); aquí la solución que parece más apropiada es la legalidad del Estado.

Así, aunque los conflictos por la propiedad de la tierra pasan, al parecer, desapercibidos, a partir de la observación de la falta de referentes entre las integrantes de la CAMI para dar atención a estos problemas y los laborales, se pueden identificar las ausencias que genera la institucionalización de la violencia doméstica(da), que, aunada a la dificultad para significar experiencias de abuso, como se vio en el apartado anterior, se convierten en factores que afectan la atención de casos. Estas situaciones, al no ser atendidas, reproducen relaciones de poder y subordinación de las mujeres nahuas dentro de su familia y la comunidad, pero también entre la legalidad del Estado y el derecho indígena, así como entre la población indígena y no indígena.

Entre los casos de disputa a los que se les dio seguimiento, destaca uno que permitió profundizar esta cuestión, mostrando precisamente la manera como los problemas que enfrentan las mujeres involucran diversas situaciones de abuso y maltrato, evidenciando los límites de la violencia doméstica(da).

El caso se registró como de *violencia doméstica.*[14] Llegaron a la CAMI tres mujeres: la madre y dos cuñadas de la agraviada, quien fue brutalmente golpeada por su esposo la noche anterior. Ana había salido de su casa y Paco la alcanzó, y en el piso le pegaba de nuevo con un cinturón y la pateaba; los gritos hicieron salir a una vecina para tratar de detener a Paco, quien la amenazó e intentó golpearla también. Cuando Sofía (hermana de Paco) le alcanzó a quitar el cinturón, Paco las amenazó con matarlas; dicen que estaba completamente fuera de sí.

En ese momento, Ana intentó escapar arrastrándose, pero Paco la agarró del cabello, la azotó en el suelo y se la llevó arrastrando dentro de la casa. Sofía y la vecina fueron por la policía. Esto sucedió en una de las comunidades del municipio. Cuando llegaron a casa de Paco, Ana se había cambiado de ropa, la que traía antes estaba toda ensangrentada; no quiso salir, y desde adentro les dijo a los policías que todo estaba bien; se cubría la cara con la blusa. Los policías se retiraron.

Eventos de violencia como éste, bastante recurrentes, son tan dramáticos que ocupan toda la atención y coraje de las mujeres de la CAMI, quienes, además, se sienten identificadas de manera cercana, pues muchas de ellas han pasado por este tipo de experiencias. Sin embargo, el foco puesto en la violencia doméstica bajo el binomio agresor/agredida, limita las posibilidades de enunciar conflictos compuestos por múltiples violencias.

Al día siguiente, Sofía, Marcela (hermana de Sofía y Paco), la mamá de Ana y una promotora de la CAMI, a quien ya habían contactado, acordaron ir por Ana y poner una denuncia. Marcela le dijo a Ana que saliera de la casa, pues allí estaba Paco y no querían que escuchara que lo iban a denunciar, pero Ana no quiso salir. Pensaron que seguramente Paco tenía amenazada a Ana, cuestión que como bien se señala en la CAMI, es uno de los factores por los que las mujeres no denuncian; comentaban que no era la primera vez que le pegaba y que en una ocasión anterior le rompió una escoba en la espalda. Sofía, Marcela y la mamá de Ana insistían en poner la denuncia, ya que Paco tenía antecedentes y decían que si reincidía, se lo llevarían directo

[14] Para respetar el anonimato de las personas involucradas en este caso, se usan pseudónimos.

a Zacapoaxtla (la cabecera distrital), aunque sin Ana presente, no se podía realizar la denuncia, a pesar de que llevaban la blusa ensangrentada como prueba. Entonces, junto con la abogada y la promotora de la CAMI, pensaron cómo podían proceder.

Acudieron al Ministerio Público. El agente les dijo que sin la agraviada no se podía hacer nada. Entonces tuvieron la idea de que Sofía pusiera la denuncia contra Paco como agraviada, pues intentó golpearla y la amenazó, para que así citaran también a Ana. Sin embargo, el citatorio tardaría tres días y era urgente traer a Ana antes de que se le borraran los golpes.

Entonces decidieron llevarla al refugio para curar sus heridas y ya allí convencerla de hacer la denuncia. Regresaron a la casa de Ana, pero la ventana estaba cerrada y la puerta atrancada. Tocaron y abrió la hija (de cuatro años) de Ana, a quien regañó por haber abierto. No estaba Paco. Ana estaba acostada y la promotora de la CAMI le preguntó qué hacía:

—Nada, aquí estoy acostada.

—¿Qué te paso ayer?

—Me pegó Paco.

—¿Por qué te dejas que te esté pegando, vas a dejar que te mate? Ahora no te puedes levantar, ¿ y tus hijos?

Ana se puso a llorar:

—Vente al refugio.

—No.

—Ve al refugio, te están apoyando — dijo Sofía.

—Quieres que me vaya y Paco al bote para que te quedes con la casa —respondió Ana.

La promotora le dijo que sólo la iban a curar; después de un rato la convenció y la llevaron al refugio. Sin embargo, no consiguieron convencerla de poner la denuncia.

Posteriormente, indagando con Sofía y Marcela (hermanas de Paco), se supo que el problema que les atañía de manera directa era en relación con la casa y el terreno que, en parte, Paco había tomado avalado por su papá, ya fallecido entonces. Sofía y Marcela se habían quedado sin propiedad; sin embargo, no habían demandado esta situación de manera explícita, ni exigido su *derecho* a heredar una fracción del terreno. No obstante, Paco y Ana sabían que ellas querían quedarse con la casa, como lo afirmó Ana cuando intentaban convencerla de ir al refugio.

Este caso muestra cómo situaciones compuestas por múltiples conflictos quedan acotadas como violencia doméstica, en especial la violencia física entre la pareja, lo cual se advierte en la manera como Sofía y Marcela usan la situación de violencia entre Paco y Ana para acceder a la propiedad de la casa.

En la familia sabían que Paco había estado detenido por violencia doméstica, y que su reincidencia lo llevaría a la cárcel, de ahí la insistencia de poner la denuncia, esperando que con el encarcelamiento se terminara su relación con Ana, quien regresaría con su familia.

Sofía y Marcela habían buscado a la mamá de Ana para que las apoyara por el maltrato que sufría su hija, quien le decía a Ana que regresara, que dejara a Paco; de esta manera la casa y el terreno quedarían desocupados. Ana, por su parte, si bien fue reticente para resolver su problema de violencia con Paco, al final decidió ir al refugio, lo cual mostró cierta necesidad por estar en un lugar seguro. Ana se rehusó totalmente a hacer la denuncia; sin embargo, después pidió que Paco le hiciera una casita para ella y sus hijos.

Como se constató tiempo después, Ana sabía que si Paco iba a la cárcel, ella también se quedaría sin casa; ella no quería seguir con Paco, pero tampoco quería volver con su mamá. Ana quería también lo que le corresponde del terreno por ser la madre de los hijos de Paco.

Este caso demuestra la manera como se ha conformado la atención de la violencia doméstica, lo cual no les permitió tanto a la promotora, a Sofía, a Marcela ni a Ana, reclamar el derecho a la propiedad de la tierra, aun cuando vulnera en gran medida su supervivencia. Así, este tipo de situaciones terminan por reproducir la dominación de los hombres sobre la propiedad de la tierra, reificando ciertas relaciones de subordinación y exclusión de las mujeres en el espacio doméstico. Pero también permiten observar un uso estratégico por parte de Sofía y Marcela, quienes buscaron denunciar aquello que pueden enunciar como violencia, y, además, conocían los procedimientos judiciales y el apoyo brindado por las instancias del Estado,[15] pues el encarcelamiento de Paco les traería ventajas, pero no a Ana, en términos del acceso a la propiedad de la tierra; así, el asunto de la atención de la violencia, entre su denuncia y su "consentimiento", se volvió ambiguo.

Por lo tanto, se advierte que el campo de atención es limitado, con poca capacidad para dar cuenta de conflictos diferentes a los que suceden entre el binomio agresor/agredida. No obstante, es importante mencionar que la atención de la violencia no representa un campo finalizado: por estar ligado con las experiencias y trayectorias de las mujeres de la CAMI, es muy posible la generación de nuevos sentidos y usos.

Reflexiones finales

En este capítulo se exploró el campo de atención de la violencia doméstica, advirtiendo su capacidad para revelar y denunciar situaciones de abuso, pero también su función como mecanismo que asegura la continuidad de las relaciones estructurales de poder y desigualdad. La atención se centró en comprender el gradiente de tensiones entre posibilidades y limitaciones que alberga la conformación de este campo de atención para el proyecto de la CAMI, mostrando los retos de las organizaciones ante la búsqueda por la transformación de las relaciones de poder.

Una ventana para advertir lo anterior la constituyeron las narraciones de eventos de maltrato realizadas por las mujeres de la CAMI, lo cual representa una estrategia con dos funciones: enunciar y denunciar agravios. Es decir, el capítulo muestra la manera como han objetivado sus experiencias de abuso integrando posicionamientos políticos en cuanto al género, la etnicidad y la cultura; de esta forma, se caracterizó a las mujeres de la CAMI como un vehículo para hablar de temas regulados por normatividades culturales de género locales, consiguiendo importantes avances en su denuncia en distintas instancias de justicia.

No obstante, la constante referencia al espacio doméstico como el lugar donde las mujeres sufren la violencia, ha posicionado un campo de atención limitado, con poca capacidad para atender conflictos diferentes a los que suceden entre el binomio agresor/agredida dentro del ámbito familiar, sobre todo en los terrenos comunitario y municipal. Esta situación la refuerzan las diversas instituciones municipales en Cuetzalan que apoyan y promueven el combate a la violencia doméstica, las cuales prestan poca atención a conflictos que corresponden a otros ámbitos, como el patrimonial, o aquellos que involucren población indígena y mestiza.

Lo anterior motivó el planteamiento de una *violencia doméstica*(*da*) para referir situaciones de abuso que no contravienen intereses económicos de la población mestiza, posiciones de poder, de género e (inter)étnicas, así como interlegales entre el derecho indígena y el derecho del Estado. Sin embargo, los múltiples gradientes de esta experiencia nos permiten ver cómo la CAMI a su vez, ha venido construyendo un campo de atención que integra el derecho indígena, el del Estado y las agendas de otras organizaciones y financiadoras, pero también la cultura nahua, las normatividades sexogenéricas y las expresiones semánticas

[15] En un taller realizado con mujeres que no forman parte de organizaciones, se les plantearon distintas situaciones de abuso, pidiéndoles que dijeran la manera como las resolverían y a quién pedirían apoyo; el taller mostró un amplio conocimiento para la atención de la violencia familiar.

del náhuat. De esta manera, se ha conseguido la identificación de las narradoras con otras mujeres nahuas, así como con las autoridades estatales.

Esta composición del campo de atención permitió concluir que no se trata de un proyecto finalizado. La presencia de referentes propios para hablar de violencia representa una veta de estudio que da continuidad a esta investigación; sin embargo, es importante adelantar ciertos apuntes para el cierre de este capítulo.

Para acceder a estas expresiones, que suceden fuera del discurso formal, fue necesario recurrir a dinámicas de trabajo que trascendieron la interacción profesional, a fin de ubicarnos en el plano del no reconocimiento, es decir, para hablar de aquello que se niega, omite o ridiculiza. Fue así como se habló de una serie de situaciones cuya estructura argumentativa no era tan precisa como la de sus discursos públicos, pero que sin duda alguna mostraba sentidos con una ruta distinta a la noción de la violencia doméstica(da). Esta parte de la investigación terminó por evidenciar conflictos que atentan contra creencias reguladoras (Lazos y Paré, 2000), esquemas de *praxis* (Descola, 2001) y sus relaciones con la supervivencia de la gente y la reproducción de la naturaleza.

En este sentido, uno de los casos más ilustrativos es la sustitución de la hoja de plátano, en la cual se envolvían los taquitos que se llevan al rancho, por las bolsas de plástico. ¿Cómo denunciar los diversos problemas que este reemplazo ha generado?, como el incremento de basura, la pérdida de sabor en la comida y el olvido de la técnica para hacer los envoltorios sin que se escurra la salsa. Asimismo, se ha perdido la creencia en torno a esa hoja que aseguraba que traerla de vuelta a la casa y tirarla al paso cerca de la entrada, asegura así los bienes del hogar. Esta práctica nutría además la hojarasca que permite la regeneración de la tierra; así, la bolsa de plástico sustituyó la función de contenedor, pero no conservó la creencia ni fomenta la conservación del suelo.

Algo similar sucede con el monte. Por ejemplo, el uso de herbicidas que matan quelites, hongos e insectos comestibles, lo cual ha incrementado la dependencia del dinero y el tianguis, pues ya no se cuenta con esas opciones alimenticias para la dieta diaria. La dependencia del dinero representó una de las situaciones más preocupantes y agresivas, pues la monetarización ha tenido implicaciones en prácticamente todos los ámbitos de la vida de las comunidades.

Asimismo, con los programas de gobierno, la introducción de monocultivos en sustitución de la milpa (maíz, calabaza, jitomate y frijol) y el uso extendido de herbicidas que matan el monte, la variedad de plantas silvestres y animales que se recolectaban y cazaban, así como la milpa, han dejado de ser las principales fuentes de sustento de las familias. Las prácticas relacionadas con estas actividades han dejado de ser parte de la vida de los jóvenes, por lo cual se han perdido conocimientos etnoecológicos locales, así como creencias que promovían la relación naturaleza-gente-espíritus.

Por otra parte, la presencia y el incremento de diversas enfermedades se ha agudizado, producto del cambio de dieta y la falta de remedios herbarios y sanaciones espirituales, señalando así que los abuelos vivían mejor que como se vive ahora. También es relevante la sustitución de productos naturales por los procesados, como el reemplazo de la hoja que se usaba como jabón para lavar la ropa. Esto lleva nuevamente al tema de la dependencia del dinero y cómo esta situación influye en que la gente ya no pueda ir a cortar las hojas que sirven para lavar.

Así, en muchos de los casos registrados en el archivo de la CAMI, hay conflictos que se generan por la falta de alimentos básicos o artículos de limpieza, productos que solían ser autosustentables. En este sentido, destaca también el agravio a la naturaleza al contaminar el agua de los ríos el uso de detergentes.

Todas estas situaciones se perciben como agravios de gran magnitud, superando en mucho la noción de violencia doméstica. La dinámica de atención por parte de las mujeres de la CAMI, además de involucrar la comprensión de las normatividades sexogenéricas nahuas, las condiciones estructurales locales, el uso de la

lengua materna y las lógicas de las instituciones del Estado, empieza a explicitar otros abusos que involucran la cosmovisión nahua y sus relaciones con la cultura y la naturaleza.

En conclusión, la exposición anterior permite comprender los procesos de la CAMI como experiencias en curso, donde los procedimientos administrativos y las regulaciones institucionales contienden y negocian con otras maneras de comprender los agravios. En todo caso, el reto consiste en cómo enunciar y denunciar estas situaciones para que formen parte de las estrategias hacia la transformación de las relaciones de poder y subordinación.

Bibliografía

Alberti, Pilar

1996 "La violencia en el ciclo de vida y la percepción de las mujeres", en Soledad González (coord.), *La violencia doméstica y sus repercusiones para la salud reproductiva en una zona indígena (Cuetzalan, Puebla)*, informe presentado a la Asociación Mexicana de Estudios de Población, México.

Berger, Peter y Thomas Luckmann

2005 *La construcción social de la realidad*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

Beverley, John

2004 *Testimonio: On the Politics of Truth*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Crosby, Alison y M. Brinton Lykes

2011 "Mayan women survivors speak: The gendered relations of truth-telling in postwar Guatemala", *International Journal of Transitional Justice,* 5, pp. 456-476.

Coronado Suzán, Gabriela

2003 *Las voces silenciadas de la cultura mexicana. Identidad, resistencia y creatividad en el diálogo interétnico,* México, CIESAS.

D'aubeterre, María Eugenia

1996 "Sexualidad y violencia", en Soledad González (coord.), *La violencia doméstica y sus repercusiones para la salud reproductiva en una zona indígena (Cuetzalan, Puebla),* informe presentado a la Asociación Mexicana de Estudios de Población, México.

Descola, Philipe

2001 "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social", en Philipe Descola y Gísli Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, pp. 101-123.

Géliga, Jocelyn e Inés Canabal

2013 "Las rupturas de la investigación colaborativa: Historias de testimonios Afropuertorriqueños", en Charles Hale y Lynn Stephen (eds.), *Otros saberes. Collaborative Research on Indigenous and Afro-Descendant Cultural Politics*, Santa Fe, School for Advance Research Press, Latin American Studies Association, pp. 154-179.

Gómez, Herinaldy

2000 *De la justicia y el poder indígena*, Popayán, Universidad del Cauca.

González, Soledad

1996a "La violencia captada por los prestadores de servicios de salud: curanderos, parteras y médicos", en Soledad González, *La violencia doméstica y sus repercusiones para la salud reproductiva en una zona indígena (Cuetzalan, Puebla).*

1996b "La violencia doméstica como problema de estudio", en Soledad González, *La violencia doméstica y sus repercusiones.*

1996c *La violencia doméstica y sus repercusiones*, México, Asociación Mexicana de Estudios de Población.

Hale, Charles

2005 "Neoliberal Multiculturalism: The remaking of cultural rights and racial dominance in Central America", *POLAR: Political and Legal Anthropology Review,* vol. 28, núm. 1, pp. 10-28.

Hernández, Aída

2010 "Violencia de Estado y violencia de género: las paradojas en torno a los derechos humanos de las mujeres en México", en Cristina Oemichen (coord.), *Revista Trace*, México, CEMCA, pp. 86-98.

Lazos, Elena y Luisa Paré

2000 *Miradas indígenas sobre una naturaleza entristecida. Percepciones del deterioro ambiental entre nahuas del sur de Veracruz,* México, IIS-UNAM, Plaza y Valdés.

Maldonado, Korinta y Adriana Terven

2008 *Los Juzgados Indígenas de Cuetzalan y de Huehuetla. Vigencia y reproducción de los sistemas normativos de los pueblos de la Sierra Norte de Puebla*, México, CDI.

Martínez, Beatriz y Susana Mejía

1996 "El sistema judicial y la violencia hacia las mujeres", en Soledad González (coord.), *La violencia doméstica y sus repercusiones para la salud reproductiva en una zona indígena (Cuetzalan, Puebla),* informe presentado a la Asociación Mexicana de Estudios de Población, México.

1997 *Ideología y práctica en delitos cometidos contra mujeres: el sistema judicial y la violencia en una región indígena de Puebla*, México, Colegio de Posgraduados.

Mejía, Susana

2000 "Mujeres indígenas y su derecho al desarrollo sustentable desde una perspectiva de género: el caso de las Masehualsiuamej Mosenyochcauanij", en Milka Castro (ed.), *Actas del XII Congreso Internacional de Antropología Jurídica,* Tarapacá, Universidad de Chile/Universidad de Tarapacá.

2008 "Los derechos de las mujeres nahuas de Cuetzalan. La construcción de un feminismo indígena desde la necesidad", en Aída Hernández (ed.), *Etnografías e historias de resistencia: luchas de las mujeres indígenas de América Latina*, México, CIESAS, pp. 453-502.

2010 *Resistencia y acción colectiva de las mujeres nahuas de Cuetzalan: ¿construcción de un feminismo indígena?,* tesis de doctorado en Desarrollo Rural, UAM-X, México.

Morales, Heber

2005 *Defensoría y derecho indígena en el distrito judicial de Zacapoaxtla, Puebla,* tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH, México.

Schild, Verónica

2013 "Care and Punishment in Latin America: The Gendered Neoliberalization of the Chilean State", en Mark Goodale y Nancy Postero (eds.), *Neoliberalism Interrupted: Social Change and Contested Governance in Contemporary Latin America*, Stanford, Stanford University Press, pp. 195-224.

Schütz, Alfred

1974 *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Schütz, Alfred y Thomas Luckmann

1973 *The structures of the life-world*, Illinois, Northwestern University.

Sieder, Rachel y María Teresa Sierra

2010 *Indigenous women's access to justice in Latin America*, CMI Working paper, Bergen, Chr. Michelsen Institute.

Sierra, María Teresa

2004a *De costumbres, poderes y derechos: género, etnicidad y justicia en regiones indígenas de México*, texto presentado en el Seminario Law and Gender in contemporary Mexico, Institute of Latin American Studies, University of London School of Advanced Studies.

2004b "Interlegalidad, justicia y derechos en la sierra norte de Puebla", en María Teresa Sierra (coord.), *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas,* CIESAS/Porrúa, México, pp. 115-186.

María Teresa Sierra (coord.)

2004c *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas,* México, CIESAS/Porrúa, pp. 187-236.

Sommer, Doris

1998 "Not Just a Personal Story", en Bella Brodzki y Catharine Schenck (eds.), *Women's Testimonios and Plural Self. In Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 107-130.

Terven, Adriana

2009 *Justicia indígena en tiempos multiculturales. Hacia la conformación de un proyecto colectivo propio: la experiencia organizativa de Cuetzalan*, tesis de doctorado en Antropología, CIESAS, México.

2011 "Derechos culturales permitidos. Políticas de reconocimiento y pueblos indígenas", en Adriana Terven, Alejandro Vázquez y Bernardo Romero (coords.), *Miradas diversas, vol. I (Des)bordando el indigenismo. Pueblos indios, sociedad y Estado en el México del tercer milenio*, México, UAQ, pp. 127-164.

2012 *Transgredir para transformar. La disputa como agente de cambio social y cultural. La experiencia de la Casa de la Mujer Indígena de Cuetzalan, México*, España, Editorial Académica Española.

Vallejo, Ivette

2000 *Mujeres maseualmej y usos de la legalidad: conflictos genéricos en la Sierra Norte de Puebla,* tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS, México.

Vallejo, Ivette

2004 "Relaciones de género, mujeres nahuas y usos de la legalidad en Cuetzalan, Puebla", en María Teresa Sierra, *Haciendo justicia*, pp. 187-236.

Villa, Rufina y Susana Mejía

2006 "Rufina: bordadora de sueños, hilvanadora de vidas, tejedora de esperanzas", en R. Aída Hernandéz (ed.), *Historias a dos voces: testimonios de luchas y resistencias de mujeres indígenas*, México, Gobierno de Michoacán, Instituto Michoacano de la Mujer, pp. 137-160.

3. Entre la participación y la violencia: justicia de género y gobierno neoliberal en Chichicastenango, Guatemala

Rachel Sieder

¿Cuáles son las nuevas configuraciones de gobierno y los nuevos modelos de desarrollo neoliberal en la Guatemala de la posguerra? ¿Qué posibilidades se abren y cierran para la participación de las mujeres indígenas en la vida política y organizativa? ¿ Qué implicaciones tienen para los esfuerzos de los indígenas a fin de enfrentar la violencia de género y la violencia contra sus pueblos en general? En este capítulo reflexiono acerca de los efectos del reordenamiento territorial, político y legal asociado con las políticas sociales de desarrollo y las reformas neoliberales de descentralización. Específicamente, analizo los retos que enfrentan un grupo de mujeres *maya k'iche'* en el municipio de Chichicastenango, Quiché, Guatemala, en sus esfuerzos por fortalecer espacios y estrategias para enfrentar la discriminación y violencia que sufren tanto en sus propias familias y comunidades como en la sociedad en general.

Como se sabe, es difícil enfrentar la violencia y la discriminación de género en general, pero lo es aún más para las mujeres indígenas de las comunidades rurales, ubicadas en el entrecruce o la *interseccionalidad* de exclusiones por género, etnia y clase.[1] En los últimos años, muchos de los esfuerzos organizativos en Chichicastenango se han encuadrado en una agenda gubernamental para fortalecer la participación y el desarrollo de las mujeres en las tareas de gobierno a nivel cantonal y municipal. Al mismo tiempo se han desarrollado nuevas políticas nacionales para combatir la violencia contra la mujer.

En este capítulo analizo cómo afectan estos marcos de políticas públicas las posibilidades de mujeres indígenas, como dirigentes locales, para trabajar sobre temas de justicia y seguridad a partir de sus propios procesos culturales y perspectivas de género. Para realizar el análisis me baso en un trabajo etnográfico de acompañamiento con la Junta Directiva Municipal de Mujeres (JDMM) efectuado entre 2010 y 2013.

En términos generales, me interesa determinar cómo se materializa una agenda para mujeres indígenas en las dinámicas actuales de la política municipal en Chichicastenango, analizar los lenguajes y las técnicas que circulan en este campo de acción, y entender las acciones de un grupo de mujeres lideresas de base para enfrentar la violencia de género desde estos espacios. Es decir, deseo reflexionar acerca de cómo se traducen estas reformas neoliberales de corte global en los distintos contextos político-organizativos de mujeres indígenas de las comunidades rurales de Chichicastenango, marcados por el legado de distintas trayectorias y experiencias organizativas y por la violencia experimentada en el municipio durante el conflicto armado de la década de 1980.

[1] Véanse los debates sobre la interseccionalidad en la parte introductoria de este libro.

Mi objetivo principal es ofrecer una reflexión acerca de cómo estos procesos de reordenamiento político-administrativo intervienen en las perspectivas para lograr lo que las actoras *mayas-k'iche'* locales consideran como justicia de género desde sus propios marcos epistemológicos y formas de trabajar. Los esquemas dominantes de descentralización del desarrollo que buscan aumentar "la participación" de los pobladores indígenas, en la práctica han tenido el efecto de restringir los espacios donde los pobladores de Chichicastenango pueden construir sus propias visiones de desarrollo con justicia de género, de acuerdo con sus marcos culturales y epistemológicos.

El ensamblaje de "descentralización-participación-desarrollo" es un elemento recurrente del modelo neoliberal, donde la subcontratación o desconcentración de tareas de gobierno atribuye la responsabilidad del desarrollo social a la llamada "sociedad civil". Estos modelos neoliberales de políticas públicas representan una nueva fase en el campo transnacionalizado del desarrollo, aunque también demuestran una continuidad con la marcada despolitización que lo caracterizó en la posguerra.[2]

Como lo ha demostrado Elyachar en su trabajo sobre diversas ONG y microcréditos en Egipto, actualmente se impulsan nuevas formas híbridas de poder entre el Estado, las organizaciones internacionales y las ONG, y se conciben la reconstitución de las redes y las prácticas sociales de los pobres como parte del mercado libre y las concepciones dominantes de desarrollo (Elyachar, 2005: 4-5).[3]

Estos esquemas implican a la vez la formación de nuevas subjetividades y formas de autorrregulación, con lo cual se intenta inculcar ciertas visiones del individuo y la comunidad con el fin de generar formas específicas de comportamiento entre la población objeto de estas políticas, la que ahora se ha convertido, de forma explícita, en "agente" de los programas de desarrollo social (Schild, 2000: 288). Este giro abre, por un lado, ciertas posibilidades de articulación política y social, pero por otro refuerza patrones estructurales de exclusión. Como se observa a menudo, el sujeto neoliberal está expuesto a más riesgos. Ahora gran parte de la responsabilidad del desarrollo corresponde a los pobres, quienes efectivamente se han vuelto el fetiche de la nueva política social neoliberal. Tal como afirma Ted Fischer: "Mientras los regímenes de ciudadanía neoliberal permiten una mayor participación en el proceso político y la posibilidad de formas de acción desde abajo, también responsabilizan a la sociedad civil de los fracasos" (Fischer, 2009: 10, traducción de Rachel Sieder).

El concepto de género juega un papel central en esta reorganización de las políticas públicas de desarrollo. La institucionalización —o "transversalización"— de los enfoques de género refleja, al mismo tiempo, la codificación de los derechos de las mujeres desde la aprobación del Convenio contra Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés) por parte de la Asamblea General de la ONU en 1979, y de los procesos de Beijing de los años noventa, que han pretendido comprometer a los gobiernos del mundo a mejorar la equidad de género.

Como indica Verónica Schild en un análisis de las nuevas políticas sociales en Chile: "hoy las mujeres están en el centro de los esfuerzos para transformar en ciudadanos activos y responsables a quienes están excluidos de los beneficios de una vida empoderada en el mercado" (Schild, 2000: 277).

---

[2] James Ferguson mostró la emergencia de lo que llamó una "maquinaria antipolítica" en el periodo de la posguerra, caracterizada por la expansión de los programas de desarrollo hacia las áreas rurales. Ésta extendió el alcance burocrático del Estado al mismo tiempo que tenía el efecto de despolitizar a la pobreza, a las acciones de las élites dominantes y al mismo Estado (Ferguson, 1994).

[3] La idea de "capital social" ha sido un elemento fundamental en las políticas sociales neoliberales. En América Latina, el concepto de "capital social" de los pueblos indígenas apoyado por el Banco Mundial ha figurado en diferentes esquemas de desarrollo o "etnodesarrollo" (Andolina *et al.*, 2009).

En Guatemala, los acuerdos de paz firmados en 1996 pusieron mucho énfasis en atacar la discriminación estructural que afecta a los pueblos indígenas, en particular a las mujeres indígenas.[4] Aproximadamente, 77% de las mujeres indígenas en Guatemala viven por debajo de la línea oficial de pobreza (DEMI, 2007: 28). Aunque las tasas de alfabetización de las mujeres han mejorado desde principios de los años noventa, la Defensoría de la Mujer Indígena (DEMI) estatal, en su segundo informe, publicado en 2007, calculaba que 58% de las mujeres indígenas en Guatemala eran analfabetas, comparado con 38% de los hombres indígenas (DEMI, 2007: 28). Asimismo, las mujeres hacen trabajos menos remunerados que los hombres, a la vez que la mayoría trabaja en el sector informal.

Reducir los índices de pobreza y exclusión de las mujeres indígenas es un objetivo central de las políticas sociales en Guatemala. Después del fin del conflicto armado se ha recurrido a varias técnicas para actuar sobre lo que en términos globales se define como "la pobreza", incluyendo la descentralización de las tareas de desarrollo para mejorar la participación de los ciudadanos. Al mismo tiempo se utilizan técnicas como el "empoderamiento" de las mujeres, mediante la capacitación en derechos y la creación de nuevas instituciones y programas para combatir la exclusión y violencia de género.

Como resultado directo de los acuerdos de paz se crearon un Foro Nacional de la Mujer y la Defensoría de la Mujer Indígena (DEMI). Después del año 2000 se institucionalizó una política nacional para la promoción y el desarrollo integral de las mujeres, con la creación de la Secretaría Presidencial de la Mujer, la cual dirigió la formulación y coordinación de la ejecución de una política nacional de promoción y desarrollo de las mujeres guatemaltecas (2001-2006), como política transversal con otras entidades del Estado, como los ministerios y las secretarías (Mendizábal y Asturias de Castañeda, 2010).

Como parte de la transversalización de género en las políticas públicas, las mujeres indígenas se han convertido en un objetivo de las políticas sociales, donde el término "mujer indígena" es una categoría importante en las políticas de desarrollo, con un supuesto énfasis en la diversidad cultural.

Este capítulo está estructurado de la siguiente manera: en la primera sección ofrezco una descripción breve del municipio de Chichicastenango; después analizo las leyes de descentralización y las historias organizativas del desarrollo comunitario en el municipio, buscando revelar los efectos que la reorganización político-legal nacional tuvo en los procesos locales. En la segunda parte me enfoco en los entrecruces de las políticas de descentralización del desarrollo y las políticas hacia las mujeres. Entonces detallo los esfuerzos de la Junta Directiva Municipal de Mujeres (JDMM) en Chichicastenango para fortalecer una agenda local de género, y analizo algunos de los límites estructurales que la Junta enfrenta. Finalmente, concluyo con algunas reflexiones acerca de los efectos de las políticas de descentralización-participación en mujeres y hombres *maya k'iche'* del municipio.

Chichicastenango

El municipio de Chichicastenango se encuentra en el departamento de Quiché, que forma parte del altiplano guatemalteco. Aproximadamente, 98% de los pobladores son *maya k'iche'*. El *k'iche*' es el idioma más hablado en el municipio, y es la lengua materna de 93% de los habitantes, mientras que 7% tiene como lengua materna el español. El mercado de Chichicastenango, una parada obligada en el recorrido de turistas internacionales, fue uno de los sitios regionales más importantes antes de la Colonia. En Chichicastenango, debido a su altitud, aproximadamente 2,000 metros sobre el nivel del mar, no se formaron grandes latifundios de cultivos

[4] Los acuerdos de paz se enfocaron en la garantía de los derechos humanos fundamentales y en los derechos de la población indígena, particularmente de las mujeres indígenas. El Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (1995) incluyó compromisos específicos para proteger y promover la participación social y política de las mujeres como parte de la garantía de respetar los derechos colectivos de los pueblos indígenas a ejercer mayor autonomía. El Acuerdo sobre Aspectos Socioeconómicos y Situación Agraria (1996) comprometió al gobierno a promover la equidad de género y la participación económica de la mujer indígena.

de agroexportación. Las parcelas agrícolas son pequeñas y están dedicadas al sustento familiar. Por lo general se cultiva maíz, frijol, manzanas y hortalizas. La mayoría de la población vive de la agricultura, la producción de artesanías y el comercio. Más de 86% de los habitantes de Chichicastenango viven por debajo de la línea oficial de pobreza, lo que lo hace uno de los municipios más pobres del país. La emigración del municipio es grande, y las remesas enviadas por los familiares que trabajan en la capital guatemalteca o en Estados Unidos forman parte importante del ingreso de muchas familias.

Durante el conflicto armado, el sur de Quiché sufrió altos niveles de represión por parte del Ejército. Desde la década de 1960 se desarrolló en Quiché una intensa actividad de Acción Católica, organismo que en los años setenta aproximó sus posiciones a la Teología de la Liberación, movimiento que generó un proceso de formación de catequistas en los cantones. La crisis del minifundio y el despojo de tierras comunales hicieron que la región se convirtiera en una de las bases del Comité de Unidad Campesina (CUC), que luego se convirtió en la base de apoyo de la agrupación insurgente Ejército Guerrillero de los Pobres (McAllister, 2003; ODHAG, 1998: 188). En 1981 y 1982, el Ejército lanzó ofensivas sangrientas contra el colindante departamento de Chimaltenango y el sur de Quiché, donde se encuentra Chichicastenango, con saldo de más de mil muertos en algunos cantones que (se consideraba) estaban vinculados con la guerrilla, como Patzibal, Camanchaj, Chicuá y Chupol. En total, fueron 10 las masacres cometidas sólo en aldeas de Chichicastenango entre 1980 y 1983 (ODHAG, 1998: 42-3 174). Muchos pobladores tuvieron que desplazarse durante el conflicto armado para salvar su vida. Después de las masacres iniciales, el Ejército militarizó las aldeas, forzando a la población masculina a incorporarse a las llamadas Patrullas de Autodefensa Civil (PAC), las cuales se vieron obligadas a participar en masacres en comunidades vecinas. Como observa Barrientos, la militarización y desestructuración de la vida comunitaria, y "el ejercicio del poder mediante la coacción, replanteó la gestión del poder local en los cantones" (Barrientos, 2007: 72).

El legado de la violencia del conflicto armado, y las fracturas políticas y sociales que éste generó, persisten décadas después y siguen marcando la vida política y organizativa de Chichicastenango. En algunas comunidades sigue existiendo una marcada cultura "anti-Estado", mientras que otras se alinean más a las estructuras del poder oficial. Como se describe a continuación, existe una gran pluralidad de procesos y experiencias de organización social comunitaria, pero también un alto grado de atomización y fragmentación, una marcada conflictividad y desconfianza por parte de los pobladores hacia las instituciones del Estado, y una disputa constante por los liderazgos políticos.

Después del fin del conflicto armado en diciembre de 1996, Chichicastenango se convirtió en un centro de la cooperación internacional para el desarrollo. Diversas ONG nacionales canalizaron una cantidad considerable de recursos internacionales hacia las diferentes asociaciones civiles y agrupaciones locales que habían surgido en el posconflicto. Estas organizaciones se enfocaron en fortalecer los procesos de organización y participación de los pueblos indígenas, particularmente de las mujeres. El trabajo de las agencias de cooperación internacional de desarrollo estuvo permeado por paradigmas de "desarrollo basado en derechos" (*rights-based development*), y se basaba también en apoyar la implementación de los acuerdos de paz como eje fundamental para la reconstrucción en la posguerra (*post-conflict peace building and development*).

Guatemala tiene una alta dependencia de la cooperación internacional, en particular para el desarrollo social, debido a su baja recaudación fiscal y a los altos niveles de pobreza y exclusión social que hay en el país. En los años posteriores a la firma de la paz, entró dinero y *expertise* de todo tipo. A diferencia de otros municipios de Quiché, la "sociedad civil" en Chichicastenango parecía estar muy organizada, o por lo menos había una presencia muy notable de organizaciones y asociaciones cívicas, la mayoría enfocada en temas de derechos y desarrollo local mediante iniciativas de capacitación, concientización y acompañamiento. Mujeres *k'iche'* del municipio, muchas de ellas jóvenes profesionales, asumieron un papel prominente en esta red de

ONG y asociaciones cívicas locales. Grupos que formaron parte de movimientos populares nacionales, como la asociación de viudas Conavigua, y organizaciones de desarrollo comunitario locales, como Majawil Q'ij (Nuevo Amanecer), la Asociación por Nosotras Ixmucané y la Asociación de Desarrollo Comunitario Asdeco, trabajaron sobre la base de una mezcla de normas de derechos humanos, derechos de género y epistemologías y valores mayas.

Las leyes de descentralización: hacia un nuevo modelo de articulaciones políticas

Por tradición, para los *maya k'iche'* de Chichicastenango, vivir en comunidades rurales ofrecía cierta resistencia frente a las demandas del Estado sobre su mano de obra (McAllister, 2005: 13). En la posguerra, las comunidades rurales y los pobres que las habitan se convirtieron en el objetivo central de las políticas de desarrollo, de acuerdo con el credo neoliberal de priorizar "lo comunitario-local" en los planes de desarrollo social y movilizar el "capital social" de las comunidades indígenas.

En este ejercicio, el Estado y las agencias de cooperación internacional, como USAID, promovieron la refuncionalización de ciertas autoridades comunitarias tradicionales, como los alcaldes auxiliares, quienes eran al mismo tiempo parte del sistema de cargos comunales y representantes cantonales del alcalde municipal. Como lo recuerda Tania Li, cuando analizamos distintos "esquemas de mejoramiento" propuestos desde los centros de poder global y nacional, debemos escudriñar sus racionalidades y tratar de establecer qué buscan cambiar, qué cálculos aplican y qué efectos generan (Li, 2007).

Efectivamente, aunque las reformas de descentralización se construyeron sobre las formas organizativas existentes en los cantones, también generaron un nuevo campo de poder. Si bien los alcaldes auxiliares eran reconocidos como el último eslabón del Ejecutivo (efectivamente, eran tratados como subordinados del alcalde municipal), al mismo tiempo constituían un polo de poder distinto al Estado, formando parte de una compleja interrelación de autoridades mayas espirituales, religiosas y civiles que se empezaba a rearticular en algunos de los cantones rurales de Chichicastenango después del conflicto armado. Así, en lugar de reconocer a los alcaldes de los cantones como autoridades morales y éticas de sus comunidades, la nueva legislación concebía a los alcaldes auxiliares, junto con los comités cantonales promejoramiento de servicios, como "agentes de desarrollo", los cuales pasaron entonces a formar parte integral del funcionamiento del Estado.[5]

Elyachar cuestiona la noción de "empoderamiento" de los pobres al observar que "[l]os pobres, por supuesto, no vivían en un vacío de poder. La idea de que tenían que ser 'empoderados' implicaba que una nueva forma de poder estaba entrando en su vida y que el poder que tenían antes se les estaba quitando" (2007: 215, traducción de Rachel Sieder). Esta lógica, que Elyachar llama "despojo a través del empoderamiento" (*dispossession through empowerment*), fue evidente en los procesos locales que se desarrollaron en Chichicastenango después de la aprobación de las reformas de descentralización (2005: 217).

Las tres leyes de descentralización y participación ciudadana aprobadas en 2002, representaban la concretización de los compromisos adquiridos en los Acuerdos de Paz.[6] Éstas son la Ley de Descentralización, la del Código Municipal y la Ley de Consejos de Desarrollo Urbano y Rural. En su conjunto, las tres constituían un nuevo marco jurídico para permitir la "participación ciudadana" en la elaboración —o por lo menos en la implementación— de políticas públicas relacionadas con el desarrollo. En

[5] Los comités promejoramiento tienen sus orígenes en las políticas contrainsurgentes de los años ochenta; el Ejército jugaba un papel central en la organización y coordinación de las actividades de desarrollo en las áreas de conflicto. Sobre la historia de los consejos de desarrollo previo a las reformas de 2002, véase Macleod (1997).

[6] El Acuerdo sobre Aspectos Socioeconómicos y Situación Agraria designó a los Consejos de Desarrollo (existentes previamente pero suspendidos en 1988), como el mecanismo para fomentar la participación ciudadana en el desarrollo.

efecto, promovían cierto tipo de "participación" y autoridad entre la población rural indígena, lo que venía a imponerse sobre las autoridades y dinámicas existentes en los cantones.

El nuevo Código Municipal incluyó cambios importantes en materia de "participación ciudadana", así como otros relacionados con la organización del gobierno y la administración municipal, las competencias, las formas de asociación de municipios, la prestación de servicios y las finanzas municipales. Esta legislación permitía consultas con las autoridades "tradicionales" de las comunidades indígenas de acuerdo con sus criterios o costumbres, cuando se trataba de asuntos que afectaban los derechos e intereses de las comunidades indígenas o sus autoridades.[7]

Sin embargo, al mismo tiempo la Ley de Descentralización creó una serie de nuevas estructuras de autoridad a nivel departamental, municipal y de los cantones rurales: los llamados Consejos de Desarrollo.[8] Éstos se visualizaban como un medio para la gestión pública, a fin de llevar a cabo el proceso de "planificación democrática del desarrollo". Entre sus objetivos ha estado: "organizar y coordinar la administración pública mediante la formulación de políticas de desarrollo, planes y programas presupuestarios y el impulso de la coordinación interinstitucional, pública y privada". A nivel cantonal los consejos se llaman Consejos Comunales de Desarrollo (Cocodes), y están integrados por el alcalde auxiliar que los preside y hasta 12 representantes electos por la asamblea general de la comunidad. De acuerdo con la ley, al Consejo Comunitario de Desarrollo (Cocode):

> Lo constituye la asamblea comunitaria, integrada por los residentes de una misma comunidad de acuerdo con sus propios principios, valores, normas y procedimientos. El órgano de coordinación está presidido por su alcalde comunitario y hasta por un máximo de 12 representantes electos en asamblea general que tienen bajo su responsabilidad la coordinación, ejecución y auditoría social sobre proyectos u obras que se prioricen en la comunidad.[9]

Se argumentaba que los Cocodes iban a mitigar la fragmentación intracomunitaria y serían una forma de construcción de desarrollo "desde abajo". Sin embargo, en la práctica tienen poco control sobre las políticas nacionales de desarrollo, las cuales se formulan desde los centros de los poderes políticos nacionales e internacionales, implementados de arriba hacia abajo. Tampoco tienen control sobre los fondos para la partida municipal, lo que tiende a ser celosamente controlado por los alcaldes y consejos municipales.

En total, en Chichicastenango hay 87 Cocodes, uno en cada cantón del municipio. De acuerdo con la Ley de Descentralización, existe un segundo nivel de organización político-administrativo, con la división del municipio en ocho "microrregiones" que agrupan varios Cocodes.[10] Los representantes de estas microrregiones —en su mayoría hombres— conforman una junta directiva municipal que representa a los cantones en el Consejo Municipal de Planificación del Desarrollo (Comude), el foro donde se elaboran las políticas municipales de desarrollo. En este foro participan también asociaciones locales de desarrollo, algunas ONG y representantes de instituciones gubernamentales, como la Procuraduría de Derechos Humanos (PDH).

---

[7] De acuerdo con el Código Municipal de 2002, el Consejo Municipal debe reconocer a los alcaldes auxiliares (ahora llamados alcaldes comunitarios), de acuerdo con los usos, las normas y tradiciones de las comunidades, como entidades representativas de las mismas. El nombramiento del alcalde auxiliar o comunitario lo hará el alcalde municipal con base en la designación o elección que haga la respectiva comunidad, de acuerdo con sus normas tradicionales. El alcalde auxiliar o comunitario es el representante de la autoridad municipal ante su comunidad, y el vínculo o medio de comunicación entre las autoridades del municipio y los habitantes de la comunidad.

[8] La Ley de Descentralización reflejó ideas dominantes en los marcos de desarrollo en los años de la posguerra, como la democracia participativa, el pluralismo cultural y la equidad de género.

[9] Congreso de la República de Guatemala. Ley de los Consejos de Desarrollo Urbano y Rural, Decreto 11-2002. Arts. 13 y 16.

[10] Para facilitar el funcionamiento de los consejos comunitarios en los municipios donde hay muchas comunidades, se puede crear un consejo comunitario de desarrollo de segundo nivel con la participación de más de 20 consejos comunitarios de desarrollo.

El campo político-organizativo en la posguerra: disputando comunidad, autoridad y participación

Como se mencionó en un apartado anterior, durante los años posteriores a la firma de los acuerdos de paz en 1996, surgieron en Chichicastenango distintas asociaciones locales para el desarrollo apoyadas en sus procesos organizativos por algunas ONG nacionales y agencias de cooperación internacional, como NOVIB de Holanda, ibis de Dinamarca y ASDI de Suecia. Dos de las más importantes han sido la Coordinadora de Asociaciones y Organizaciones de Desarrollo Integral (Casodi) establecida en 1997, y la Asociación de Desarrollo Comunitario (Asdeco), establecida en 1996.

Casodi es una organización de segundo nivel que agrupa distintas organizaciones de desarrollo comunitario; Asdeco formaba originalmente parte de Casodi, pero en 1996 se independizó como una asociación de 14 comunidades. Las dos trabajan para el fortalecimiento del poder local, la organización comunitaria, la formación y capacitación de líderes, la coordinación interinstitucional entre los cantones y la elaboración de proyectos de autogestión comunitaria. Sin embargo, surgieron diferencias de enfoque entre las dos y esto evidenció algunas fracturas y tensiones históricas y políticas de Chichicastenango, así como distintas visiones del "desarrollo" y la política actuales.

Asdeco es una asociación de comunidades de una zona en el sur del municipio (primero 14 y luego 17 comunidades) que tuvo una trayectoria de oposición al Estado durante el conflicto armado. Desde su nacimiento se definió como una asociación que promueve el desarrollo integral autogestionado de comunidades *maya k'iche'*. Su labor esencial ha sido el fortalecimiento de las autoridades indígenas tradicionales, junto con un enfoque en los derechos específicos de los pueblos indígenas, aunque también participa en estructuras nuevas, como los Cocodes.

Como resaltan Macleod y Xiloj Tol, Asdeco:

> […] le da mucha importancia a la recuperación de la institucionalidad maya, entendida ésta como el conjunto de formas organizativas y autoridades tradicionales (alcaldías indígenas y asambleas comunitarias), estilos de toma de decisiones (consensuales y colectivas) y de resolución de conflictos (negociada entre las partes), partiendo de valores y principios mayas como el respeto, el servicio a la comunidad y el consejo, el equilibrio, entre otros (Macleod y Xiloj Tol, 2011: 468).

Estas formas tradicionales de institucionalidad indígena fueron debilitadas por la influencia de Acción Católica en los años setenta, y luego tan golpeadas durante el conflicto armado que dejaron de funcionar totalmente en muchos de los cantones del municipio. Sin embargo, en los años noventas se reconstituyó la institución de la alcaldía indígena, una estructura supracomunitaria de autoridades tradicionales que aglutinaba, aproximadamente, a 300 autoridades indígenas entre alcaldes auxiliares y principales de los cantones y que no estaba tan ligada a las instancias de desarrollo comunitario creadas por las nuevas leyes de descentralización.[11] Asdeco apoyó de cerca a la alcaldía indígena y trabajó para fortalecer a los alcaldes comunitarios, derecho propio y a la autoridad indígena comunitaria no partidista:[12]

> En el sistema organizativo impulsado por Asdeco participan autoridades comunales, pero es necesario ampliar la participación de las mismas y fortalecer su visión política, de tal manera que permita realizar auditoría y control

[11] Ya en el siglo XIX existían dos alcaldías separadas: una indígena y una ladina; esta última considerada la única oficial. Las dos funcionaron en un mismo edificio, pero en recintos diferentes. En Chichicastenango, al igual que en Sololá y Totonicapán, han persistido alcaldías indígenas que ejercen una autoridad vinculada con las tradiciones y costumbres de las comunidades mayas (Barrientos, 2007: 77).

[12] Asdeco trabajó también en procesos de formación de *chonab'a*; las esposas de las autoridades indígenas que integran las Alcaldías Indígenas (Asdeco, 2011: 20).

> social de las comunidades asociadas en torno a los recursos administrados por instancias del Estado y no gubernamentales (Asdeco, 2011: 12)

En cambio, durante la primera década del siglo XXI, Casodi trabajó principalmente en el fortalecimiento de las nuevas estructuras del gobierno descentralizado: los Cocodes, las microrregiones y el Comude (coordinado con la nueva Oficina Municipal de Planificación). En lugar de poner énfasis en la recuperación de la autoridad maya tradicional como asociación de comunidades, Casodi centró sus esfuerzos en un proceso de elaboración participativa dentro de una agenda municipal de desarrollo. Ésta insistió en el diálogo con el gobierno municipal y la incidencia en los nuevos planes municipales de desarrollo.

Efectivamente, las mismas demandas tuvo Asdeco, sólo que desde una óptica organizativa distinta que enfatizaba el peso de la institucionalidad que ellos concebían como propiamente maya. La construcción del Plan Mínimo Municipal comenzó en julio de 1999. En esa fecha, Casodi, con el apoyo de la ONG Servicios Jurídicos y Sociales (Serjus), efectuó consultas a las comunidades para buscar soluciones a las necesidades comunales y fortalecer la relación entre las mismas comunidades, y entre éstas y las autoridades municipales. Tal consulta y su ulterior presentación pública aprovechó el periodo preelectoral del momento para comprometer a los candidatos a la Alcaldía Municipal de Chichicastenango a cumplir un Plan Mínimo de Desarrollo Municipal basado en las demandas comunitarias derivadas de la consulta (Casodi, 2003: 10).

En 1999, Manuel Sut Lucas ganó la presidencia municipal por el Frente Republicano Guatemalteco (FRG), partido liderado por el ex dictador General Efraín Ríos Montt. En Chichicastenango, la administración municipal del FRG tenía relaciones muy cercanas con los exmiembros de las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC), las cuales habían sido un elemento central en la estrategia contrainsurgente. El partido del FRG —que controló la Presidencia de la República entre 2000 y 2003 con la administración de Alfonso Portillo— siguió con una política clientelar en Chichicastenango, centralizada en la figura del alcalde municipal. Si bien hubo avances en la participación de distintos grupos, asociaciones civiles y ONG en la planeación de las políticas de desarrollo durante la primera mitad de la década (Barrientos, 2007), también se evidenció mucho recelo por parte de los partidos políticos y, específicamente, del alcalde, quien prefirió manejar el gobierno municipal con un estilo bastante centralizado y personalista. Tanto el alcalde como el FRG departamental tenían desconfianza de las ONG y organizaciones cívicas, muchas de los cuales tenían orígenes políticos cercanos a la guerrilla.

Efectivamente, en ciertos periodos subsecuentes hubo mucha tensión entre la alcaldía indígena y el alcalde municipal, pues éste cuestionaba la legitimidad de aquél como autoridad o "poder indígena auténtico". En las décadas anteriores, los alcaldes municipales siempre habían sido ladinos (no indígenas). La alcaldía indígena funcionaba efectivamente como el espacio para la resolución de disputas y asuntos de la población mayoritaria *k'iche'*. Sin embargo, en los años posteriores al conflicto armado, los partidos atrajeron más candidatos indígenas para las contiendas electorales municipales, y hoy en día, más de dos tercios de los 334 municipios del país tienen alcaldes no ladinos.

Como parte de la política para fortalecer la cultura y cosmovisión maya Asdeco apoyó fuertemente a la alcaldía indígena. No obstante, para el alcalde municipal las capacitaciones que impartía Asdeco a los alcaldes comunitarios representaban desafíos al poder de la corporación municipal. José Tiriquiz Tiniguar, alcalde electo por el FRG en 2003, veía a los alcaldes comunitarios como parte de la estructura del gobierno municipal, y por lo tanto les exigía que le reportaron directamente a él. Como observan Macleod y Xiloj Tol al escribir sobre la situación en Chichicastenango en 2006: "La diferencia en concepción —entre brazo derecho, o incluso "mandadero" del alcalde municipal, por un lado, y por otro ser alcalde comunal o autoridad en su propia comunidad en una concepción de democracia de abajo para arriba— es el punto nodal de conflicto entre la Alcaldía Indígena/Asdeco y la corporación municipal" (Macleod y Xiloj Tol,

2011: 476). Luego surgieron tensiones y acusaciones de que Asdeco estaba tratando de "controlar" a las autoridades tradicionales.

Estos conflictos sobre la naturaleza de la autoridad comunitaria y del desarrollo son el telón de fondo para entender las acciones de mujeres organizadas en Chichicastenango, a fin de combatir la violencia y exigir mayor justicia de género en sus propios términos de referencia.

Descentralización, violencia de género y participación de las mujeres

Guatemala ratificó el Convenio contra Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés) en 1995, y fue uno de los primeros países en ratificar el Convenio Interamericano para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer de 1994 (conocido como la Convención Belem do Pará). Así, en Guatemala, entre 2000 y 2010, la violencia de género se volvió tema central para la comunidad del desarrollo internacional, debido a los elevados índices de violencia contra la mujer. La Ley contra el Femicidio y otras Formas de Violencia contra la Mujer, vigente desde mayo de 2008, tipificó por primera vez en la legislación guatemalteca el asesinato de mujeres: el femicidio. Ésta introdujo importantes modificaciones al Código Penal mediante reformas y adiciones, siendo las penas establecidas para esta categoría de crímenes inconmutables en su mayor parte. Además se aprobaron la Ley de Desarrollo Social, la Ley contra la Violencia Sexual, Explotación y Trata de Personas y la Ley de Acceso Universal y Servicios Equitativos de Planificación Familiar. También se ratificó el Protocolo Facultativo de la CEDAW y se creó la Coordinadora Nacional de Prevención de la Violencia Intrafamiliar y en contra de la Mujer (Conaprevi). Asimismo, se promovieron colaboraciones entre el gobierno y los actores de la sociedad civil para aumentar la conciencia pública sobre la discriminación de género y la violencia contra la mujer.

A nivel departamental, una representante de la Secretaría Presidencial de la Mujer (Seprem) intentó coordinar las distintas políticas e iniciativas del gobierno central para las mujeres,[13] y a nivel municipal, los Comudes tenían una Subcomisión de la Mujer, instancia encargada de velar por la aplicación de políticas hacia la mujer en el ámbito de la planificación del desarrollo municipal.[14]

En Chichicastenango, asociaciones civiles, como Asdeco y Casodi, subrayaron la necesidad de desarrollar estrategias innovadoras, para apoyar una mayor equidad de género y participación de la mujer dentro de un marco de identidad y derechos colectivos de los pueblos indígenas. A nivel institucional practicaron la acción afirmativa para incorporar a las mujeres a puestos de dirección y coordinación, con la idea de valorar y visualizar su papel. El arribo de metodologías de transformación de relaciones de género en los cantones rurales fue un trabajo emprendido por varias organizaciones civiles dirigidas por mujeres mayas en el municipio (Sieder y Macleod, 2009).

Por ejemplo, Asdeco promovió en gran medida la organización de mujeres y jóvenes, trabajando a nivel comunitario y en pequeños grupos en asuntos como la autoestima y la autovaloración, siempre con gran énfasis en la identidad, la cultura y la cosmovisión *maya k'iche'*. A través de esta metodología pudo abordar temas y problemas como la violencia intrafamiliar, la vida y la sexualidad de las mujeres, el racismo y la

[13] La Seprem se creó por Acuerdo Gubernativo 200-2000 como una Secretaría de la Presidencia de la República del Organismo Ejecutivo. Como entidad del Gobierno de la República de Guatemala al más alto nivel, tiene como objetivo esencial asesorar y apoyar al presidente de la República en los programas y proyectos para la promoción y adopción de las políticas públicas inherentes al desarrollo integral de las mujeres, propiciando condiciones de equidad entre hombres y mujeres atendiendo a la diversidad sociocultural del país (Acuerdo Gubernativo número 130-2001, Reglamento Orgánico Interno de la Seprem: 9).

[14] El artículo 176 del Código Municipal de 2002 dice: "Se asume el concepto de equidad de género, entendido como la no discriminación entre ambos sexos, de conformidad con lo dispuesto en el artículo 4 de la Constitución". Se logró incluir la obligatoriedad de la Comisión de la Familia, la Mujer y la Niñez del Concejo Municipal. Seprem impulsaba la inclusión de comisiones obligatorias de la mujer pero el Congreso incluyó a la familia y la niñez.

discriminación, los afectos, las historias individuales y colectivas, y la salud reproductiva. Junto con otras organizaciones locales de desarrollo comunitario, como la Asociación Nosotras Ixmucané (que trabajaba en una atención integral a la mujer), acompañó a las comadronas que todavía trabajaban en los cantones, que estaban consideradas como autoridades indígenas en cuanto a consejos para las parejas. Según varias de las mujeres asociadas en Asdeco, estos consejos no eran intervenciones directas en conflictos intrafamiliares o para combatir la "violencia de género" en momentos agudos de crisis, más bien se concebían como un trabajo integral con efecto de prevención de la violencia que intentaba "generar condiciones dignas para las mujeres y que fortalezcan su confianza en sí mismas" (Asdeco, 2011: 13).

De manera similar, un pilar fundamental del trabajo de las asociaciones comunitarias para mejorar las condiciones de las mujeres han sido los proyectos de microcréditos para potencializar sus actividades y obtener así mejores ingresos económicos para sus familias (por ejemplo, facilitando su inversión económica en la elaboración de tejidos o en la pequeña agricultura). Igualmente importante ha sido el trabajo en las áreas de la salud comunitaria y la educación. Entonces, por medio de un enfoque en el fortalecimiento de las autoridades propias, el derecho propio y la autoestima de las mujeres, se esperaba tener impacto en la justicia de género mediante la revalorización y reforzamiento de la identidad y la cultura *maya k'iche'*.

No obstante, a pesar del énfasis en la pobreza y la violencia contra la mujer como problemas prioritarios en la agenda nacional de desarrollo, éste no se tradujo necesariamente en acciones eficaces en la práctica. El esquema político administrativo de la descentralización no favorecía la equidad de género en Chichicastenango. La conformación de los Cocodes tuvo como efecto el reforzamiento de los liderazgos masculinos a nivel cantonal, en algunos casos cortando procesos de organización de liderazgos de mujeres y jóvenes apoyados por distintas asociaciones cívicas que se venían fortaleciendo en los años previos a la aprobación de las leyes de descentralización.[15]

Efectivamente, para ser representante en los Cocodes había que saber leer y escribir, lo cual no favorecía a las mujeres del área rural por su alto nivel de monolingüismo y analfabetismo. Además, ser parte de un Cocode suponía un compromiso fuerte para participar en reuniones comunitarias, dinámicas no habituales para la mayoría de mujeres en las comunidades. De acuerdo con la encargada de la Procuraduría para los Derechos Humanos en Quiché, la conformación de los Cocodes tuvo también impacto negativo en las posibilidades de denunciar casos de violencia intrafamiliar:

> […]ha tenido un retroceso en el tema de la violencia intrafamiliar. Y ahora veo …que la gente no denuncia. Estuvimos en un tiempo que sí estaban denunciando pero ahorita ya no. ¿Por qué? Por lo que he ido descubriendo que ahí han tenido mucha influencia los Cocodes. Entonces los Cocodes están resolviendo el tema de violencia intrafamiliar, pero los Cocodes tienden a resolverlo inclinados hacia los hombres… Han habido algunos Cocodes que les han dicho a las mujeres: nada de decir en los juzgados, en las reuniones del consejo, la violencia intrafamiliar, porque eso lo resolvemos en las comunidades, nadie más se puede enterar" (entrevista a Aída López Cordero, julio de 2013).

Algunos años después de la aprobación de las nuevas leyes, con el apoyo del entonces presidente municipal electo por el FRG, José Tiriquiz Tiniguar, se hizo un esfuerzo concertado para promover la participación de la mujer en las estructuras locales de desarrollo. De acuerdo con lo previsto en la Ley de Descentralización, se seleccionaron mujeres representantes en los distintos comités cantonales, que también se agruparon en las

[15] En 1997, Asdeco promovió la organización de mujeres, formando grupos en las comunidades de la Asociación para trabajar sobre temas de salud; a partir del año 2000, la Asociación promovió la organización de redes femeninas, espacios para promover la formación de cuadros dirigenciales de mujeres. Se logró así la organización de una junta directiva de mujeres integrada por 17 representantes de cada una de las redes comunitarias: (2011: 26).

ocho microrregiones. En una asamblea regional de mujeres que tuvo lugar en 2008, fueron electas nueve para representar las distintas microrregiones, conformando la Junta Directiva Municipal de Mujeres (JDMM). Tres de las lideresas electas en este nuevo espacio de la política municipal, participaron a la vez en la red directiva de mujeres organizada por Asdeco en las 17 comunidades que para entonces formaban la Asociación. Las elecciones para la JDMM se repitieron en 2011, y quedaron algunas de las representantes que habían participado en la primera junta.

De acuerdo con lo especificado en la Ley de Descentralización, la JDMM participa en el Comude como ente representativo de las mujeres agrupadas en las microrregiones. También participan en el Comude y en su Subcomisión para la Mujer representantes de distintas ONG organizaciones cívicas y varias agencias gubernamentales, como la Procuraduría de Derechos Humanos —representada por Aída López Cordero, quien había apoyado mucho las iniciativas locales sobre la violencia de género—.

A través de las estructuras oficiales de descentralización-participación, las integrantes de la JDMM intentaron conseguir distintos proyectos y apoyos para las mujeres de sus microrregiones. Éstos han incluido estufas mejoradas, becas, semillas, dinero para la compra de animales de corral y proyectos para el mejoramiento de agua potable, entre otros. Aparte de su participación dentro del Comude, el punto de enlace designado para la JDMM es la Oficina Municipal de la Mujer (OMM), una unidad dentro de la corporación municipal encargada de fomentar la participación de la mujer y la equidad de género en la planificación de desarrollo a nivel municipal.

En 2011, la encargada de la OMM era Magdalena,[16] licenciada en Administración de Empresas, quien anteriormente tenía otro puesto en la municipalidad. Como empleada pública, Magdalena representaba un perfil de mujeres *k'iche'* profesionales que trabajaban en las estructuras del gobierno local, asociaciones cívicas y ONG en el casco urbano. En contraste, las nueve representantes de las microrregiones agrupadas en la JDMM contaban en su mayoría sólo con estudios de primaria, eran monolingües en *k'iche'* o hablaban poco español, y vivían de la agricultura, la venta de artesanías o el comercio. Ninguna recibía salario alguno por su participación como representante de su microrregión, aunque la OMM las apoyaba con viáticos y comida cuando se tenían que movilizar para las reuniones.

En general, y a pesar del apoyo discursivo del alcalde Tiriquiz, quien insistía en la participación de las mujeres en la estructura de los Cocodes y Comudes, en la práctica se destinaban muy pocos recursos para apoyar el trabajo organizativo de las mujeres en el municipio y eran muchas las veces que no podían llegar a las reuniones de planificación por falta de recursos. Sin embargo, las oficinas de las OMM seguían siendo promovidas desde el gobierno central como una medida para mejorar la seguridad de las mujeres y reducir la violencia de género.[17]

Ya para 2010, el proceso de planificación participativa dentro del Comude y su Subcomisión de la Mujer en Chichicastenango, había generado la primera Política Municipal de Género en Guatemala, la cual tenía como objetivo principal integrar una perspectiva de género en la planificación local de desarrollo. Las lideresas de la JDMM estaban orgullosas de este logro en la política municipal y se referían constantemente a "nuestro documento" o "nuestro programa de género". Como decía Luz María, miembro de la JDMM:

---

[16] Aparte de los políticos electos, todos los nombres se han cambiado.

[17] En marzo de 2013, la Secretaría Presidencial de la Mujer (Seprem) y la USAID anunciaron un plan para fortalecer 11 oficinas de la mujer en distintas municipalidades del país. Esto se insertaba en la política de gobierno del exgeneral Otto Pérez Molina (2012-2016) de lograr "pactos municipales de la seguridad con equidad", con el objetivo de "desarrollar propuestas y mecanismos de prevención de la violencia contra la mujer desde un ámbito municipal y comunitario". Los 11 lugares fueron seleccionados para este proyecto piloto por sus altos indicadores de violencia contra las mujeres. "SEPREM Y USAID FORTALECEN OFICINAS MUNICIPALES DE LA MUJER", disponible en <http://www.seprem.gob.gt/noticia.php?noticia=455>, última consulta el 29 de marzo de 2013.

> Sigamos luchando con nuestro trabajo porque hemos logrado proyectos para mujeres y también ahora ya tenemos nuestra Política Municipal de Género y también logramos que lo avalara el alcalde municipal. Ahora sólo es de tocar puertas para que se lleven a cabo todas las acciones que están dentro de la Política (Luz María, septiembre de 2011).

La Política Municipal de Género incluía siete ejes: 1) Educación con Pertinencia Cultural; 2) Salud integral de las mujeres; 3) Cultura; 4) Recursos naturales, tierra y vivienda; 5) Desarrollo económico y productivo; 6) Participación política; y 7) Seguridad y no violencia. La influencia de ONG y organizaciones cívicas locales era evidente en la redacción y el lenguaje de la Política Municipal de Género, que a primera vista parecía estar muy lejos de las preocupaciones expresadas por las lideresas cantonales en sus conversaciones cotidianas. Sin embargo, el proceso de su elaboración había sido evidentemente muy importante para las mujeres de la JDMM y, según ellas, el desafío a futuro era cómo asegurar que los consejeros municipales tomaran en cuenta este manifiesto.

El eje de Seguridad y no violencia se enfocaba en la violencia intrafamiliar y de género, y tenía los siguientes objetivos declarados:

- Implementar programas para la orientación y el acompañamiento de las mujeres víctimas de violencia intrafamiliar y de género para el proceso de denuncia.
- Brindar atención psicológica, médica y jurídica a las mujeres víctimas de violencia.
- Desarrollar programas que sensibilicen a hombres y mujeres sobre las causas y los efectos de la violencia intrafamiliar y de género.
- Implementar programas de formación para mujeres adolescentes y adultas sobre su derecho a una vida libre de discriminación, violencia y racismo.
- Crear e implementar programas de divulgación en idioma *k'iche'* y en español sobre los mecanismos de denuncia ante actos de todo tipo de violencia en contra de las mujeres.
- Implementar programas de capacitación en mecanismos e instrumentos nacionales e internacionales de protección de los derechos de las mujeres dirigidos a los operadores de justicia.
- Informar a la población en general sobre las leyes que sancionan las prácticas discriminatorias (Política Municipal de Género, Chichicastenango, 2011).

El documento puso mucho énfasis en los instrumentos legales y en la capacitación en derechos. Esto reflejaba muchos años de organización en favor de los derechos humanos en Quiché, pero también la influencia de los paradigmas dominantes de la cooperación internacional y los programas estatales de combate a la violencia contra la mujer.

De acuerdo con estas lógicas, el eje de la política municipal de género insistió en la necesidad de mejorar el acceso de las mujeres a los servicios de justicia estatal y el acompañamiento en el proceso de presentación de una denuncia formal ante las autoridades judiciales. Sin embargo, las desigualdades estructurales hacen que sea extremadamente difícil para las víctimas de la violencia de género hacer una acusación formal contra los perpetradores.

Aunque las mujeres sufren muchos tipos de violencia de género, como el abuso físico y psicológico (la mayor parte de las veces a manos de su pareja), el incesto, el abuso sexual y la violación, se reportan

muy pocos casos de violencia intrafamiliar, y la violencia sexual casi nunca se denuncia formalmente (OACNUDH/ Asies, 2008).[18]

Las mujeres indígenas son particularmente vulnerables a la discriminación sufrida por toda la población indígena de Guatemala. En lugares como Chichicastenango, la mayoría son monolingües o hablan muy poco español, y casi no existe acceso a los servicios de justicia estatal en el idioma *k'iche'*.[19] Y aunque hablaran español, la mayoría adolece de los recursos económicos y el apoyo de su familia o de asociaciones cívicas u ONG para poder presentar sus reclamos ante las instancias judiciales, pues esto requiere inevitablemente de varios viajes a la cabecera departamental de Santa Cruz del Quiché (con los costos en dinero y tiempo que implican).

Además, si logran presentar una denuncia inicial, el progreso de los casos es muy lento y hay pocas garantías de conseguir un buen resultado. Incluso cuando las mujeres consiguen un fallo en su favor, por ejemplo, una orden a su pareja para pagar gastos de manutención de sus hijos, en la práctica se observa que las autoridades estatales no toman medidas para hacer valer estas resoluciones.

A principios de 2011, empecé un proyecto de investigación colaborativa con las lideresas comunitarias *k'iche'* agrupadas en la Junta Directiva Municipal de Mujeres (JDMM) junto con Lidia, una trabajadora social *k'iche'* del pueblo de San Antonio Ilotenango, quien había trabajado tres años en Chichicastenango con la ONG Serjus en un proyecto dedicado al fortalecimiento de la participación y el gobierno local.

Lidia había acompañado a las mujeres de la JDMM, a quienes conocía bien, en su trayectoria para lograr el fortalecimiento de su incidencia en la planeación municipal. Tras una serie de reuniones, acordamos que las podíamos apoyar en el desarrollo de su trabajo sobre violencia intrafamiliar y de género, ya que era un tema que las mujeres identificaban como prioritario.

Aunque las lideresas de la JDMM eran buscadas con frecuencia por mujeres de sus comunidades cuando sufrían este tipo de violencia, éstas habían recibido escasa capacitación en esta temática, o por lo menos poco adiestramiento en su papel como miembros de la JDMM y sobre cómo orientar mejor su labor en las estructuras de descentralización-participación existentes. Ellas mismas reconocían que habían puesto mucho énfasis en la ampliación de la participación política de la mujer y en fortalecer los liderazgos comunitarios femeninos, pero que posiblemente habían descuidado el tema de la violencia intrafamiliar y sexual, que seguía siendo un problema en muchos cantones del municipio.

A mí me interesaba saber qué estrategias iban a seguir las lideresas de la JDMM para conseguir la implementación de la ambiciosa Política de Género Municipal, en particular por la aparente falta de recursos municipales destinados a temas de género y violencia. En nuestras discusiones decían que lo más necesario eran recursos, proyectos y capacitación, evidenciando los lenguajes y las formas como se trabajaba en favor de la justicia de género en Chichicastenango en esos momentos.

Además, la trayectoria personal de las mujeres lideresas de la JDMM daba cuenta del alto nivel de involucramiento en distintas instancias e iniciativas organizadas. Algunas de ellas habían participado en varias actividades de Conavigua y Asdeco y la capacitación sobre género ofrecida por estas organizaciones había constituido un espacio de aprendizaje y autovaloración importante. Varias de las lideresas afirmaban que se habían formado a través de la capacitación "porque allí es donde se aprende y agarran fuerzas las

---

[18] La razón más común de que las mujeres indígenas recurran a la policía u otras instituciones del sistema oficial de justicia es la violencia intrafamiliar. En 2004, 136 de los 147 casos de violencia intrafamiliar procesados por los tribunales fueron contra mujeres, 119 de ellas indígenas. En 2005, de 226 casos reportados de violencia intrafamiliar, 149 fueron denunciados por mujeres indígenas (DEMI, 2007: 35-36).

[19] En Guatemala, aproximadamente, 50% de las mujeres indígenas mayores de 50 años son monolingües, asimismo 40%, de las que tienen entre 31 y 50 años, 33% entre 16 y 30 años, y 40% de las menores de 15 años. Los porcentajes son más altos para las mujeres del área rural (PNUD, 2005).

mujeres". Estos procesos se evidenciaron, por ejemplo, en la historia de Luz María, lideresa comunitaria del cantón de Chumanzana:

> Pues yo ya no tengo papá. Desde hace 13 años murió a causa del licor y nunca me mandó a la escuela. Pero aprendí a leer en el Programa de Alfabetización [Conalfa] y también me ayudó Conavigua, y sólo así aprendí a leer un poco y aprendí a escribir. Cuando empecé a trabajar para la comunidad tuve problemas con mi mamá porque ella decía que las mujeres sólo somos para la cocina y para tener hijos, y también decían que a una mujer no le conviene estar saliendo en las calles porque le pueden hacer daño los hombres. Por eso no era tan fácil participar con el comité de mujeres y después vino la institución Conavigua, y esta institución no nos trajo proyectos productivos, sólo capacitación, y allí nos dieron fuerzas porque nos enseñaron que las mujeres tenemos derecho a participar. Sólo así mi mamá se convenció y después me eligieron en la comunidad para formar parte del comité de mujeres, y le dije a mi mamá y ella me apoyó, y así fue como empecé a trabajar" (Luz María, septiembre de 2011).

El diagnóstico

Durante nuestras reuniones, las lideresas de la JDMM propusieron que hiciéramos lo que ellas llamaron un *diagnóstico* sobre la violencia contra la mujer en el municipio. Comentaron que cuando las mujeres de sus comunidades las buscaban con este tipo de problema, sólo podían escuchar y darles apoyo moral. Por lo tanto, querían saber qué hacer para apoyar de mejor manera a las mujeres en esta situación, y pensaron que si tuvieran un documento detallando sobre el tipo de problemas relacionados con la violencia intrafamiliar y sexual, se mejorarían las perspectivas a fin de conseguir recursos para proyectos de capacitación. Esto se basaba en que, por lo general, previo a la aprobación de proyectos en el municipio, las agencias financieras o sus contrapartes elaboraban un *diagnóstico.* Así, acordamos que era importante entender a qué mecanismos o instancias recurrían las mujeres cuando sufrían violencia de género: ¿a su familia? ¿A las autoridades cantonales? ¿A los líderes religiosos o espirituales? ¿O a los servicios de justicia estatal, como la Defensoría de la Mujer Indígena, la Procuraduría de Derechos Humanos o el Ministerio Público? que tenían sus oficinas en la cabecera departamental de Santa Cruz

Trabajé con Lidia y la JDMM para desarrollar una guía de preguntas y afinar las técnicas de entrevista. Lidia acompañó a las lideresas de la JDMM, incluyendo a Rosa, Candelaria, Ana María, Luz María y Virginia, a los distintos cantones y en un periodo de seis meses levantó entrevistas a profundidad con 24 mujeres víctimas de violencia, todas en el idioma *k'iche.*[20] Además, contamos con las historias de vida de varias integrantes de la JDMM, aunque en general no hablaban mucho de sus propias historias como víctimas de violencia (experiencia que había marcado la vida de varias de ellas), ya que como lideresas comunitarias, se sentían "muy expuestas al chisme y al desprestigio".

Después de traducir y transcribir el material, Lidia y yo elaboramos un análisis preliminar de los datos para discutirlo con la JDMM en un taller. También acordamos que, en una segunda fase del trabajo, haríamos algún tipo de taller o capacitación para las mujeres que habían dado su testimonio para el *diagnóstico.*

Nuestra muestra era pequeña, pero las evidencias apuntaban hacia la falta casi total de recursos eficaces a los cuales acudir en casos de violencia intrafamiliar o sexual. Esto confirmó lo que se había documentado

[20] Las visitas iniciales fueron simplemente para conocer a las mujeres que habían acordado dar su testimonio. Las entrevistas grabadas se hicieron después de varios encuentros y por lo general en hogar de las mujeres o en la casa de una vecina u otro familiar. Lidia y yo discutimos las entrevistas, ajustando constantemente las preguntas y el formato. Nuestro punto de partida fue: ¿Cómo describen su problema? ¿Qué hicieron para resolverlo? ¿Con quiénes acudieron? ¿Cuáles fueron los resultados? A menudo al relatar "el problema", las mujeres, en particular las mayores, contaron la historia de su vida. Las entrevistas fueron difíciles para Lidia, pues las experiencias de las mujeres eran tristes y traumáticas, y a veces se sentía enojada o frustrada, sin el poder para apoyar más. Nos ayudaron mucho los consejos de una psicóloga colombiana en un taller del equipo colectivo, quien nos orientó acerca de la necesidad de validar la experiencia y colaboración de los sobrevivientes de la violencia, así como a procesar nuestras propias reacciones.

en otros estudios sobre el acceso a la justicia de las mujeres en Quiché (Asies/OACNUDH, 2008; Consorcio Actoras de Cambio, 2006; ECAP-UNAMG, 2009).

Inspiradas en la perspectiva de interseccionalidad (Crenshaw, 1991; FIMI, 2006), queríamos que el diagnóstico final reflejara las múltiples formas de violencia estructural que enfrentaban las mujeres indígenas, en lugar de enfocarnos solamente en la violencia masculina hacia la mujer.

A través de los testimonios y nuestras discusiones con la JDMM desarrollamos una serie de categorías para las causas de la violencia de género en Chichicastenango, entre las que estaban: la pobreza, las ideologías y expectativas de género, la mala imagen de las madres solteras, los impactos del conflicto armado y la inmigración hacia Estados Unidos. La pobreza y la dependencia económica de las mujeres hacia los hombres eran evidentes en todos los testimonios. Un caso típico era el de una mujer abandonada por su marido, quien no le pasaba el gasto para sus hijos:

> Soy madre soltera y sin dónde estar, porque ahora estoy posando aquí en el terreno de mi hermano, porque mi mamá le dejó todo el terreno a mi hermano y a mí no me quiere dar, porque ella dice que yo soy mujer y no tengo derecho, sólo mi hermano, y yo me siento triste que mi mamá me haga eso, porque yo la cuidé desde antes y la sigo cuidando, pero ella no valora eso.

Las ideologías de género, los celos, el chisme, las acusaciones de infidelidad, la infidelidad y el alcoholismo, figuraban en las historias de violencia psicológica y física:

> Cuando nos casamos, él me trataba bien, pero después de un tiempo empezó a cambiar y ya no me daba mi gasto, y entonces le pregunté por qué me trataba así y ya no quiso que andara detrás de él, porque me decía que yo le daba vergüenza porque soy muy fea [entre lágrimas]: 'porque a mí me salen buenas mujeres y vos me das vergüenza', y así fue como empezó el problema y siempre hacía problema conmigo, me pegaba hasta que me dejaba sin fuerzas y sin gasto para comer.

Las ideologías discriminatorias de género que justificaban la violencia contra la mujer, no sólo eran reproducidas por los hombres sino por las propias mujeres, muchas veces integrantes de su familia. Una mujer contó cómo su madre le había insistido en que tenía que quedarse con su marido, a pesar de los golpes que éste le propinaba:

> Pues antes, cuando yo me casé sola ante la comunidad, y la verdad yo no me quería ir pero mi papá me obligó. Yo tenía 14 años cuando me casé y entonces yo no sabía que tenía que tener hijos. Cuando me fui con él era muy patoja [niña] y por eso me costó resultar embarazada, y él se enojaba y me decía que por qué no tenía hijos, y por eso no valía nada. Me agarraba del pelo, se lo enrollaba en su mano y me sacaba de su casa y me agarraba pura pelota en la casa. Sí, sufrí mucho y me daban ganas de irme a la casa con mi mamá y mi papá, pero me recordé que ella me había dicho que si me regresaba a la casa, me iba a echar chile porque yo tenía que aguantar a mi esposo.

En cuanto a las opciones para confrontar la violencia intrafamiliar, las mujeres tendían a apoyarse en otros miembros de su familia para que intercedieran por ellas. A veces buscaban justicia con las autoridades comunales, pero muchas tenían miedo o vergüenza de hacerlo. Esto era peor en casos de violencia o coerción sexual. La familia de una joven embarazada por un vecino, se había quejado con las autoridades comunales, pero el vecino negó la paternidad del niño. Cuando le preguntamos cuáles habían sido las consecuencias de buscar justicia, dijo:

> Que toda la comunidad supiera lo que me hizo ese hombre y sentirme avergonzada. Y que toda la comunidad esté hablando de mí y eso en vez de ayudarme, más me pone triste.

Las experiencias de violencia que compartían las mujeres reflejaban entendimientos que iban mucho más allá de las definiciones de violencia de género ofrecidas en la legislación nacional o en los planes operativos de los programas oficiales de coordinación interinstitucional para combatir este tipo de hechos. Ellas señalaban factores como la exclusión socioeconómica, los efectos del conflicto armado en las familias de la región y las ideologías discriminatorias que seguían prevaleciendo a pesar de los avances logrados en la participación política y la educación de las mujeres indígenas en los últimos años.

Era difícil que la capacitación en derechos y mejoras en el acceso a las instituciones del sistema de justicia nacional pudieran resolver estos problemas estructurales e históricos. Nuestro diagnóstico fue un intento por reflejar la amplitud de los testimonios y por analizar las medidas que habían seguido las mujeres en sus esfuerzos por conseguir un alto a la violencia y lograr justicia. Las declaraciones incluían peticiones a sus familiares, a lideresas en sus comunidades y a autoridades comunitarias. También buscaban capacitación en derechos de organizaciones cívicas locales, y su integración en organizaciones de mujeres.

Los talleres de sanación

La segunda fase del proyecto ocurrió varios meses después. Las lideresas de la JDMM habían insistido en la necesidad de algún tipo de capacitación o taller para dar seguimiento a las mujeres que habían dado su testimonio; querían poner énfasis en la sanación porque, aunque algunos de los incidentes o experiencias relatados habían ocurrido varios años atrás, se decía que las mujeres todavía cargaban mucho dolor, tristeza y sufrimiento.

Algunas de las lideresas habían participado como facilitadoras comunitarias en el desarrollo de terapias de sanación con Asdeco. Entonces contactamos a varias mujeres con experiencia en talleres de sanación y, por recomendación de Lidia, invitamos a Petronila, una guía espiritual *k'iche'* y sanadora de Chichicastenango, quien había trabajado muchos años con víctimas del conflicto armado interno, y algunos otros años en México con jóvenes víctimas de violencia intrafamiliar y sexual.

Lidia, Petronila y yo viajamos durante una semana a las distintas aldeas para ofrecer estos talleres. También nos acompañó Paula, hija de Candelaria, representante de la JDMM de Patzibal, quien organizó talleres paralelos para los niños de las mujeres a fin de que ellas pudieran participar tranquilamente, así como Pedro, hermano de Petronila, quien manejaba una camioneta *pick-up* vieja de doble tracción.

Cada día llevábamos papel, crayones, cojines, música y bolsas de hierbas a una casa particular designada para el taller. Asistían un promedio de ocho a diez mujeres en cada ocasión, y los talleres eran bastante íntimos, tal vez porque ocurrían en hogares y no en salones comunales, donde generalmente se realizaban este tipo de actividades.

A veces participábamos Lidia y yo, otras ocasiones nos quedábamos en el patio o hacíamos el almuerzo y las infusiones para todas. Petronila invitaba a las mujeres a reconstruir sus historias a través de la dramatización, dibujos o narración. Enfatizaba que: "lo importante es externalizarlo [el dolor], poniéndole otro nombre". Después seguía un periodo de análisis y reflexión, enfocado en ideas de sufrimiento intergeneracional y los efectos de la violencia de distintos tipos, algo que Petronila llamaba "cadenas de dolor", que había que romper: "Hablemos para que se curen. Se extrañan de que la violencia les afecte de esa manera". También utilizaba mucho los llamados "tratamientos ancestrales" para trabajar con las energías, que incluían masajes, ofrendas, infusiones de hierbas y plantas, así como distintas técnicas para desahogarse y soltar las energías negativas.

A veces hacíamos ejercicios o bailábamos, lo que causaba mucha risa. También pasábamos una parte del día buscando plantas y hierbas. Las mujeres tenían interés particular en los conocimientos de Petronila sobre distintos remedios para ciertas condiciones o sentimientos. Como Candelaria, que dijo un día: "no esperábamos una capacitación así, es muy útil para nosotras".

Se abordaron los temas de culpabilidad, responsabilidad y castigo por el sufrimiento y la violencia de forma indirecta. Como enfatizaba Petronila: "Alguien que cometió un grave delito, debe ser sancionado. Pero para que tenga consecuencias más duraderas, esa persona tiene que aceptar su culpa y querer cambiar. Y eso es un proceso largo".

Las dinámicas en el taller pusieron en relieve las distancias entre los discursos legales de derechos y las formas judicializadas de buscar justicia a través de las denuncias públicas, y ciertas formas más específicas, locales y personales de entender el daño y la reparación. Estos dos aspectos no son mutuamente excluyentes: las mujeres podían hacer una denuncia formal ante las instituciones estatales correspondientes, pero también buscar formas de sanación —en este caso, terapias y técnicas ancestrales reenmarcadas como metodologías para talleres sobre violencia de género—.[21]

Los límites en la búsqueda de justicia de género: entre el ONG-ismo y el clientelismo político

El cambiante contexto político en Chichicastenango tuvo gran impacto en la organización de la JDMM y en las posibilidades de consolidar su trabajo sobre el tema de la violencia de género y el fortalecimiento de la participación de la mujer en las estructuras de toma de decisiones.

Del año 2000 en adelante, los partidos políticos nacionales se adaptaron a las nuevas oportunidades políticas que ofrecían los paradigmas de descentralización, participación ciudadana y las nuevas políticas sociales antipobreza. Efectivamente, se extendió la estructura partidaria a nivel de los cantones, politizando las decisiones sobre la autoridad comunal, un efecto de los programas de descentralización registrado en Bolivia y observado por Xavier Albó en la década de 1990 (Albó, 2002). Evidentemente, esto tuvo un impacto negativo en las perspectivas para enfrentar la violencia intrafamiliar:

> El proceso electoral es como tres, dos años… empieza todo esto de las campañas y eso también influyó mucho. Si un líder de la comunidad está siendo violentador en su hogar, pero como estaba ayudando a equis [persona] en su partido, entonces no se dice nada, o se les dice a las mujeres: "ustedes no van a hacer nada porque esos líderes están trabajando", y eso también vi que contribuyó a que la denuncia bajara en las mujeres.[22]

Tal tipo de cálculo político influía también para que en la práctica, la corporación municipal no apoyara el trabajo contra la violencia intrafamiliar, precisamente por ser éste un tema conflictivo y porque no quería dificultar las relaciones entre el alcalde y los síndicos y los líderes comunitarios.

Así, luego del año 2000 aumentaron las prácticas clientelares en la política municipal. Éstas eran de larga data, pero las leyes de descentralización y luego los nuevos programas antipobreza fomentaron la creación de distintos grupos organizados en las comunidades rurales, acentuando aún más las disputas locales por el control político y el liderazgo a todo nivel.

En su campaña para la reelección en 2011, el alcalde de Chichicastenango, José Tiriquiz Tiniguar, enfatizó la importancia de promover el voto femenino. Tiriquiz había sido alcalde municipal por dos periodos consecutivos —por el FRG entre 2004 y 2007, y luego por la Unidad Nacional de la Esperanza (une) entre

[21] Véase Asdeco, 201,1 para una explicación detallada de algunas técnicas de sanación usadas en talleres en Chichicastenango.

[22] Entrevista con la licenciada Aída López Cordero, PDH de Quiché, 24 de julio de 2012.

2008 y 2011—. El dirigente había apoyado fuertemente la participación de las mujeres en las estructuras de descentralización municipal, pero, como observó una lideresa local:

> Él formó a los comités de mujeres pero con una intencionalidad de que votaran por él… no hizo campaña al final, él lo hizo desde el inicio de su administración. Entonces, el hecho de crear comités de mujeres tenía un propósito claro (entrevista a Josefa Xiloj, abril de 2012).

Al mismo tiempo, durante el gobierno de Álvaro Colóm, de la une (2008-2011), se inició el programa antipobreza Mi Familia Progresa (Mifapro). Éste consistía en entrega de dinero en efectivo a mujeres jefas de familia en las áreas rurales; fue un elemento importante en la organización del voto femenino.[23]

Sebastián Xon Cortez, el principal opositor de Tiriquiz en la campaña por la presidencia municipal en 2011, había sido miembro del Consejo Municipal y fue el coordinador de Mifapro en Chichicastenango. Los dos candidatos movilizaron sus redes clientelares en aras de conseguir la ventaja electoral.

En los meses previos a la elección de septiembre de 2011, las lideresas de la JDMM se encontraban muy ocupadas con actividades electorales en favor de la campaña de Tiriquiz. La entonces coordinadora de la JDMM, Magdalena, se postuló para el Consejo Municipal por la une y acompañó a Tiriquiz en muchas de sus actividades electorales. La Oficina Municipal de la Mujer (OMM) parecía funcionar más bien como parte de la campaña del alcalde para lograr la reelección, por lo menos en los meses previos a la votación en septiembre de 2011. Entonces circularon rumores de que Xon Cortez quería acabar con la JDMM si ganaba las elecciones para reemplazarla con una nueva junta directiva compuesta por sus aliadas políticas en los cantones, vinculadas con las estructuras de Mifapro.

Xon Cortez ganó la alcaldía postulado por el comité cívico La Manzana, que alcanzó mayoría en el nuevo Consejo Municipal.[24] Este cambio, junto con la incertidumbre generada por la victoria en las elecciones presidenciales del exgeneral Otto Pérez Molina, del Partido Patriota (PP), en septiembre de 2011, paralizó efectivamente el trabajo organizativo de la JDMM por varios meses.

El Comude no se reunía, y la corporación municipal no tenía fondos para iniciar nuevos trabajos o proyectos. Lo anterior se dio en gran parte debido a que no llegaban las transferencias del gobierno central, el cual había anunciado que haría una auditoría exhaustiva para analizar las acusaciones de malversación de fondos durante el gobierno de Colóm.

Magdalena, la encargada de la OMM, esperaba ser removida de su cargo, y en general todos los esfuerzos organizativos en el municipio en los meses inmediatos después de las elecciones, estaban dedicados a los reacomodos poselectorales. La mujer nombrada para reemplazar a Magdalena en la OMM no conocía el documento de la Política Municipal de Género, el cual le entregaron colaboradoras de la JDMM. Sólo hasta mediados de 2012, la JDMM pudo retomar el trabajo sobre violencia de género, esta vez con una serie de reuniones y actividades organizadas por las lideresas y Lidia, conjuntamente con Aída López Cordero, de la oficina de la Procuraduría de los Derechos Humanos.

---

[23] Este tipo de programas sociales antipobreza han sido implementados en varios países de América Latina en los últimos años. En ellos se espera inculcar ciertos tipos de comportamiento en los pobres, especialmente en las mujeres, a cambio de entregas monetarias. Después de su victoria en las elecciones presidenciales, el exgeneral Otto Pérez Molina anunció un nuevo programa antipobreza para reemplazar al desacreditado Mifapro de Álvaro Colóm. El nuevo programa: "Mi Bono Seguro", anunciaba beneficios para más de 750 000 familias de escasos recursos y con niños en riesgo de desnutrición. Éste entrega el equivalente de casi cuarenta dólares al mes, con la condición de que los padres lleven a los niños a la escuela y al médico, que gasten la mitad del bono en salud y educación y que las mujeres se sometan a controles prenatales.

[24] Según la legislación electoral vigente, sólo se puede ser electo al Congreso de la República o a la Presidencia nacional mediante un partido político legalmente registrado. Sin embargo, en el caso de los municipios, los candidatos para alcalde y para la corporación municipal pueden buscar su elección a través de los comités cívicos.

A petición de las representantes de la JDMM en octubre de 2012, se organizó un taller sobre la "ruta de denuncia", donde cada representante fue acompañada por una mujer de su cantón. El objetivo del taller era capacitar a las lideresas locales sobre las medidas que podían tomar para ayudar a las mujeres a hacer una denuncia ante las distintas autoridades estatales. Este objetivo estaba de acuerdo con las políticas estatales de prevención de la violencia contra la mujer, que enfatizaban la necesidad de mejorar el acceso a la justicia estatal.

En el taller, las mujeres hicieron representaciones dramáticas de situaciones de violencia de género, mientras Aída explicaba sus derechos y las funciones y atribuciones de las distintas instancias gubernamentales donde podían hacer una denuncia, entre ellas la Oficina de Atención a la Víctima de la Policía Nacional Civil,[25] la Defensoría de la Mujer Indígena (DEMI), la Procuraduría de los Derechos Humanos, el Juzgado de Paz, el Instituto Nacional de Ciencias Forenses y el Ministerio Público.

También se mencionaron algunas de las distintas agencias u organizaciones que podían prestar apoyo en situaciones de crisis, incluyendo la Unidad de Salud, la propia familia de la mujer, la DEMI y el Centro de Atención Integral para Mujeres Sobrevivientes de Violencia en Santa Cruz del Quiché.[26]

Las mujeres agradecieron la información impartida en el taller y el espacio para reunirse y compartir sus experiencias y reflexiones. Sin embargo, sus comentarios dejaron entrever también la claridad que tenían sobre los obstáculos que enfrentaban para hacer una denuncia en el sistema de justicia estatal:

"A veces hombres pasan dinero a los empleados [del organismo judicial]".

"Las mujeres que sufren violencia no tienen dinero".

"En la sala de mediación no hablan *k'iche'*."

"Nos discriminan por nuestra vestimenta".

"No tenemos valor de denunciar, nos da miedo la venganza de los hombres".

Sus propuestas iban también más allá de la denuncia ante las instituciones estatales:

"Organizarnos más como mujeres".

"Buscar más capacitaciones".

"Apoyar a las víctimas con asesoría sobre cómo hacer sus denuncias".

"Que las víctimas sean atendidas por mujeres".

"Capacitar a los hombres".

---

[25] En 2009 se asignó equipo y personal para una Oficina de Atención a la Víctima en la sede de la Policía Nacional Civil en Santa Cruz del Quiché.

[26] Los Centros de Atención Integral para Mujeres Sobrevivientes de Violencia (Caimus) se establecieron en 2008; son manejados por la ONG el Grupo Guatemalteco de Mujeres (GGM). Los caimus se contemplan en el Plan Nacional de Prevención de la Violencia Intrafamiliar contra las Mujeres (Planovi 2004-2014), como una respuesta alternativa desde las organizaciones feministas y de mujeres, para atender, prevenir y erradicar la violencia en su contra. Estos centros se ubican en Ciudad de Guatemala, Escuintla, Suchitepéquez, Rabinal Baja Verapaz, Quiché y Quetzaltenango.

Como ya se señaló, durante las décadas de 1990 y 2000, asociaciones cívicas en Chichicastenango, como Asdeco y la Asociación por Nosotras Ixmucané, habían desarrollado propuestas originales para la atención integral a la problemática de la mujer, basadas en gran medida en el fortalecimiento de la institucionalidad, las normas ancestrales del pueblo *maya k'iche'* y la cosmovisión y la salud integral. Sin embargo, los espacios abiertos por los esquemas dominantes de descentralización-participación del desarrollo y del combate a la violencia contra la mujer, tendían a mantener un enfoque dirigido a la institucionalidad del Estado. Tales espacios enfatizaban más la denuncia en situaciones de crisis agudas, que la reconstrucción de otras formas de convivencia y desarrollo comunitario como mecanismos de prevención de la violencia de género.

Otro aspecto estructural importante en cualquier análisis sobre las posibilidades para organizarse a fin de combatir la violencia de género en Chichicastenango, es el legado problemático del asistencialismo y la dependencia económica generados por la fuerte presencia de fondos de las agencias internacionales de cooperación internacional y ONG, lo cual, a su vez, ha impactado notablemente en las asociaciones cívicas locales. Aun las organizaciones más innovadoras, como Asdeco, dependían casi totalmente de fondos internacionales para mantener sus programas de capacitación y becas escolares,[27] pero tras las elecciones de 2011, varias de ellas, como Casodi y Asdeco, se quedaron prácticamente sin fondos y no pudieron apoyar el trabajo de la JDMM.

Así, muchos de los talleres, capacitaciones y hasta acompañamientos para hacer denuncias jurídicas, dependían de fondos externos que financiaban proyectos, y cuando terminaba el financiamiento, era muy difícil sostener las actividades. Otras iniciativas, como el plan para construir un albergue para mujeres y niños en situaciones agudas de violencia intrafamiliar, no pudieron concretarse por la falta crónica de recursos que aquejó a las organizaciones y asociaciones locales (en este caso, el Gobierno donó el terreno, pero esperaba que algunas organizaciones no gubernamentales se encargaran de los gastos operativos del albergue).

Una consecuencia de las formas de trabajo establecidas en Chichicastenango en la posguerra, es que el pago de una pequeña recompensa económica a cambio de la participación en ciertas actividades o procesos organizativos, se volvió una práctica común. Las asociaciones cívicas, como Asdeco y Casodi, calificaron tales prácticas como problemáticas por lo menos una década atrás.[28] Sin embargo, en las condiciones de extrema pobreza del municipio ha sido muy difícil escapar de estas lógicas sistémicas, las que representan a su vez dinámicas muy complejas para consolidar cualquier esfuerzo organizativo.

El desenlace político de 2013

En enero de 2013, las oficinas de la alcaldía municipal de Chichicastenango fueron saqueadas por un grupo enardecido de pobladores vinculados con los Cocodes de algunos cantones, quienes acusaron al nuevo alcalde de malversación de fondos.

De acuerdo con los rumores, Xon Cortez había recibido una fuerte suma de dinero para el mejoramiento de un camino, lo cual no se materializó. Los inconformes no sólo saquearon la alcaldía, llevándose computadoras y otras cosas, sino que quemaron la casa del alcalde, quien tuvo que refugiarse fuera

[27] Estos procesos de formación a través de becas para el estudio venían funcionando desde finales de los años noventa; en cada línea de becas era obligatorio el 50% de participación de mujeres y niñas.

[28] Cabe recordar que la participación de miembros de comunidades en actividades de organización, implica separarse una jornada de sus labores productivas y dejar de percibir el ingreso correspondiente a dicha jornada. Muchas veces la situación se resuelve con proyectos de cooperación, o las organizaciones convocantes, pagan el equivalente en dinero a una jornada de trabajo más los gastos de transportación y, en ocasiones, hospedaje a los participantes. Esta relación produce un vínculo de dependencia de la participación con respecto al financiamiento y, cuando dicho financiamiento no está disponible, la participación se ve mermada. Se trata de un dilema que no es propio de Casodi; por el contrario, se extiende a muchas otras iniciativas de participación y organización en todo el país" (Casodi, 2003: 8).

del pueblo por varios días, mientras el Gobierno central mandaba un pelotón de la Policía Nacional Civil para restaurar el orden.

Los rumores señalaban a seguidores de Tiriquiz como responsables de los disturbios. La JDMM no se escapó de tal polarización política. A raíz de los rumores que afirmaban que Xon Cortez quería acabar con la JDMM, las mujeres lo habían enfrentado en varias reuniones después de su victoria electoral. Luego, Magdalena y otras mujeres de la JDMM, junto con algunos líderes de la Junta Directiva municipal de los Cocodes que habían apoyado a Tiriquiz en la campaña electoral, fueron señalados por Xon Cortez y sus seguidores como artífices directos de los disturbios.

Así, en febrero se les llamó ante el Ministerio Público para declarar sobre los sucesos del mes anterior, aunque no quedó claro si iban a enfrentar cargos penales. Por lo tanto, la división y el clientelismo político tenían efectivamente paralizado el trabajo de la JDMM.

En estas condiciones era muy difícil avanzar con la agenda municipal de género. El trabajo más bien se enfocaba en cómo sobrevivir como espacio de organización y participación.

Conclusiones

Las posibilidades que tienen las mujeres indígenas de promover sus propias formas organizativas y demandas, dependen de los contextos políticos e históricos y de su trayectoria personal y colectiva. Como enfatizo en este capítulo, ellas dependen también de los distintos esquemas de mejoramiento y articulación política que predominan en los lugares y espacios donde actúan.

En Chichicastenango, el conflicto armado durante los años ochenta dividió a la población entre los que se aliaron con la guerrilla y los que vivieron bajo el control del Ejército. Estas divisiones siguieron reflejándose años después en los conflictos y divisiones entre distintas ONG y asociaciones civiles, como Casodi y Asdeco, fracturas que se agravaron debido a conflictos personales entre los liderazgos y por la competencia para obtener fondos internacionales.

Sin embargo, a pesar de las divisiones políticas y el fuerte legado del asistencialismo, los discursos de derechos de los pueblos indígenas, derechos humanos y derechos de la mujer, circularon y fueron reapropiados dentro de un tejido denso de organización comunitaria.

Así, los esfuerzos de los movimientos sociales de los pueblos indígenas, y más que todo de las mujeres indígenas organizadas, están generando nuevas ideas, enfatizando el derecho de las mujeres a vivir una vida libre de violencia y exigir que se respete su dignidad como seres humanos. En algunos casos estas ideas se vinculan con discursos sobre la identidad maya que subrayan la importancia del respeto y la protección de la mujer como parte de la identidad propia.

Ciertamente, el giro hacia la "transversalización de género" en las políticas públicas y el enfoque oficial sobre la violencia contra la mujer en la primera década del siglo XXI, abrieron nuevos espacios para el desarrollo de una agenda de género a nivel municipal. Sin embargo, aunque resulta más fácil nombrar y condenar la violencia contra la mujer, los niveles de violencia intrafamiliar siguen siendo muy altos y es increíblemente difícil denunciar la violencia sexual dentro de las familias y las comunidades.

En este capítulo me enfoqué en las posibilidades existentes para desarrollar una agenda propia de género dentro de los esquemas neoliberales de descentralización política-administrativa impulsados en Guatemala a partir del año 2002, los cuales intentan fomentar la "participación ciudadana" en el desarrollo local.

Algunos analistas han señalado a Chichicastenango como un caso exitoso donde la "sociedad civil" había logrado garantizar su participación, en contraste con otras municipalidades donde los Comudes estaban controlados por el alcalde y los partidos políticos que dominaban el Consejo Municipal (Barrientos, 2007). Sin embargo, aunque las organizaciones civiles locales lograron mantener cierto nivel de participación en la planificación del desarrollo municipal, la situación que he analizado es mucho más compleja.

En un contexto de pobreza y discriminación estructural, las mujeres logran cierta incidencia a través de proyectos, capacitaciones y talleres, formas hegemónicas de producir conocimiento donde circulan distintas formas de capital político y cultural. Las mujeres *maya-k'iche'* están posicionadas entre una cultura dominante que enfatiza su "participación" y una lógica de relaciones clientelares reforzada por los partidos políticos y, en menor medida, por la cooperación internacional y las ONG. Los modelos de participación dominantes de la posguerra se centran en el desarrollo comunitario y municipal, pero para nada mencionan el tipo de redistribución económica que había subyacido el proyecto revolucionario de los años setenta y ochenta. Durante el conflicto armado, cantones enteros de Chichicastenango exigieron una participación, no sólo política sino económica y cultural. En la posguerra, "lo local" se volvió un fetiche, pero el control de las finanzas y las políticas públicas seguía estando en manos de los centros nacionales e internacionales de poder.

A pesar de los retos políticos que implica trabajar como parte del aparato de gobernanza neoliberal dominante, he ilustrado en este capítulo cómo las mujeres de la JDMM han logrado desarrollar una agenda para enfrentar la violencia de género, un tema notoriamente difícil de trabajar. Al mismo tiempo que éstas utilizan discursos y mecanismos enfocados en los derechos y en las instancias oficiales, también han enfatizado la interseccionalidad de violencias que afectan a las mujeres indígenas del municipio. Además, han elaborado otros lenguajes y modalidades de trabajo, como los talleres de sanación enfocados en su bienestar físico y emocional.

Lo anterior refleja sus propios lenguajes y abordajes sobre la violencia, sus perspectivas acerca de los agravios que han sufrido, sus efectos y los mecanismos de reparación que consideran más apropiados. También manifiestan los legados de procesos de organización comunitaria menos vinculados a las agendas neoliberales dominantes. Por ello, en lugar de destacar sólo las narrativas de las mujeres y los hombres de Chichicastenango en "la participación", constantemente apuntan a las desigualdades estructurales que bloqueaban sus posibilidades de un verdadero desarrollo.

Bibliografía

Albó, Xavier

2002 "Bolivia: From Indian and Campesino Leaders to Councillors and Parliamentary Deputies", en Rachel Sieder (ed.), *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Nueva York, Palgrave Macmillan, pp. 74-102.

Andolina, Robert, Nina Laurie y Sarah Radcliffe

2009 *Indigenous Development in the Andes. Culture, Power and Transnationalism,* Durham, Duke University Press.

Asociación de Desarrollo Comunitario (Asdeco)

2011 *Sistematización de la metodología "Reconocimiento de nuestro ser"*, documento inédito.

Asociación de investigación y estudios sociales/Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (Asies/OACNUDH)

2008 *Acceso de los pueblos indígenas a la justicia desde un enfoque de derechos humanos: perspectivas en el derecho indígena y en el sistema de justicia oficial*, Guatemala, OACNUDH/Asies.

Barrientos, Claudia Inés

2007 *Participación ciudadana y construcción de ciudadanía desde los Consejos de Desarrollo. El caso de Chichicastenango*, Guatemala, Flacso-Guatemala.

Coordinadora de Asociaciones y Organizaciones de Desarrollo Integral (Casodi)

2003 *Poder local, participación y descentralización. Lecciones aprendidas de Casodi,* Guatemala, Casodi/Incide/MAGA/RUTA, Editorial Serviprensa.

Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH)

1999 *Guatemala: memoria del silencio. Tz'inil Na'Tab'Al,* Guatemala, Publicación de la Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas.

Consorcio Actoras de Cambio

2009 *Rompiendo el silencio. Justicia para las mujeres víctimas de violencia sexual durante el conflicto armado en Guatemala*, Guatemala, FyG Editores.

Crenshaw, Kimberlé W.

1991 "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color", *Stanford Law Review*, vol. 43 (6), pp. 1241-1299.

Defensoría de la Mujer Indígena (DEMI)

2003 *Primer Informe: situaciones y derechos de las mujeres indígenas en Guatemala. Nabe' wuj ke ixoqib*, Guatemala, DEMI.

2007 *Segundo Informe: El Acceso de las Mujeres Indígenas al Sistema de Justicia Oficial de Guatemala. Ukab' wuj ke ixoqib'*, Guatemala, DEMI.

Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial/Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas ECAP-UNAMG

2009 *Tejidos que lleva el alma. Memoria de mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*, Guatemala, ECAP-UNAMG.

Elyachar, Julia

2005 *Markets of Dispossession: ngos, Economic Development, and the State in Cairo*, Durham, Duke University Press.

Ferguson, James

1994 *The Anti-Politics Machine: "Development," Depoliticization,and Bureaucratic Power in Lesotho*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Fischer, Edward F.

2009 "Introduction. Indigenous Peoples, Neoliberal Regimes and Varieties of Civil Society in Latin America", en Edward F. Fischer (ed.), *Indigenous Peoples, Civil Society, and the Neoliberal State in Latin America*, Nueva York y Oxford, Berghan Books, pp. 1-18.

Foro Internacional de Mujeres Indigenas (FIMI)

2006 *Mairin Iwanka Raya: Indigenous Women Stand Against Violence*, Nueva York, FIMI, disponible en <www.indigenouswomensforum.org> (última consulta en marzo de 2012).

Li, Tania Murray

2007 *The Will to Improve: Governamentality, Development, and the Practice of Politics,* Durham, Duke University Press.

Macleod, Morna

1997 *Poder Local. Reflexiones sobre Guatemala*, Guatemala, Oxfam UK e Irlanda.

Macleod, Morna y Josefa Xiloj Tol

2011 "Justicia, dignidad y derechos colectivos. Acompañando a las comunidades y a la Alcaldía Indígena de Chichicastenango", en Victoria Chenaut, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y María Teresa Sierra (coords.), *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*, México, CIESAS, pp. 465-485.

McAllister, Carlota

2003 *Good People: Revolution, Community, and Conciencia in a Maya-K'iche' Village in Guatemala*, tesis de doctorado en Antropología, Johns Hopkins University, Estados Unidos.

2005 *Rural Markets, Revolutionary Souls, and Rebellious Women in Cold War Guatemala*, CERLAC Working Paper Series; disponible en <http://www.academia.edu/2462261/Rural_markets_revolutionary_souls_and_rebellious_women_in_cold_war_Guatemala> (última consulta en febrero de 2013).

Mendizábal, Beatriz y Mercedes Asturias de Castañeda

2010 *Políticas públicas sobre mujeres y equidad de género 1985-2009,* Guatemala, PNUD.

Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG)

1998 *Guatemala nunca m*ás. III. El *entorno histórico,* Guatemala, ODHAG.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)

2005 *Diversidad étnico-cultural: la Ciudadanía en un Estado plural. Informe nacional de desarrollo humano,* Guatemala, PNUD.

2008 *Guatemala: ¿una economía al servicio del desarrollo humano? Informe nacional de desarrollo humano 2007/2008*, Guatemala, PNUD, disponible en <*http://desarrollohumano.org.gt*>.

Schild, Verónica

2000 "Neoliberalism's New Gendered Market Citizens: The 'Civilizing'Dimension of Social Programmes in Chile", *Citizenship Studies*, vol. 4 (3), pp. 275-305.

Sieder, Rachel y Morna Macleod

2009 "Género, Derecho y Cosmovisión Maya en Guatemala", *Desacatos*, vol. 31, pp. 51-72.

Sieder, Rachel y Lidia Osorio de Cumatz

2011 *Diagnóstico sobre mujeres, violencia intrafamiliar y acceso a la justicia en Chichicastenango*, documento inédito.

Segunda parte

Autonomías indígenas y las luchas por justicia de género

4. Autonomías indígenas y justicia de género: las mujeres de la Policía Comunitaria frente a la seguridad, las costumbres y los derechos

María Teresa Sierra

Este capítulo documenta el proceso por el cual las mujeres de la Policía Comunitaria del estado de Guerrero discuten la justicia de género y participan en una de las instituciones indígenas más emblemáticas del México contemporáneo. El trabajo está basado en una metodología colaborativa que permitió reconstruir, por un lado, los significados culturales que asumen los agravios y reclamos de las mujeres cuando discuten sus costumbres y apelan a sus derechos, y, por otro, la trayectoria de mujeres sobresalientes cuya agencia social revela los retos que enfrentan al confrontar el orden de género patriarcal arraigado en la institución comunitaria. A contrapunto con una política liberal que suele imponer concepciones universalistas sobre la opresión de género desde una perspectiva de diversidad cultural, el análisis destaca su carácter contextual y culturalmente construido, sin dejar de mostrar las inequidades sexogenéricas y las desigualdades que las traducen. Al descentrar las prácticas de la justicia propia desde una visión de género, las demandas de las mujeres cuestionan los discursos regulatorios y racistas que, desde el Estado, tienden a descalificar las experiencias de autonomía indígena como opresoras para las mujeres. Al mismo tiempo, este descentramiento cuestiona las narrativas dominantes sobre la Policía Comunitaria que tienden a invisibilizar su participación. Se confirma, asimismo, que para las mujeres indígenas, los derechos de género están fuertemente imbricados con los derechos colectivos de sus pueblos, sin diluirse en ellos. Desde sus prácticas, las mujeres contribuyen a delinear una visión emancipatoria de la justicia comunitaria y los derechos indígenas:

> Cuando me llamaron por el delito que cometió la muchacha de Pueblo Hidalgo… delito de infanticidio […] llamaron (las autoridades de la Policía Comunitaria) a una representante de cada organización. Se presentaron los de 500 Años-Mujeres, se presentaron los de Lucero de la Montaña, mi comadre Blanca, coordinadora del Secafe, en ese entonces. Pero ya de ahí nos nombraron a través de la asamblea… Yo estaba en la Unión Regional (aric)… nos llamaron a una reunión. Querían pues las ideas de las mujeres. ¿Qué se va a hacer con la mujer que cometió ese tipo de delito? ¿Ustedes como mujeres, qué van a hacer? ¿Cómo ven ese delito o cómo quieren ustedes? ¿Cómo ven el caso de ella como mujeres? Pues ahí varias compañeras participaron (entrevista a Carmen Ramírez, promotora de justicia, San Luis Acatlán, Guerrero 10/11/2009).

De esta manera, Carmen Ramírez, mujer *me'phaa* de Pueblo Hidalgo, municipio de San Luis Acatlán, Guerrero, cuenta cómo las autoridades de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC) se vieron en la necesidad de buscar a mujeres para solicitar su colaboración ante casos de gravedad que involucraron a otras mujeres poco tiempo después de que la Policía Comunitaria de Guerrero decidió asumir

las tareas de administrar justicia (y no sólo de seguridad) ante la falta de respuesta del Estado.[1] Con palabras directas y contundentes, Carmen recuerda los hechos y relata las razones por las que las mujeres se involucraron desde un principio con la institución. Fue la necesidad de dar respuesta a una problemática compleja, relativa a la muerte de un recién nacido, la que provocó la participación activa de las mujeres en las instancias de justicia y seguridad de la Policía Comunitaria.

Tal situación revela los retos que enfrentaron las autoridades de la CRAC ante delitos que difícilmente podían valorarse sólo desde la visión masculina, por lo que decidieron invitar a las mujeres en sus nuevas labores de procurar justicia desde fines de 1997. Esto permitió generar alternativas adecuadas para que los delitos cometidos por las mujeres fueran juzgados y sancionados considerando su condición de género y el contexto que las orilló a cometer el crimen. Las experiencias de participación de las mujeres en la justicia comunitaria no han sido constantes, pero sí han dejado huella en el imaginario y la historia de la institución. Desde estas experiencias de participación, las mujeres han ido construyendo las teorizaciones de lo que para ellas significan sus derechos en la Policía Comunitaria, una institución de los pueblos que les ha traído dignidad a hombres y mujeres. No ha sido fácil para las mujeres ganar un lugar en una institución hipermasculina donde prevalecen ideologías de género que naturalizan la subordinación de las mujeres y tienden a excluirlas de la toma de decisiones. A pesar de todo, las mujeres no han dudado en responder al llamado de las autoridades para apoyar las tareas de justicia, lo que revela su fuerte identificación con el sistema.

¿Qué es lo que hace que estas mujeres se comprometan con la Policía Comunitaria? ¿Cómo consiguieron abrir el camino en una institución prioritariamente masculina que tradicionalmente las ha excluido de las decisiones colectivas? ¿Cómo identifican la subordinación y la violencia de género y qué estrategias han desarrollado para enfrentarla en el marco del proyecto comunitario? ¿En qué sentido la participación de las mujeres en la Policía Comunitaria revela la tensión entre los derechos de género y los derechos de los pueblos, y cómo se traduce dicha tensión en sus propios proyectos de vida? Y por último: ¿qué construcciones de seguridad y justicia elaboran estas mujeres y qué nos revelan de los imaginarios culturales y políticos que construyen los pueblos de La Costa-Montaña de Guerrero para defender su autonomía?

En este capítulo respondo estas preguntas poniendo en el centro la agencia de las mujeres indígenas, en el contexto de una de las experiencias autonómicas de más relevancia en México, para comprender, a partir de los lenguajes y los estilos culturales propios, las formas y el significado que asume la violencia de género, así como las respuestas de las mujeres para enfrentarla.[2] En este proceso se construyen nociones sobre derechos, justicia y seguridad definidas continuamente por las mujeres en los espacios masculinos del sistema comunitario. Al igual que en otras experiencias, los reclamos de las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria buscan abrir canales para ventilar sus agravios sin cuestionar necesariamente el orden de género instituido. Las mujeres de la Policía Comunitaria han dado un gran paso al estar ya en la mesa de la justicia regional, en la sede de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC), en San Luis Acatlán,[3] lo cual constituye uno de sus mayores logros. No es posible entender las apuestas de las

---

[1] La Policía Comunitaria se creó formalmente el 15 octubre de 1995, con el fin de enfrentar la inseguridad y la violencia que azotaba a las comunidades ante la mirada impune del Estado; de esta manera, 27 comunidades de tres municipios *na'savi*, *me'phaa* y mestizos de La Costa-Montaña de Guerrero, integran sus rondas de seguridad. A fines de 1997, deciden no entregar a los detenidos al Ministerio Público y crear su propia instancia de justicia: la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC). Surgió así el Sistema Regional de Seguridad, Justicia y Reeducación Comunitario, una de las instituciones más emblemáticas de los pueblos indígenas de México con jurisdicción propia al margen del Estado (Sierra, 2013a).

[2] La mayor parte de los estudios sobre la Policía Comunitaria no han abordado la problemática de las mujeres indígenas, salvo algunas excepciones: Arteaga (2013), el trabajo del Colectivo Resistencia (2011), que apoyó la elaboración de la Carta de las Mujeres Indígenas de la Casa de Justicia de Zitlaltepec de la CRAC-PC (ms). Véase también Canaval, 2010.

[3] Esto sucede sólo en las oficinas de San Luis Acatlán, sede de la casa matriz de la CRAC.

mujeres *me'phaa*, *na'savi* y mestizas de la Policía Comunitaria fuera de los marcos estructurales de la desigualdad social que limitan a la institución, ni de los encuadres políticos que buscan regularla. Tampoco es posible dejar de considerar las exigencias impuestas por las dinámicas colectivas y las tradiciones culturales de sus pueblos.

En este proceso, las mujeres han ido definiendo lo que para ellas significa el "buen trato", que involucra formas de vida más dignas y menos violentas, así como sus propios entendimientos sobre los derechos y el acceso a la justicia. Tales conceptualizaciones cuestionan las miradas universalistas de la justicia de género (Molyneux y Razavi, 2002) y obligan a teorizar sobre las múltiples subordinaciones e intersecciones de género, clase y etnia que definen la vida de las mujeres indígenas (Crenshaw, 1991) y sus necesarios cuestionamientos.

Desde una perspectiva interseccional, se hace necesario documentar el carácter acumulativo de dichas subordinaciones y cómo las mujeres viven éstas. Por ello, hablar de derechos para las mujeres indígenas implica también reconstruir los imaginarios que éstos evocan en determinados contextos.

Dada la particularidad de la Policía Comunitaria como institución que ejerce jurisdicción y autonomía *de facto* con base en su propio derecho, las apuestas de las mujeres indígenas por abrir espacios dentro del sistema comunitario adquieren relevancia en términos de su potencial creativo y emancipador para el conjunto de la institución (Santos, 2010). De esta forma ponen en juego una "ecología de saberes"[4] que contribuye a desestabilizar el poder patriarcal y cuestiona las visiones esencialistas en torno al derecho indígena, los llamados "usos y costumbres", identificados como tradiciones inamovibles.

Poner a dialogar esta experiencia con procesos similares que han surgido en otras regiones de México y América Latina permite identificar los sesgos de una justicia de género que se desarrolla en el marco de procesos autonómicos de pueblos indígenas (Lang y Kucia, 2009; Sierra, 2009; Sieder y McNeish, 2012; FIMI, 2006; Hernández y Canessa, 2012, y los capítulos 6, 7 y 8 en este libro, de Cervone y Cucurí, Artega y Lozano, respectivamente).

Este capítulo conjuga los resultados de una investigación colaborativa que desarrollé con las promotoras de justicia de la CRAC-PC, mujeres que han abierto brecha en el camino del proyecto comunitario. El trabajo revela sólo una mínima parte de los desafíos que enfrentan las mujeres al disputar su lugar en los espacios masculinos de una institución que les ha dado dignidad e intenta dar voz a sus puntos de vista. Comienza con una reflexión breve sobre el trabajo colaborativo con las promotoras de justicia. Dicha labor es la base para reconstruir la trayectoria de participación de las mujeres en la Policía Comunitaria, y para el análisis de dos aspectos principales: 1) las construcciones culturales de la violencia y el género que inciden en la definición de los agravios y los sentidos de seguridad y justicia para las mujeres. Me baso en los resultados de un diagnóstico participativo que se realizó entre 2009 y 2011, en el marco del proyecto colaborativo referido, y 2) la dimensión subjetiva del proceso de las mujeres, visto desde las experiencias de tres promotoras de justicia que ocuparon cargos de autoridad en la CRAC, para destacar las tensiones de género y las apuestas identitarias que las definen.

Concluyo con una reflexión sobre mi participación en el trabajo colaborativo y las aportaciones de las mujeres indígenas para integrar los derechos y sus contribuciones al debate sobre la seguridad y la justicia comunitaria. De esta manera, pretendo poner en discusión el significado político y cultural de una justicia de género que se construye en los marcos de un proyecto autonómico central para los pueblos indígenas de La Costa-Montaña de Guerrero construido en los márgenes del Estado.

---

[4] Para Santos, la "ecología de saberes" implica hacer visibles y valorar otros conocimientos desconocidos por los saberes hegemónicos occidentales, lo cual remite a las formas diferentes de significar los derechos y el género desde la visión de las mujeres indígenas.

La investigación colaborativa con las promotoras de justicia de la Policía Comunitaria: anotaciones metodológicas

En marzo de 2007, fueron electos en asamblea regional tres mujeres junto con cuatro hombres para participar en las tareas de justicia en la instancia máxima de la Policía Comunitaria: la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC), en San Luis Acatlán, hasta entonces la única casa de justicia de la Comunitaria. Fue así como Carmen Ramírez Aburto, Teófila Rodríguez y Catalina Rodríguez siguieron el camino abierto por Felícitas Martínez, la primera mujer coordinadora de la Policía Comunitaria, todas ellas mujeres *me'phaa*. Fue en ese contexto en el que los coordinadores de la CRAC (hombres y mujeres) me plantearon apoyar el proceso organizativo de las mujeres en la Policía Comunitaria.[5] Esta propuesta tenía como antecedentes las iniciativas de un grupo de mujeres que desde 2005 habían conformado una comisión de mujeres para plantear sus demandas dentro de la Policía Comunitaria. Fue para mí una oportunidad excepcional apoyar este proceso que, además de resultar único en la institución, convergía con mis propios intereses de investigación en torno a la justicia de género en la Policía Comunitaria.

Discutí con ellos la pertinencia de desarrollar un proyecto colaborativo que partiera de conocer los problemas que viven las mujeres en sus comunidades, para posteriormente promover talleres de capacitación sobre sus derechos, evitando de esta manera imponer una agenda de género ajena a sus realidades; esto sin dejar de considerar los avances en el marco normativo nacional e internacional referidos a garantizar una vida libre de violencia para las mujeres.[6]

En este sentido, coincido con los señalamientos de Macleod (2011: 174), quien destaca la importancia de cuidar "las formas" con las que se abordan estos temas para evitar visiones parciales de las problemáticas que viven las mujeres indígenas en sus comunidades. De esta manera, resultó crucial tomar distancia de los estilos talleristas verticales con los que se suelen promover los derechos de las mujeres y temas relacionados con la violencia de género en regiones indígenas, que tienden a imponer la agenda liberal de género sin considerar los contextos culturales y de vida de las mujeres en las comunidades.

Así, en conjunto con las mujeres decidimos avanzar en dos direcciones: por un lado, conformar un grupo de promotoras[7] que recibieran capacitación en derechos de género y se involucraran activamente en el desarrollo de un diagnóstico participativo, y por otro lado promover la participación de las mujeres desde sus comunidades y la realización de talleres impulsados por las mismas promotoras. Si bien los hombres no fueron actores principales en el proceso, contamos con la colaboración de varios de ellos, y especialmente con el apoyo de las autoridades de la CRAC, lo que resultó fundamental para realizar los talleres en las comunidades.

Las particularidades de este proceso y sus distintos momentos los he analizado en otros documentos y en un video producto del esfuerzo de investigación colaborativa con las promotoras de justicia.[8] En este capítulo me baso en la información que resultó de la colaboración con las mujeres, destacando lo que esta experiencia revela en relación con el debate sobre la justicia y la seguridad comunitaria desde la visión de

---

[5] El proyecto se llamó "Mujeres indígenas y acceso a la justicia. Las mujeres de la Policía Comunitaria de Guerrero", y fue apoyado en un principio por la Fundación Tides-Angélica (diciembre 2008-diciembre 2010) y posteriormente por el proyecto colectivo que dio lugar a este libro.

[6] Véase, en especial, la Ley General de Acceso a las Mujeres a una Vida Libre de Violencia (2007); disponible en <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGAMVLV.pdf> (última consulta el 30 de octubre de 2014).

[7] En total, participaron ocho mujeres, promotoras de justicia, varias de ellas con trayectoria dentro del proceso comunitario, como Felícitas Martínez, Catalina García, Carmen Ramírez, Apolonia Plácido, Inés Porfirio, Paula Silva Florentino y Enedina Galindo. Agradezco a todas ellas su colaboración y compromiso en el desarrollo del proyecto. Participó, asimismo, Úrsula Hernández como asistente de investigación. Ante la crisis que vive la institución comunitaria por factores internos y externos desde 2013, el grupo de las promotoras de justicia se ha desintegrado como tal. No obstante, varias de ellas continúan promoviendo una agenda de género en espacios diversos, como la Casa de la Mujer Indígena (CAMI) en San Luis Acatlán, y otras en la misma institución.

[8] Algunos de los productos intermedios del proyecto son un folleto de difusión (Hernández y Sierra, 2009), un video sobre la participación de las mujeres (Sierra, 2013b) y un libro en curso donde recogemos la investigación colaborativa con las mujeres (véase también Sierra, 2009).

las mujeres indígenas y sus esfuerzos por incidir en ellos. De esta manera, me interesa reconstruir desde las trayectorias y saberes propios, las formas como las mujeres procesan sus agravios y nombran la violencia de género.

Trayectoria de la participación de las mujeres en la Policía Comunitaria

Desde su nacimiento, la Policía Comunitaria de Guerrero se vio en la necesidad de atender la problemática de la seguridad y (poco después) la justicia ante la inacción de las autoridades del Estado. Fue la violación de una niña de nueve años, lo que detonó la reacción de los hombres de las comunidades, quienes decidieron tomar las armas para vigilar los caminos y detener a los delincuentes.[9] A lo largo del proceso, las mujeres han sido actoras centrales; sin su participación, sería impensable la existencia de la Policía Comunitaria. No obstante, las historias suelen enfatizar en una visión masculina de la Policía Comunitaria, la labor heroica y valiente de quienes decidieron participar en los rondines para cuidar los caminos y detener a los delincuentes. En esas narrativas, las mujeres aparecen como las víctimas principales de la violencia, pero es poco lo que se dice de su contribución al proceso.

Justo por este motivo, en el marco del proyecto colaborativo con las promotoras de justicia, decidimos reconstruir la trayectoria de las mujeres en la Policía Comunitaria. En este sentido, realizamos varias entrevistas con esposas de policías comunitarios y con los mismos comandantes que tuvieron la responsabilidad de organizar las primeras rondas de seguridad comunitaria.[10]

Reconocer el papel de las mujeres en el proceso comunitario no significa que con eso, se cuestionen las arraigadas ideologías de género que justifican las exclusiones y la subordinación de las mujeres, Pero el simple hecho de visibilizar la participación de las mujeres, sí revela su fuerte vínculo con la Policía Comunitaria, y lo que esto significa en términos de sus identidades y compromisos.

A largo de esta trayectoria destaca el papel activo de las mujeres apoyando a su esposo o familiares, los policías comunitarios, cuando comienzan las rondas de vigilancia, o bien al defender a la institución en momentos de acoso del Estado, o al asumir cargos de autoridad en las instancias de justicia y seguridad comunitaria. No es posible desarrollar en este texto las distintas etapas de participación de las mujeres a lo largo de la historia de la Policía Comunitaria,[11] pero sí destacar momentos clave que dan cuenta de su contribución al proceso de la CRAC y las tensiones que han debido enfrentar al cuestionar las estructuras patriarcales de la institución.

Las mujeres en los espacios de la justicia y la reeducación comunitaria

Los antecedentes de la participación de las mujeres en la CRAC datan de un poco después de que la Policía Comunitaria decidiera asumir las tareas de justicia (fines de 1997), como respuesta a la impunidad y al racismo de la justicia estatal. El 5 de junio de 1999 se integró una comisión de mujeres para apoyar en las tareas de justicia y reeducación de la CRAC.[12]

---

[9] Entrevista de la autora con Gelasio Barreda, 17 de marzo de 2009. Sobre el surgimiento de la Policía Comunitaria, véanse Flores (2007) y Sánchez (2012).

[10] La mayor parte de las entrevistas sobre los comienzos de la Policía Comunitaria fueron hechas por las promotoras de justicia (véase *infra*) lo que significó un proceso reflexivo importante para ellas.

[11] Parte de esta historia está recogida en el video *Abriendo brecha* (Sierra, 2013b).

[12] La reeducación es la última fase del proceso de justicia comunitaria. En el caso de delitos graves los personas que los cometen realizan trabajo social en distintas comunidades del sistema (Sierra, 2013a).

Tal como lo revelan las palabras de Carmen a la entrada del capítulo, las mujeres respondieron al llamado de las autoridades y se vieron ante la necesidad de juzgar delitos de extrema gravedad, como los infanticidios. La comisión de mujeres que se integró en ese contexto consiguió imaginar y poner en práctica una alternativa de reeducación que contempló la condición de género de las mujeres y evitó exponerlas a trabajos pesados realizados por los hombres en su proceso de reeducación. Las mujeres se preocuparon no sólo por buscar actividades productivas para las detenidas, decidieron también no dejarlas solas en las oficinas de la CRAC, donde podrían estar expuestas físicamente por sus espacios masculinos. Lo relevante es que tales experiencias son los referentes de las propuestas que recientemente discuten las promotoras de justicia para pensar en alternativas de trabajo social para las detenidas en la Policía Comunitaria. Una vez más es la experiencia acumulada la que, ante nuevas necesidades, permite que las promotoras de justicia planteen alternativas viables para tratar a las mujeres en la CRAC, considerando modelos diferenciados de reeducación de acuerdo con el género de las detenidas.

Hay, sin embargo, un largo tramo por visualizar desde que las mujeres participan como Comisión de Mujeres de apoyo a la CRAC en 1999, hasta 2006, cuando las eligen como autoridades para hacer justicia. Desde entonces a la fecha las mujeres han conseguido mantener su presencia con altibajos, si bien son recurrentes los jaloneos que cuestionan y obstaculizan su participación en la mesa de impartición de justicia comunitaria.

En suma, se distingue el papel activo de las mujeres en la trayectoria de la Policía Comunitaria y sus búsquedas por participar en las tareas de justicia, así como las dificultades enfrentadas por su condición de género, pero se nota también que su participación ha respondido a una necesidad reconocida por los hombres y no tanto a la búsqueda de la equidad de género, lo cual es un propósito más reciente que plantean las promotoras de justicia.

Discutiendo las costumbres, los derechos y el acceso a la justicia de las mujeres comunitarias: diagnóstico participativo

Una de las apuestas centrales del proyecto colaborativo fue conocer, desde las visiones propias de las mujeres, cuáles son los agravios que identifican como relevantes, las rutas que siguen para enfrentarlos y las nociones de derechos y justicia involucradas. El interés estaba en destacar las construcciones culturales de la violencia y el género que inciden en las posibilidades que enfrentan las mujeres para acceder a la justicia comunitaria. Con este fin realizamos un diagnóstico participativo con enfoque de género junto con las promotoras de justicia y dos mujeres de la asociación Jk'optik expertas en apoyar procesos de reflexión comunitaria, con base en un modelo de educación popular.[13] El diagnóstico adquirió su propia dinámica y fue más allá de un estudio sobre la problemática de las mujeres y sus derechos, para convertirse en un instrumento que las mujeres retomaron para legitimar sus demandas ante la CRAC y sus comunidades.

El diagnóstico fue en sí mismo un terreno de investigación para observar y reconstruir el posicionamiento de las mujeres y sus miradas sobre el deber ser comunitario. No es posible presentar a detalle los resultados del diagnóstico (Cruz *et al.*, 2009), pero, dada su importancia como referente metodológico, retomo algunos de los temas centrales tratados en cada comunidad, destacando las dinámicas que motivaron la intervención de las mujeres. La producción de conocimientos de manera dialógica, desde la lengua materna y con base en estilos culturales propios, constituye uno de los logros

[13] Los talleres de diagnóstico se desarrollaron de enero a mayo de 2009; más adelante, con base en los resultados del diagnóstico, realizamos una segunda fase de la investigación colaborativa, que continuó hasta mayo de 2011. Agradezco ampliamente el trabajo y la sistematización del diagnóstico elaborado por Imelda Cruz y Janette Corzo, de la Asociación Civil Jk'optik. Parte de estas dinámicas se puede ver en el video producto del trabajo colaborativo con las promotoras de justicia (Sierra, 2013b).

principales de los talleres, para lo cual fue fundamental la participación activa de las mismas promotoras.[14] El diagnóstico lo desarrollamos en dos comunidades fundadoras de la Policía Comunitaria: la comunidad *na'savi* de Buenavista, municipio de San Luis Acatlán, y la comunidad *me'phaa* de Santa Cruz del Rincón, municipio de Malinaltepec, que fueron seleccionadas por las mismas promotoras. En cada una de las comunidades se realizaron dos talleres: uno de diagnóstico y otro de devolución de los resultados. Un último taller de devolución integral se desarrolló en las oficinas de la CRAC en San Luis Acatlán, dirigido a las autoridades comunitarias, es decir, a los coordinadores, comandantes regionales y consejeros de la Casa de Justicia de San Luis Acatlán, además de policías comunitarios.[15] Los talleres de diagnóstico tuvieron lugar en las comisarías de las comunidades, para lo cual fue fundamental contar con el aval de la CRAC a través de una constancia dirigida a la autoridad local.

El diagnóstico se centró en tres grandes temáticas, discutidas previamente con las promotoras: costumbres, derechos y acceso a la justicia. Tales temáticas fueron la base para reconstruir una serie de concepciones y prácticas que sitúan a las mujeres en condición de vulnerabilidad, lo cual permitió identificar agravios y reflexionar sobre lo que para ellas significaba tener derechos y acceder a la justicia.

Con el fin de ilustrar las dinámicas del diagnóstico y las construcciones culturales en juego, retomo partes del primer taller realizado en cada comunidad.

Diagnóstico en el Ejido de Buenavista, San Luis Acatlán: las malas costumbres

Llegamos a la Comisaría de Buenavista el 31 de enero de 2009 para realizar el primer taller de diagnóstico. Nos presentamos nuevamente ante el comisario local, quien nos recibió de manera respetuosa y nos confirmó el apoyo para el mismo, así como el lugar donde lo realizaríamos. Se trataba de un salón amplio, en la planta baja del edificio de la Comisaría, con columnas de un lado y abierto hacia el patio, con vista a La Montaña, en el cual se realizan las asambleas de la comunidad. Mientras esperábamos que nos atendiera el comisario, en su oficina, nos tocó escuchar la denuncia de una señora que acusaba a su esposo por haberle quitado el "holograma de Oportunidades", es decir, el documento que le permitía retirar su apoyo mensual del programa oficial de Gobierno.[16] Toda la conversación fue en *tu'un savi* (mixteco), y al salir, las promotoras que escucharon su queja la invitaron a asistir al taller. La señora aceptó y su caso fue uno de los temas que ilustró las problemáticas que abordaríamos durante los dos días del taller, como se verá más adelante.

Buenavista es una comunidad *na'savi*, cabecera de uno de los ejidos más organizados de La Montaña, con una importante participación en la Policía Comunitaria. De esta comunidad salieron también reconocidos dirigentes de organizaciones indígenas como el Consejo Guerrerense 500 Años, y de la misma Policía Comunitaria, lo que habla de una tradición organizativa muy arraigada. En el taller participaron mujeres del centro de Buenavista y de comunidades aledañas pertenecientes al ejido; en total fueron 22. Llamó nuestra atención la presencia de cinco hombres de distintas comunidades; tres eran los comisarios de Jicamaltepec, Cerro Zapote y Llano Silleta, integrantes del Ejido de Buenavista, quienes participaron durante todo el taller, a diferencia del comisario de Buenavista, que no estuvo presente. Al parecer llegaron para acompañar a sus mujeres y conocer los temas que abordaríamos. Entendimos su presencia como cautela masculina, pero también daba cuenta del *habitus* del control patriarcal en las comunidades, buscando cuidar "el dicho" de las mujeres. En principio temíamos que su presencia afectara la dinámica de

[14] Parte de estas dinámicas se puede ver en el video producto del trabajo colaborativo (Sierra, 2013b).

[15] La devolución de resultados del diagnóstico realizado en las oficinas de la CRAC, se realizó el 10 de marzo de 2009.

[16] El programa Oportunidades es un programa federal dirigido a apoyar a las madres de familia de bajos recursos, quienes reciben un monto de dinero de acuerdo con los hijos que asisten a la escuela.

los talleres, y de alguna manera esto marcó un sesgo al enfatizar ciertos puntos sobre otros; sin embargo, nos llamó la atención la fuerza de las mujeres para no dejarse censurar al decir su palabra. Finalmente, la participación de los hombres enriqueció la discusión y permitió conocer el punto de vista masculino sobre temas de gran relevancia, si bien prevaleció la mirada de las mujeres. La mayoría de las presentes no dominaba el español, por lo cual fue indispensable la participación de las promotoras para traducir al *tu'un savi* y generar confianza y diálogo.

El taller se realizó durante dos días, lo que nos permitió generar un buen espacio de comunicación y dinámicas que motivaron la intervención de mujeres y hombres. Después de discutir las problemáticas generales que dificultan la vida de las mujeres en las comunidades —asuntos de salud, educación, falta de ingresos, malos caminos, etc.—,[17] ellas identificaron tres problemas relevantes para analizar a profundidad: 1) malas costumbres; 2) los hombres no dejan participar a las mujeres, y 3) la justicia beneficia a los hombres.

Es preciso destinar unas líneas al tema de las "malas costumbres", ya que refieren las preocupaciones de las mujeres de esta comunidad relacionadas con su vida y las restricciones que afectan sus movimientos y su integridad. Durante el análisis destacaron tres aspectos de las "malas costumbres": 1) los hombres piensan que pueden tener muchas mujeres; 2) malas costumbres como la brujería, y 3) chismes entre las familias y entre las mujeres. Las temáticas se refieren a puntos muy sensibles para mujeres y hombres, lo que suscitó una gran discusión.

En cuanto a que los hombres piensan que pueden tener muchas mujeres, hace referencia a la problemática de la poliginia: una práctica extendida en las comunidades de La Costa-Montaña, donde algunos hombres tienen más de una familia, y en ocasiones en la misma comunidad. Varios de los problemas que llegan ante los comisarios, en la justicia local y regional de la CRAC, tienen como trasfondo estos asuntos. Más que acusar al esposo por tener otra mujer, la queja principal se debe al abandono de la familia y la no manutención de los hijos, lo que suele acompañarse con maltrato doméstico.

El caso de Martina (referido antes) —con cinco hijos pequeños; uno de brazos— quien participó en el taller de Buenavista, ilustra la cadena de indefensiones y violencias que trae aparejado el dominio masculino, así como la condición de marginalidad en que viven las familias. De acuerdo con Martina, su esposo la maltrata y la amenaza continuamente con correrla de su casa, que es la casa de los suegros, mientras él se va con su amante fuera de la comunidad, sin ocuparse del gasto de los hijos y obligándola a sobrevivir en condiciones muy difíciles. Sin embargo, la causa de que ella decidiera llevar su queja al comisario de Buenavista fue que el esposo le quitó su holograma del programa Oportunidades, dejándola sin el comprobante para poder recibir el dinero gubernamental de manutención que le corresponde por ser madre de cinco hijos.

Es decir, la necesidad económica, de supervivencia, como mujer abandonada, al frente de cinco hijos, movió a Martina a plantear su queja a la autoridad, y finalmente a compartirla con nosotros. Durante el taller, Martina se explayó en *tu'un savi* para referirse a su caso, lo que motivó que las promotoras hablaran de su situación y de la indefensión que viven mujeres como ella que —de acuerdo a Paula— "no se saben defender, no conocen sus derechos". En su caso, Martina quería que el esposo le pagara una pensión para sus hijos, y que le regresara su holograma. Ella había puesto ya una queja ante el comisario local en la comunidad de Río Iguapa, y posteriormente ante el comisario de Buenavista, como cabeza del ejido, pero no habían resuelto su problema. Lo interesante fue que también los comisarios presentes en la reunión conocían su caso y señalaron un cúmulo de abusos del esposo y que a ella no se le estaba haciendo justicia, con lo cual criticaron

[17] Un aspecto central del diagnóstico fue identificar las principales problemáticas de las comunidades, lo cual motivó una reflexión sobre las condiciones de vida y el entorno, lo que revela una extrema precariedad material y fuertes necesidades en los campos de la salud, la educación y el trabajo (Corzo *et al.*, 2009).

indirectamente a los comisarios de las dos comunidades citadas. Ante la falta de respuesta, le aconsejaron a Martina que se fuera a las oficinas de la CRAC en San Luis Acatlán a poner su demanda, lo cual fue ampliamente apoyado por las mujeres. Finalmente, al día siguiente, Martina llevó su caso a la crac. Si bien esto no cambió mucho su situación, al menos sí implicó presión sobre el marido para que ya no la maltrate ni la amenace. Por eso se insistió en que una "mala costumbre" es que "los hombres tengan otras mujeres". Para Apolonia, promotora de justicia, esto significa también que "las mujeres no conocen su derecho" y que las autoridades "no hacen bien la justicia y benefician a los hombres".

A pesar de que Martina efectivamente no conoce sus derechos, el llevar su queja ante la autoridad y atreverse a plantear su caso durante el taller, revela su valor para buscar resolver su situación, lo que finalmente activa el apoyo de las mujeres.

También se hizo referencia a la mala costumbre de *echar brujo* a las mujeres que se "meten a apoyar a otras mujeres". Esto suele pasar cuando mujeres, como las mismas promotoras, acompañan a otras mujeres víctimas de violencia a poner una demanda y son objeto de chismes: *echar brujo* es una arraigada práctica en las comunidades como mecanismo de control interno y disuasión. Se entiende entonces la propuesta de que la asamblea de la comunidad reconozca como tales a las promotoras y acompañantes para, de esta manera, evitar que las hostiguen, Apolonia narró, por ejemplo, que en una ocasión un vecino le fue a tirar piedras a su casa por haber acompañado a su mujer ante la autoridad. Paula también se refirió al acoso que sufrió por acompañar a una vecina que había sido golpeada: "nos dijeron que quiénes éramos nosotras, que no éramos autoridad [para que se metieran]… acercaron la camioneta maltratándonos a mí, a Paty y a Apolonia: ¡esas mujeres son metiches!". El hecho revela efectivamente una queja recurrente de las mujeres que se atreven a acompañar a otras mujeres víctimas de violencia, lo cual las hace vulnerables por no tener el apoyo de la autoridad para realizar esa tarea.

El "chisme" resultó ser también una prioridad de discusión en las dos comunidades; identificado como una "mala costumbre" que hace mucho daño a las familias, porque suele dirigirse a calumniar a las mujeres, generando desconfianza y violencia. La referencia al "chisme" provocó una intensa participación de hombres y mujeres para discutir lo que Enedina calificó de "chismerío", cuando se habla de las mujeres que salen a participar, tal como se muestra en la siguiente interacción entre Bonifacio (B) y Apolonia (A):

> B: …les dan la libertad […] y las mismas mujeres no valoran porque salen otros hombres y les hablan bonito y se van a otro lado [...]
>
> A: No me puedo quedar callada, lo que dice Bonifacio una parte está bien y otra parte no. Lo que él dice, dependiendo de la mujer, si el marido te da la libertad para que vayas a las reuniones […] Pero depende de uno, uno es libertad y otro libertinaje, todo eso es buen camino pero depende de uno […] si quieres respetar a tu marido si hay un buen amor y un buen cariño, uno lo tiene que respetar.

En este caso, el "mal comportamiento" de la mujer se identifica con libertinaje, provocando que se hable mal de ella. Tales son las habladurías que suelen repetirse para descalificar a las mujeres que salen a participar, por eso Apolonia, quien además de partera es, desde 2011, la coordinadora de la Casa de la Mujer Indígena (CAMI)[18] en San Luis Acatlán, respondió de manera contundente; porque ella ha tenido que enfrentar ese tipo de chismes. La interacción revela, asimismo, los estilos discursivos de Apolonia, quien no se intimida para externar su punto de vista y discutir lo que señala Bonifacio, lo cual da cuenta efectivamente de un rasgo recurrente en mujeres que, como ella, se atreven a *decir* su palabra.

[18] La CAMI de San Luis Acatlán se fundó en 2011, en el marco del programa federal impulsado por la Comisión de Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y la Secretaría de Salud.

Estos elementos identificados como "malas costumbres" refieren problemáticas muy importante para las mujeres, pues revelan mecanismos de control interno y buscan desanimar su participación. Dichos temas provocaron una intensa discusión entre las mujeres, quienes estaban muy interesadas en buscar alternativas para enfrentarlos. Por eso varias de ellas sugirieron realizar talleres sobre el "chisme" y no sólo acerca de los derechos de las mujeres. Pero sobre todo insistieron en la necesidad de que se reconozca a las mujeres que acompañan a otras mujeres, lo cual fue la base para elaborar la propuesta de que se elijan promotoras de justicia en cada comunidad, que incluso puedan apoyar a los comisarios locales cuando traten asuntos de mujeres.

En cuanto a los demás problemas analizados durante el taller, es decir, la participación de las mujeres y la falta de acceso a la justicia en Buenavista, se puede decir que confirman los obstáculos y las exclusiones de género que enfrentan las mujeres en las asambleas de las comunidades y las dificultades para acceder a la justicia porque las autoridades suelen favorecer a los hombres.[19] En general, las problemáticas destacan el sentir de las mujeres para no ser maltratadas ni difamadas sin cuestionar los roles de género asignados. Asimismo, revelan el papel central que tienen las mujeres promotoras pues, a pesar de las críticas, se atreven a acompañar a sus vecinas ante la autoridad, si bien reclaman ser reconocidas por la asamblea de la comunidad para evitar que las acosen. La participación de los hombres a lo largo de los talleres da cuenta de la vigilancia masculina, pero también de cierta disposición para abrir su mirada a los reclamos que plantean las mujeres, tal como lo señaló una señora *na'savi* durante el diagnóstico: "Ellos también quieren talleres, pero yo no tengo la culpa de que no se hagan para ellos".[20]

Falta de acceso a una justicia adecuada para las mujeres: diagnóstico en la comunidad de Santa Cruz del Rincón, Malinaltepec

La comunidad *me'phaa* de Santa Cruz del Rincón es famosa porque allí surgió formalmente la Policía Comunitaria el 15 de octubre de 1995; se distingue, además, por ser un centro educativo y político importante en la región, sede de instituciones educativas de nivel medio y superior, como la Universidad Pedagógica Nacional (UPN) y la Universidad de los Pueblos del Sur (UNISUR). La gente de Santa Cruz ha sido muy activa en el proceso comunitario; allí han surgido importantes personajes, hombres y mujeres, con fuertes vínculos en la política local y regional.

El taller tuvo lugar en las afueras de la Comisaría, en un largo y ancho corredor, a la vista de los vecinos. Contamos con 25 mujeres provenientes de varias comunidades de la región que durante dos días contribuyeron al desarrollo del curso. Desde el comienzo del taller se gestó una buena dinámica al debatir el tema de la historia de las mujeres en la Policía Comunitaria. Varias mujeres tenían algo que contar sobre su experiencia como esposas de policías y el cambio favorable vivido con la Policía Comunitaria.

Para el análisis a profundidad de las problemáticas relevantes, las mujeres seleccionaron cuatro temas: 1) la falta de justicia adecuada para las mujeres; 2) el maltrato; 3) los obstáculos para ejercer derechos, y 4) los chismes. Cada tema se discutió en grupos de trabajo y después se presentaron en una sesión plenaria, de acuerdo con la metodología del taller. En el taller de Santa Cruz, la mayor parte de las intervenciones fueron en español, por lo que no hubo necesidad de traducción, lo cual marcó un contraste con Buenavista.

A continuación refiero la problemática del acceso a la justicia porque ilustra el sesgo de género y los dilemas que enfrentan las mujeres cuando llevan los asuntos ante la autoridad; los reclamos de las mujeres por

[19] Las dinámicas generadas en estos espacios se incluyen en el video antes referido (Sierra, 2013b).

[20] Intervención en *tu'un savi* traducida por Paula Silva.

no sentirse reflejadas en el reglamento interno[21] de la Policía Comunitaria; la inequidad en el acceso a la tierra, que suele excluir a las mujeres; el hecho de que sienten que hay favoritismo hacia los hombres en la justicia; el que algunas autoridades sean parciales porque, en sus palabras, "las compran" con cartones de cerveza; el que se cometan atropellos contra las mujeres detenidas al separarlas de sus hijos pequeños, y las críticas que viven las mujeres por acompañar a otras a denunciar los casos de maltrato. Éstos son los temas que se discutieron ampliamente y revelaron la visión crítica de las mujeres a las normas y procedimientos de la justicia comunitaria.

Las mujeres participantes se refirieron también a las limitaciones del reglamento interno, el marco normativo del sistema comunitario: hicieron ver que siguen vigentes prácticas arraigadas de favoritismo, compadrazgo y aceptación de dádivas en los espacios de la justicia local, lo cual va en contra del modelo establecido en el mismo reglamento interno. Éstas son las palabras de Felícitas, promotora de justicia, al referirse a esta situación:

> Se supone que el reglamento interno dice no debe de cobrar las multas […] Hay una costumbre que el hombre dio un cartón de cerveza y eso ayuda, y no resuelve igual.

Estos problemas afectan drásticamente a las mujeres y revelan el fuerte peso de las ideologías de género y la dominación masculina que prevalecen en los espacios de la justicia comunitaria, aunque también se reconoció que algunas autoridades sí son respetuosas. Por todo esto, muchas mujeres tienen miedo de poner una denuncia ante la autoridad. En palabras de Rosa: "Las mujeres más maltratadas son las que se dejan, tienen mucho miedo de quejarse". Sin embargo, también se hizo evidente que algunas mujeres sí acuden a la autoridad local para plantear sus demandas y, a pesar del sesgo de género, sienten que sí se les toma en cuenta. Tal fue el caso de una señora que denunció a su marido ante el comisario por incumplimiento de sus compromisos familiares; ella planteó lo siguiente:

> El comisario que estuvo es muy bueno, le dijo [a su esposo]: …lo primero es la esposa, la que vale más es la esposa porque ella es la que tiene sus hijos, ahí donde necesita más, así ella es la que le debe dar su parte y la otra aparte, amante que tenga, si te sobra le das. Tú eres un hombre casado, ¿por qué tener una mujer aparte? Te voy a dar un castigo de siete horas [...] él seguía igual, ya pasó el tiempo, yo me puse a trabajar, lavaba ajeno, vendía los tamales y después respondió. Sí se hizo justicia. Somos mujeres.

En este caso, desde su visión, el comisario atendió la denuncia: llamó la atención al esposo y lo sancionó. Si bien la señora no cuestionó el hecho estructural de que su marido tenga otra mujer, para ella lo relevante fue que le dieran su lugar como primera esposa, y según cuenta más adelante, el señor "respondió", es decir, regresó con ella. Salen a relucir así las ideologías de género que sancionan el hecho de que el hombre no cumpla con sus obligaciones ante su familia, y no tanto que tenga otra mujer, aunque sí se explicita que hay jerarquías entre las familias: las "segundas" reciben "las sobras", según lo refirió la señora. En este sentido, surgen una serie de dilemas ante el hecho de que se trata de familias con hijos, a los cuales tampoco se puede abandonar. Difícilmente estos asuntos pueden tratarse sólo bajo el punto de vista que penaliza la poliginia, sin buscar comprender los contextos que la facilitan.

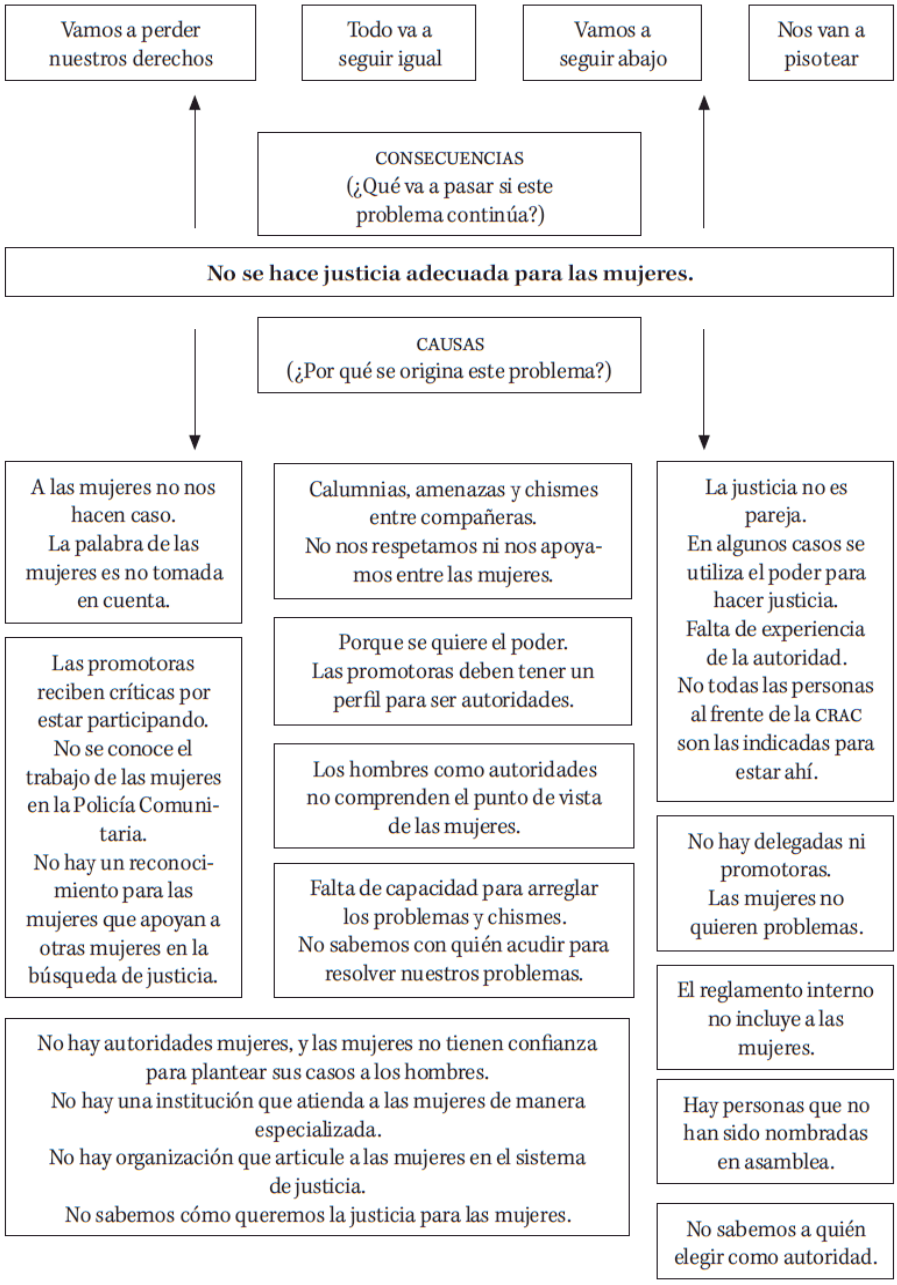
Se trata de un tema complejo que incluye prácticas y representaciones arraigadas ante las cuales las mujeres suelen acomodarse si no tienen la posibilidad de terminar la relación. Por eso la autoridad puso énfasis en el compromiso del hombre de mantener a sus hijos y emitió una condena menor por el hecho de tener otra mujer, aunque esta práctica se descalifique como "mala costumbre". ¿Cuáles son en este contexto los derechos de las mujeres? Pregunta difícil de responder sin contemplar las diferentes aristas que marcan la

[21] El reglamento interno condensa las normas que definen y regulan al sistema de seguridad y justicia comunitario, producto de largas discusiones en asambleas. El reglamento sólo incluye una breve referencia sobre las mujeres y sus derechos (documento en resguardo de la autora).

vida de las mujeres y las sitúan en un contexto de dependencia y subordinaciones múltiples ante los hombres y su grupo doméstico. Lo que prevaleció en este caso fue garantizar el derecho de la mujer de acceder a la justicia que responda a su demanda, y no tanto una discusión sobre derechos sustantivos en torno a una práctica tolerada: la poliginia.

La metodología seguida para analizar los problemas seleccionados para el diagnóstico permitió motivar con mucho acierto la participación de las mujeres.[22] La base colaborativa del procedimiento fue clave para generar la confianza y el interés de las mujeres, y para producir información cualitativa de gran relevancia difícil de conseguir de otra manera (Hale, 2008).

El modelo se basa en un diagrama de árbol que ofrece una metáfora adecuada para el análisis de los problemas, distinguiendo las causas (las raíces) de las consecuencias (las ramas). El ejemplo siguiente ilustra el procedimiento seguido para analizar la falta de acceso de las mujeres a la justicia (ver cuadro a continuación):



[22] El modelo de análisis a partir del diagrama de árbol lo desarrollaron las asesoras del Colectivo de J'optik en su trabajo con comunidades indígenas en Chiapas.

En este caso, las participantes destacaron dos aspectos principales que inciden en que las mujeres no accedan a la justicia, *a*) a las mujeres no nos hacen caso y *b*) la justicia no es pareja. Cada enunciado tiene sus propias causas, y en torno a ellas se discuten los motivos que las provocan: así, el inciso *a*) dice que a las mujeres no les hacen caso porque no se toma en cuenta a las promotoras, pero también porque las mujeres no quieren problemas y prefieren no denunciar. Esto sucede porque las promotoras reciben críticas y muchas veces calumnias de las propias mujeres; no hay respeto y se hace caso a los chismes.

Siguiendo esta secuencia, se desató una cadena de opiniones cuya dinámica motivó que las mujeres analizaran las causas que obstaculizan su acceso a la justicia y reflexionaran sobre ellas. Lo mismo sucedió con los demás enunciados señalados en el diagrama. Dicha mecánica ilustra las preocupaciones centrales de las mujeres, con lo cual se propició una intensa discusión sobre temas clave para ellas, como la falta de respeto, el efecto negativo del chisme y el importante papel que juegan las promotoras en las comunidades, es decir, las mujeres que acompañan a otras mujeres a plantear sus demandas. Llama la atención que temas muy similares los abordaron las mujeres *na'savi* de Buenavista, lo que demuestra su relevancia en ambos casos.

A partir de este análisis quedó claro no sólo que falta justicia para las mujeres en las comunidades y en la Casa de Justicia de la CRAC, sino que existen una serie de mecanismos (como los chismes) que obstaculizan su acceso. Tales referentes resultaron de gran interés para discutir las consecuencias de esta situación, pero también las propuestas para cambiarla. Por esto mismo, una de las conclusiones del diagnóstico fue reconocer el papel que han jugado las mujeres que apoyan a otras —las promotoras— cuando llevan sus casos a la autoridad, y la importancia de que ellas sean reconocidas por la asamblea comunitaria, evitando así ser criticadas.

Un objetivo central de los talleres en las dos comunidades fue problematizar las concepciones sobre los derechos que tenían las mujeres. Más que definiciones sobre lo que entendían por derecho, nos interesó identificar sus significados contextuales. Fue notorio cómo algunas mujeres confundían los derechos con las obligaciones: tal como lo planteó una señora *na'savi* de Buenavista cuando señaló que su derecho era "dar de comer a sus hijos y a su esposo", mientras que uno de los hombres presentes afirmó que "el derecho de la mujer es ir a buscar a su marido cuando está borracho", afirmación que no produjo grandes sorpresas pero sí algunas risas entre las mujeres.

Así, se hizo evidente la necesidad de trabajar el tema de los derechos de las mujeres enfatizando una visión integral donde exigir derechos no significa dejar de lado las obligaciones, distinción que a las promotoras les pareció fundamental para sus propios talleres. Para Rosa, una señora de Santa Cruz, hay una diferencia de género en la práctica de los derechos:

> Tenemos miedo de participar, debemos tener valor. Debemos conocer nuestros derechos, nadie sabe sus derechos por la ignorancia o por miedo. Dónde vamos a llegar aunque nos vean golpeadas por falta de derecho. A las mujeres no las dejan salir, no tienen derecho, los hombres sí.

También relució la necesidad de diferenciar los derechos y las obligaciones de las mujeres como parte del grupo doméstico, de sus necesidades planteadas en términos de la integridad personal como mujeres. Así, ellas destacaron la importancia de apoyar los compromisos asumidos por el esposo en sus actividades comunitarias, lo cual revela pautas de complementariedad en los roles de género como miembros de una unidad doméstica. Lo anterior se refiere, por ejemplo, a la alimentación de los presos en reeducación, a acompañar al esposo en los rituales y ceremonias propias del cargo de mayordomo o autoridad, a apoyar también con comida durante las asambleas en la comunidad, etc. Asimismo, se destacó la problemática de las

mujeres solas o abandonadas y sus dificultades para asumir compromisos comunitarios como las cooperaciones. Igualmente, otras problemáticas en torno a la violencia, el abandono, el alcoholismo y las deudas, motivaron intensas discusiones.

En suma, los talleres de diagnóstico realizados en las dos comunidades produjeron material sumamente valioso desde una perspectiva *emic* para recuperar el sentir de las mujeres en torno a problemáticas fundamentales que tocan su integridad, y revelaron también una dimensión muy compleja que dificulta su acceso a la justicia comunitaria. Se destaca principalmente la importancia de problematizar el discurso de los derechos para no dar por supuesta su significación; los significados son contextuales y están marcados por las condiciones materiales de la supervivencia y las pautas culturales del deber ser de género, y en este entorno hombres y mujeres construyen sus versiones sobre sus obligaciones y derechos. Esto mismo revela las múltiples subordinaciones que pesan sobre las mujeres, las cuales determinan las formas como viven y nombran los agravios y los remedios que buscan. Dichos agravios y remedios no se pueden calificar desde el prisma *a priori* de una violencia de género descontextualizada sin considerar la violencia estructural que marca la vida de las comunidades. Sin duda, en estos contextos se agravan las exclusiones y los obstáculos que tienen las mujeres para acceder a la justicia y enfrentar la violencia de género, revelando las grandes deudas de la justicia comunitaria hacia ellas. Esto constituye uno de los temas de reflexión más importantes para las promotoras de justicia y el conjunto del sistema comunitario, y evidencia que hay mucho trabajo que hacer para que los avances en el campo de la justicia regional alcancen a las mujeres y las integren como contraparte en sus comunidades. La experiencia de las mujeres que han accedido a los cargos de autoridad de la CRAC en San Luis Acatlán, muestra lo que ha significado este camino y sus apuestas como promotoras de justicia.

Repensando la justicia y la seguridad comunitaria desde la visión de las mujeres indígenas

La participación de las mujeres en la Policía Comunitaria cobra especial relevancia en la medida en que buscan incidir en una institución que confronta al poder del Estado, al implementar un modelo contrahegemónico de seguridad y justicia (Sierra, 2013), al tiempo que cuestionan el poder patriarcal fuertemente arraigado en ella. El hecho de que las mujeres estén asumiendo cargos de autoridad tiene fuertes implicaciones para discutir la justicia de género en el marco de jurisdicciones indígenas amplias. Se orienta con esto hacia una problemática que ha estado en el centro del debate político en torno a las autonomías indígenas, al revelar el dinamismo del derecho indígena ante la necesidad de responder a los reclamos internos, como es el caso de las mujeres.

A partir del testimonio de algunas mujeres que han asumido un cargo en la CRAC, me interesa destacar las tensiones de género que enfrentan al abrir los espacios colectivos a su participación, y lo que esto significa para la discusión de las costumbres. Para ello me baso en los relatos de tres mujeres cuya experiencia en la Policía Comunitaria ha marcado el desarrollo de la institución: Felícitas Martínez, Paula Silva y Carmen Ramírez. Si bien sus trayectorias son diferentes, revelan el valor de las mujeres para enfrentar las distintas caras de la subordinación de género, su fuerte arraigo a la Policía Comunitaria y una crítica a los modelos sexogenéricos instituidos localmente. Además, su participación como promotoras de justicia les ha permitido potenciar su lugar en la Policía Comunitaria, lo cual ha sido también uno de los logros del trabajo colaborativo. Asimismo, el diagnóstico participativo ha funcionado como detonante de reflexiones personales y críticas sobre los derechos de las mujeres.

Felícitas Martínez: las apuestas por justicia para las mujeres

Como lo mencioné anteriormente, las mujeres participaron en la Policía Comunitaria desde su origen, como comisión de mujeres en diferentes tareas: en 1999, para apoyar a la CRAC en tareas de justicia, y después, en 2005, promoviendo la organización de las mujeres.[23]

No obstante, es hasta febrero de 2006 cuando se incorporan finalmente a la mesa de justicia, electas como coordinadoras de la CRAC en asamblea regional. Así lo expresa Felícitas Martínez, primera mujer elegida como coordinadora del Sistema Comunitario de Seguridad y Justicia Regional:

> Para la impartición de justicia hasta febrero de 2006, ahí sí ya estaba una mujer sentada impartiendo justicia, pero antes sí había compañeras dentro de la Policía Comunitaria, pero eran invisibles ante la justicia. […] sí han habido mujeres con mucho liderazgo, mucha madurez apoyando la seguridad, pero no impartían justicia, porque al final de cuentas te tiene que autorizar la asamblea, […] si no te elige la asamblea no estás en la toma de decisiones, porque la toma de decisiones se hace en la mesa de justicia. [...] pero no es fácil, no tienes todo el respaldo de los compañeros, es minoría, es una batalla diaria que hacen las mujeres con los compañeros varones. Hace una gran diferencia [la participación de la mujer] porque hay más confianza con las mujeres, más acercamiento porque la mujer te valora más. Nosotros estamos para escuchar las dos versiones [...] ver dónde hay error, no sólo para apoyar a las mujeres.[24]

Participar en la mesa de justicia como autoridad es efectivamente un logro importante de las mujeres, que consiguen ser reconocidas y electas por primera vez por la asamblea regional en febrero de 2006. Desde entonces las mujeres han estado en la mesa de justicia, con altibajos, lo cual no ha sido nada fácil. Felícitas enfatiza la disputa diaria de las mujeres en un espacio dominado por hombres, como es la CRAC, ante la necesidad de atender asuntos que las involucran. Su participación implica nuevos estilos de hacer justicia, lo que significa generar la confianza en las involucradas en alguna queja o delito para que planteen sus agravios y reclamos, sin que por ello dejen de mirar sus errores. En su intervención, Felícitas destaca que no se trata de sesgar la justicia, sino de hacer la justicia que sí considere las versiones de varones y mujeres.

Felícitas Martínez es una mujer *me'phaa* de la comunidad de Potrerillo Cuapinole, San Luis Acatlán, de 36 años, madre de una niña de tres años y actualmente soltera; con grandes esfuerzos consiguió estudiar la carrera de derecho en la Universidad de Guerrero, en Chilpancingo. En este sentido, es un caso excepcional en el contexto de las mujeres de la Policía Comunitaria. Su trayectoria de participación está entrelazada con procesos organizativos vinculados con la defensa de los derechos de las mujeres indígenas a través de la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas.[25] Felícitas se distingue sobre todo por su elocuencia discursiva y su aplomo para dirigirse a cualquier auditorio, dentro y fuera de su región; cuenta con amplia experiencia de participación en organizaciones regionales, nacionales e internacionales de mujeres indígenas, lo cual le ha abierto una importante perspectiva de vida y le ha permitido acceder a un amplio conocimiento en materia de derechos de las mujeres. Por eso llama aún más la atención su interés por vincularse con los procesos locales arraigados en su región y contribuir a promover la participación de las mujeres. Asumir el cargo de Coordinadora Regional (sin duda una distinción) la obligó a concentrar sus esfuerzos en las tareas de justicia en la CRAC, implicando una entrega casi total en términos de disponibilidad y tiempo. Felícitas ha sido la única mujer que ha ocupado el cargo de Coordinadora en tres distintos periodos (un año en 2006; unos meses a fines de 2010, y cinco meses en 2012), lo cual revela su compromiso y el prestigio que tiene en la Policía Comunitaria.

---

[23] En 2005, en una asamblea regional en Pueblo Hidalgo, San Luis Acatlán, se establece por primera vez la mesa de mujeres.

[24] Entrevista de la autora a Felícitas Martínez, 10 de junio de 2011.

[25] La historia de vida de Felícitas Martínez se refiere en Espinoza *et al.*, 2008.

¿Pero qué justicia hacen las mujeres y en qué sentido revela esto sensibilidades de género que permitan abrir espacios hacia una justicia más humana para las mujeres? El siguiente relato de Felícitas ofrece algunos elementos en esta dirección:

> Tuvimos el caso específico de una mujer mixteca de Tlacochistlahuaca [en la CRAC]: el esposo siempre llega borracho, la insulta, le pega [...], y lo más grave que vimos es que trae una niña que es su hija y no de su concubino, es una niña que tiene dos años. Platiqué con ella, me contó. El señor admite que sí le pegó a la niña: "si no le pegué recio, sólo le di dos cachetadas"; la niña quedó recargada con su mamá y nunca volteó a mirarlo a él. Le dije a la chica: la niña está muy bien con tu mamá, le daba amor, atención, ¿por qué la trajiste si sabes que no la va a querer como su papá? Porque el papá perdona todo, pero él no es su papá.[26]

Este relato destaca la preocupación de Felícitas como mujer y madre por comprender la problemática no sólo del maltrato del hombre hacia a la mujer, sino sus efectos en la niña. En estas reflexiones, Felícitas revela los dramas cotidianos que viven las mujeres expuestas a la violencia doméstica. Dichos casos involucran a los Coordinadores (hombres y mujeres) como personas ante situaciones límite, lo que los obliga a interrogarse cómo reeducar a alguien capaz de golpear a una niña de dos años.

Para Felícitas la experiencia de ser autoridad significa un tremendo involucramiento emocional que no siempre es fácil de sobrellevar. Sin duda, hombres y mujeres, en su posición de autoridades, están expuestos por igual a conocer los dramas cotidianos de las personas, pero las formas de procesarlos parecen estar sesgadas por el género, en la medida en que las mujeres suelen abordar los problemas desde una perspectiva más integral (Arteaga, 2013). A esto responde el interés de las Coordinadoras por atender la salud de las detenidas cuando han sido víctimas de violencia, más allá del delito cometido. De ahí que sea recurrente que ellas revisen a las mujeres si es necesario, las lleven al Centro de Salud para su atención (como pude constatar en varios casos). Al mismo tiempo, la experiencia de hacer justicia y escuchar los testimonios de las personas (en especial de las mujeres), tiene fuerte impacto en ellas. En este sentido, la carga emocional que implica la responsabilidad de juzgar y conocer los dramas de las personas, no es algo que se discuta en los espacios de la justicia comunitaria. Las mujeres, sin embargo, desarrollan sus estrategias para sobrevivir a las tensiones.[27] Al respecto, Felícitas señala lo siguiente: "Cuando estaba en la CRAC me quería desahogar, pero todo se me quedaba; me iba a la internet pero eso no me ayudaba a desahogar mi mente".[28] Efectivamente, para Felícitas es una gran responsabilidad enfrentar cotidianamente situaciones de gran complejidad, muchas de las cuales involucran violencia de género, lo que en ocasiones no es muy diferente a las problemáticas que ella misma vive, por eso tal vez es más fuerte el impacto.

La tendencia a buscar salidas negociadas para resolver los conflictos en la CRAC tiene límites cuando se trata de asuntos de violación, lo cual queda muy claro para Felícitas, pero no suele ser así para el resto de los Coordinadores, incluyendo algunas mujeres: en ocasiones, si las partes lo acuerdan, se suelen aceptar salidas negociadas que pueden significar el pago por el daño o la promesa de matrimonio (en el caso de parejas jóvenes). En este sentido, Felícitas ha sido muy firme al cuestionar los arreglos cuando existe violación, criticando así prácticas arraigadas en la justicia comunitaria.

Ante todo esto, y a pesar de los costos personales que significa para una mujer estar en un espacio masculino como la CRAC, debido a los chismes y las implicaciones para su pareja (aspectos que los hombres viven de manera diferente), llama la atención el compromiso profundo con el que mujeres como Felícitas asumen su cargo de autoridad. Las siguientes palabras de Felícitas son elocuentes al respecto:

---

[26] Entrevista de la autora a Felícitas Martínez en una reunión de promotoras, 10 de junio de 2011.

[27] Ana Cecilia Arteaga destaca también esta visión integral que marcan los estilos de hacer justicia de las mujeres en la CRAC, en especial el papel que le dan a lo emocional y las estrategias alternativas que combinan al atender los casos (Arteaga, 2013).

[28] Entrevista de la autora a Felícitas Martínez, 10 de junio de 2011.

> Me siento muy orgullosa de que mi pueblo participó dentro de la CRAC, pero te confieso que no es fácil ser mujer y estar dentro de este sistema. Yo quisiera que hubiera más mujeres que participen [...] [son] 16 años de la Policía Comunitaria, que ha habido sangre, ha habido hostigamiento, detenciones... No ha sido sencillo ser autoridad. El conocimiento, el aprendizaje que tengo con respecto a la justicia, se lo debo a la CRAC […] me queda un reto muy grande, mi último sueño de dejar nuevos cuadros de liderazgo, de formar nuevas mujeres que estén convencidas de este proyecto.[29]

De esta manera, Felícitas sintetiza la dimensión colectiva y personal que la involucra con el proyecto de la Policía Comunitaria, disputando su lugar como mujer, orgullosa de ser integrante de la institución y al mismo tiempo consciente de lo que ha significado en términos políticos confrontar al Estado. Revela así los fuertes vínculos que la atan al proceso comunitario, destacando su aprendizaje personal en tareas de justicia, pero sobre todo el compromiso que tiene para promover la participación de las mujeres en la institución, lo cual sigue siendo uno de sus principales proyectos.

Paula Silva Florentino: las mujeres en la seguridad comunitaria

El reto de asumir un cargo de autoridad como mujer, también lo narra Paula Silva, promotora de justicia, ex-tesorera de la Policía Comunitaria (2007-2009) y electa como la Primera Comandanta Regional de la CRAC en San Luis Acatlán (23 de febrero de 2013). A diferencia de Felícitas, Paula sólo concluyó la primaria y no tiene una trayectoria de participación en organizaciones de mujeres. Es soltera, tiene 34 años y ha sacado a cuatro hijos adelante viviendo en casa de su suegra. No obstante, como mujer *na'savi* ha sido muy sensible a la problemática de las mujeres y muy crítica de las "malas costumbres" de su comunidad; su experiencia de vida la ha "curtido", convirtiéndola en una mujer decidida y con mucho valor para enfrentar la vida. Paula tiene buen dominio del español debido a que vivió varios años en la Ciudad de México con el que fue su esposo; nunca ha dudado en acompañar a otras mujeres ante la autoridad de su comunidad, Buenavista, cuando han sido violentadas y para solicitar que se les haga justicia. El intenso vínculo con el proceso comunitario también la ha hecho participar en la defensa de la institución cuando ésta ha sido acosada por el Estado, como fue el caso del ultimátum de 2002, cuando el Gobierno del estado de Guerrero exigió a la CRAC entregar las armas. No es extraño entonces que en 2007 Paula haya sido electa tesorera de la CRAC en San Luis Acatlán. Paula refiere lo que para ella ha significado ser parte activa de la Policía Comunitaria:

> En la CRAC aprendí muchas cosas buenas, conocí compañeros y amigos, me refiero a los policías comunitarios. Pero no es fácil trabajar con los hombres, varias ocasiones me echaron afuera porque no les gustó mi propuesta que platiqué, pero eso no quiere decir que no logré algo, claro que logré la amistad con varios consejeros de la CRAC, pero nunca me (a)famé por tener cargo como tesorera, nunca me gusta presumir. Creo que sacrifiqué un poco de estar en la oficina de la CRAC, nunca pensé llegar a la CRAC, me siento orgullosa de mi oficina porque es del pueblo y el mismo pueblo lo nombró y estaré apoyando y dando talleres en las comunidades, me gusta dar talleres.[30]

De manera clara, Paula habla de las dificultades y retos que significó su experiencia en la CRAC, por su condición de género, pero sobre todo destaca lo positivo de haber colaborado en una institución del pueblo, lo que resulta especialmente notorio para las mujeres, quienes difícilmente participan en los cargos de sus comunidades. Traduce de esta manera la fuerza de las identidades colectivas que la comprometen con el proyecto comunitario, según lo confirman sus palabras siguientes:

---

[29] Entrevista de la autora a Felícitas Martínez, 10 de junio de 2011.

[30] Entrevista de la autora a Paula Silva, 27 de marzo de 2013.

> […] En 2007, el pueblo de Buenavista se organizó para poner un plantón en la gasolinera de San Luis y pelear con el presidente municipal; allí andaba yo con otras compañeras; es muy bonito porque cuando el pueblo se organiza para pelear con los perros grandes, allí estamos las mujeres; solamente cuando hay ese tipo de problemas, las autoridades quieren que estemos al frente, pero cuando ellos hacen sus reuniones o asambleas, no nos invitan. Me gustaría que la autoridad nos llame para estar en la reunión, escuchar y dar opinión, pero no es así, como mujer tengo derecho a ocupar cargo, ser del comité, de mayordoma, ser comisaria. Piensan los hombres que una mujer no puede, ¡claro, si todo se puede en este mundo![31]

De nueva cuenta, la experiencia de Paula revela la manera como se dirime la tensión entre la dimensión colectiva y de género en los espacios de la Policía Comunitaria, y cómo esto lo viven las mujeres. Queda clara la importancia de defender a la institución cuando se enfrentan al acoso externo, pero las mujeres como Paula también están conscientes de la discriminación de género que sufren dentro de ella, cuando son relegadas en la toma de decisiones y en la dificultad para ocupar cargos. Tales hechos, sin embargo, no inhiben la participación de las mujeres, que insisten en defender sus derechos en las instancias de la CRAC.

Uno de los anhelos de Paula como promotora de justicia fue que las mujeres asumieran los cargos de policías comunitarias: "Tengo ganas de ser policía y aprender a manejar las armas";[32] insiste que como mujer: "tengo el valor de hacerlo", lo que revela imaginarios de género en torno a la seguridad comunitaria. Por eso, si bien fue una sorpresa que en un contexto de fuertes tensiones internas en la Policía Comunitaria Paula fuera electa Comandanta Regional de la CRAC, no es extraño que haya aceptado participar.[33] Se trata de uno de los cargos más difíciles dentro de la estructura comunitaria, por la responsabilidad de ocuparse de las tareas de seguridad, pero también de los más importantes para la vida de la institución. Para Paula, asumir el cargo de Comandanta Regional implicó involucrarse de la misma manera que los hombres en los operativos que deben realizar, así como manejar las armas y hacer las guardias que les corresponden sin distinción de género, al tiempo de coordinar al grupo de policías comunitarios bajo su cargo. Al preguntarle cómo se sentía en su nuevo cargo de Comandanta Regional y sobre las condiciones de su seguridad personal como mujer en la CRAC, contestó: "Yo no voy a abandonar el espacio [como comandanta regional], es un espacio ganado por las mujeres y lo voy a defender… Además, a mí me gusta participar en los operativos [de la Policía Comunitaria]".[34]

Paula confirma así su gran valor para asumir una tarea diseñada para un perfil masculino y que resulta central para la Policía Comunitaria. Lamentablemente, debido al incremento de las divisiones internas agudizadas a mediados de 2013, Paula fue obligada a dejar el cargo, lo cual revela una vez más las dificultades que enfrentan las mujeres cuando crecen los conflictos internos, lo cual cierra los espacios para la participación femenina.[35]

Carmen Ramírez Aburto: la fuerza del compromiso

Por último, retomo el testimonio de Carmen Ramírez Aburto, quizá la mujer más emblemática de la Policía Comunitaria, cuya presencia ha marcado a la institución desde su nacimiento. Si bien Carmen no tuvo una formación escolar integral (estudió hasta el cuarto grado de primaria), se ha forjado a lo largo de su

[31] Entrevista de la autora a Paula Silva, 27 de marzo de 2013.

[32] Entrevista con la autora a Paula Silva, 10 de junio de 2011.

[33] Se trató de una elección muy polarizada, producto de fuertes divisiones internas en la Policía Comunitaria, que en algún momento pusieron en riesgo el cambio de autoridades.

[34] Entrevista con la autora a Paula Silva, 27 de marzo de 2013.

[35] A lo largo de 2013, la CRAC vivió una fuerte crisis interna que fracturó a la institución, en un contexto de aumento de la violencia de Estado, acoso del crimen organizado e intereses transnacionales mineros sobre el territorio comunitario (Gómez, 2013, Sierra, 2013a).

participación en organizaciones productivas, como la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC), pero sobre todo en la Policía Comunitaria a la que le entregó ocho años de su vida, sacrificando incluso a su familia, como lo enfatizó en distintas entrevistas y conversaciones que tuve con ella. Carmen, mujer *me'phaa*, originaria de Pueblo Hidalgo, tiene cuatro hijas y un varón, y actualmente vive con su compañero (su "parejo"), después de varios años de ser madre soltera. La participación de Carmen en la Policía Comunitaria fue clave no sólo en sus comienzos en 1999, cuando fue parte de la comisión de mujeres de apoyo a la CRAC e ideó alternativas de reeducación, sino también en tareas de resguardo, detención y seguridad de la Policía Comunitaria sin tener un cargo específico para hacerlo. La valentía de Carmen se puso a prueba en varios momentos cuando hubo que hacer operativos junto con los policías comunitarios para detener a personas:

> Sé lo que es un operativo, [...] a mí no me va a engañar un comandante de cómo se hace un operativo [...] y llegamos, le entramos allí [...] le fuimos a encontrar a ese individuo que había matado, allí debajo de una basura; encima de él estaban las hojas secas de plátano y allí estaba, y allí tuvimos que rodear de lejos, cada quien con su arma, y se salió, creo que si nosotros no nos viéramos puesto listos, él tira al comandante Luis. Él se para, se sale de la basura, agarra su M1, ahora le tira donde está el comandante y yo le brinco por detrás… ¡Le he entrado a un operativo fuerte![36]

Con agallas y decisión, Carmen narra su experiencia en la Policía Comunitaria. Efectivamente, es de las pocas mujeres que han participado en tareas de seguridad (que suelen cumplir los hombres), lo que revela su valor y fuerte compromiso con la institución. Son varios sus relatos que muestran cómo arriesgó su vida para detener, incluso, a un reo que se había evadido. A pesar del drama que vivió cuando su hija de dos años de edad se ahogó mientras ella cumplía con sus labores en la Policía Comunitaria, no dejó de seguir participando. Carmen reconoce que en esos momentos tan difíciles, contó con el importante apoyo emocional e institucional de sus compañeros; por eso, no duda al referir el apoyo decidido y solidario de la CRAC, que fue fundamental para seguir viviendo con ese tremendo dolor.

En febrero de 2007, Carmen fue electa coordinadora regional, y tres mujeres más ocuparon cargos en la CRAC: Catalina Rodríguez, Teófila García y Paula Silva, como tesorera. Tuve la oportunidad de compartir y dar seguimiento al proceso de justicia de la Policía Comunitaria en ese periodo, y observar de manera particular el trabajo de las mujeres. Carmen no dejó de estar presente en la Casa de Justicia y participar en las complejas diligencias que les tocó asumir, al tiempo que cumplía con su papel de madre. Asimismo, estuvo al pendiente de las labores de la cocina y el trabajo de limpieza de la CRAC, y se preocupaba por garantizar la seguridad y la salud de las mujeres que pasaron por la justicia comunitaria en ese momento. Consiguió el apoyo en especie de los comerciantes del mercado para garantizar la comida de los policías comunitarios y en varias ocasiones ella la preparó.

En sus tareas de coordinadora, estuvo presente en los recorridos para actualizar y dar seguimiento a la situación de los presos en reeducación, verificar el seguimiento de la liberación de detenidos cuando cumplieron su condena y atender de manera particular los casos de justicia que llegaron a la CRAC. Todo esto lo constaté, pues la acompañé en sus labores. Por ello, me sorprendió de sobremanera cuando en una asamblea regional en la comunidad de Horcasitas, se decidió la destitución de varias autoridades de la CRAC, entre ellas las mujeres, por acusaciones que les hicieron sobre hechos que nunca se probaron, pero que sí tuvieron un fuerte efecto en las mujeres (aún más que en los hombres). Situaciones similares de acusaciones infundadas han sucedido en diferentes momentos de la CRAC sin que se haya llegado a la destitución de las autoridades. Para las mujeres esto fue un golpe muy duro y un ejemplo más del sesgo de género en la Policía Comunitaria, ya que a las mujeres se les vigila y sanciona de manera más estricta que a los hombres. Más allá

[36] Entrevista de la autora a Carmen Ramírez, 18 de abril de 2008.

de la injusticia del hecho (del cual fui testigo), me interesa recuperar el testimonio de Carmen sobre lo que significó para ella esta experiencia:

> Por el error que cometieron los coordinadores anteriores, nos vino a caer a nosotros [el peso], no respetaron el convenio con el Ministerio Público (MP) [y la Policía Comunitaria] y tomaron el asunto que ya estaba allá (en el MP). Nos presionó la familia. Había un fuerte problema hacia mí. El 7 de julio [de 2007] dijeron "afuera las mujeres" […] Se desintegra la participación de la mujer [en la mesa de justicia], ahí a los consejeros no sé qué les pasó, las mujeres pa'fuera. ¿Por qué pasa eso?, ¡porque somos mujeres! Los comisarios, los policías hombres han hecho muchas cosas y quién les dice algo. Ah, pero a las mujeres, ésas sí, ¡afuera las mujeres! A mí sí me duele y me dolió… En ese momento yo dije: yo jamás voy a regresar a la coordinadora: perdí a una niña, abandoné a mis hijas, todo para estar ahí para apoyar a la ciudadanía, y todo eso pasó.[37]

Finalmente, Carmen fue víctima de los conflictos entre grupos de poder con influencia en la CRAC, que en su caso provocaron desconocer su compromiso de vida con la institución. Por ello, en abril de 2010, cuando acompañé a las promotoras de justicia a presentarse ante la nueva CRAC (que recién había asumido su cargo), con el fin de mostrar el trabajo que veníamos haciendo, para todas fue un golpe fuerte que los nuevos Coordinadores Regionales les solicitaran su credencial como promotoras de justicia: "Queremos saber quién las nombró a ustedes como promotoras de justicia. ¿Dónde están sus credenciales?". Más allá de la cautela que pudieran tener como nuevas autoridades, se trató de un hecho poco amable, por decir lo menos, dirigido en contra de todas nosotras, que con formalismos improcedentes descalificaba la labor de las mujeres, revelando las nuevas relaciones de poder de ese momento en la CRAC. Si bien esta desafortunada acción buscó ser limada más adelante por los nuevos coordinadores, dejó una huella profunda en todas ellas y da cuenta de los agravios que enfrentan las mujeres para legitimar su trabajo en la institución.[38]

No obstante, Carmen sigue siendo un referente muy importante para la Policía Comunitaria. Su experiencia ha sido clave al elaborar propuestas alternativas para las mujeres, especialmente en los campos de la reeducación[39] y la seguridad comunitaria. En este sentido, hace el siguiente balance en torno al papel de las promotoras de justicia:

> […] Tal vez no se pudo avanzar tanto [como promotoras] porque ha habido mucho chisme; entre los chismes a veces somos débiles, nos creemos; ahí hubo varias cosas que nos hizo la difamación, como que nos debilitamos. Pero eso no es nada, no nos vamos a debilitar, al contrario, tenemos que dar el esfuerzo [...] ahí como promotoras de justicia. Por eso es tan importante que *haiga* más mujeres. [...] Porque hace falta una casa donde se tiene que pelear un espacio donde estén las mujeres atendiendo el caso de mujeres. Sí hacen falta esas mujeres para que vigilen a las compañeras detenidas que caen.[40]

A pesar de las dificultades que vivieron las promotoras de justicia para consolidarse como grupo, Carmen tiene muy claras las razones por las cuales es fundamental garantizar la presencia de las mujeres en la distintas tareas que asume la Policía Comunitaria. En ese sentido hace la siguiente propuesta:

> Nuestra propuesta es que *haiga* dos delegadas de cada comunidad. Así como se creó la policía de hombres, así se tiene que crear la policía de mujeres; tiene que haber comandantas mujeres, [...] porque también tengo mis hijas, a

---

[37] Entrevista de la autora a Carmen Ramírez, 21 de julio de 2011.

[38] Finalmente, en la asamblea regional en Jolotichán, San Luis Acatlán, las promotoras de justicia tuvieron el aval para seguir sus actividades (yo las acompañé) (10 de septiembre de 2010).

[39] La reeducación es la última fase del proceso de justicia; a partir de trabajo social, buscan que los detenidos puedan resarcir el daño cometido.

[40] Entrevista de la autora a Carmen Ramírez, 21 de julio de 2011.

> mí no me va a parecer la falta de respeto del policía a una mujer detenida; como mujeres es doloroso que abusen de una mujer detenida. Veo que es importante la propuesta de que se nombren esas delegadas [...] se tienen que recorrer las comunidades [...] tiene que haber policías mujeres, eso es lo que hace falta en la oficina [de la CRAC].[41]

De manera aguda Carmen resalta la importancia de que las mujeres participen en el sistema comunitario, asumiendo todos los cargos. Su visión crítica parte de su experiencia y ha sido central para generar cambios en la CRAC. Finalmente, las mujeres se encuentran asumiendo tareas centrales de la Policía Comunitaria, es decir, garantizando no sólo la justicia, sino también la seguridad para la población e incidiendo en la reeducación. De esta manera, el imaginario arraigado de la policía como actor especialmente masculino, es descentrado desde la experiencia de las mujeres, que en su actuar defienden con su propia vida a la institución que han ayudado a construir. Las mujeres formulan sus reclamos y hacen propuestas concretas para aportar desde su visión de género en las tareas centrales de la institución comunitaria, a la cual defienden por encima incluso de sus dramas personales.

En suma, es innegable la fuerte presencia de mujeres líderes cuyo compromiso con la Policía Comunitaria las ha llevado a desarrollar una mirada crítica hacia la Institución, dando cuenta de las inequidades de género que las excluyen, sin por ello dejar de defender el proyecto comunitario ante el acoso del Estado. A diferencia de otros contextos (Mejía, 2010; Hernández, 2010), las promotoras de la Policía Comunitaria no tienen una formación sólida que les permita promover de manera consistente la participación de las mujeres. No obstante, y a pesar de los obstáculos que han enfrentado, no cejan en su empeño por abrir caminos, si bien con altibajos, con lo cual enriquecen de sobremanera el proyecto comunitario. Así, las identidades de género que reivindican se encuentran fuertemente imbricadas con las identidades colectivas de sus pueblos, sin las cuales no serían posibles sus apuestas como mujeres de la Policía Comunitaria.

Conclusiones: hacia nuevas conceptualizaciones de la seguridad y la justicia comunitaria desde la visión de las mujeres indígenas

Este trabajo está basado en los resultados de una investigación colaborativa que tuvo el objetivo principal de apoyar el proceso de participación de las mujeres en la Policía Comunitaria, lo cual me permitió de manera privilegiada recoger, de sus propias voces y saberes, problemáticas que revelan la textura íntima y el drama cotidiano de su vida, pero también la riqueza y la fuerza de estas mujeres para identificar sus reclamos y luchar por una justicia de género que contemple sus derechos. En este sentido coincido con Charles Hale (2008) y otros autores (Leyva *et al.*, 2008) al enfatizar en el papel altamente productivo de la investigación colaborativa y sus implicaciones para el conocimiento antropológico, en la medida en que permite profundizar en problemáticas que resultan relevantes para los propios actores sociales, quienes al mismo tiempo contribuyen a su teorización.

Llevo varios años dando seguimiento al sistema de justicia y seguridad comunitario (Sierra, 2009, 2010, 2013a, 2013b, 2013c), una experiencia única en el país, pero sin duda la investigación con las promotoras de justicia ha sido el espacio más intenso al que he tenido acceso, como también el más complejo, y en el que me he involucrado en términos personales y políticos más allá de lo académico, sin lo cual no hubiese podido recoger la dimensión humana más profunda del sentir de las mujeres. De esta manera he podido conocer, desde otra mirada, las complejidades que enfrenta el sistema comunitario para garantizar la seguridad y la justicia autónoma que respete también los derechos de las mujeres, con el interés de contribuir a una visión crítica del proceso comunitario desde una perspectiva de género culturalmente situada.

---

[41] Mesa de mujeres en el XVI Aniversario de la CRAC, en Paraje Montero, 15 de octubre de 2011.

El reto principal de la investigación fue acceder a las conceptualizaciones de las mujeres indígenas sobre la violencia de género, los derechos y el acceso a la justicia comunitaria. En este sentido, el diagnóstico participativo y la intervención de las promotoras de justicia como facilitadoras y traductoras, fueron clave para motivar la participación de las mujeres de las comunidades, algunas de ellas monolingües, sobre temas complejos que involucran su vida personal. En lugar de partir de conceptos abstractos en torno al deber ser de género y los derechos establecidos en las leyes, buscamos que las mismas mujeres nombraran sus problemas relevantes considerando sus contextos y su cosmovisión. Salieron a relucir una diversidad de temáticas que revelan una acumulación de subordinaciones, donde la marginación y la desigualdad estructural que afectan la vida de las comunidades inciden en las formas de vivir la subordinación de género en el grupo doméstico y la exclusión de las mujeres en la toma de decisiones comunitarias.

La perspectiva interseccional para analizar la violencia de género cobra aquí relevancia, ya que ésta no puede aislarse de los otros determinantes que inciden en la vida de las mujeres. Ante problemas como el maltrato, las quejas por el abandono del hombre y las malas costumbres como el chisme, las calumnias o el hecho de justificar que el hombre tenga otras mujeres, entre otros, el diagnóstico buscó identificar el sentido de los agravios para las mujeres, reconstruir la manera como afectan su dignidad e identificar qué plantean ellas para enfrentarlos. Se buscó, asimismo, reconstruir las concepciones y expectativas en torno a lo que ellas concebían como derechos. En la experiencia analizada, por ejemplo, más que discutir las formas de violencia, las mujeres enfatizaron la importancia de contar con el apoyo de otras mujeres cuando acuden ante la autoridad a plantear una demanda; en ello recae la importancia de que mujeres promotoras de justicia sean reconocidas por la asamblea comunitaria local. Acciones como éstas, muy concretas, donde la dimensión personal se vincula con la acción colectiva, pueden tener mayor impacto para reducir la violencia de género que apelar a derechos inalcanzables en el contexto de la vida de las mujeres indígenas. Así, un eje de las discusiones en los talleres fue justamente: cómo lograr justicia más adecuada para las mujeres que contemple sus valores y mundos de vida.

Una política cultural de género definida por las mujeres indígenas vincula necesariamente lo material con lo cultural (Hernández, 2010; Mejía, 2010), lo cual significa considerar la dimensión identitaria y de acceso a recursos al hablar de los derechos. No se pueden desligar las expectativas de las mujeres indígenas de las condiciones de vida que las limitan ni de los modelos culturales que definen sus límites y visiones del mundo. Las construcciones del "buen trato" para las mujeres de la Policía Comunitaria, involucran una gama de horizontes, entre los cuales está la crítica a las "malas costumbres" —chismes, violencia y abusos —, y de manera esencial abrir espacios de participación a las mujeres, sin que esto signifique cuestionar directamente la hegemonía masculina; los deseos y las aspiraciones de las mujeres se van construyendo en sus contextos y marcos de posibilidad, en lo cual inciden también las lógicas culturales. Las reservas planteadas por Mahmood (2008), al juzgar las expectativas de las mujeres en el marco de culturas no occidentales, resultan sugerentes para discutir los agravios y demandas de las mujeres indígenas y sus alcances.[42] En este sentido, no se trata sólo de "vernacularizar" los derechos de género (Merry, 2006) para adaptarlos a las necesidades locales, sino de identificar las condiciones que impiden o hacen posible que los derechos sean exigibles o simplemente tematizados como tales.

Si se quiere colaborar para abrir caminos y reducir la violencia de género, así como hacer realizables las leyes nacionales e internacionales que protegen a las mujeres, es necesario comprender el sentido de los agravios y sus contextos antes de imponer agendas externas que dificulten las posibilidades del cambio social. En el caso de las mujeres de la Policía Comunitaria, esto significa considerar necesariamente las implicaciones de ser parte de una institución de los pueblos indígenas que les ha abierto nuevas opciones para pensar sus

[42] La investigación de Mahmood (2008) sobre mujeres musulmanas en Egipto revela que las nociones de agravio, dignidad y autonomía se distancian de las visiones liberales de la igualdad de género planteadas por el feminismo occidental.

derechos como mujeres, tal como lo revelan las experiencias de vida y el compromiso manifiesto de las promotoras de justicia, especialmente de quienes han asumido cargos de autoridad.

Los resultados de esta investigación muestran diversas facetas poco conocidas de la participación de las mujeres en la Policía Comunitaria, así como su incidencia en el campo de la justicia y la seguridad. Destacan los siguientes aspectos:

- Primero: la agencia de las mujeres indígenas y las trayectorias de su participación en la CRAC, revelan el importante papel que han jugado a lo largo del proceso comunitario, contribuyendo también a construir las alternativas necesarias para enriquecer el modelo propio de justicia y seguridad. A pesar de lo sinuoso del camino y los obstáculos que han enfrentado, las mujeres han conseguido abrir los espacios del sistema comunitario de la CRAC, si bien aún de manera marginal, cuestionando en la práctica arraigadas ideologías de género que las subordinan.
- Segundo: al igual que las mujeres indígenas en otros contextos, las mujeres de la Policía Comunitaria enfrentan continuamente el dilema de subordinar sus derechos como mujeres ante la necesidad de defender los derechos colectivos de una institución que vive el acoso del Estado. Es la propia dinámica del sistema comunitario la que pone de relieve el papel de las mujeres para enfrentar tareas de seguridad y justicia que los hombres no pueden resolver. Pero son sobre todo mujeres las que en el proceso desarrollan sus demandas de género y exigen sus derechos dentro de la institución. En su papel de comité de mujeres, coordinadoras, comandantas o promotoras de justicia, han ganado su lugar en la CRAC, por eso también sus identidades de género se encuentran íntimamente vinculadas con sus identidades colectivas.
- Tercero: la participación de las mujeres en las instancias de justicia y seguridad de la CRAC-PC, ha enriquecido de manera significativa el modelo de la justicia comunitaria. Su presencia en sí no garantiza una justicia con equidad de género; sin embargo, sí ha implicado importantes cambios por el simple hecho de que mujeres atiendan a otras mujeres. Además, las mujeres han introducido un estilo diferente de hacer justicia y reeducación. Desde sus prácticas ponen en juego un modelo holístico que tiene como eje el cuerpo de la mujer en su dimensión física y emocional. Se revela así el estrecho vínculo entre justicia, salud y violencia, como referente necesario para discutir los derechos de las mujeres, lo cual relució recurrentemente durante el diagnóstico en las comunidades. Las mujeres de la CRAC han puesto en práctica una idea de sanación, como lo han hecho otras mujeres indígenas en contextos diferentes (Sieder y Macleod, 2009), a pesar de no tener una reflexión previa sobre el tema.
- Cuarto: los avances logrados por la presencia de las mujeres en las instancias del sistema de seguridad y justicia comunitario, si bien son limitados, adquieren una particular relevancia en el contexto de un proyecto autonómico defendido por los pueblos indígenas de La Costa-Montaña de Guerrero. La participación de las mujeres como autoridad es muestra del potencial emancipatorio de la justicia comunitaria, en la medida en que confirma los esfuerzos generados por la institución para respetar los derechos humanos y los derechos de las mujeres.
- Quinto: no obstante todo lo anterior, aún es necesario que los avances de la justicia, regional sean más consistentes para garantizar la participación de las mujeres y para que impacten también la justicia comunal. En este nivel aún falta mucho para que las mujeres accedan a una justicia, según lo revelan las voces mismas de las mujeres en los talleres de diagnóstico. En ambos espacios —regional y comunal— prevalecen costumbres patriarcales arraigadas en el ejercicio de la autoridad que tienden a favorecer a los hombres. Por eso muchas mujeres tienen temor a denunciar los agravios.

Uno de los retos más grandes de las promotoras de justicia es consolidar su lugar en la justicia regional de la CRAC, y al mismo tiempo abrir los espacios de la participación de las mujeres en las instancias del poder local.

En el momento actual se abren nuevos obstáculos ante el incremento de la violencia y el acoso de actores externos sobre el territorio de la Policía Comunitaria, como el narcotráfico, las empresas mineras, nuevas presiones desde el Estado y, sobre todo, debido a conflictos internos que fragmentan al sistema comunitario, lo cual afecta de manera particular a las mujeres porque suelen ser excluidas de las decisiones y se vuelve a plantear el dilema en torno a su participación. Habrá que ver en los próximo años si las mujeres consiguen afianzar su lugar en las dinámicas de la institución o quedar relegadas debido a las nuevas coyunturas de violencia y acoso que enfrentan los pueblos indígenas de Guerrero.

Bibliografía

Arteaga, Ana Cecilia

2013 *Todas somos la semilla. Ser mujer en la Policía Comunitaria de Guerrero. Ideologías de género, participación política y seguridad*, tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS, México.

Canaval, Beatriz

2008 "Mujeres de La Montaña de Guerrero. Nuevas actoras sociales", en Rosalva Aída Hernández,*Etnografías e historias de resistencia*, pp. 361-414.

Colectivo Resistencia

2010 *Las mujeres en La Montaña de Guerrero. El otro brazo de la justicia comunitaria;* disponible en <http://desinformemonos.org/2011/10/el-otro-brazo-de-la-justicia-comunitaria-organizacion-de-mujeres-en-la-montana-de-guerrero/> (última consulta el 2 de enero de 2014).

Crenshaw, Kimberlé W.

1991 "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color", *Stanford Law Review,* 43 (6), pp. 1241-1299.

Corzo, Janette, Imelda Cruz y María Teresa Sierra

2009 *Diagnóstico participativo con enfoque de género en dos comunidades de la Policía Comunitaria de Guerrero*, MS.

Flores, Joaquín

2007 *Reinventando la democracia. El sistema de Policía Comunitaria y las luchas indias en el estado de Guerrero*, México, Plaza y Valdés.

Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI)

2006 *Mairin Iwanka Raya: mujeres indígenas confrontan la violencia,* Nueva York, FIMI.

Espinosa, Gisela, L. Dircio y M. Sánchez (coords.)

2008 *La Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas*, México, UAM-X.

Hale, Charles (ed.)

2008 *Engaging contradictions. Theory, Politics and Method of Activist Scholarship*, Berkeley, University of California Press.

Hernández, Rosalva Aída (ed.)

2008 *Etnografías e historias de resistencias. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, México, CIESAS.

2012 *Género, complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y Los Andes*, Copenhague, IWGIA.

Hernández, Úrsula y María Teresa Sierra

2009 *Mirada desde las mujeres. Historia y participación de las mujeres en la Policía Comunitaria*, folleto, disponible en <http://www.policiacomunitaria.org> (última el consulta 22 de abril de 2013).

Leyva, Xóchitl, Araceli Burguete y Shannon Speed

2008 *Gobernar en la diversidad. Experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, México, CIESAS.

Mahmood, Saba

2008 "Teoría feminista y el agente social dócil. Algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto", en Liliana Suárez-Nava y Rosalva Aída Hernández, *Descolonizando el feminismo. Teoría y práctica desde los márgenes*, Valencia, Ediciones Cátedra, pp. 165-221.

Macleod, Morna

2011 *Nietas del fuego, creadoras del alba: luchas político-culturales de mujeres mayas,* Guatemala, Flacso.

Mejía, Susana

2010 "Los derechos de las mujeres *nahuas* de Cuetzalan. La construcción de un feminismo indígena desde la necesidad", en R.A. Hernández, *Etnografías e historias de resistencia,* pp. 453-502.

Merry, Sally Engle

2006 *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*, Chicago, University of Chicago Press.

Molyneux, Maxine y Shahra Razavi

2002 *Gender Justice, Development and Rights*, Oxford, Oxford University Press.

Sánchez, Evangelina

2012 *El proceso de construcción de la identidad política y la creación de la Policía Comunitaria en La Costa-Montaña de Guerrero*, México, UACM.

Santos, Boaventura de Sousa

2010 *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-ILSA.

Sieder, Rachel y Morna Macleod

2009 "Género, derecho y cosmovisión maya en Guatemala", *Desacatos,* 31, pp. 51-72.

Sieder, Rachel y María Teresa Sierra

2010 *Indigenous Women's Access to Justice in Latin America,* Bergen, Chr. Michelsen Institute working paper 2010: 2.

Sieder, Rachel y John-Andrew McNeish (eds.)

2012 *Gender, Justice and Legal Pluralities. Latin American and African Perspectives*, Nueva York, Routledge.

Sierra, María Teresa

2009 "Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria. Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos", *Desacatos,* 31, pp. 73-88.

2010 "Indigenous Justice Faces the State: The Community Police of Guerrero Mexico", *NACLA Report of the Americas*, sept-oct, pp. 34-38.

2013a "Desafiando al Estado desde los márgenes. Justicia y seguridad en la experiencia de la policía comunitaria de Guerrero", en María Teresa Sierra, Rosalva Aída Hernández y Rachel Sieder, *Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*, México, Flacso-CIESAS, pp. 159-193.

2013b *Abriendo brecha. Las mujeres de la Policía Comunitaria de Guerrero.* (video), México, CIESAS; disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=l6c7iNPEgtM&list=UUFNNCZfXgSALowd-BXZDHWQ>.

Speed, Shannon, Rosalva Aída Hernández y Lynn Stephen (eds.)

2006 *Dissident Women. Gender and Cultural Politics in Chiapas*, Austin, University of Texas.

5. Desigualdad de género, justicia indígena y Estado intercultural en Chimborazo, Ecuador

Emma Cervone y Cristina Cucurí M.

En las últimas dos décadas ha surgido un proceso de politización de temáticas de derechos individuales y colectivos y de género entre las mujeres indígenas de Ecuador, quienes han empezado a impulsar sus demandas políticas en términos de derecho a la igualdad y equidad de género frente al Estado, la sociedad y sus pueblos. Este proceso es el resultado de la confluencia de varios factores, entre los que resaltan: la movilización indígena, el aporte de una agenda política de género impulsada por diversas ONG que han ofrecido capacitación a mujeres de base sobre derechos y equidad de género, y un proceso reciente que ha abierto espacios de participación política y social para hombres y mujeres indígenas a nivel nacional.

En este análisis delineamos los avances logrados al impulsar las agendas políticas de las mujeres indígenas en Ecuador, tomando el caso de la provincia de Chimborazo como marco de referencia. Este estudio antropológico está basado en la larga experiencia de activismo político de Cristina Cucurí dentro del proceso organizativo de las mujeres indígenas de Chimborazo, así como en los resultados de varias entrevistas, talleres y grupos focales realizados entre abril de 2011 y diciembre de 2012 en el marco del proyecto "Mujeres y derecho en América Latina: justicia, seguridad y pluralismo legal".[1]

El caso de Chimborazo permite subrayar los desafíos actuales que enfrentan las mujeres indígenas a fin de que sus derechos se incorporen a los sistemas de justicia indígena y a los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Nuestras observaciones parten de una serie de reflexiones sobre las diversas formas de discriminación que afectan a muchas mujeres *kichwas* de Chimborazo y que subyacen en sus demandas políticas. Estas reflexiones ayudan también a entender los desafíos que enfrentan en sus prácticas políticas, para que su integridad y dignidad como mujeres estén garantizadas en sus comunidades y se generen mecanismos de control de la violencia que sufren.

La socialización de la violencia: algunas reflexiones

"…hoy en día, por el idioma o por no ser estudiado,
no me toman en cuenta, me ignoran."

(Grupo Focal Hombres, Tixán, 2011)

[1] Emma Cervone es antropóloga académica y cuenta con muchos años de trabajo investigativo en Ecuador sobre temas de políticas indígenas, género y racismo. Cristina Cucurí es activista en temas de género, derechos y pueblos indígenas e integrante de la Red Provincial de Organización de Mujeres Kichwas y Rurales de Chimborazo (Redmujch) como coordinadora general desde 2007. Cristina ha sido una de las lideresas que han llevado adelante las luchas plasmada en este capítulo. Sobre la Redmjch, véase <http://www.mujeresindigenasecuador.org/quienes-somos/organizacion>.

Nuestro análisis de las diversas formas de violencia de género en el interior de las sociedades indígenas de Ecuador, se nutre específicamente de los aportes de dos debates: el primero se centra en las múltiples formas en que la experiencia histórica del colonialismo se ha convertido en un patrón clasificatorio de exclusión y negación; el segundo, en las teorías feminista y antirracista elaboradas en su mayor parte por mujeres intelectuales de color. Los dos campos de debate subrayan la importancia de historizar la violencia de género y el racismo en el marco de las relaciones indígenas-sociedad civil-Estado, y la manera como éstas se han ido redefiniendo en la modernidad (Salgado, s.f.).

Intelectuales como Anibal Quijano (2000) y Walter D. Mignolo (2000) han subrayado la importancia de volver la mirada hacia lo que definen como la *colonialidad* del poder, entendida como la matriz de un sistema de poder eurocéntrico y capitalista que se ha impuesto a lo largo de los siglos, estableciendo criterios de superioridad e inferioridad que atañen a poblaciones, países, culturas e individuos. Este enfoque permite entender el proceso de formación de las jerarquías y formas de dominación racial que desde la Colonia han sido reformuladas en la modernidad para mantener los privilegios y la asumida superioridad de los "blancos" y su control sobre el poder y los recursos a nivel global. Tal perspectiva es relevante para entender los ejes que juntan raza, clase, cultura, lugar y género, y que constituyen la matriz común de las relaciones de poder a todos los niveles.

Sin embargo, al analizar las voces y los testimonios captados durante nuestro trabajo en Ecuador, nos parece también relevante el análisis sobre el colonialismo realizado por Franz Fanon, sobre todo en lo que se refiere al proceso de internalización de pautas y representaciones deshumanizantes que llegaron a socavar la sujetividad del colonizado, impidiéndole producir una ontología alternativa sobre sí mismo (Fanon, 2005, 2008). Más allá del debate acerca de la pertinencia de las teorías de Fanon (De Oto, 2005), el diálogo basado en estos dos enfoques es relevante, ya que permite cuestionar la violencia que existe en las sociedades indígenas sin caer en la dicotomía ideológica que contrapone la armonía de las culturas indígenas a la violencia de Occidente, sino entenderla como una compleja red de relaciones de poder que simbólica y físicamente se siguen concentrando en el cuerpo de las mujeres indígenas.[2]

Es importante incorporar en el análisis una dimensión histórica que permita entender los procesos de acuerdo con los cuales las relaciones de poder, el sistema de representaciones y de valores, y las jeraquías raciales, relegaron a los indígenas (y afrodescendientes) en el limbo de lo no humano. Estos procesos se han ido reproduciendo a lo largo de los siglos, adaptándose a distintos cambios estructurales e incrustándose como sedimentos atávicos en los bloques que construyen la vida cotidiana, ya sea de los "dominadores" o los "dominados".

Aunque el legado de las estructuras de poder formadas en la época colonial permanece en la memoria indígena como marco histórico de referencia, los testimonios de hombres y mujeres *kichwas* plasmados en este trabajo apuntan más específicamente al proceso de formación y consolidación del Estado y la sociedad ecuatoriana moderna, así como a la posición que la población indígena de la sierra ha ocupado en ese proceso.

Esta mirada histórica no pretende, por ende, reconstruir los hechos ni reescribir la historia desde una perspectiva diferente, sino reconocer las continuidades y discontinuidades de la exclusión de la raigambre colonial y la violencia racista y patriarcal. Éstas van aflorando en la memoria, en las prácticas e interacciones sociales de hombres y mujeres indígenas y en la definición de espacios políticos y sociales que posibilitan, pero a la vez limitan, sus luchas emancipadoras (Sieder y Sierra, 2010). Esta misma mirada histórica también nos permitió trazar conexiones con los aportes de las teorías feminista y antirracista. En el contexto del proyecto colectivo nos pareció relevante la propuesta elaborada por Crenshaw (1991) de analizar la

[2] En este sentido, nos remitimos a la definición de género como una categoría analítica que actúa como "forma primaria de relaciones significantes de poder", tal como la define Joan Scott (1986).

problemática de las mujeres *racializadas* (violencia y marginalidad) en términos de interseccionalidad, es decir, en el entrecruce de la formación de la subjetividad "mujer" y de la del grupo étnico, racial y de clase al que pertenece la mujer. Ese enfoque nos permite considerar las categorías de género y de raza no sólo como entrecruzadas, sino inseparables, como subraya Lugones (2008). Así, entendemos a la violencia en contra de las mujeres indígenas en sus comunidades como algo inseparable de las múltiples formas de violencia, estructurales e individuales, que han sido emblemáticas de ciertas estructuras de poder *racializadas* a nivel local, nacional y global en el proceso de formación de la sociedad ecuatoriana moderna (ECMIA-CHIRAPAQ, 2013; FIMI, 2006; Hills, 1990; Engle Merry, 2011). En este sentido, la violencia interna contra las mujeres indígenas parte de un contexto más amplio de:

> Prácticas y valores que reúnen ideológicamente a todos los que en cada país se sienten miembros de la minoría planetaria adherida a la supremacía patriarcal, racista y clasista que recurre a la relación tutelar y a la violencia para actuar en contra de quienes están racial o culturalmente incapacitados para entender los cánones de la civilización, la democracia y el desarrollo (Cumes, 2009: 195).

Las voces que recogimos en Chimborazo reafirman la importancia de la memoria social e histórica en los procesos de formación y fortalecimiento de la conciencia y sujetividad políticas. Tales testimonios apuntan a tres momentos claves en la definición y afirmación de la sujetividad "mujer indígena" y la violencia que la acompaña.

Las relaciones que se dieron en el régimen hacendatario desde comienzos del siglo XX, aparecieron como un referente histórico desde donde se empieza a narrar la sumisión. Por eso lo tratamos como un universo simbólico de poder que trasciende ese referente para llegar a caracterizar un imaginario social que sigue promoviendo la sumisón y la exclusión, ya sea en la sociedad ecuatoriana en general o dentro de las comunidades indígenas. Esto se logra vía un proceso de internalización de patrones de violencia, en los que la violencia física ocupa un rol fundamental para definir jerarquías sociales.

Este enfoque nos ha permitido elaborar una propuesta analítica que hemos llamado "la mentalidad de la sumisión", es decir, el nexo entre los procesos históricos de formación de estructuras de poder y jerarquías sociales, y la persistencia de prácticas deshumanizantes en la cotidianidad de la vida comunitaria indígena. Así, el castigo corporal, las expresiones de inferioridad, la violación sexual, el despojo y todo el conjunto de violencia simbólica racista y deshumanizante infligidos en el cuerpo de los peones indígenas y sus mujeres a mano de los dueños y administradores de haciendas, ha llegado a representar el conjunto de prácticas de la mentalidad de la sumisión a través del cual se busca imponer el control y la obediencia (como antes lo hacían los hacendados) y mantener el orden.

Esas prácticas y principios, heredados de la Colonia y el régimen de poder de los terratenientes, se volvieron mecanismos legítimos para establecer jerarquías sociales y familiares dentro de las sociedades indígenas contemporáneas, que se formaron a raíz del desmantelamiento de ese sistema de la hacienda en Ecuador en el siglo XX. En este sentido, la violencia contra las mujeres está relacionada no sólo con los sistemas de representaciones y valores que plantean la superioridad del hombre, sino con mecanismos de formación y reproducción de jerarquías sociales y raciales, y con la mentalidad de la sumisión. Este enfoque nos permite no sólo —como lo plantea Juncosa— entender el porqué de la legitimación en el mundo indígena contemporáneo de figuras de poder que replantean los patrones de la dominación de raigambre hacendaria (Juncosa, 2012: 171), sino acercarnos a un entendimiento más complejo de la violencia, el maltrato y la discriminación que sufren las mujeres en sus comunidades.

Otro momento clave de la reproducción de la sumisión y exclusión señalado en la investigación en Chimborazo es el impulso modernizador que sigue a la reestructuración y modernización del agro serrano y

sus jerarquías. En otro texto (Cervone, 2002) se analiza cómo la "indianización de la pobreza" producida en el discurso modernizador y asimilacionista del Estado ecuatoriano de los años sesenta en adelante, llegó a definir una serie de esferas dicotómicas (urbano/rural, comunidad/ciudad, tradición/modernidad) que tuvieron impactos muy negativos en el sistema de valores atribuidos a las mujeres y a los hombres indígenas dentro de sus propias comunidades.[3] Las mujeres se encontraron atrapadas en una posición de subalternidad frente a los hombres indígenas, al ser identificadas con el espacio de la comunidad, la tradición, la cultura y la domesticidad, que en el ámbito social nacional eran considerados valores negativos por ser supuestos causantes del atraso económico y social de las poblaciones indígenas en general.

Ese conjunto de prácticas y representaciones que relegaba a las mujeres indígenas a la esfera "doméstica" y comunitaria, ha creado obstáculos muy concretos y resistentes que todavía dificultan su proceso de formación y su participación política dentro de sus comunidades, dentro del mismo movimiento indígena y en la sociedad. La difundida práctica de violencia intrafamiliar viene a encarnar ese universo de exclusión donde una vez más los efectos más negativos los sufren las mujeres.[4]

La idea del atraso como pauta racial que afecta al mundo indígena sigue reproduciéndose cuando los impactos negativos de la implementación de medidas políticas y económicas neoliberales profundizan las condiciones de pobreza y exclusión de los pobladores indígenas del país. En todos esos momentos, el sistema patriarcal que había hecho entrada desde la Colonia se entrecruza, como señala Paredes (2012), con otras formas patriarcales de origen indígena, agudizando la exclusión de las mujeres y dificultando su lucha contra la violencia y la discriminación (Salgado, s.f.). Sin embargo, el periodo neoliberal contiene también semillas que adelantan el proceso de concientización política del sector indígena, consolidando un proceso de movilización en el que los indígenas llevaban casi un siglo denunciando (con modalidades y alcances distintos, según la época y las coyunturas históricas en que se dieron) el proceso sistemático de exclusión y discriminación de acuerdo con el cual los pobladores indígenas del país, sin importar su especificidad étnica, habían sido relegados a una condición de ciudadanos de segunda clase.

En los años noventa, ese proceso tuvo su auge político: varias organizaciones y líderes indígenas lograron plantear sus demandas frente al Estado y abrirse espacios de participación política dentro de las administraciones locales, para así redefinir por primera vez en la historia política del país de manera directa la relación indígenas-Estado.[5]

La primera inclusión del reconocimiento multicultural en la Constitución de 1998 representa un hito en este proceso descolonizador. Las mujeres indígenas, a pesar de la violencia sufrida, lograron empezar también un proceso de movilización política con enfoque de género para impulsar nuevas concepciones de derechos, costumbres y justicia indígena que apuntaran a la necesidad de desafiar la violencia existente dentro de sus comunidades y familia. Su camino ha sido muy difícil y tendencioso: ni dentro del mismo movimiento indígena encuentran suficiente receptividad a sus demandas; incluso hablar de violencia doméstica ha sido muy difícil, ya que se interpreta como un acto amenazante y deslegitimador del movimiento. Muchos líderes del movimiento acusaron a sus compañeras de caer víctimas de la retórica del feminismo occidental elaborado por mujeres blancas de clase media, que entiende el derecho de la mujer como derecho individual y, por ende, desconoce los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

Este proceso, que se ha redefinido dentro del paradigma del multiculturalismo oficial, ha provocado, sin embargo, la apertura de un proceso de negociación política entre indígenas y Estado, en el cual el reconocimiento oficial de la validez y vivencia de las culturas indígenas ha sido clave para definir dos foros de

---

[3] Ibarra, 1992. Por "indianización de la pobreza" se quiere subrayar el discurso modernizador del Estado y de la sociedad civil ecuatoriana de acuerdo con los cuales los indígenas son pobres por estar atrapados entre una cultura atrasada y premoderna.

[4] Para un análisis de ese mismo proceso en el contexto boliviano, véase Canessa, 2012.

[5] Las tres etapas del sufragio en Ecuador son: 1861, cuando se extiende el sufragio a todos los hombres alfabetizados; 1929, cuando se da el derecho al voto a las mujeres, y 1978, cuando se da el derecho al voto a los analfabetos.

debate en los que las demandas de las mujeres indígenas tuvieran la posibilidad de ser respaldadas: la resignificación-reconceptualización de las costumbres y el reconocimiento del pluralismo jurídico.

En lo que se refiere a la resignificación–reconceptualización de las costumbres y tradiciones, es decir, al conjunto de elementos culturales y prácticas autóctonos, las mujeres retoman, reconceptualizan, reconfiguran y reconstruyen el binomio andino *kari-warmi* (*chacha-warmi* Bolivia, como explica Ana Cecilia Arteaga Böhrt su capítulo en este libro). Este punto de partida ha sido importante para que las mujeres indígenas redefinan sus demandas dentro de sus propias comunidades y organizaciones, en contraposición a las acusaciones que las colocan como víctimas del feminismo occidental.

Así, el *warmi-kari* de igualdad y respeto representa el ideal de complementariedad y dualidad horizontal sin jerarquías entre hombres y mujeres indígenas, un ejemplo de paridad e igualdad de género que debe coexistir en las culturas y sociedades indígenas, en contraposición al patriarcado occidental. Es éste el elemento andino reconceptualizado con planteamientos armónicos y recíprocos de alteridad, complementariedad y dualidad de género, al que las activistas indígenas acuden, retoman y replantean para entablar diálogos con sus compañeros sobre igualdad y la más reciente noción de Buen Vivir introducida en la Constitución de 2008.[6]

Sin embargo, ese ideal de la complementariedad es complejo y está sujeto a varias interpretaciones. De acuerdo con estudios en el ámbito andino (Burman, 2012; Cervone, 2002; De la Cadena, 1991; Harris, 1986; Harvey, 1991; Salgado, s.f., entre otros) y recientemente afirmado por voces feministas indígenas radicales (Paredes, 2012), esta noción de complementariedad hombre-mujer o *kari-warmi*, no es, ni nunca ha sido, sinónimo de igualdad, sino, como lo afirma Harris, de relaciones complementarias pero asimétricas entre el hombre y la mujer indígenas.

Contrariamente, algunas lideresas indígenas vinculadas con el movimiento indígena nacional, así como estudiosos de tales temáticas, consideran la violencia contra la mujer en las sociedades indígenas como producto exclusivo de la Colonia (antes), y de la migración urbana (después) (véase la discusión en OACDH, 2012). Según esta perspectiva, la violencia entró al mundo indígena con los barcos de los conquistadores y se reforzó cada vez que los hombres indígenas entraron en contacto con la sociedad mestiza, depositaria de esa violencia.[7]

En este sentido, la complementariedad del *kari-warmi* se convierte en el antídoto ancestral para contrarrestar la imagen negativa que el mundo mestizo proyecta sobre el universo indígena. Entonces, el *kari-warmi* viene a ser, como lo define Arnold (Burman, 2012: 90), una estrategia de descolonización, más que una realidad. Esos debates llevan a Burman a considerar al *chacha-warmi* como un concepto no silenciador ni emancipador, sino como un discurso que se puede utilizar para invisibilizar o combatir la discriminación contra las mujeres indígenas, según las agendas y la identidad de los actores que lo defienden (Burman, 2012: 90). El análisis de Burman se concentra en los múltiples significados atribuidos al *chacha-warmi* en Bolivia por hombres y mujeres *aymara* con distintas trayectorias personales y políticas. Sin embargo, para evitar que el tema de la violencia y de los derechos quede atrapado en este nivel discursivo, el análisis de los múltiples significados que estos conceptos pueden adquirir tiene que complementarse con un estudio de las prácticas que ocurren en las comunidades indígenas, según lo que cuentan y describen las mujeres comunitarias, en muchos casos con alta carga emocional. Las discrepancias entre el discurso y la experiencia han generado

[6] Aquí se acepta Buen Vivir con iniciales mayúsculas porque se refiere específicamente al lenguaje utilizado por el Estado en textos de leyes o en la Constitución. Cuando se hace referencia a ese concepto de manera general, se escribe con minúsculas. Véase también la discusión sobre el "buen vivir" en el capítulo introductorio de este libro escrito por Rachel Sieder.

[7] Canessa (2012) ofrece un excelente análisis de los impactos que instituciones como el servicio militar obligatorio en Bolivia tienen en la redefinición de la masculinidad de hombres indígenas cuando salen a la conscripción. Las imágenes estereotipadas, racistas y descalificadas de la masculinidad indígena, los empujan a buscar mecanismos de rescate de acuerdo con los cuales tener sexo con mujeres no indígenas se vuelve una prueba de su masculinidad rescatada, en detrimento de su relación con las mujeres de su comunidad, a quienes empiezan a considerar feas y sucias.

debates entre mujeres indígenas y, a la vez, han dificultado la creación de un espacio de diálogo dentro de las mismas organizaciones indígenas.

Otra arena importante que ha ofrecido oportunidades a las mujeres organizadas para impulsar sus agendas de derechos es el reconocimiento del pluralismo legal, que se ha impulsado en el país a partir de la aprobación de la Constitución Ecuatoriana de 2008. A raíz de la elección del gobierno de Rafael Correa en 2006, el país entró en una nueva etapa política que, según lo declarado por el mismo presidente, se define como "posneoliberal".

Bajo la consigna de la revolución ciudadana, el gobierno de Correa ha promovido la presencia fuerte del Estado en asuntos de planificación, control, elaboración e implementación de políticas sociales. La nueva Constitución de 2008 fue planteada como un instrumento para el reconocimiento e inclusión de todas las formas de vida amparadas dentro de la nación ecuatoriana, según un principio definido como Buen Vivir, que promueve la vida en igualdad, respeto y armonía tanto en las relaciones humanas como con la naturaleza (Walsh, 2009).

Así, la lucha de las mujeres indígenas de Chimborazo logró que la Constitución reconociera también su derecho a la participación activa en la vida de sus pueblos y la inclusión de sus demandas de género en los derechos colectivos. Este marco constitucional, supuestamente el punto de partida para la creación de una nueva sociedad basada en el respeto intercultural, ha comenzado un proceso de diálogo, negociación y elaboración sobre las formas y articulaciones interculturales concretas que deben implementarse en campos como la atención a la niñez, la educación, la salud y la justicia. Nos interesa centrarnos en esta última, para ver cuáles son los desafíos que las mujeres indígenas organizadas enfrentan para promover sus agendas de derechos dentro de los sistemas de justicia indígena y ordinario.[8]

Así, consideramos la lucha de estas mujeres por una justicia incluyente como un ejemplo de la "sociología de la emergencia" planteada por Rodríguez Garavito y Santos (2005), es decir, como una demanda de justicia que, según afirma Cucurí (2012) desde su experiencia concreta de lucha, hay que "inventarse". La "invención", en este sentido, nos parece un elemento clave para analizar el proceso de negociación que se está dando a nivel político indígena, no sólo alrededor de los debates sobre el *kari-warmi* para dinamizar críticamente los usos y costumbres, sino en relación con los textos de ley que se han elaborado a raíz de la nueva Constitución en la búsqueda de formas de articulación entre la justicia indígena y la ordinaria. De hecho, todos estos campos están sujetos a la "invención". Las prácticas de justicia y resolución de conflictos (o derecho propio, como muchos indígenas lo definen) han existido desde la época precolombina, ya que cada conjunto social necesita mecanismos internos para mantener el control y la cohesión social (García, 2002; Cervone, 2012; OACDH, 2012). Con la dominación de los pueblos indígenas a raíz de la Colonia y la fundación del Estado-Nación moderno, los sistemas de justicia originarios pasaron a ser subalternos, en el sentido de que se les vinculó con la justicia ordinaria del Estado de manera no autónoma y no directa, y además quedaron a merced del poder de las autoridades locales no indígenas. Aunque esas prácticas siguieran vigentes dentro de las comunidades indígenas, el sistema de justicia ordinario siguió siendo el referente único a nivel nacional. No es la práctica de la justicia como tal la que es "inventada", sino la institucionalización de las prácticas de justicia indígenas como sistemas reconocidos dentro del nuevo marco jurídico nacional, que interactúan y compiten esta vez directamente con la justicia ordinaria.

Como afirma el artículo 20 del Código de la Función Judicial de 2009, los arreglos y pronunciamientos de las autoridades indígenas se consideran inimpugnables, y por lo tanto, las autoridades de la justicia ordinaria tienen que respetarlos (véase la discusión en Vintimilla, 2012). Esas nuevas articulaciones, definidas por la Constitución de 2008 en términos de cooperación y coordinación de los sistemas de justicia, son en parte el logro de las demandas contrahegemónicas del movimiento indígena, que durante casi un siglo ha

[8] Véase Barrera, 2016.

estado luchando para redefinir la posición de los indígenas frente al Estado y la sociedad civil ecuatoriana. Este nuevo universo jurídico implica un proceso de elaboración de nuevos vínculos y prácticas jurídicas que apunten hacia una comunión de principios, a los cuales cada sistema de justicia deberá adaptarse. Por ejemplo, los debates sobre los principios de la justicia indígena se realizan alrededor de temas como la ancestralidad de las prácticas, usos y costumbres, el "debido proceso", los castigos corporales, la igualdad de género y los derechos humanos (entre otros). Tales debates son parte del proceso de sistematización de los sistemas de justicia indígena, que han pasado de ser sistemas *de facto*, a sistemas *de jure* (García y Chávez, 2004; OACDH, 2012; Vintimilla, 2012). Sin embargo, los mismos principios que definen la autonomía de la justicia indígena territorializándola (es decir, delimitándola a los espacios reconocidos como "indígenas"), pueden crear dificultades para las mujeres indígenas ahí donde no se afirmen nuevas —y en este sentido inventadas— prácticas de justicia comunitaria que apunten directamente al control y la eliminación de la violencia intrafamiliar.

Con este análisis queremos contribuir a ese debate, poniendo en evidencia los espacios y las posibilidades para las demandas de las mujeres indígenas en el ámbito de la "invención" de nuevas prácticas de justicia. Creemos que las demandas de justicia de las mujeres organizadas pueden contribuir a la producción de prácticas legales contrahegemónicas en cuanto a que no sólo apuntan a la descolonización de las relaciones entre indígenas, Estado y sociedad civil, sino que también están mejor posicionadas para descolonizar las relaciones internas en sus propios pueblos.

Metodología y estrategias

El trabajo está completamente enmarcado en una metodología colaborativa, de acuerdo con la cual todas las etapas de la investigación, desde el diseño del trabajo de campo hasta la escritura de este capítulo, se realizaron con los aportes y el intercambio de conocimientos de las autoras. Los testimonios reunidos son el resultado de entrevistas y grupos focales con hombres, mujeres y miembros de cabildos en las parroquias de Flores, del cantón Riobamba, Tixán, del cantón Alausí, y los cantones de Guamote y Colta, de la provincia de Chimborazo, entre junio y octubre de 2011, y noviembre de 2012. En Riobamba se realizó también un grupo focal con lideresas de las organizaciones de mujeres y un taller de dos días con mujeres organizadas de la provincia, en diciembre de 2012.

Todos los trabajos realizados para esta investigación colaborativa se hicieron en idioma *kichwa*. Esto fue posible gracias al trabajo colaborativo de la Red Provincial de Organización de Mujeres Kichwas y Rurales de Chimborazo (Redmujch) y el Centro de Desarrollo, Difusión e Investigación Social (Cedis). Estas dos organizaciones se apoyan, coordinan y colaboran desde hace nueve años en proyectos que respaldan a las organizaciones de mujeres de las comunidades indígenas de la provincia de Chimborazo. En particular ayudan en las zonas con mayor población indígena en asuntos productivos, de soberanía alimentaria, de participación ciudadana-social, de derechos y de equidad de género. Esa relación nos facilitó el acceso a las comunidades y parroquias donde desarrollamos los grupos focales y las entrevistas.

El proceso organizativo de mujeres indígenas en Chimborazo comienza entre los años ochenta y noventa con el apoyo de distintas ONG y la cooperación internacional con enfoque de género y derechos, y conlleva la formación de varias organizaciones de mujeres en las comunidades indígenas que, de 2002 a 2006 se juntan, forman y reagrupan en la Redmujch. Desde entonces se han desarrollado distintos trabajos de organización, incidencia, investigación y capacitación en el área de género y derechos en varias parroquias y cantones de la provincia.[9]

[9] El apoyo del Cedis ha sido muy importante para conseguir recursos de la cooperación internacional para financiar esos trabajos y acciones estratégicas.

Nuestra investigación no es cuantitativa: no proporcionamos datos estadísticos, sino datos cualitativos sobre las formas de violencias y los mecanismos de respuesta al alcance de las mujeres. La investigación reunió testimonios de mujeres y hombres indígenas entre los 20 y 50 años de edad, de hombres y mujeres miembros de cabildos y, finalmente, de lideresas de las organizaciones de mujeres en los ámbitos comunitario y cantonal. También se obtuvieron testimonios y recortes de periódicos locales sobre casos de feminicidio de mujeres indígenas y la aplicación del sistema de justicia indígena de las comunidades de Chimborazo.

En la fase de definición de la metodología, las autoras coincidimos en la importancia de incorporar a los hombres en la investigación y conocer sus testimonios: nos interesaba entender cómo los hombres explican la violencia que sufren las mujeres y qué opinan al respecto. El trabajo con hombres se volvió entonces uno de los ejes principales de la investigación, ya que directamente nos ayudó a entender la violencia contra las mujeres como un fenómeno inseparable de otras formas de violencia racial y la discriminación que atañen a los indígenas más ampliamente. Para incluir a los hombres en las conversaciones, decidimos que, para que se sintieran más cómodos al hablar, los entrevistara un hombre. Arturo, compañero *kichwa* evangélico de Colta y colega de Cristina, aceptó hacer esa función, y entre los tres preparamos las preguntas para los grupos focales.

Las preguntas para los grupos focales con hombres y miembros de los cabildos buscaban desvelar las formas de violencia que sufren ellos mismos, para de ahí conocer su opinión acerca de la violencia que padecen las mujeres dentro de sus comunidades. Por lo tanto, se partió de preguntas sobre los significados del *Sumak Kawsay* (Buen Vivir), y aunque los hombres fueron reacios para hablar sobre ese tema, sus testimonios nos ayudaron a entender en gran medida el nexo entre la violencia de género y el racismo en su vida cotidiana.

En las entrevistas, grupos focales y talleres con mujeres, se trabajó sobre lo que ellas refieren como formas de violencia en sus comunidades. En todas las actividades se obtuvieron opiniones sobre los posibles mecanismos de justicia para la erradicación de la violencia. Con base en ello, la primera pregunta se centró en el significado del concepto de Buen Vivir o *Sumak Kawsay*. Dada la importancia y trascendencia de los temas tratados, se mantiene el anonimato de las personas entrevistadas y se usan seudónimos. No obstante, deseamos destacar que la reconstrucción de la memoria histórica y las luchas de la Redmujch, es esencial en esta investigación.

Otro aspecto importante de la metodología es el trabajo de escritura compartida entre una antropóloga académica y una activista indígena miembro de las organizaciones de mujeres.[10] Como cualquier trabajo que incorpora un momento etnográfico, la fase de la elaboración escrita es un momento importante de reflexión en el cual participamos a partir de nuestras convicciones. Más allá de los desafíos logísticos de escribir diferentes partes del texto en diferentes lugares, los momentos de la escritura han sido muy distintos para las dos:[11] para la antropóloga ha sido una oportunidad para compartir la investigación y elaboración de un marco teórico a fin de que los testimonios obtenidos tuvieran sentido, no sólo en un sistema interpretativo, sino en relación con la experiencia y el conocimiento de la activista y su lucha; para la activista ha significado un momento de reflexión sobre su práctica política y las experiencias de la organización a la que pertenece. Para ella, el desafío ha sido la reflexión retrospectiva sobre la reconstrucción de la memoria política e histórica de la lucha emprendida desde su organización, es decir, su gran desafío al coescribir fue representar una voz

[10] A pesar de haber hecho trabajos colaborativos antes, ésta fue la primera experiencia de coescritura para las autoras.

[11] Diferentes partes del texto fueron escritas por cada una de las autoras, pero discutidas y editadas por ambas. El primer borrador de este capítulo se elaboró en Quito, sentadas en un café, durante varios días. Los comentarios recibidos en los talleres del proyecto fueron fundamentales para que nuestros argumentos resultaran bien articulados con la lucha política que se refiere. Agradecemos a todas las compañeras del equipo por sus importantes aportes y comentarios.

colectiva que pudiera visibilizar el aporte al conocimiento y a la literatura desde la lucha, y rescatar el aporte de sus compañeras.

Así, para las dos autoras, intercambiar experiencias de lucha y teoría entre académicas y activistas en el marco de este proyecto, y sobre todo tener la oportunidad y el espacio para que las actoras indígenas escriban, reflexionen y aporten su conocimiento junto con amigas y hermanas académicas, ha sido fundamental como estrategia de descolonización de la academia en lo que se refiere a la producción del conocimiento y el proceso de investigación. Por lo tanto, poner por escrito la experiencia de lucha de las mujeres indígenas en este libro y sus aportes al conocimiento, les permite compartir con otras mujeres indígenas del mundo para que conozcan, inventen y reinventen sus derechos para una vida digna. Esto fortalece su proceso de empoderamiento.

Estas dos dimensiones le dan un sentido muy especial a nuestro trabajo, ya que se ha retroalimentado, por un lado, del andamiaje teórico que se genera en el contexto académico, y por otro, de un conocimiento político y vivencial que va más allá del momento etnográfico y que funcionó como un capital de conocimiento inagotable al que las autoras acudieron cuando los datos reunidos o los enfoques interpretativos parecían insuficientes para revelar la riqueza y la complejidad de lo vivido.

Los entramados de la sumisión: raza, género y violencia en Chimborazo

El análisis de los testimonios reunidos fue, en sí mismo, una experiencia reveladora que desafió nuestras metodologías interpretativas, sugiriendo una modalidad de lectura transversal que, en lugar de sectorizar las temáticas abordadas en las entrevistas, nos permitió apreciar las conexiones entre las diversas dimensiones de la violencia y la sumisión. Esas dimensiones se expresan en un conjunto de prácticas en las que el pasado y el presente se cristalizan en la dimensión temporal de las memorias y experiencias de los actores. Nuestro análisis intenta reproducir esa imagen cristalizada, donde la violencia aparece bajo múltiples facetas en las que se entremezclan discriminaciones raciales, de género y estructurales, así como temporalidades. Es en esta cristalización donde sobresale la perniciosa mentalidad de la sumisión. Entre los hilos que tejen ese enredo, los más notorios son la violencia estructural, causada por la pobreza y la falta de recursos, y el constante sentimiento de desvaloración del indígena, y peor si es mujer, que se sigue reproduciendo en todos los niveles de la vida social: comunitario, parroquial, nacional, etc. Las raíces de esos problemas se ubican en el presente y en un pasado cercano, muchas veces con variaciones que dependen de la edad de los entrevistados.

Antes de dejar que las voces de las mujeres y hombres con los que trabajamos en esta investigación nos ayuden a comprender las complejas ramificaciones de la violencia en su vida, presentamos algunas cifras que contextualizan los impactos concretos de la discriminación de género en el Chimborazo actual: el decreto ejecutivo núm. 620 promulgado en 2007 declaró como política de Estado la erradicación de la violencia hacia la niñez, los adolescentes y las mujeres. Se formuló así el Plan Nacional de Erradicación de la Violencia de Género. En este marco, en 2011 el Estado ecuatoriano realizó la primera encuesta nacional sobre relaciones familiares y violencia de género contra las mujeres. Ésta demostró que 8 de cada 10 mujeres han vivido algún tipo de violencia en Ecuador, donde la violencia de género afecta a más de 50% de las mujeres en sus 24 provincias, incluida Chimborazo. Asimismo, en todos los niveles educativos, la violencia de género afecta a más del 50% de las mujeres. Sin embargo, entre las que tienen bajo nivel de escolarización, la violencia afecta al 70%. En resumen, más del 60% de las mujeres indígenas y afro-ecuatorianas encuestadas, vivió algún tipo de violencia de género (INEC, 2011).

Chimborazo está ubicado en la Sierra Central de Ecuador. Según datos del censo de 2010, es la provincia con mayor población indígena *kichwa*. Del 59% de la población catalogada como rural en Ecuador, 58.3% es indígena. De un total de 450 581 habitantes, 48% son hombres y 52% mujeres, de acuerdo con datos de las elecciones seccionales de 2009. De un total de 315 cargos políticos de elección popular, las mujeres ocupan: 42 como miembros o presidentas de las juntas parroquias rurales, 14 como concejalas y uno como viceprefecta. No hay ninguna alcaldesa ni asambleísta provincial, y apenas ocupan 18% de los cargos políticos en la provincia. El 83.5% de las mujeres mayores de 15 años son consideradas como analfabetas (desde la perspectiva de la educación formal-estatal), en relación con 46.7% de los hombres.[12] Entre los distintos cantones y los tres cantones con mayor población indígena existen grandes diferencias. El analfabetismo funcional se registra en 35.5% de las mujeres y 25.9% de los hombres. En tres cantones, el grado de escolaridad de las mujeres supera apenas los dos años (Colta 2.2; Guamote 2.2; Alausí 2.8). En todos los cantones los hombres tienen, al menos, un grado más de instrucción que las mujeres. Con excepción de Riobamba, en los demás cantones las mujeres que han terminado el colegio no llegan a 10% (Guamote 2.4%; Colta 4.3%; Alausí 4.9%). El Censo Agropecuario señala, a su vez, que ni 1% de mujeres ha recibido algún tipo de educación agropecuaria (a pesar de dedicarse en su mayoría a la agricultura).

En esta provincia, la discriminación, la violencia y el maltrato siguen siendo comunes para numerosas mujeres en la casa, el transporte y las diversas instituciones públicas y privadas. La violación de las jóvenes es una práctica común; según un estudio, 43% de las adolescentes jóvenes menores de 15 años en Ecuador han sido abusadas sexualmente. Entre las mujeres indígenas esta cifra aumenta 11 puntos porcentuales (CEPAR, 2006). Además, de acuerdo con los medios de comunicación locales y nacionales, entre 2009 y 2011 ocurrieron cinco casos de feminicidio a manos de exconyugues y parejas en las comunidades indígenas de los cantones Guamote y Colta.

La violencia del "no ser"

Nuestra llegada a los pueblos y lugares donde desarrollamos los grupos focales y las entrevistas tenía un poco el aspecto de evento especial, algo que rompía con la rutina. Un incentivo para la participación fue siempre el almuerzo, que a menudo se convertía en la ocasión para intercambiar preguntas y respuestas. Eso sí, en una atmósfera más relajada que en las entrevistas focales, que dejaba lugar a chistes y bromas.

Los primeros grupos focales fueron en Tixán. Allí, las voces masculinas surgieron no sólo del grupo de hombres digamos comunes, sino del grupo focal realizado con cabildos comunitarios, al cual acudió una mayoría de hombres, claro reflejo de la disparidad numérica entre hombres y mujeres en los cabildos. En todos los grupos focales con hombres, aquellos que tenían entre 20 y 50 años (muchos con experiencia de actividad política organizativa o administrativa), cuando se les preguntaba sobre el buen vivir y lo que ellos pensaban que significa, tenían la tendencia de repetir la consigna políticamente correcta de: "Vivir sin maltratos al interior de la familia, en las parejas y vivir bien con los hijos".[13] Sin embargo, cuando se les pedía que comentaran qué dificultades y problemas había en su comunidad y familia, el tema de la violencia no era lo primero que salía, sino la falta de recursos, la capacitación, los servicios, el agua potable, los insumos agrícolas, la buena educación para los hijos y las malas carreteras, entre otros. Esas reflexiones llevaron a discutir el tema de la violencia en sus múltiples formas.

---

[12] De acuerdo con datos del censo poblacional de 2011, la tasa de analfabetismo nacional es de 6.8%: 7.7% de las mujeres y 5.8% de los hombres. Esto representa una disminución significativa del analfabetismo comparado con 1990, cuando 9.9% de la población era analfabeta: 13.8% de las mujeres y 9.5% de los hombres (INEGI, Censo 2011).

[13] Los diferentes grupos focales con los hombres y cabildos comunitarios de Tixán se realizaron en la sede de la Unión de la Organización Inca Atahualpa (Tixán) (cantones Alausí, Sicalpa y Columbe), la sede de la Corporación de Organizaciones de Mujeres Indígenas y Campesina de Colta (Cajabamba) (cantones Colta y Flores) y la sede de la Corporación de Organizaciones Indígenas de Flores (Flores) (cantón Riobamba).

El primer nivel de violencia que los hombres identificaron está estrictamente relacionado con lo estructural, es decir, la falta de recursos, que se asocia directamente a la impotencia que sufren cada vez que navegan los entramados de lo institucional, aquel mundo tan hostil de las oficinas públicas, los papeleos, las demandas, los viajes a las ciudades y a los mercados. En el ámbito de las transformaciones modernizadoras del agro ecuatoriano desde los tiempos de la reforma agraria, los indígenas han accedido a nuevas formas de relaciones económicas: el acceso a tierras, la economía de mercado, los préstamos bancarios, las políticas estatales y no gubernamentales de desarrollo agropecuario y la educación formal; esto ha impactado en las estructuras sociales y políticas indígenas, acarreando un proceso de formación y consolidación de lo comunitario como un espacio indígena por excelencia. Sin embargo, esos procesos en sí no han generado automáticamente la redefinición de posiciones de subordinación y exclusión frente a la población no indígena, el Estado y las instituciones. Cuentan los hombres:

> En la actualidad, en las oficinas existe discriminación, hay manipulación; en esos casos yo le diría al Gobierno nacional que nos apoye, nos tome en cuenta a los indígenas para tener el buen vivir, no sólo en las ciudades, sino en las comunidades (grupo focal hombres, Colta, julio de 2011).

> En el colegio, en la escuela, en las oficinas sí existe discriminación por parte de los profesores, de los empleados; antes existían peleas en las fiestas por el licor. Hoy en día por el idioma o porque por no ser estudiado no me toman en cuenta, me ignoran (grupo focal hombres, Tixán, junio de 2011).

El tema de "ser ignorado" hizo eco en varios testimonios de los hombres cuando hablaron de su experiencia en las oficinas públicas. Son espacios donde se sigue produciendo la negación, el "no ser", el volverse invisible a los ojos de los empleados de las oficinas que evitan a los indígenas, los tratan de ignorantes y no prestan atención a sus peticiones.

La experiencia de la desvaloración sufrida en esos contextos es una cara de la mentalidad de la sumisión que sigue afectando la relación indígenas-Estado-sociedad civil. Además, tiene consecuencias directas en la vida comunitaria. En las palabras de muchos hombres, "los problemas se sufren a nivel de la comunidad cuando se tiene que luchar contra la falta de recursos, tierras, agua de riego, escuelas". Frente a esta falta de reconocimiento se expresa un sentimiento común de negligencia y abandono por parte del Estado, que tiene una relación directa con la violencia dentro de la familia y la falta de unión:

> Para tener el *Sumak Kawsay* en la comunidad, primero debe haber agua potable, riego, estar organizados en la comunidad, buscar proyectos para fortalecer la comuna; por el agua sufrimos… no tenemos para regar nuestras parcelas, si no, ¿cómo vamos a vivir bien? Ahora no es exactamente todo bueno dentro de la familia, siempre vienen tristeza, dificulta desde, la plata nos falta para la agricultura, la comida. En las comunidades también tenemos muchas dificultades, por eso queremos buscar un proyecto grande para la agricultura, agua para nuestras parcelas. Yo siento que en mi comunidad no estamos en *Sumak Kawsay*, unos por acá y otros por allá, es verdad que en las *mingas* salimos todos a trabajar, también trabajamos de albañiles, en la carpintería, algunos van a la costa a las azucareras, a veces sólo salimos a las *mingas* los que vivimos en las comunidades, fuera bueno tener algo grande, si es posible una microempresa, más o menos de quinoa o de cebolla y un mercado donde entregar a un precio bueno (grupo focal hombres, Colta, julio de 2011).

La escasez de recursos como tierras e implementos productivos, así como la discriminación sufrida en los mercados, donde los productos de la agricultura indígena se venden por debajo del precio de mercado, han generado nuevas relaciones intracomunitarias y de reciprocidad asimétricas y desiguales con impactos negativos:

> Existen envidias y peleas entre la misma familia, a nuestras espaldas hablan mal, dicen que somos incapaces de hacer algo bueno (grupo focal hombres, Tixán, junio de 2011).

> Si tenemos dificultades en la comunidad con las familias que son parte, no estamos para sobresalir, más bien estamos retrocediendo. Pero todos juntos, unidos, se puede hacer cualquier cosa. Igual en la comunidad, qué lindo fuera si todos estamos unidos, para poner dinero, sacar proyectos. Esto es lo que no sucede, pero si llegara un proyecto de agua, ahí sí aparecen diciendo que yo también soy comunero, vivo aquí, pero para luchar, apoyar con *mingas* nada, eso no les gusta (grupo focal hombres, Colta, julio de 2011).

Además, los criterios sociales que definen el valor de los individuos también han sido moldeados por criterios "modernizadores", redefiniendo también las relaciones entre generaciones. Los mayores lamentan: "algunos no sabemos escribir ni leer, hay personas, los jóvenes, que no nos respetan en los pueblos, en las comunas, no nos toman en cuenta" (hombre mayor, grupo focal Tixán, junio de 2011). En este testimonio resulta interesante que la misma desvaloración sufrida por los más jóvenes en los espacios públicos étnicamente mixtos, y que ellos expresan con el "no me toman en cuenta" o "me ignoran", se reproduce en contra de los mayores y las mujeres dentro de las comunidades. Si los empleados de las oficinas tratan a los indígenas a los que atienden como ignorantes, esos mismos hombres replican esa valoración negativa contra los que se perciben como aun más alejados del ser "moderno": los mayores y las mujeres.

En este sentido, el hombre más anciano del grupo focal de hombres de Tixán estableció un nexo entre la desvaloración sufrida a mano de los más jóvenes y el contexto de su misma juventud. Su recuerdo más inmediato de violencia es la hacienda:

> Si hablamos de hace unos años atrás, en especial de los mestizos hacendados, nos tenían como esclavos, por no saber nada. Sí me han maltratado, en especial los hacendados. Nosotros, por desconocimiento, tomábamos trago y maltratábamos a nuestros hijos y esposa. Es terrible, se sufre. Pero hoy en día no les hacemos caso a los hacendados, gracias a Dios ya desaparecieron las haciendas (hombre mayor, grupo focal Tixán, junio de 2011).

Los maltratos y la violencia que se aplicaban en las haciendas se recuerdan no sólo en Ecuador y Los Andes, sino en toda América Latina. En Ecuador, ese régimen de explotación de tierras y trabajo duró hasta mediados de la década de 1960, cuando las dos Leyes de Reforma Agraria redefinieron por completo la estructura agraria del país.

Además de los abusos verbales, para los terratenientes de haciendas y sus administradores era común castigos corporales a los peones indígenas que trabajaban en sus propiedades, como una forma de imponer su control y desanimar cualquier intento de insubordinación. Esas prácticas, junto con otros mecanismos de control que ataban el peonaje indígena al sistema de la hacienda (deudas, *huasipungaje*, poder político local), contribuyeron a convertir las haciendas en microcosmos sociales que existían como universos separados de la vida política y social del país. El terrateniente, el cura párroco y la autoridad estatal local (el teniente político), constituían los tres poderes de los que los pobladores indígenas dependían para su subsistencia, sin ninguna otra instancia a la cual acudir en busca de justicia (Sylva, 1986; Cervone, 2012).

Todos estos testimonios resaltan las diferentes formas de desvaloración y violencia que se han ido redefiniendo a lo largo de los años, de acuerdo con los cambios sociales, políticos y económicos generados en el proceso de modernización del país y que se siguen expresando en el binomio violencia-sumisión. A pesar de los cambios positivos que los hombres identifican, como la reforma agraria, las escuelas, las carreteras y las organizaciones indígenas, la violencia física y simbólica de la discriminación racial y la mentalidad de la sumisión siguen afectando de manera distinta a hombres y mujeres indígenas: "No debemos estar frente a las autoridades como los jueces para todo arreglo, sino tomar valor como indígenas,

demostrar nuestra capacidad para solucionar los problemas en nuestras propias comunidades" (grupo focal hombres, Colta, julio de 2011).

La tristeza tiene cara de mujer

Esa dimensión afectiva de desvaloración que pertenece al proceso de formación del sujeto indígena que comparten tanto hombres como mujeres, acompaña la formación de la mujer indígena dentro de patrones patriarcales, coloniales y racializados que se han internalizado entre los "dominados". El binomio violencia-sumisión reapareció en las palabras de las mujeres entrevistadas cada vez que establecieron un nexo entre la agresión verbal y los golpes de los padres y esposos para que sus hijos, hijas y esposas "hagan caso". Es notable que muchos de los hombres entrevistados afirmaron haber sido maltratados de niños por sus padres, aunque esa forma de maltrato, según su percepción, ya va desapareciendo.

Las palabras de Inés, mujer indígena de 44 años, de Guamote, dirigente de una organización local de mujeres, establecen una línea de continuidad entre haciendas, sumisión y violencia que demuestra su legado hasta la actualidad. Ella nos contó todas las formas de violencia y discriminación que ha vivido en su familia: empezando con un padre muy autoritario que les pegaba y gritaba a su mujer y a sus hijos; las circunstancias que la obligaron a casarse después de haber hablado con un hombre unas cuantas veces para evitar que sus hermanos y otros familiares dañaran su reputación; la violencia doméstica a manos de su esposo cuando ella empezó a salir de la comunidad para participar en las reuniones de la organización de mujeres a la que pertenece. Cuando le preguntamos sobre sus abuelos, nos contó que su abuelo paterno había sido *hausipunguero* y se había casado con una mujer mucho más joven a la que le pegaba "para que hiciera caso".

El sentimiento que muchas de las mujeres entrevistadas evocaron cuando hablaron de la violencia, es el mismo que los hombres mencionaron cuando se refirieron a problemas en su familia: la tristeza [*llaqui*]. Mientras que los hombres no trabajaron mucho sobre ese sentimiento, a la vez que lo distanciaron de sí mismos generalizando la situación, las mujeres lo asociaron a sí mismas y lo compararon con otras situaciones de sufrimiento causadas por la muerte de un ser querido, la imposibilidad de llevar adelante algo que se quiere, o sentirse menospreciadas por los familiares.

Ellas lamentaron las diferentes formas de maltrato que se manifiestan bajo modos de agresión física y verbal por parte de su pareja o familiares, debida a los celos, la falta de confianza y la noción de que las mujeres no valen para nada más que para estar a cargo de la casa. Relacionado con estos aspectos, ellas lamentaron que no las dejen salir de sus comunidades, a no ser por asuntos de la familia. Cuando violan esa prescripción, muchas lo hacen a sabiendas de que les espera una agresión verbal o hasta una golpiza. Algunas de ellas conectaron esas formas de violencia al maltrato que sufrieron de niñas a manos de sus padres y hermanos, al impedimento de educarse, ir a la escuela y hasta elegir a su pareja libremente:

> Dicen que las mujeres no debemos salir a ningún lugar; hay personas que les dan ideas, es decir, que no debemos estar cerca de ninguna otra persona; eso dicen los mismos amigos de los hombres o hasta los mismos familiares por chismes, conversaciones; hasta la misma familia va con comentarios y nuestros esposos nos pegan. No nos apoyan en nuestras iniciativas (grupo focal Tixán, junio de 2011).

Una de las compañeras del taller de Tixán puso de manifiesto los efectos de la violencia, mismos que hasta los hombres reconocieron, diciendo que las mujeres se enferman:

> Cuando me maltrataba sólo tenía ganas de irme muy lejos, de llorar, pero nunca avisaba a nadie, ni a mis *papis*, más bien salía con los animales al terreno. Me decían que *avise* a mis *papis*, que cómo voy a vivir así, pero ellos me decían que debo estar con mi esposo, no debo alejarme. Si le decía a alguien, era lo peor que nos iba a suceder,

> porque me decían que fuera a vivir con ellos, yo sola me consolaba; recuerdo que decía que debería entregarme a la persona a la que le contaba mis penas. Para no ser más maltratada, me callaba y por eso no le contaba nada a nadie. Luego de mandar a mis hijos a la escuela, iba con los animales al terreno para llorar, no me gustaba que mis hijos me *vean* llorar, hasta mi suegra era mala, hasta hoy (grupo focal mujeres, Tixán, junio de 2011).

Lo que sobresale de esas formas de violencia es la conexión entre las agresiones verbales, las golpizas y la domesticidad. Mujeres y niños, antes como ahora, están directamente vinculados a la esfera doméstica de la casa y la comunidad. Como ya lo mencionamos, son espacios considerados por el discurso modernizante como atrasados y antimodernos.

Las mujeres son las que menos acceso a la educación formal han tenido, y contra quienes se desata la violencia de los esposos cuando "no hacen caso", o como dijo un hombre del grupo focal de Tixán: "por los malos pensamientos, se maltrata, se da golpes"; o "maltratan por tener otra mujer, por el licor y de sano por algún motivo o chismes".

Todas las motivaciones que llevan al marido a insultar o pegar a su esposa revelan una profunda devaluación de todo lo que se refiere a la esfera femenina y el *deber ser* que la acompaña. Todas esas formas de violencia que ocurren en las familias y comunidades indígenas no siempre se entienden como "castigo", más bien se ven como "educativas", y están en relación directa con las jerarquías internas de la familia y la comunidad; se exhiben como prácticas para establecer el control e imponer el respeto de las jerarquías.

En otros estudios del ámbito andino se afirma que la violencia doméstica a manos del esposo se manifiesta como patrón en arreglos patrilocales después del matrimonio, para que la esposa aprenda a respetar a la familia política y entiendan su posición dentro de ella.[14] En una investigación que hicimos en 1997 sobre ese tema, resultó que las mujeres que sufrían violencia a manos del esposo podían contar con el respaldo de su familia de origen para contrarrestar dicha violencia siempre y cuando la familia del esposo tuviese menos estatus dentro de la comunidad. Sin embargo, eso no explica por qué la imposición del control y la obediencia se debe ejercer a través de la violencia física y verbal.[15] El legado de la agresión verbal y física es parte de la mentalidad de la sumisión que se ha mantenido vigente como forma legitimada de imposición de poder y control, en este caso, ejercida sobre el cuerpo de las mujeres y los menores de edad.

Si la violencia física como mecanismo de control deriva del régimen de la hacienda, otra práctica notoria perteneciente a esa misma lógica de poder y control es la violación sistemática de las mujeres indígenas, especialmente las jovencitas que prestaban servicio doméstico en la casa de los patrones (Cervone, 2012; Juncosa, 2012). La violación de mujeres se redefinió como un mecanismo de control en la época posterior a la reforma agraria. En Tixán, por ejemplo, llegó a ser la forma como algunos jóvenes mestizos se divertían en un "juego"sexual prematrimonial a costa de jovencitas que percibían como inferiores de acuerdo con la redefinición de las jerarquías sociales locales posteriores a las haciendas: desaparecidos los hacendados omnipotentes, los mestizos —la "gente decente" del pueblo— reelaboraron las castas pueblerinas, de acuerdo con las cuales, las mujeres "cholitas", es decir, las más indianizadas y de menos recursos que habían llegado al pueblo desde el campo como trabajadoras domésticas "merecían" ser violadas.[16]

Así, aun en la actualidad, la violencia sexual es otra forma de violencia que sigue afectando a vida de las mujeres indígenas. Y no es fácil conseguir testimonios sobre esta forma internalizada de violencia. Las mujeres con las que hablamos, comentaron sobre el tema de manera indirecta y no con testimonios personales, como en el caso de las golpizas. Al parecer, las jóvenes solteras son las más vulnerables a ese tipo de agresión o acoso sexual por parte de otros miembros de su familia (se mencionaron padrastros, primos,

---

[14] Véanse Harvey, 1994, y Harris, 1986, entre otros.

[15] Cervone (ed.), 1998.

[16] Para una discusión sobre racismo y servidumbre, véase Cumes, 2014.

tíos). Además, esas formas de violencia no se registran como tales en la comunidad, a menos que generen un embarazo, y aun así, se categorizan como un problema de "embarazo adolescente". En esos casos, las más jóvenes deben enfrentar el rechazo de su familia por la vergüenza que le significan, lo que las obliga a dejar su comunidad y buscar empleo en las ciudades cercanas como medio de supervivencia.

Algunos testimonios en Guamote destacaron el caso de una jovencita que quedó embarazada y entró en desesperación, porque no sabía cómo avisar a sus padres, ya que el padre del bebé, un primo, no quiso hacerse responsable. Cuando los padres se enteraron, la maltrataron verbal, física, moral, y psicológicamente hasta el punto en que la joven intentó suicidarse. "Decían que ha hecho quedar mal a la familia ante la comunidad". El maltrato se prolongó hasta el nacimiento del niño. Las autoridades de la comunidad no intervinieron, pues dijeron que era un asunto familiar. Entonces la joven se fue de la comunidad con su bebé para buscarse un medio de vida. Sin embargo, las jóvenes que se quedan o son apoyadas por su familia, enfrentan la falta de apoyo de la comunidad, las autoridades y los miembros de los cabildos, quienes las abandonan en los pleitos legales para obtener el pago de alimentos para los hijos.

Como lo refiere otro testimonio: esos casos llegan hasta el suicidio. Una chica indígena soltera de Tixán quedó embaraza de un hombre (indígena) casado. Ella no quería tener al bebé. Comió jabón, pastillas y, al final, *furadán* (químico que se utiliza para la agricultura), con lo cual acabó con su vida. En este caso, la familia y la comunidad no pudieron hacer nada ni acusar a alguien porque la chica murió sin declarar.

En Chimborazo han ocurrido otros casos de violencia contra mujeres indígenas que se pueden calificar como feminicidios. Se trata de casos de homicidio de mujeres a manos de sus ex esposos debido a que éstos se niegan a pagar los alimentos para los hijos. En Guamote y Colta se registraron cuatro casos.[17] Esto nos parece particularmente relevante en el marco de la aprobación del Código de la Niñez y Adolescencia de 2003, en el cual se prevé el encarcelamiento para quienes no paguen los alimentos. Esos cambios, que supuestamente deberían ayudar a las mujeres que se quedan como jefas de hogar, al parecer producen el efecto opuesto, ya que debido a ellos sus vidas se vuelve más vulnerable.

La violencia estructural sufrida por los indígenas bajo diversos regímenes políticos y sociales, y los impactos negativos que han derivado de la combinación de la discriminación racial, primero con la modernización del agro y después con los ajustes estructurales, siguen dando rostro de mujer al racismo y a la discriminación de género en las comunidades indígenas. Sin embargo, muchas mujeres que se involucraron en procesos organizativos de mujeres indígenas locales y provinciales están trabajando en contra de la violencia y la discriminación a partir de una redefinición del *deber ser* de la mujer.[18]

En el taller realizado en Riobamba con mujeres de organizaciones, la mayor parte de las definiciones de *mujer* eran "trabajadora", "buena madre", "esposa" y "miembro de la comunidad". Además de lo negativo de la fuerte carga de trabajo, esas mujeres mencionaron muchos elementos positivos del *ser mujer* que rescatan su sensibilidad, sentido de responsabilidad, capacidad para promover cambios y luchar por el bien de sus familias y su comunidad. Una de las respuestas lo resume así: "[ser mujer] es lo más maravilloso e importante de la existencia, es un título que nadie puede tener. Es hacer las cosas con sensibilidad y con la razón" (Riobamba, taller, 2012).

Aunque la conexión entre violencia, racismo y discriminación de género sea algo que muchas sociedades poscoloniales comparten, en las políticas estatales, el desarrollismo no gubernamental y aún en el mismo movimiento indígena, la violencia de género tiende a no estar enmarcada en una perspectiva más

---

[17] Para más referencias véanse los siguientes artículos de periódico: Diario *La Prensa*, 3 de junio de 2009: "Mataron a su madre y se llevaron a la bebé". Riobamba-Ecuador. Diario *La Prensa*, 23 de dciembre de 2009: "El principal sospechoso de este crimen es el ex esposo, quien huyó en la madrugada sin dejar rastro". Riobamba-Ecuador. Diario *El comercio*, 27 de diciembre de 2009: "Comuna en shock por un asesinato". Quito-Ecuador. Diario *Los Andes*, 20 de noviembre de 2011: "El presidente de la CONAIE, Marlon Santi, reconoció que hacen falta cambios, pues sólo en Guamote se lamentan cuatro muertes de mujeres a manos de sus cónyuges". Chimborazo-Ecuador.

[18] Ese proceso se detalla a continuación.

amplia de erradicación de la violencia y la discriminación que afecta a todos los indígenas de Ecuador. En otras palabras, una perspectiva que pudiera incorporar a la lucha antirracismo como eje transversal al de género. Sin embargo, las mujeres indígenas organizadas están tomando esa dirección.

Tejiendo redes entre las mujeres indígenas de Chimborazo

El proceso organizativo de las mujeres indígenas y rurales de Chimborazo se debe a una concatenación de factores que empieza en la década de 1980, con el aporte de diversas ONG locales y agencias de la cooperación internacional con enfoque de género y derechos de las mujeres, que apoyan la formación y capacitación de organizaciones de base de mujeres para ejecutar proyectos con enfoque de género. "Nosotros empezamos con el Proyecto ALA, que ayudó construyendo Casas de las Mujeres, Cajas de Ahorro y Crédito, tiendas comunitarias y, sobre todo, capacitándonos sobre nuestros derechos" (Rosa, entrevista, 2012).

Esas intervenciones llevaron a veces al apoyo de los cabildos comunitarios: hombres que, para acceder a fondos para proyectos comunitarios, apoyan la organización de las mujeres como eje de la perspectiva de género. "Algunos hombres nos dieron las ideas, ellos decían*:* 'miren mujeres, formen la organización porque para ustedes hay ayuda de las instituciones'. Por eso creamos esta organización, pero también pensando en nosotras mismas, para seguir conociendo nuevas cosas y capacitarnos para poder discutir algo con los hombres" (María, entrevista, 2012).

A ese proceso se suma el proceso interno de las mujeres, ya que sienten la necesidad de unirse contra la violencia, la subordinación y la discriminación que viven dentro de la familia, en la comunidad y en la sociedad en general:

> Mi organización fue creada con el objetivo de aprender a hablar, porque a nosotras no nos tomaban en cuenta en la comunidad, ni opinar, aun peor decidir. Entonces las mujeres conversamos para crear y poder conversar de nuestras necesidades que teníamos, porque ya habíamos vivido por muchos años sólo al mando de los hombres (Nieves, entrevista, 2012).

Algunas organizaciones comunitarias de mujeres de base se agrupan en organizaciones de mujeres de segundo grado a nivel cantonal o parroquial, mientras que otras organizaciones de mujeres realizan sus actividades en el ámbito comunitario.[19]

En 2002, con el apoyo del Centro de Desarrollo, Difusión e Investigación Social (Cedis) del municipio de Alausí y la instancia gubernamental Consejo Nacional de las Mujeres (Conamu) (actualmente Comisión de Transición hacia la Igualdad de Género y los Derechos de las Mujeres), se realizó el Encuentro Intercantonal por los Derechos Económicos de las Mujeres, donde participaron más de 200 mujeres indígenas y rurales de organizaciones de los cinco cantones de Chimborazo: Chunchi, Alausí, Guamote, Colta y Penipe. En este encuentro se resolvió realizar acciones coordinadas entre las organizaciones de mujeres para promover el desarrollo económico y social de las mujeres a nivel comunal, cantonal y provincial. Para comenzar con este acuerdo se conformó la Coordinadora Intercantonal de las Mujeres, compuesta por 10 lideresas de los cinco cantones participantes.

En 2006 se retomó este espacio reforzando y redefiniendo su accionar, y se reconfiguró a la Coordinadora como una organización de tercer grado, con el nombre de Red Provincial de Organización de Mujeres Kichwas y Rurales de Chimborazo (Redmujch), pensando en un espacio de convergencia,

[19] De acuerdo con la Ley de Comunas y Cooperativas, las organizaciones de base con personería jurídica distinta a las comunas, son llamadas de segundo grado; las que operan a nivel provincial, son llamadas de tercer grado.

concertación y coordinación de los trabajos organizativos, políticos, económicos y culturales de las mujeres (partiendo de sus necesidades prácticas y estratégicas), con énfasis, sobre todo, en la lucha por la superación de la situación de discriminación, desigualdad e inequidad que afecta la vida de las mujeres.

La Redmujch está conformada por las siguientes organizaciones de segundo grado: Corporación de Organizaciones de Mujeres Indígenas y Campesinas de Guamote (COMIGC), Corporación de Organizaciones de Mujeres Campesinas e Indígenas de Colta (COMCIC), Corporación de Organizaciones de Mujeres Rurales de Chunchi (Comrch), y Asociación de Mujeres Productoras, Procesadoras y Comercializadoras de Plantas Medicinales y Alimentos de Chimborazo de Riobamba (Ampach). En el proceso se incorporó también a las organizaciones de mujeres de cinco parroquias rurales: Cacha, Calpi, Flores y San Luis, del cantón Riobamba, y Tixán, del cantón Alausí.

La Redmujch está conformada por la asamblea general, el comité central y la directiva. Su objetivo estratégico es posicionar los temas prioritarios y los intereses estratégicos de las mujeres dentro de los pueblos indígenas, la sociedad y el Estado, e ir planteando soluciones, propuestas y acciones concretas para exigir y ejercer los derechos económicos, políticos, sociales, culturales y ambientales de las mujeres, así como los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

En pos de construir el *Sumak Kawsay*, el Estado plurinacional e intercultural, con participación y decisión de las mujeres y hombres, la Redmujch realiza varias acciones: la conformación de escuelas de formación política para las mujeres, incidencia política, acompañamiento organizativo, proyectos productivos y programas radiales, entre otras. Las mujeres indígenas entrevistadas reconocen que la organización, en especial de las mujeres, les ha permitido reflexionar sobre la naturalización de los roles asignados en los hogares, la violencia y la discriminación que afectan su vida. Además, consideran su proceso organizativo como un mecanismo para avanzar hacia cambios en su vida e ir descolonizando la mentalidad de la sumisión:

> La organización de las mujeres me ha permitido tomar decisiones por mí misma y no pedir permiso a mi esposo (Rosa, entrevista, 2012).

> Aprendimos a hablar u opinar en la organización; cuando fui secretaria, aprendí a redactar actas y escribir; con las capacitaciones perdimos el miedo a hablar en público, y nos ayudó a pensar nuevas cosas, por lo que actualmente somos valoradas por la comunidad (Rebeca, entrevista, 2012).

"Para que los derechos colectivos tengan mirada, vida y rostro de la otra mitad de la población indígena": la lucha del movimiento de mujeres indígenas de Chimborazo

Uno de los puntos esenciales de la agenda de estas mujeres organizadas es la vida digna sin violencia ni discriminación, porque siempre han vivido con el peso del racismo, la discriminación, la violencia y la sumisión (patrones coloniales, patrialcales, raciales, capitalistas).

> La oportunidad de presentar la demanda de las mujeres indígenas de la localidad a nivel nacional llegó con el referéndum popular que aprobó la Constitución de 2008. A mediados de 2007 se instaló la Asamblea Constituyente en una pequeña ciudad costera de Ecuador: Montecristi, cuna de Eloy Alfaro, expresidente del país y liberalista. En su primer momento, esta Asamblea tuvo un proceso democrático y participativo bajo la presidencia de Alberto Acosta, quien convocó a amplios sectores de la sociedad ecuatoriana a contribuir con sus agendas y propuestas para un nuevo acuerdo nacional.

En la Redmujch vimos una ventana de oportunidades para que las mujeres indígenas organizadas participáramos en los procesos políticos nacionales; incluso para que las más jóvenes participaran. De inmediato comenzamos las reuniones preparatorias para la construcción de la agenda de las mujeres indígenas de Chimborazo para la Asamblea Constituyente. Con la agenda queríamos tener la posibilidad de soñar y alzar fuerte nuestra voz para encontrar soluciones desde nuestro cuerpo y nuestras vivencias, para llevar a cabo un nuevo pacto social nacional y la construcción del buen vivir con dignidad, respeto, sin violencias, exclusiones ni discriminaciones.

El objetivo era recuperar un espacio político en la comunidad y en el movimiento indígena, desde el cual impulsar las demandas de las mujeres para una vida digna sin violencias, con organización, participación y acceso a los recursos naturales, como el agua y la tierra.

Al comienzo todas tuvimos dudas, temores, hasta miedo, acerca de la viabilidad de construir una agenda; nadie nos dijo que era fácil, pero tampoco lo vimos como algo imposible, y todas las mujeres apoyamos la iniciativa. El desafío era cómo proceder en la práctica, es decir, en la elaboración de una demanda legal y llevar a cabo estrategias de incidencia política.

A las mujeres indígenas de la Redmujch, lo que más nos marcó, inspiró, alentó y motivó profundamente en ese proceso, fueron las acciones, la movilización y el proceso de lucha de las mujeres zapatistas por sus derechos individuales, como mujeres de los pueblos indígenas.

La reinvención de los derechos de las mujeres

La etapa anterior a la Asamblea Constituyente fue clave para forjar alianzas políticas. El Consejo Nacional de las Mujeres (Conamu), organizó una reunión en Riobamba para la elaboración de la agenda de las mujeres para la nueva Constitución ecuatoriana "Nosotras en la Constituyente".

En el consejo directivo de Redmujch, compuesto por 12 lideresas indígenas parroquiales, cantonales y provinciales, preparamos el documento de la agenda basándonos en las propuestas planteadas en los diferentes talleres, y en la socialización final de la agenda. El documento abordó diversas cuestiones de política del Estado: plurinacionalidad con enfoque de género, oficialización de los idiomas originarios y finanzas solidarias, entre otras. Lo medular y la novedad más importante de nuestra propuesta fue, sin embargo, el sistema de justicia indígena con participación y decisión plena de las mujeres.

Planteamos que la violencia, el acoso sexual, el feminicidio y la discriminación, entre otras aberraciones, afectan con la mayor crudeza el cuerpo y la vida de las mujeres, y que anhelábamos que se garantizaran nuestros derechos a una vida libre de esas violencias en todo el sistema de justicia indígena.

Más de 200 lideresas de las organizaciones de mujeres de la provincia llegamos a la Plaza Rojas de Riobamba y nos trasladamos en autobuses a La Hostería Andaluza (a 25 km, aproximadamente, al norte de la cuidad de Riobamba, capital de la provincia de Chimborazo), donde el Conamu realizaba la Convención Nacional de Mujeres Ecuatorianas con más de 200 mujeres de todo el país.

En primera instancia, los autobuses fueron detenidos en la estación de peaje de San Andrés (a 20 km, aproximadamente, de la ciudad) por la Policía nacional, que nos increpó con múltiples cuestionamientos: ¿adónde van en montón las "primas"?, ¿tienen permiso de circulación?, ¿no deberían estar en casa con los animales?, ¿cuál es el propósito y el destino de los autobuses llenos de mujeres indígenas? Sólo nos detuvieron unos cinco minutos. Finalmente, una vez que llegamos a la entrada de la hostería, la dirigente de la Redmujch

dialogó con la directora del Conamu, Mírian Alcívar, para que nos recibieran en el auditorio de la hostería, pero el dueño no nos dejó (a nosotras, mujeres indígenas) ingresar al edificio, argumentando que íbamos a "ensuciar los pisos con nuestros zapatos sucios y enlodados".

Tras un breve debate acalorado con la dirección del hotel y la directora del Conamu, las participantes de la reunión optaron por salir de la hostería y, bajo el aire frío y la llovizna, recibir al colectivo de mujeres indígenas y nuestras propuestas constitucionales. Luego de la ceremonia-ritual en la que entregamos el documento, entraron a la hostería y reanudaron los debates sobre la situación de las mujeres ecuatorianas y las propuestas constitucionales, a los cuales nos incorporamos cinco lideresas de la Redmujch.

Un revés aún peor se presentó cuando las propuestas de las mujeres indígenas de la Redmujch (acceso y garantía de los derechos de las mujeres a la justicia indígena) no fueron integradas en la publicación de la propuesta del movimiento de mujeres ecuatorianas "Nosotras en la Constituyente". Las demandas de las mujeres indígenas se esfumaron por ser "demasiado específicas culturalmente". Las agendas de los movimientos sociales e indígenas no coincidían con las de las mujeres indígenas que en repetidas ocasiones fueron percibidas como no trascendentales y secundarias.

Así pues, encontramos poco apoyo. Al darnos cuenta de que nuestras demandas eran vistas y consideradas menos importantes y al margen de la "agenda política nacional", tomamos la decisión de tomar el asunto en nuestras propias manos para influir en el nuevo marco constitucional.

En esta fase, el desafío era cómo proceder en la práctica de la redacción de nuestra propuesta en un lenguaje jurídico-legal para entregarla a la Asamblea Constituyente. Así, con el apoyo del Cedis se contrató a una prominente jurista de la capital, la doctora Ximena Endara O., quien contaba con amplia experiencia en asuntos indígenas y había sido colega y colaboradora en varios trabajos investigativos junto con el doctor Julio César Trujillo, experto en asuntos de justicia indígena y derechos colectivos.

Proporcionamos el documento con las demandas constitucionales de las mujeres indígenas de Chimborazo a la doctora para que redactara nuestra propuesta en un lenguaje jurídico-legal apto para el nivel constitucional. Tomamos como ejes centrales: el género, los derechos individuales de las mujeres y los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Pero una vez más la propuesta de la Redmujch fue puesta en duda y cuestionada.

Días más tarde, al mantener la conversación con la jurista para ver los avances de la propuesta, nos señaló que no se podían integrar las demandas de género con las de los pueblos indígenas, porque las primeras se concebían como derechos individuales y las segundas como derechos colectivos. Argumentó que el Estado no puede imponer condiciones de género a los derechos colectivos, porque es un derecho cultural y esto significaría la pérdida de la autonomía y la autodeterminación de los pueblos indígenas.

Desconcertadas, seguimos la conversación y cuestionamos a la jurista sobre esa supuesta incompatibilidad legal; preguntamos: ¿de dónde vienen los derechos?, ¿por qué aparecen?, ¿por qué el género y los derechos de las mujeres no pueden combinarse con los derechos colectivos de los pueblos indígenas? A lo cual ella respondió que los derechos son inventados, que son el resultado de largas luchas, movilizaciones y muchas presiones desde diferentes sectores sociales a los Estados, hasta que se logran transformar en un marco normativo (legislaciones, políticas públicas, etc.) para una buena convivencia. Entonces respondimos: "nosotras también queremos inventarnos nuevos derechos para vivir dignamente sin discriminación ni violencia, para el bien vivir de las mujeres y los pueblos indígenas, y que los derechos colectivos tengan mirada, cuerpo, vida y rostro de la otra mitad de la población indígena".

La jurista mantuvo la posición de que no era posible hacer lo que solicitábamos, que son derechos contradictorios e incompatibles. Esto nos obligó, junto con algunas personas muy cercanas a la Redmujch que confiaban en nosotras y en nuestra lucha, a transformar la propuesta que soñábamos ver integrada en la nueva Constitución ecuatoriana, en un documento con estilo jurídico.

Sin el apoyo del movimiento de mujeres y sin la experiencia de una abogada, buscamos inspiración en la Constitución boliviana aprobada en 2007 bajo el régimen de Evo Morales; en ella había propuestas similares a las de Ecuador, pero ni la justicia indígena ni los derechos colectivos de los pueblos indígenas (artículos 199, 200 y 201) tenían enfoque de género. Investigamos también en la Constitución mexicana la parte pertinente de los derechos de los pueblos indígenas, y nos dio luces y pistas. Revisamos el documento de las propuestas constitucionales del movimiento indígena, que contaba con argumentaciones legales internacionales. Redactamos y transformamos así nuestros planteamientos en una propuesta jurídica, acompañándola con argumentos fuertes y sólidos e instando la responsabilidad de la Asamblea Constituyente a acogerse a la Declaración de la onu sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), que en el artículo 22, numeral 2, dice: "Los Estados adoptarán medidas, junto con los pueblos indígenas, para asegurar que las mujeres y los niños indígenas gocen de protección y garantías plenas contra todas las formas de violencia y discriminación", y el artículo 44 afirma: "Todos los derechos y libertades reconocidos en la presente Declaración, se garantizan por igual al hombre y a la mujer indígenas".

Nuestros argumentos se basaron en problemáticas de género: ¿qué implicaría para la justicia indígena y los derechos de los pueblos el reconocimiento de derechos culturales sin enfoque de género en el cuerpo y la vida de las mujeres? Una vez terminado, enviamos cartas, afiches y hojas volantes con el texto propuesto a los miembros de la Asamblea en Montecristi.

Con el apoyo del Cedis se sacó una cita para que nos recibieran en la Asamblea. Montecristi está a diez horas en autobús de las tierras altas de las comunidades indígenas de Chimborazo. Viajamos 120 lideresas de las organizaciones de mujeres y participamos activamente en el proceso de cabildeo y presentación de actos culturales, y visitamos y dialogamos directamente con los asambleístas en Montecristi. Antes, y pese a tener la audiencia con anticipación, la Policía no nos dejaba pasar a la Asamblea. Algunas asambleístas (Martha Roldos, Mónica Chuji y María Paula Romo, entre otras) nos llevaron en su automóvil y nos ayudaron a ingresar (a la mitad de la delegación) a la Asamblea.

Los esfuerzos de cabildeo fueron permanentes por varios meses; realizamos tres intervenciones básicas en las diferentes comisiones especializadas de la Asamblea Constituyente. Seguimos el proceso permanentemente a través de internet, visitas directas en la Asamblea y conversaciones telefónicas en pro de la defensa de nuestras propuestas.

El Movimiento de Mujeres Ecuatorianas en Montecristi organizó el acto para presentar oficialmente la propuesta "Nosotras en la Constituyente". Pese a la oposición de algunas dirigentes no indígenas, nosotras (de la Redmujch) entregamos nuestras demandas (agenda de las mujeres *kichwas* de Chimborazo y sus propuestas constitucionales) al presidente de la Asamblea Alberto Acosta. En ese contexto, nos acusaron de dividir y fragmentar el movimiento nacional de mujeres y su agenda, pero nuestros sueños (propuestas) estaban por fin posicionados en el pleno de la Asamblea. A los líderes indígenas del movimiento esto les causó sorpresa, ya que por supuesto no tenían conocimiento de nuestra agenda.

La Asamblea Constituyente trabajó en diferentes comisiones temáticas; a la comisión número ocho le correspondió el tema del acceso a la justicia. Cuando expusimos el problema de la violencia hacia las mujeres indígenas, hubo sorpresa de los asambleístas (hombres urbanos) de que existiera ese tipo de problemas en las comunidades indígenas. Y cuando propusimos una política de participación y decisión plena de las mujeres en

el acceso a la justicia indígena, la resistencia más férrea vino del asambleísta indígena Vicente Masaquiza, representante del partido de gobierno Alianza País e integrante de la comisión de justicia. Nos cuestionó y acusó de tratar de debilitar y fragmentar el movimiento indígena. Y defendimos nuestra posición argumentando que el trabajo de participación y decisión de las mujeres refuerza, fortalece y apuntala el movimiento indígena en su diversidad.

La asambleísta indígena representante del partido de gobierno por Chimborazo, Margarita Morocho, reiteró también su negativa a apoyar nuestra causa, bajo el argumento de que su papel era defender a todos en la Asamblea. Mónica Chuji, asambleísta *kichwa* amazónica de Alianza País, de la comisión de recursos naturales, fue la única que nos apoyó. También encontramos apoyo de otras mujeres asambleístas no indígenas ligadas a procesos organizativos y de defensa de derechos de las mujeres; ellas fueron nuestras aliadas estratégicas dentro de la Asamblea. La asambleísta Gina Godoy, también de Alianza País, integrante de la comisión de acceso a la justicia, con experiencia de trabajo en temas de violencia de género en la región costera, nos prestó rápidamente apoyo sólido a las mujeres indígenas de Chimborazo. Godoy defendió siempre nuestra propuesta, creó alianzas entre asambleístas y nos informó del desarrollo del proceso de discusión de la temática de justicia indígena y de la resistencia de algunos asambleístas.

En el proceso de aprobación y votación, el presidente de la comisión de acceso a la justicia, Fernando Vega, y otros asambleístas aliados a la Redmujch, amenazaron con votar en contra del artículo de la justicia indígena si no se incluía una cláusula sobre la participación y decisión plena de las mujeres. Estos asambleístas constituyeron una alianza clave e importante para que se garantizara en el texto el principio de paridad entre mujeres y hombres.

Luego de aprobado el artículo de la Constitución sobre la justicia indígena con participación y decisión de las mujeres, hubo oposición por parte de Lourdes Tibán, una jurista indígena y experta en justicia indígena, quien en entrevistas televisadas demostró su descontento afirmando que no se justificaba que la Asamblea hubiera aprobado el texto porque en la justicia indígena todos (mujeres, hombres, niños, ancianos) están presentes, participan y deciden: "debe haber sido alguna feminista que no conoce la vida comunitaria la que propuso esto", afirmó Tibán.

Nuestro sueño nos empujó a la lucha, movilización, acción; nuestra persistencia y resistencia frente a los obstáculos dieron lugar a la nueva configuración de la justicia indígena y de los derechos colectivos. Finalmente, la Constitución vigente en Ecuador, en su artículo 57, numerales 10 y 21, y artículo 171, reconoce explícitamente los derechos de las mujeres, en concordancia con los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades indígenas, a la participación y toma de decisiones de las mujeres indígenas en la justicia comunitaria.[20]

Sin precedentes legales en la región, nosotras las mujeres indígenas de Chimborazo, logramos reconfigurar leyes para nuestros pueblos indígenas. La lucha promovida por nosotras como parte de la Redmujch, culminó en esta fase del proceso con la reinvención de nuevos derechos para las mujeres indígenas de Ecuador.

El proceso de movilización fue en sí mismo transformador; las mujeres indígenas fuimos cara a cara a conversar con los actores políticos en Montecristi. En la población rural, las mujeres indígenas son en su mayoría analfabetas o con primaria básica; fue su colaboración y la energía de merecer una vida distinta lo que nos llevó a los logros jurídicos y políticos.

[20] Constitución ecuatoriana de 2008, artículo 57, numeral 10: "crear, desarrollar, aplicar y practicar su derecho propio o consuetudinario, que no podrá vulnerar derechos constitucionales, *en particular de las mujeres*, niñas, niños y adolescentes". Numeral 21, párrafo 3: "El Estado garantizará la aplicación de estos derechos colectivos sin discriminación alguna, *en condiciones de igualdad y equidad entre mujeres y hombres*". Artículo 171: "Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, *con garantía de participación y decisión de las mujeres*" (énfasis nuestro).

> Pese a los obstáculos de patrones culturales, patriarcales, coloniales, raciales y capitalistas, persistimos en la lucha. Las compañeras salieron de su casa, del frío del páramo de Los Andes a un territorio extraño y lejos de su habitual vida cotidiana para participar en la reforma jurídica de la Constitución. Muchas de nosotras viajamos por primera vez durante largas horas en los autobuses para llegar a una población pequeña, cálida y costera. Después de realizar las acciones de presentación de nuestra propuesta, actos culturales, entrega de acuerdos y finalmente el cabildeo, las 120 representantes de las organizaciones llegamos a la playa. Para la mayoría de las compañeras era la primera vez que veían el mar, inmenso y azulado. Se levantaron los *anakos* hasta más arriba de las rodillas y, por primera vez, caminaron en el agua salada.
>
> La fuerza organizativa, el anhelo, la energía interna de vivir dignamente y la motivación de otras mujeres del Abya Yala, nos empujaron a reinventar los derechos y encaminarnos en este proceso tenso y a veces tedioso. Hemos demostrado que los derechos individuales y colectivos pueden interrelacionarse, coordinarse y colaborar para mantener y restablecer el equilibrio, la paz y la armonía de mujeres, hombres, seres vivos, naturaleza, cosmos, antepasados. Estamos convencidas de que aún nos falta mucho por hacer y recorrer, pero el camino está trazado: por la construcción del Buen Vivir-*Sumak Kausay*, el estado plurinacional e intercultural, contra la violencia, entre otros temas, partiendo de la visión de la otra mitad de la población, que somos nosotras.

Derechos de las mujeres y pluralismo jurídico

A partir de 2009 el gobierno de Rafael Correa promulgó nuevos marcos legales que intentan articular y sistematizar lo que se define como "justicia intercultural" y "participación ciudadana", esta última entendida como una práctica incluyente que reconoce a todos los actores sociales existentes a nivel local en función del Buen Vivir.

En términos específicos, el Código de la Función Judicial de 2009 establece mecanismos de articulación de los sistemas de justicia indígena con la ley ordinaria del Estado (artículo 286, título VIII, y artículos 343, 344, 345 y 346), a la vez que se declinan en los sistemas de justicia indígena todas las competencias jurisdiccionales y se deja a la ley ordinaria como instancia a la que se acude en caso de que la indígena no haya podido resolver un caso.

En la Ley Orgánica de Participación Ciudadana de 2009 se definen mecanismos de participación a nivel local a través de asambleas de participación, que se vinculan a asambleas plurinacionales para el Buen Vivir y a consejos ciudadanos sectoriales y nacionales. El Código Orgánico de Ordenamiento Territorial, Autonomía y Descentralización de 2010 quiere más bien articular estos procesos de participación a una redefinición del territorio que incorporaría (ahí donde hay apoyo ciudadano) un componente étnico en la definición territorial, demarcando así territorios indígenas (circunscripción territorial indígena).

En los distintos cantones de la provincia de Chimborazo, todos los cambios que esos marcos legales implican se encuentran todavía en construcción o en la "fase de transición", no libre de debates en el ámbito del movimiento indígena en general sobre lo que constituyen las modalidades de articulación de los sistemas de justicia indígena con la ley del Estado y sobre la validez o no de una jurisdicción territorial definida con criterios étnicos.

En lo que se refiere a los derechos de las mujeres, la definición de Buen Vivir, en los marcos legales mencionados, recupera la noción indígena de armonía, incluyendo el derecho a la igualdad de género y a la eliminación de la violencia de género. Además, el Código Orgánico de la Función Judicial establece, en su artículo 17, un criterio jurídico específico para el tratamiento de casos de violencia de género que va por encima de cualquier otro criterio jurídico intercultural, cuando afirma que: "en los casos de violencia intrafamiliar, por su naturaleza, no se aplicará la mediación y arbitraje", criterios muy relevantes en los sistemas de justicia indígena. A su vez, el Código Orgánico Integral Penal (COIP) de 2014 establece la

eliminación de cualquier privilegio y exención para los culpables de violencia contra la mujer.[21] Ésta es, entonces, una coyuntura aparentemente favorable para impulsar los derechos de las mujeres indígenas y establecer criterios para la erradicación de la violencia de género en los sistemas de justicia indígena. Sin embargo, como el caso de la Redmujch demuestra, existen muchos desafíos que las mujeres indígenas enfrentan todavía en su lucha diaria contra la discriminación y la violencia.

A nivel jurídico, algunas leyes aprobadas han resultado contradictorias para los avances constitucionales de 2008, fraccionando aún más los movimientos sociales, indígenas y de mujeres. Por ejemplo, en el Código Orgánico Integral Penal (COIP) de 2014, la movilización social adquiere un carácter criminal al ser considerada como potencial acto de sabotaje y terrorismo.[22] A esto se suma la resistencia interna mencionada de la dirigencia nacional, local y comunitaria del movimiento indígena, lo cual representa otro desafío que se relaciona con la fase de repliegue organizativo que el movimiento indígena ha vivido desde el gobierno de Lucio Gutiérrez (2003-2005). Nos referimos aquí a la reorganización de las dinámicas internas del movimiento (es decir, a la reorganización de la afiliación política indígena por nacionalidad y no por organización o federación, como era antes), a las fricciones emergidas entre el movimiento indígena y el partido Pachakutik, y al fuerte control centralizador del Estado bajo la presidencia de Correa. De hecho, el Gobierno de Correa, fuerte por la mayoría absoluta ganada en las elecciones de 2013, pretende reformar la Constitución para aprobar la reelección indefinida de las autoridades y limitar la capacidad de la ciudadanía para exigir la revocatoria del mandato de las autoridades (entre otros temas). Esto, junto con la criminalización de la protesta social, ha impactado negativamente el proceso de movilización social.

Este retroceso político ha llevado a un debilitamiento de las organizaciones indígenas de base, llamadas de segundo grado, las que fueron fundamentales para llevar adelante el proceso de movilización política durante la década de 1990, incluidas las demandas de género. Por ende, ese proceso ha impactado también la agenda política de las mujeres indígenas, que se vio negativamente afectada al no ser incorporada a todo nivel de discusión e implementación. El proceso de debilitamiento organizativo indígena implica que las mujeres organizadas no consigan el apoyo de otras organizaciones ni de las autoridades comunitarias —como algunas dijeron— no les hacen caso. Las compañeras del grupo focal de Tixán, por ejemplo, evidenciaron el debilitamiento de la organización de segundo grado local, llamada Unión de Organizaciones Indígenas Inca Atahualpa, que es uno de los problemas de su lucha como mujeres.

En los noventa, cuando la Inca estaba en su momento de fuerza (un patrón común entre muchas otras organizaciones de ese nivel), las mujeres que salían de experiencias de capacitación impulsadas por ONG, encontraron en la organización local un aliado importante para llevar adelante sus actividades, aunque eso no significaba dejar de luchar con los compañeros varones para que hicieran caso. Además, el rol que la Inca asumió en ese entonces en la administración de justicia a nivel local, funcionaba como una instancia a la que las mujeres podían acudir y ser escuchadas.

Sin embargo, los proyectos de capacitación terminaron gradualmente y la organización perdió poco a poco su fuerza debido a que mujeres y hombres lo definieron como "la politiquería", es decir, la política partidista, pero también por el avance del evangelismo (que no incentivó la participación política de las mujeres), la fuerte migración de los hombres y la desvinculación de los jóvenes del sistema organizativo comunitario. Así las mujeres se sintieron solas y sin una visión clara de cómo seguir adelante con su lucha. Al mismo tiempo, se ha dado una desarticulación de la participación política de las bases con el liderazgo indígena en los ámbitos provincial y nacional, creando fracturas y desconexiones dentro del movimiento indígena en ambos terrenos.

---

[21] Véase libro segundo, título I, capítulo primero, artículo 404, numeral 11, del COIP 2014.

[22] Véase libro primero, capítulo sexto, sección única, artículos 345 y 346 del COIP 2014.

Otro desafío importante se refiere al mismo proceso institucional para articular la justicia ordinaria con los sistemas de justicia indígena. Más allá de décadas de demandas políticas que han defendido el reconocimiento de los derechos a la autodeterminación, los recientes marcos legales establecidos por el Estado identifican en los sistemas de justicia indígena la primera instancia a la que los ciudadanos indígenas deben acudir a la hora de buscar resolución de conflictos. Los casos de violencia de género, por ende, deben tener en la justicia indígena su primera instancia de sanción.

Aunque teóricamente las mujeres indígenas tienen acceso a los dos sistemas de justicia (estatal e indígena) en Ecuador, en la práctica se evidencia, en ambos casos, muy poca protección, garantías y restitución de derechos en casos de violencia intrafamiliar y violación, debido a la combinación del racismo y el colonialismo en las instituciones públicas, y del sexismo interno en el mundo indígena.

Las instancias del sistema de justicia ordinaria del Estado funcionan en las zonas urbanas. De acuerdo con el COIP 2014, se elimina la Comisaría de la Mujer y la Familia, que era la institución gubernamental de protección inmediata para las mujeres contra la violencia intrafamiliar (creada en 1994), y entran en vigencia los juzgados de familia con unidades judiciales especializadas contra la violencia hacia la mujer y la familia. Con la promulgación del COIP se abrogó también la Ley 103 o Ley contra la Violencia en contra de la Mujer y la Familia de 1995, iniciativa conseguida gracias a la lucha del movimiento de mujeres de Ecuador.

A pesar de todos esos cambios, las mujeres indígenas siguen manifestando desconfianza hacia las instituciones del Estado, debido a que la impunidad y la ineficiencia judicial se ven aún más agravadas en esos espacios por el racismo, el sexismo, el clasismo y la discriminación lingüística.[23] En la justicia ordinaria, según las mujeres entrevistadas, las demandas se archivan, tienen otros códigos y reglas, las mujeres no conocen a las autoridades, no saben el entorno en que se desarrollan, todo les resulta extraño, alejado y en otro idioma. Por ejemplo, las mujeres que han acudido a la Defensoría de la Mujer (desde 2010 se estableció la Defensoría Pública del Ecuador que incorporó la anterior Defensoría de la Mujer), tampoco han logrado que sus problemas encuentren solución, porque además de la lentitud de los trámites y las presiones de tiempo que experimentan las mujeres que acuden a ellas, esas entidades no parecen tener la legitimidad suficiente como para incidir en la solución de casos de violencia y maltrato.

Además, las leyes estatales que protegen los derechos de las mujeres siguen siendo inaccesibles para las mujeres indígenas. Algunas mujeres también han expresado su preocupación respecto a la abrogación de la Ley 103. Según ellas, la atención inmediata de protección (medida de amparo) contemplada por esa ley, se ha perdido en el COIP, a pesar de la transversalidad de las medidas contra la violencia a la mujer introducidas en el nuevo código.[24] Más aún, ellas sienten que la especificidad de la Ley 103 funcionaba como potencial medida disuasoria hacia los hombres indígenas, comparada con la dispersión que provoca la multiplicidad de artículos en el COIP que reglamentan esos delitos.

En lo que se refiere a la justicia indígena (comunitaria) o derecho propio, a pesar de ser muy cercano y accesible, ha dado señales de ser sexista y patriarcal con rezagos coloniales, así como de mantener un fuerte sesgo de género en detrimento de los derechos de las mujeres y no tratar los problemas de violencia intrafamilair ni las violaciones (Cucurí, 2007; Barrera, 2016). De acuerdo con los testimonios reunidos en Chimborazo, no parece haber mecanismos que apoyen a las mujeres indígenas en su búsqueda de justicia para casos de violencia y maltrato. Primero, ellas tienen que vencer sus propios miedos de ser tildadas de inoportunas, y si son lideresas, hasta de traidoras al movimiento indígena.

[23] Problemática denunciada también por los hombres indígenas en nuestros grupos focales.

[24] Todavía es muy pronto para determinar los avances y posibles impactos del COIP 2014 en materia de legislación específica contra la violencia de género. Un avance que cabe subrayar, es que por primera vez se definen y condenan los casos de feminicidio (véase el capítulo 1, artículos 141 y 142).

Segundo, aunque decidan buscar el apoyo de las autoridades indígenas, muy rara vez las reciben. Eso se debe a que los casos de violencia y maltrato a mujeres y niños se consideran como asuntos familiares y, por lo tanto, a cargo de la misma familia.

Así, si una mujer no tiene el respaldo de su familia o tiene que enfrentarse a sus propios familiares, no le queda otro lugar donde acudir. Muchas compañeras afirmaron que las autoridades de los cabildos sólo intervienen cuando se trata de casos de disputas de custodia o herencia; en otras palabras, cuando están en discusión recursos económicos concretos. No obstante, debería ser al revés: cuando haya problemas de pareja o con los padres, los demás familiares o padrinos deberían aconsejar y apoyar a la mujer.

En los pocos casos donde hay mujeres en posiciones de autoridad en los cabildos, se ha dado mayor atención a casos de violencia intrafamiliar, haciendo que el cabildo intervenga para que la familia apoye y solucione los problemas. De acuerdo con los testimonios captados en Guamote, en los casos de las mujeres asesinadas (feminicidios), el cabildo intervino por solidaridad con los hijos huérfanos: para buscar una solución y que no quedaran desamparados. En un caso también se detuvo al culpable, se le castigó y se le entregó a la justicia ordinaria para que fuera a la cárcel (diario *El Comercio*, 2009).

Queda entonces muy claro que no hay mecanismos establecidos dentro de los sistemas de justicia ordinaria e indígena para que los casos de violencia de género lleguen a ser competencia de las autoridades comunitarias electas, y que las diferentes instancias que intervienen, comenzando por la familia, no siempre ofrecen apoyo ni solución permanente. Como ya se mencionó, ésta parece ser una coyuntura ideal para empezar a trabajar propuestas para la "invención" de sanciones que tengan por objetivo erradicar la discriminación y la violencia de género dentro de los sistemas de justicia indígena, evidenciando la naturaleza de los mecanismos de intervención. Por ejemplo, ¿qué hacer cuando la familia no logre resolver o no apoya a la mujer?, ¿qué hacer cuando las autoridades comunitarias tampoco resuelven?, ¿cómo se debería resolver y castigar?, ¿ quiénes estarían a cargo de eso?

Un caso emblemático de esa complejidad es el de María Nono, esposa de Estuardo Remache, diputado indígena por Chimborazo, presidente de la comisión de derechos humanos en el Congreso Nacional por Movimiento Pachakutik (brazo político del movimiento indígena en Ecuador). En febrero de 2006, María Nono denunció ante la Comisaría de la Mujer los abusos y la violencia sufrida a manos de su esposo. En una entrevista con un miembro del Centro de Desarrollo, Difusión e Investigación Social (Cedis), María describió con detalles algunos episodios de esos abusos en los que el esposo la agredía y la mordía hasta hacerla sangrar. La Comisaría le dio una medida de amparo, pero no se cumplió porque las autoridades de su comunidad calificaron el problema como un asunto personal y determinaron que Nono debía pedir perdón a su agresor (diario *El Hoy*, 28 de mayo de 2006).

El caso adquirió alcance nacional, especialmente después de que Lourdes Tibán acusó públicamente a María Nono de desprestigiar al movimiento indígena. Este caso pone de manifiesto las falacias de ambos sistemas de justicia; ninguno de los dos pudo darle garantías necesarias a una mujer indígena para protegerse de la violencia doméstica. A raíz de este caso las mujeres *kichwas* de Chimborazo (Redmujch) decidieron apostar por el sistema de justicia propio, por ser cercano, accesible en cierta medida y porque conocen el entorno donde se desarrolla: quiénes y cómo actúan en el entorno comunitario ("conocen la cancha de juego y las reglas"). Sin embargo, plantean que se debe reformar, descolonizar, mejorar y buscar mecanismos de control acerca de los resultados judiciales para que las mujeres gocen de garantías plenas y vida digna.

El caso Nono reveló también otra zona gris de posible ambigüedad: de acuerdo con el artículo 20 del Código de la Función Judicial, que garantiza la plena autonomía de los sistemas de justicia indígena, las decisiones de las autoridades indígenas no pueden ser impugnadas ante otra instancia judicial del Estado. Esta disposición legal puede afectar de forma grave los casos de violencia contra las mujeres, porque,

como lo demuestran los testimonios de nuestra investigación y el caso de María Nono, las autoridades indígenas no asumen la violencia intrafamiliar como campo de su competencia, e incluso deliberan en contra de las mujeres afectadas.

Por todo lo anterior y pese a la lucha, hay mucho que hacer por una vida digna; como dicen muchas mujeres, ellas aún se sienten atrapadas entre la justicia indígena y la justicia ordinaria.

La lucha por una vida digna continúa

Hay diferentes estrategias que las mujeres organizadas de Chimborazo están implementando para empujar sus agendas y demandas y crear mecanismos de atención y justicia de las problemáticas que las afectan como mujeres indígenas en los ámbitos comunitario, provincial y nacional. Aunque cuando se elaboró este capítulo no se había alcanzado ningún logro definitivo, vamos a delinear las áreas estratégicas en las que la Redmujch está interviniendo.

Una estrategia plantea insertar sus demandas a nivel institucional dentro de las políticas e intervenciones del Estado relacionadas con el discurso del Buen Vivir y la equidad de género. El papel del Estado es fundamental para abrir y garantizar espacios de participación y representación para las mujeres indígenas en la conducción de sus comunidades. A finales de 2009, el Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca (Magap) y la Secretaría de la Planificación y Desarollo del Estado (Senplades) organizaron un acto con mujeres rurales de la Sierra Centro y Amazonia para la construcción de la Agenda del Buen Vivir Rural.[25] En ese suceso, las delegadas de Redmujch plantearon temas como: atención en el idioma *kichwa* y la paridad-alternancia de hombres y mujeres dentro de la directiva del cabildo de las comunidades. En 2011, la Dirección Provincial de Chimborazo del Magap demandó, mediante una circular, que las directivas comunitarias debían estar conformadas por 50% de hombres y 50% de mujeres.[26] Estos procesos de demandas y su posible institucionalización, han abierto un nuevo terreno de negociación. Aunque el aumento de los porcentajes de mujeres no signifique en la práctica la afirmación de las agendas políticas de las organizaciones de mujeres, el reconocimiento de su inclusión es algo que antes no existía.[27]

A pesar de ello, todavía no ha habido cambios sustanciales en la situación de discriminación y marginación de las mujeres dentro de las comunas, y falta mucho que hacer en la prevención y sanción de la violencia hacia las mujeres. Sin embargo, las mujeres organizadas sienten que el camino emprendido no tiene vuelta atrás:

> Las mujeres ya van, asumen la dirigencia en las comunidades. En el cantón Guamote, por ejemplo, podemos decir que 30% de mujeres son dirigentes; en el cantón Chunchi, aproximadamente 40%, y en el cantón Colta, 40%. El Magap, para dar nombramiento de la comunidad obliga que haya mitad hombres y mitad mujeres en el cabildo; esto está más o menos desde 2010 (grupo focal, Guamote, 2012).

La otra estrategia implementada es vincular la lucha contra la violencia de género a un contexto más amplio de lucha descolonizadora. Las mujeres de Redmujch plantean que las organizaciones comunitarias no deben continuar reproduciendo y tolerando las prácticas violentas de la Colonia, las haciendas y el patriarcado;

---

[25] El Magap es la instancia que otorga el registro y nombramiento de las directivas de los cabildos de las comunidades rurales e indígenas en el país.

[26] Sin embargo, éste es un tema todavía no contestado; en una circular del Magap de 2015, ese porcentaje se redefinió en 60% hombres y 40% mujeres (dentro de los cabildos).

[27] Como se mencionó antes, las mujeres del grupo focal de Tixán afirmaron que la presencia de mujeres en los cabildos ha tenido impacto positivo en asuntos de control de violencia y discriminación a nivel comunitario.

argumentan que no todos los elementos de la cultura andina que reivindican los hombres son compatibles con el buen vivir de las comunidades, si es que esos elementos (por ejemplo, la complementaridad jerárquica) afectan la vida de mujeres, niños, adolescentes y adultos mayores.

En sus intervenciones, las mujeres organizadas parten de reflexionar qué debería hacer la comuna por la vida digna de las mujeres, cómo debería hacerlo y cuáles son los fines y objetivos que las autoridades en las comunas deben mantener, desarrollar y velar para garantizar la convivencia armónica entre mujeres y hombres, especialmente en la prevención, control y erradicación de la violencia hacia las mujeres, niños, adolescentes y personas de la tercera edad. Esto implica la corresponsabilidad de la comunidad-cabildo, pero sobre todo de los hombres en la prevención y erradicación de la violencia hacia las mujeres, y en pro del pleno desarrollo y ejercicio de los derechos individuales y colectivos de las mujeres.

Para las mujeres de Redmujch eso requiere una reconfiguración y reconceptualización de la complementariedad y la dualidad andina, y de las costumbres y tradiciones dentro de las comunidades, de acuerdo con lo cual se impone la "invención" de las funciones de las autoridades comunitarias en lo que se refiere a la intervención en la prevención y sanción de la violencia intrafamiliar y de género, así como de la inmediata actuación en casos de maltrato, agresión y violación hacia las mujeres.

La conformación del cabildo comunitario debe respetar la paridad de representantes hombres y mujeres, y aunque la presencia de ellas no garantice necesariamente sus derechos, se debe apostar por ello. Finalmente, proponen que deben existir comisiones de mujeres dentro de la comunidad para garantizar el ejercicio y goce de los derechos individuales y colectivos de las mujeres desde sus diferentes cosmovisiones, como una corresponsabilidad colectiva en pro de la democracia comunitaria. De acuerdo con esos puntos, la Redmujch comenzó, entre 2011 y 2012, un trabajo de reflexión, análisis y propuesta sobre "las comunas y las mujeres", y de socialización y validación del documento, en aproximadamente 60 organizaciones de mujeres y comunidades de los cantones de Chunchi, Tixán-Alausí, Guamote, Colta y Flores-Riobamba.

Las comunidades indígenas, en especial los cabildos comunitarios, dedican mucho tiempo a gestionar y ejecutar obras físicas y los denominados proyectos productivos, en algunos casos resolviendo los conflictos internos familiares y entre comuneros. Sin embargo, como se ha analizado, cuando hay maltrato del marido a la esposa, en la mayor parte de los casos no se hace nada y la mujer debe continuar con su vida de pareja y familia como si nada hubiera pasado. Sólo en pocos casos interviene el cabildo, y entonces aconseja o hace un acta de compromiso para que no siga el maltrato. Algunos esposos dicen que es asunto de la pareja y que no se deben meter en asuntos privados. Así, a pesar de que las mujeres lograron incorporar en la Constitución ecuatoriana el acceso equitativo de las mujeres a la justicia indígena y a la participación y toma de decisiones, las autoridades comunitarias no asumen aún sus responsabilidades de prevención, control y sanción de la violencia hacia las mujeres.

Las mujeres organizadas, sin embargo, simbolizan y comparan la organización comunitaria con el cuerpo humano, que tiene vida, energía, sabiduría, conocimiento, necesita alimentarse y está en constante cambio y transformación. Una mitad del cuerpo son las mujeres y la otra los hombres. Desde esta perspectiva, entonces, la comunidad necesita la presencia y decisión de las mujeres para que sus miembros puedan lograr el buen vivir.

Una tercera área de intervención es en el terreno legislativo. En la Asamblea Nacional existen dos proyectos de leyes calificados por la Comisión Administrativa Legislativa (CAL) (2011), que tienen relación directa con los asuntos de los pueblos indígenas: uno es la propuesta de "Ley Orgánica de Coordinación y Cooperación entre la Justicia Indígena y la Justicia Ordinaria", elaborada y presentada por la asambleísta indígena Lourdes Tibán, de Pachakutik; el otro es la propuesta de "Ley Reformatoria a la Ley de Organización y Régimen de las Comunas" planteada por el asambleísta montubio Ramón Cedeño, del Partido Renovador Institucional Acción Nacional (PRIAN).

Las mujeres de la Redmujch intervinieron para que sus planteamientos se discutieron en el Foro Provincial (2012) denominado "Derechos de las mujeres rurales y las comunas", pero hasta el momento de escribir este libro, no había ningún logro.[28] Sobre este tema, la Redmujch se pronunció también junto con el movimiento indígena con respeto a la propuesta de ley reformatoria a las comunas, solicitando que se haga la consulta pre legislativa a los pueblos indígenas.[29] Sin embargo, desde abril de 2013 hasta el momento, no se ha tomado en cuenta tal solicitud en la agenda legislativa, ni se le ha considerado como propuesta prioritaria. En junio de 2012, la Redmujch presentó también sus demandas y propuestas para el ejercicio pleno de los derechos colectivos e individuales de las mujeres en las comunas y cabildos comunitarios al presidente de la Asamblea Nacional, Fernando Cordero. Desafortunadamente, sus propuestas no fueron acogidas ni integradas (hasta el momento de redactar este capítulo).

Hacia la transformación y descolonización de las comunidades desde la perspectiva de las mujeres: un camino difícil pero no imposible

La lucha de las mujeres de la Redmujch en Chimborazo continúa, pero no libre de desafíos. El reto más evidente en la experiencia que se relató, se relaciona con la falta de apoyo organizativo por parte del movimiento indígena y del apoyo institucional (estatal-autoridades), y con la intromisión de la "politiquería" (partidos-movimientos políticos en las organizaciones sociales, indígenas y de mujeres, entre otras). El contundente proceso de movilización aquí descrito no ha sido suficiente para que se llegue a fortalecer un proceso de reconocimiento de los derechos de las mujeres en el ámbito local y permitir que se definan mecanismos comunitarios y locales de apoyo a las mujeres dentro y fuera de sus comunidades.

Las mujeres de la Redmujch se han encontrado casi siempre solas y sin apoyo.[30] Su caso nos sugiere que el proceso de movilización en sí, aunque fundamental para crear conciencia de su problemática entre las mismas mujeres, no es suficiente a la hora de transformar sus demandas políticas en prácticas de equidad, a no ser que exista apoyo institucional y un proceso organizativo más amplio. Pero, ¿cómo construir una red de apoyo y alianzas que les permitan abrir brechas de participación directa en las diferentes instancias de participación ciudadanas diseñadas por el Estado y en sus comunidades y organizaciones? ¿Cómo construir un camino conjunto con la lucha del movimiento indígena sin renunciar o debilitar la agenda de las mujeres?

Las alianzas institucionales nacionales e internacionales que velen por los derechos de las mujeres (ONU Mujeres), parecerían ser claves para incorporar las demandas de las mujeres en los procesos de participación ciudadana que se están abriendo a nivel local. Por ejemplo, el antiguo Consejo Nacional de la Mujer (Conamu), ahora Consejo Nacional para la Igualdad de Género, viene trabajando para exigir y elaborar políticas para el cumplimiento de los derechos de las mujeres frente a la ambigüedad de la Ley Orgánica de los Consejos Nacionales para la Igualdad (2014), de acuerdo con la cual, las políticas de género se diluyen en una noción amplia y transversal de igualdad en las políticas públicas.[31]

---

[28] Ese foro se organizó con el apoyo del Cedis y el Centro Ecuatoriano de Servicios Agrícolas (CESA) para discutir con las organizaciones de mujeres de Chimborazo acerca de la propuesta de la nueva ley de comuna.

[29] De acuerdo con la Constitución ecuatoriana, artículo 57, numeral 17: ser consultados antes de la adopción de una *medida legislativa* que pueda afectar cualquiera de sus derechos colectivos (las cursivas son nuestras).

[30] Hay otros casos en el país donde ha habido experiencias más exitosas, como el caso de las mujeres indígenas de Cotacachi, en la provincia de Imbabura, y de Sucumbíos, en la Amazona, donde se inició un proceso de reflexión y análisis de la violencia de género y el acceso a la justicia comunitaria y ordinaria con el apoyo de las promotoras de buena convivencia (Sieder y Sierra, 2010). Nuestro análisis, sin embargo, no cubre estos otros casos por razones de espacio. Pero podemos mencionar que las alianzas con otros actores políticos locales fueron determinantes para apoyar el proceso de las mujeres, y cuando esos actores dejaron la escena política, todo el proceso en Cotacachi se debilitó.

[31] "Participar en la formulación, tranversalización, observancia, seguimiento y evaluación de las políticas públicas", artículo 3 de la Ley Orgánica de los Consejos Nacionales para la Igualdad, registro oficial núm. 283, 7 de julio de 2014.

Las alianzas internas al movimiento indígena son otro elemento clave para la incorporación de esos derechos en los sistemas de justicia indígena. Como se vio, las mujeres de la Redmujch están apostando por la política del Buen Vivir, formalizada en el marco legal como el derecho a una vida libre de maltrato y violencia (entendida en todas sus formas: de género, racista, generacional y ambiental). El marco legal del Buen Vivir, por muy controversial que sea, puede ofrecer una oportunidad para empezar a trabajar sobre la erradicación de la violencia y la discriminación racista dentro de las comunidades, lo cual, como hemos argumentado a lo largo de este capítulo, es inseparable de la discriminación de género.

De hecho, una de las estrategias para construir alianzas internas y empezar a enfrentar la resistencia contra las demandas de las mujeres, puede seguir la vía de la lucha contra el rampante racismo que afecta a toda la población indígena del país. Aunque muchos estudios siguen comprobando la vigencia de prácticas y sistemas profundamente racistas, en las agendas políticas de "género" no siempre están asociadas esas dos formas de violencia, provocando acusaciones como las que se mencionaron aquí de "especificidad" de las demandas de las mujeres indígenas que no merecen entonces "prioridad" sobre las otras demandas del movimiento indígena o del movimiento nacional de mujeres.

Relacionando la violencia contra las mujeres con las demás formas de violencia y discriminación que afectan a los indígenas, se puede empezar a construir e "inventar" una plataforma de la lucha común que a la vez pueda revitalizar el papel político que las organizaciones de base parecen haber perdido en un momento clave para la descolonización, emancipación y participación política de los indígenas en la vida social y política del país.

Es aquí donde creemos que el marco interpretativo presentado en nuestro estudio puede conectarse con los planteamientos políticos de las mujeres indígenas organizadas. Desde su posición como dirigente de la Redmujch e investigadora, Cristina Cucurí vio la importancia de hilar más hondo en las posibles causales de la violencia de género en las comunidades. ¿Cómo vamos a poder trabajar con los compañeros varones —se preguntaba Cristina—, si no entendemos por qué pegan y menosprecian a sus mujeres? Esa línea de interrogación es la que nos condujo a trabajar con hombres para visibilizar las conexiones que existen entre la violencia de género y el racismo.

Como los aportes de intelectuales feministas de color han reiterado, en muchas sociedades racializadas del norte y sur, las mujeres no blancas son las que resultan particularmente afectadas por la discriminación y, sin embargo, a menudo las agendas políticas crean separaciones entre la violencia de género y la violencia racial. Como lo demuestra el caso discutido por Adriana Terven en el capítulo 3 de este libro, esa separación puede ser resultado de un enfoque de género promovido por las agencias de desarrollo, que resulta limitado para comprender la complejidad de la posición de las mujeres indígenas en sus comunidades y organizaciones.

Éste puede ser el caso que hemos analizado, ya que el papel de las ONG ha sido el apoyo clave en el proceso de movilización de las mujeres indígenas de la provincia. El enfoque de la interseccionalidad, entonces, sirve para dos objetivos: involucrar a los hombres en esos procesos de lucha y redefinir y ampliar las agendas políticas de las mismas organizaciones de mujeres.

Partiendo de su práctica y experiencia directa, las mujeres están ampliando el enfoque de género y abriendo el camino para el buen vivir, desde la descolonización. Su lucha tiene entonces el potencial de transformarse en una lucha emancipadora, no sólo para las mujeres, sino para las comunidades y los pueblos a los que pertenecen. Como lo proponen las compañeras de la Redmujch, deben ser ellas las que le den un rostro distinto al vivir comunitario, las que, junto con sus hombres, lleguen a elaborar una propuesta de futuro de igualdad-equidad en su familia, en sus comunidades y en su país.

Esperamos que los hallazgos de nuestra investigación sirvan a Cristina y a sus compañeras para alimentar sus procesos de reflexión en las comunidades no sólo sobre el tema de género y violencia, sino

sobre el racismo y la discriminación, otro problema que todos los pueblos indígenas siguen padeciendo, y para que juntos, hombres y mujeres, busquen los caminos para su erradicación. Como lo dijo Cristina: "el camino está difícil pero no imposible".

Bibliografía

Barrera, Anna

2016 *Violence Against Women in Legally Plural Settings: Experiences and Lessons from the Andes*, Nueva York, Routledge.

Burman, Anders

2011 "*Chacha-warmi*: Silence and Rival Voices on Decolonisation and Gender Politics in Andean Bolivia", *Journal of Latin American Studies*, vol. 43, núm. 1, pp. 65-91.

Cadena, Marisol de la

1991 "Las mujeres son más indias. Etnicidad y género en una comunidad del Cusco", *Revista Andina,* vol. 9, núm. 17, pp 7-29.

Canessa, Andrew

2012 *Intimate Indigeneities: Race, Sex, and History in the Small Spaces of Andean Life*, Durham, Duke University Press.

CEPAR, Conamu, UNIFEM, UNFPA

2006 *Violencia contra la mujer*, Quito, CEPAR/Conamu/UNIFEM/UNFPA.

Cervone, Emma (ed.)

1998 *Mujeres contracorriente. Voces de líderes indígenas*, Quito, CEPLAES (Center for Social Studies and Planning).

2002 "Engendering Leadership: Indigenous Women Leaders in the Ecuadorian Andes", en Janice Hurtig, Charo Montoya y Lessie Jo Frazier (eds.), *Gender's Place. Feminist Anthropologies of Latin America*, Nueva York, Palgrave, pp. 179-196.

2012 *Long Live Atahualpa. Indigenous politics, Justice, and Democracy in the Northern Andes*, Durham, Duke University Press.

Crenshaw, Kimberlé W.

1991 "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity politics, and Violence against Women of Color", *Stanford Law Review*, vol. 43, núm. 6, pp. 1241-1299.

Collins, Patricia Hill

1990 *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Boston, Unwin Hyman.

Cucurí, Cristina

2007 *Documento de Horizonte Político de REDMUJCH*, manuscrito inédito, Riobamba, Ecuador.

2012 *Reinventando los derechos para el sumak kawsay de las mujeres indígenas en el Ecuador*; disponible en <http://conlaa.org>.

Cumes, Aura

2009 "Sufrimos vergüenza": mujeres *k'iche'* frente a la justicia comunitaria en Guatemala, *Desacatos*, núm. 31, pp. 99-114.

2014 *La india como sirvienta: servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala,* tesis de doctorado en Antropología, CIESAS, México.

Cumes, Aura y Santiago Bastos (eds.)

2007 *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, Guatemala, Flacso/CIRMA.

ECMIA-CHIRAPAQ

2013 *Violencias y mujeres indígenas,* México, AECID, Fundación Ford.

El Hoy, 28 de mayo de 2006.

Engle Merry, Sally

2011 Derechos humanos, género y nuevos movimientos sociales: debates contemporáneos en Antropología Jurídica, en Victoria Chenaut *et al.* (eds.) *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*, México, CIESAS, pp. 261-291.

Fanon, Frantz

1986 *Black Skin, White Masks*, Londres, Pluto.

2005 *The Wretched of the Earth*, Nueva York, Grove Press.

International Indigenous Women's Forum (FIMI)

2006 *Mairin Iwanka Raya: mujeres indígenas confrontan la violencia*, Nueva York, FIMI.

García, Fernando

2002 *Formas indígenas de administrar justicia: estudios de caso de la nacionalidad Quichua Ecuatoriana*, Quito, Flacso.

García, Fernando y Gina Chávez

2004 *El derecho a ser: diversidad, identidad y cambio: etnografía jurídica indígena y afroecuatoriana*, Quito, Flacso/Petroecuador.

Harris, Olivia

1986 "Complementary and Conflict: An Andean View of Women and Men", en J.S. La Fontaine (ed.), *Sex and Age as Principle of Social Differentiation,* Londres, Routledge, pp. 21-39.

Harvey, Penelope

1994 "Domestic Violence in the Peruvian Andes", en Penelope Harvey y Peter Gow (eds.), *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience* Londres, Routledge, pp. 66-89.

Hernández, Rosalva Aída, Shannon Speed y Lynn Stephen

2006 *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas,* Austin, University of Texas Press.

Ibarra, Hernán

1992 *Indios y cholos: orígenes de la clase trabajadora ecuatoriana,* Quito, El Conejo.

Juncosa, José

2012 'Una Raza Hiposexuada'. Raza, sexualidad y clasificación social", en Víctor Hugo Torres Dávila (ed.), *Los indígenas de altura del Ecuador. Miradas alternativas desde la diferencia y subalternidad,* Quito, Abya Yala, pp. 143-178.

Lugones, María

2008 "Colonialidad y género", *Tabula Rasa,* núm. 9, pp. 73-101.

Mignolo, Walter

2000 *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking,* Princeton, Princeton University Press.

Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos (OACDH)

2012 *Informe anual.*

Oto, Alejandro de (ed.)

2011 *Tiempos de homenajes/tiempos descoloniales: Frantz Fanon*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.

Paredes, Julieta

2008 *Hilando fino: desde el feminismo comunitario*, La Paz, CEDEC.

Quijano, Aníbal

2000 "Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America", *Nepantla* 1.3%, pp. 533-580.

Rodríguez-Garavito, César y Boaventura de Sousa Santos (eds.)

2005 *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press.

Salgado Álvarez, Judith

s.f. *Violencia contra las mujeres indígenas: entre las "justicias" y la desprotección. Posibilidades de interculturalidad en Ecuador*, mimeo.

Scott, Joan

1989 "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", *American Historical Review*, vol. 91, núm. 5, pp. 1053-1075.

Sieder Rachel y Sierra María Teresa

2010 *Indigenous Women's Access to Justice in Latin America*, Bergen, Chr. Michelsen Institute.

Sylva, Paola

1986 *Gamonalismo y lucha campesina,* Quito, Abya-Yala.

Torre Amaguaña, Luz María de la

2010 "¿Qué significa ser mujer indígena en la contemporaneidad?", *Mester*, vol. 39, núm.1, pp. 1-25.

Vintimilla, Jaime

2012 *Ley orgánica de cooperación y coordinación entre la justicia indígena y la jurisdicción ordinaria ecuatoriana. ¿Un mandato constitucional necesario o una norma que limita a los sistemas de justicia indígenas?,* Quito, Cevallos.

Walsh, Catherine

2009 "Development as *Buen Vivir*. Institutional Arrangements and (de)colonial Entanglements", *Development*, vol. 53, núm. 1, pp. 15-21.

6. "Caminemos juntos": complementariedad *chacha-warmi* y autonomías indígenas en Bolivia

Ana Cecilia Arteaga Böhrt

Sasas thurkatañasapini jichha lugara utjchistu jiwasanx. Khä señoritanakaxa jichhaw lugara utji, jichha thurkatañatakix aka leyenak apsuñatakix, jichhaw voluntadanitan lugaranitan… Ukampix jiwasax thurkattayañasakipiniw janiw dejasiñasakiti, kawkjachiqansa.

[Ahora nosotras ya tenemos nuestro lugar, ahora sí podemos… ahora sí tenemos voluntad para sacar leyes… debemos seguir resistiendo, ¡no tenemos que dejarnos!]

Testimonio de una mujer participante en la Reunión de Mujeres de Totora Marka, 12 de agosto de 2011.

Cuatro mujeres pasaron frente al *tanta chawi* (asamblea regional) de Totora Marka, territorio ubicado en el Departamento de Oruro.[1] El presidente de los estatuyentes —personas encargadas de la redacción del Estatuto— se dirigió a los participantes para señalar que había llegado el momento de que las *mamas* (mujeres) presentaran sus propuestas, que serían insertadas en el Estatuto Autonómico, norma básica o ley interna institucional del territorio.

Las mujeres se colocaron al lado de la pantalla donde se proyectó el documento que sintetizaba sus propuestas, mismas que habían elaborado en una reunión de mujeres realizada un día antes. Doña Sixta, una de las expositoras, después de saludar a los estatuyentes y autoridades originarias, señaló que la Constitución Política del Estado (CPE) reconoce las autonomías indígenas y a las mujeres indígenas, y que por eso decidieron participar en este proceso.

Realizada esta aclaración, en voz alta y en *aymará*, comenzó a dar lectura y a explicar el documento. En los 45 minutos de exposición, algunas propuestas generaron un murmullo, principalmente entre los hombres participantes. Al dar lectura a la última propuesta, el vicepresidente de los estatuyentes se levantó y señaló que ésas eran las palabras de las *mamas* y grito: *¡Jallalla!* (¡Que viva!),[2] a lo cual los presentes contestaron *¡Jallalla*!, y aplaudieron; inmediatamente después dio lectura a los nombres de quienes firmaron el documento.

Varios hombres, investidos como autoridades originarias, solicitaron la palabra; señalaron que el machismo existe en las comunidades, pero que no se puede generalizar a todo el territorio. Por ejemplo, uno

[1] Totora se encuentra en el municipio de San Pedro de Totora (o Totora Marka), el cual corresponde a la primera sección municipal de la provincia que lleva el mismo nombre (San Pedro de Totora), ubicada en el extremo noroeste del territorio departamental.

[2] Palabra que se utiliza comúnmente al final de una reunión o acto espiritual.

de los estatuyentes mencionó: "personalmente, sé criar a mis hijos, sé lavar la ropa, sé cocinar, ¡sé hacer todo!, ésa es la complementariedad *chacha-warmi* (hombre-mujer)". En la misma línea, el *mallku* de Consejo (el cargo más alto de la Marka) indicó que el problema reside en las leyes nacionales, que dividen y fragmentan lo colectivo: "ahora hay derecho de mujer, ¡derecho para el hombre no hay!". Los participantes sonrieron ante este comentario, y prosiguió:

> ¡Ése es el problema!: nos están separando; en la lógica andina no hay separación, es todo en forma comunitaria; ahora ya no hay esa relación, ahora la mujer le dice al hombre: "¡yo tengo mi derecho pues!"; el hombre no puede decir nada frente a eso, por eso hay tanto divorcio ahora.

Muchos participantes exclamaron: "sí, sí es verdad", y de la parte de atrás del recinto se escuchó una voz increpando: "sus propuestas de las *mamas* van en contra del *chacha-warmi*". Simultáneamente, una de las autoridades señaló que en las propuestas se veía claramente la intervención de las personas externas que habíamos coadyuvado en la redacción del documento: "éste no es un lenguaje de las *mamas*, son las mujeres de la ciudad que vienen a meterles ideas".

Ante las críticas, el vicepresidente de los estatuyentes señaló que las propuestas de las mujeres eran tan valederas como las de los varones: "escuchemos a las *mamas*, en Totora Marka todas las palabras valen".

Doña Sixta, que después de exponer se sentó entre los participantes, levantó la mano y pidió la palabra. Los distintos comentarios a favor y en contra de las propuestas continuaban creando un bullicio que daba la apariencia de que la reunión se había salido de control, y fue necesario que el vicepresidente gritara: "¡escuchemos a las *mamas*!", para que toda la asamblea quedara en silencio. En ese momento, doña Sixta se puso de pie y con voz fuerte y segura señaló en *aymará*:

> *Naya aka chiqana mä qawqhampis arxat'anikipiniwa, kunalaykutixa mamanakaxa aywisanxa inasa janis sum arsxapxastxa, janisa suma detallt'apxastxa, ukatakiwa perdón mayt'asipxsma. Primero qalltañaxa kunas ch'amapiniwa. Jumanaka tatanaka, chiqanpachati sarantapxta? Kikpaskarakiwa kunapachati qalltkapxkta ukanxa, nänakaruxa tal vez humillt'apxchista. Nänakax ukhamatwa mistsupxirista, sumana chiqana, aka kamachinaka chiqancht'añataki. Nänaka munapxiristwa jani ukhama mamanakaru jisk'acht'aspati, janiw nänaka waljanikapxkti anchhitax, mä qawqhanikipxtwa, mäsuru, waluru inas waljanichisna. Imill wawanak juk'amp mistsupxañapataki. Ukatakirakiw nänakaxa mä qawqha arsa arsunipxta. Chiqansa, ultimoruxa, chacha-warmita qhiwtan ukansa nänakaxa kuna partenaksa reclamt'asipxaraksta, ¡disculpapxitay!*
>
> [Yo quiero complementar que las mujeres tal vez no nos expresamos bien, empezar algo siempre es difícil. Ustedes los varones, ¿hacen todo correcto? Con ustedes sucedió lo mismo cuando empezaron a participar. Nosotras podemos salir adelante para encauzar positivamente estas leyes. Nosotras queremos que no nos humillen de esta manera a las mujeres; en este momento nosotras no somos muchas, tal vez ayer —en la reunión de mujeres— éramos más mujeres. Todo esto es para que nuestras hijas salgan adelante y no vivan lo que nosotras vivimos. Por eso, nosotras nos pronunciamos en unas cuantas palabras. Ciertamente, todo es *chacha-warmi* —hombre-mujer—; sin embargo, nosotras reclamamos algunas partes, ¡discúlpennos por eso!]

Comienzo este capítulo con la descripción de una escena que fue parte de un proceso que pude observar durante el año y medio de trabajo de campo que realicé en Totora Marka. Llegué a ese territorio con la intención de indagar cómo los nuevos procesos de reforma legal en Bolivia están impactando en los discursos, las prácticas y las estrategias de las mujeres indígenas para defender y exigir sus derechos.

Antes de empezar esta investigación, el 6 de diciembre de 2009, se efectuó en el país el referéndum municipal para adoptar la condición de autonomía indígena, en la cual 11 de 339 municipios votaron por el sí a su conversión.[3] En Totora Marka, 74.5% apoyó la autonomía originaria.

Seis meses después, el 19 de julio de 2010, la Asamblea Nacional boliviana aprobó la Ley Marco de Autonomías y Descentralización, que reconoce a las autonomías indígenas, entendidas como la expresión del derecho al autogobierno y la libre determinación de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos.[4]

A finales de julio, el Consejo de Autoridades Originarias de Totora Marka —la instancia deliberativa central en la elaboración del Estatuto— desarrolló talleres comunales para redactar un primer borrador del Estatuto Autonómico. El Consejo planificó también un proceso de consulta rotativa (*muyu*) y socialización de este borrador por todo el territorio, con el fin de redactar una segunda versión.

Cabe señalar que a nivel nacional Totora Marka fue el primer Estatuto declarado por el Tribunal Constitucional Plurinacional como compatible con la Constitución, por lo que, junto con Charagua (departamento de Santa Cruz), el 20 de septiembre de 2015 realizó el referéndum para la aprobación de sus estatutos y el posterior ejercicio de la autonomía indígena.[5]

Tuve la suerte de estar en la primera consulta del estatuto; las autoridades originarias solicitaron mi colaboración en la recolección y sistematización de las propuestas de las mujeres participantes en los foros deliberativos que se realizaron en la primera consulta.[6] Colaborar en este proceso me permitió analizar las limitantes pero a la vez las estrategias que desarrollaron las mujeres de Totora Marka para abrirse espacios participativos en el marco de la elaboración de este documento.[7]

Un elemento central es la complementariedad *chacha-warmi* (hombre-mujer), por lo que en este capítulo analizo también los debates femeninos y masculinos sobre este principio y las propuestas de resignificación que buscan poner en práctica los discursos de igualdad y equidad desde los propios referentes y marcos culturales de los totoreños. A partir de este argumento, respondo las siguientes preguntas: ¿en qué sentido las construcciones culturales y las ideologías de género que conlleva el principio de complementariedad *chacha-warmi,* inciden en la participación de las mujeres totoreñas? ¿Qué alternativas proponen las mujeres para tener mayor participación en procesos como la elaboración del Estatuto Autonómico? ¿Cómo el lenguaje de los derechos les permitió expresar sus problemáticas y hasta qué punto los discursos estatales incidieron en dicho lenguaje?

Para contestar tales preguntas, primero analizo los discursos gubernamentales sobre la despatriarcalización y la descolonización, y la manera como éstos recuperan los discursos indígenas sobre la complementariedad. En un segundo punto desarrollo los significados y representaciones sobre el principio de complementariedad *chacha-warmi* (hombre-mujer) en Totora Marka, para pasar, en tercer lugar, a analizar cómo este principio se desarrolla en la práctica, describiendo los espacios donde según las mujeres se respeta el

---

[3] En el Departamento de Chuquisaca, Huacaya, Tarabuco y Mojocoya; en La Paz, Charazani y Jesús de Machaca; en Oruro, Pampa Aullagas, San Pedro de Totora, Chipaya y Salinas de Garci Mendoza; en Potosí, Chayanta, y en Santa Cruz, Charagua.

[4] La Ley Marco de Autonomías reconoce, además de las autonomías indígenas, otras tres clases de autonomías: i) autonomías departamentales, ii) autonomías regionales (constituidas por municipios o provincias), y iii) autonomías municipales.

[5] En septiembre de 2013, el Tribunal declaró constitucional 90% del Estatuto. Sólo 10 de 102 artículos fueron incompatibles con el texto constitucional. A pesar de haber estado a la vanguardia del proceso de conversión de autonomía por más de cinco años, el Estatuto de esta región fue rechazado en el referéndum por 70.04% de la población.

[6] Como parte de la metodología colaborativa, además de la sistematización de las propuestas de las mujeres, se realizó una sistematización de las propuesta y aportes de los nuevos foros realizados en el marco del primer *muyu*, sistematización sobre la cual se reelaboró el segundo borrador del Estatuto. A solicitud de autoridades y comuneros/as de base, se elaboró un video documental de todo el proceso.

[7] Fue vital el apoyo de la Fundación Construir, que desarrolló el proyecto "Diálogo y Concertación para la Conversión de la Autonomía Originaria de Totora Marka", institución que me facilitó el contacto con la organización y con quienes ejecutamos conjuntamente la mayor parte de las actividades. De igual manera, para el desarrollo de este capítulo fue determinante la colaboración de Teresa Arteaga.

chacha-warmi, los espacios donde se vulnera y las causas atribuidas a este incumplimiento. Por último, considero las propuestas de resignificación de la complementariedad y el impacto de los discursos sobre los derechos humanos.

Entre leyes y discursos: los cambios legislativos en Bolivia

El objetivo de este apartado es visibilizar los discursos gubernamentales sobre la despatriarcalización y la descolonización, lo cual servirá de base para analizar después cómo estos conceptos se traducen en las comunidades indígenas desde sus propios referentes culturales. La revisión de ambos términos tiene también el fin de mostrar la manera como los discursos gubernamentales se alimentan constantemente de principios indígenas, como es el caso de la complementariedad.

No se pueden comprender las transformaciones estructurales en Bolivia sin realizar un breve análisis de los movimientos sociales que las dinamizan, y resaltar la importante participación que han tenido las mujeres indígenas en éstos. En un artículo que escribí con McNeish (2012), analizamos cómo la "Marcha por el territorio y la dignidad" marcó en 1990[8] el primer momento de liderazgo y obtención de espacios participativos para muchas mujeres, principalmente de las tierras bajas. Una repercusión similar tuvo la "Guerra del gas" en 2003,[9] en la cual participaron activamente la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia Bartolina Sisa y la Central de Mujeres Indígenas Guarayas (Costa, 2004).

Según Arnold y Spedding (2005), las mujeres intentaron, a través de los movimientos sociales, recuperar los espacios políticos (barrio, vecindad, junta vecinal, junta escolar y *ayllu*) que la política patriarcal les había quitado, en el contexto de una democracia que sigue siendo más delegativa que participativa.

Los movimientos mencionados y otros que fueron fundamentales en las distintas reformas constitucionales, se centraron en cuestionamientos profundos a las instituciones gubernamentales y los procesos democráticos del país (Chaplin, 2010), criticando principalmente las políticas de privatización recurrentes desde 1985 y demandando la realización de una Asamblea Constituyente.

En el marco de estas movilizaciones, en las elecciones presidenciales de diciembre de 2005, Evo Morales logró el primer lugar con 54% de los votos, siendo el primer presidente indígena electo en Bolivia. A unos meses de su elección y obedeciendo las demandas sociales, en 2006 se instaló la Asamblea Constituyente, la cual contó con una importante participación de mujeres indígenas.

Como resultado de la implementación de la Ley Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente (LECAC),[10] se incorporaron 88 mujeres asambleístas, alcanzando un histórico porcentaje de representación de mujeres en espacios de decisión de 34% (Coordinadora de la Mujer, 2011). Otro avance importante fue el nombramiento de Silvia Lazarte Flores, una mujer quechua, como presidenta de la Asamblea, la cual lideró el trabajo de redacción del nuevo texto constitucional.

A partir de la Asamblea Constituyente, la participación de la mujer en escenarios políticos del país ha sido cada vez mayor y más constante. Según datos sistematizados por el Observatorio de Género de la Coordinadora de la Mujer, desde 2010, el 50% de las carteras ministeriales están ocupadas por mujeres, de las

[8] Realizada para que el Gobierno del entonces presidente Jaime Paz Zamora emitiera tres decretos supremos de reconocimiento de los territorios indígenas en favor principalmente de los pueblos sirionó, moxeños, chimanes, yuracaré y movima.

[9] Por la intención del entonces presidente Gonzalo Sánchez de Lozada de vender parte del gas natural a Estados Unidos, exportándolo por Chile. En esta movilización surgió la demanda de nacionalización de los hidrocarburos como medida para salir de la pobreza, y además se convocó a una Asamblea Constituyente para redactar una nueva Constitución (Chaplin, 2010).

[10] Que en su artículo 15 establece la equidad de género y la alternancia en la elección de los 255 estatuyentes de la Asamblea.

cuales varias provienen de sectores populares (INSTRAW, 2006).[11] Esta situación cambió en 2012, ya que de las 20 carteras ministeriales, siete estaban bajo la responsabilidad de mujeres, pero sólo una de ellas la ocupaba una mujer indígena.[12]

Si bien las mujeres indígenas, de ser absolutamente invisibles y estar anuladas en el ámbito político y de decisión, lograron en los últimos años participación y protagonismo, en este proceso tuvieron que enfrentar diversas resistencias. Una muestra de ello son los actos de violencia racista que se ensañaron principalmente con lo femenino y en especial con las mujeres indígenas a lo largo del desarrollo de la Asamblea Constituyente (Paz, 2007). Calla (en Hernández y Canessa, 2012) advierte que la presencia de mujeres indígenas en la Asamblea desafiaba absolutamente todos los monopolios, pero sobre todo el monopolio de la lengua castellana y el monopolio del saber legal, es decir, el privilegio de hacer leyes como los expertos.

Como resultado de la asamblea, en enero de 2009 se aprobó, a través de referéndum, la nueva Constitución, que establece importantes cambios sobre el tema de ampliar el catálogo de derechos fundamentales a prácticamente todos los derechos humanos reconocidos en las distintas declaraciones y pactos internacionales (Rojas, 2010).

Es importante resaltar la transversalización del enfoque de género en todo el texto constitucional,[13] y particularmente en el catálogo de derechos humanos, a través de la eliminación de las múltiples discriminaciones existentes en el país, sobre todo la discriminación de género, estableciendo que: "todas las personas, "en particular las mujeres", tienen derecho a no sufrir violencia física, sexual o psicológica, tanto en la familia como en la sociedad".[14]

Una de las estrategias para asegurar la equidad y luchar contra la discriminación de género, fue la creación del Viceministerio de Descolonización en 2009. Idón Chivi Vargas (primer director del Viceministerio) y Amalia Mamani Huallo (2010) señalan que la descolonización es el instrumento para enfrentar la colonialidad y, por lo tanto, al colonialismo;[15] es como un armamento que combate la injusticia y la desigualdad, y representa la pieza fundamental del proceso de cambio.

Chivi (2011) propone la descolonización del Estado desde el Estado, entendida como el enfrentamiento directo contra todo un paquete perverso del Estado colonial. Según esta perspectiva, la descolonización es la concentración de energías estatales para combatir el racismo y el patriarcado, identificados como los sustratos de la colonialidad (Mamani y Chivi, 2010).

---

[11] Como Celinda Sosa Lunda, Ministra de Producción y Microempresa y exdirectora de CCIMCAT de Tarija, una de las pocas ONG que trabajó en estrecho contacto con mujeres rurales campesinas y artesanas; y Casimira Rodríguez Romero, ministra de Justicia, ex presidenta y máxima líder de la Federación Nacional de Trabajadoras del Hogar de Bolivia (Fentho-B).

[12] Nemesia Achacollo Tola, ministra de Desarrollo Rural y Tierras, quien fue secretaria ejecutiva de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia.

[13] En el marco de los derechos de género, además de la lucha contra la violencia, la nueva Constitución instaura como uno de los valores del Estado boliviano la equidad de género (artículo 8.II), garantizando: la participación política equitativa y en igualdad de condiciones entre hombres y mujeres (artículo 26.I); la incorporación de las mujeres al trabajo y la misma remuneración que a los hombres por un trabajo de igual valor (artículo 48.V); la no discriminación o despido de las mujeres por su estado civil, situación de embarazo, edad, rasgos físicos o número de hijas o hijos (artículo 48.VI); la eliminación de las formas de discriminación contra las mujeres en el acceso, la tenencia y la herencia de la tierra (artículo 402); una educación que incorpore como valores la equidad de género, la no diferencia de roles, la no violencia y la vigencia plena de los derechos humanos (artículo 79); y el derecho a la maternidad segura, con una visión y práctica intercultural (artículo 45.V), entre otros artículos que buscan asegurar la equidad de género.

[14] Artículo 15.II; en el capítulo segundo sobre derechos fundamentales.

[15] Según Mamani y Chivi (2010), se entiende la colonialidad como la forma en que se presenta actualmente el colonialismo, llámese globalización o neoliberalismo, que funciona en los ámbitos del saber, el poder y el ser, es decir, mediante una geopolítica del conocimiento de matriz euro-anglo-céntrica (colonialidad del saber), una tecnología del poder de matriz liberal, pero genealogía colonial (colonialidad del poder) y unos horizontes de vida individualizantes, individualizadores y altamente reticentes a la solidaridad con las demás personas (colonialidad del ser subjetivo).

Sobre esta base, en agosto de 2010 se creó la Unidad de Despatriarcalización como parte del Viceministerio, que tiene entre sus objetivos específicos: la visibilización de las relaciones sociales de dominio que responden al orden patriarcal; la desestabilización y puesta en crisis de esos órdenes de dominio patriarcal; y la transformación de esas relaciones sociales de dominio, para constituir una sociedad justa y armoniosa.[16]

Según Mamani y Chivi (2010), la Constitución cuenta con 25 artículos que hacen al "bloque de constitucionalidad despatriarcalizador", el cual tiene dos dimensiones macro: i) modelos normativos transgresores del orden patriarcal, y ii) diseños institucionales que, además de consolidar la descolonización y el Estado plurinacional, lo hagan en la esfera de una sociedad sin patriarcas de por medio, es decir, constituir una sociedad justa sin discriminación.

El vínculo entre la despatriarcalización y la complementariedad horizontal hombre-mujer se da a través del Plan de Igualdad de Oportunidades "Construyendo la Nueva Bolivia, Para Vivir Bien" (2008), el cual advierte primero que los rasgos patriarcales de las estructuras de poder ya existían en el periodo precolonial, es decir, que el patriarcado no es una herencia colonial, sino que existía también en las culturas originarias. Por ello, propone "descolonizar y desneoliberalizar el género" y recuperar la denuncia feminista para desmontar el patriarcado, reconociendo que históricamente hubo un entronque patriarcal entre el patriarcado precolonial y el occidental.

En segundo lugar, el Plan propone recuperar el par complementario, comprendido como una relación de complementariedad y reciprocidad entre lo masculino y lo femenino, siendo la representación simbólica de las comunidades, pero que por las tergiversaciones machistas, se interpreta en la actualidad como la pareja heterosexual: *chacha-warmi*. Para recuperar el par complementario, según el análisis del Plan, debe existir un alejamiento de la práctica machista y conservadora del *chacha-warmi*, para denunciarlo como un escenario de fuerte resistencia machista, privilegios para los hombres y violencia, que se plasma en la valoración inferior de los roles femeninos con respecto a los roles masculinos, naturalizándose las desigualdades, la explotación y la opresión de las mujeres.

Significados y representaciones sobre el principio de complementariedad *chacha-warmi* (hombre-mujer) en Totora Marka

Antes de que se realizaran los foros deliberativos, el *Mallku de Consejo* hablaba sobre los principios de la cosmovisión andina que rige la vida de Totora Marka. Señalaba que el principio central es la complementariedad del mundo, el cual está conformado por elementos contrapuestos pero que a la vez son interdependientes. Al respecto, Choque y Mendizábal (2010: 93) consideran que la dualidad no significa antagonismo, "sino contrarios que se complementan, y tiene su fundamento en la filosofía profunda de los pueblos, por ejemplo: la vida y la muerte, el día y la noche, lo malo y lo bueno, arriba y abajo, izquierda y derecha, hombre y mujer, reflejados en la división del espacio territorial, comunidades o *ayllus* que pertenecen a arriba y comunidades que pertenecen al territorio de abajo".

En Bolivia es común que se defina la complementariedad a través del *chacha-warmi* (hombre-mujer), la cual es una categoría que se utiliza por lo común para referirse a la unión conyugal y está muy vinculada con una idea de igualdad y dualidad entre uno y otro sexo. Mamani (1989) señala al respecto que: "en el *chacha-warmi* la esposa posee la misma posición y categoría que el esposo. Ella no es un sujeto de supeditación al marido, ni el marido a la esposa, sino que ambos tienen igualdad de condiciones, poseen el mismo rango y son complementarios entre sí".

[16] *Manual de funciones de las Unidades del Viceministerio de Descolonización,* 2010.

Las mujeres autoridades y de base de Totora, al explicar el *chacha-warmi,* se remiten principalmente al sistema de autoridades. Antes de analizar este sistema, es necesario aclarar que Totora Marka responde a una organización ancestral basada en el *ayllu-marka-suyu*, comprendiendo que el *ayllu* es la unidad básica conformada por varias comunidades y familias (*sayañas*); la agrupación de varios *ayllus* constituyen una *marka,* y por último, el proceso de agregación de varias *markas* da como resultado un *suyu*.[17]

Retornando al *chacha-warmi*, las mujeres explicaron que el sistema de cargos recae en la pareja matrimonial, por lo que a nivel de la *marka,* las máximas autoridades son el *Mallku* y la *T'alla de Consejo*, y el *Mallku* y la *T'alla de Marka*. En los *ayllus,* las máximas autoridades son el *tamani* y la *mama tamani*; esta figura se repite en las comunas. El ejercicio de los cargos es por *sara-thaki* (rotación de cargos), es decir, va girando dentro de la comunidad según las tierras de cultivo (*sayañas*), por lo que es una obligación de todos los comunarios ocupar un cargo en algún momento de su vida.

Los cargos los ejercen sólo hombres y mujeres casados, ya que, según sus creencias, a través del matrimonio se llega a ser una persona completa. Como analizan Albó y Mamani (1976; en Choque, 2009), sólo son *jaqi-persona-chacha-warmi* cuando ya se han casado y tienen su propio terreno. Antes de ello, apenas tienen voz o voto en la comunidad. La categoría *jaqi-chacha-warmi* conlleva el derecho de ciudadanía, ciudadanía dual y diárquica, que se expresa en derechos económicos, sociales y políticos; entonces asumen responsabilidades de gestión comunitaria y política como autoridades (Choque, 2009).

Es importante señalar que las mujeres en Totora Marka consideran que el *chacha-warmi* no se ejerce únicamente a través del sistema de cargos, sino que es una condición que trasciende todas las relaciones conyugales, por lo que aclaran que en el caso de las autoridades originarias, este principio se refiere al "caminar juntos", mientras que para los comunarios de base, se vincula a la "ayuda mutua".

Las prácticas del *chacha-warmi*: cumplimiento e incumplimiento del principio de complementariedad

En el apartado anterior se describieron los discursos que explican la complementariedad como un principio que rige al mundo y que establece al hombre y a la mujer como elementos contrapuestos pero complementarios, cuya referencia inmediata en Totora Marka es el *chacha-warmi*. También se detalló que el *chacha-warmi* se explicita en el ejercicio de cargos y en las relaciones conyugales entre comunarios de base, lo cual demuestra su amplitud y por qué se considera central en el territorio. A continuación se analiza cómo este principio se desarrolla en la práctica, describiendo los espacios donde según las mujeres se respeta el *chacha-warmi*, los espacios donde se vulnera y las causas atribuidas a este incumplimiento.

Espacios de cumplimiento del *chacha-warmi*

En una de las reuniones de la Marka que se realizó para insertar las propuestas resultantes de la primera consulta, después de que el presidente de los estatuyentes dio las palabras de bienvenida a los participantes, el *Mallku* y la *T'alla de Marka* pasaron al frente. La *T'alla* sacó de su *llijlla* verde (manta) una bolsa con hojas de coca y las colocó sobre el *aguayo* (tejido) de la mesa donde se encontraban las autoridades originarias. El *Mallku*, vestido con su *unku* verde (poncho de lana), chalina blanca y su *chuspa* (bolsa tejida), característico de quienes ocupan un cargo comunal, se paró al lado de la *T'alla*. Mirando a las autoridades, el *Mallku* levantó un puñado de hojas de coca y los saludó en *aymará*; pidió que la reunión se realizara sin ningún problema y que la

[17] Siguiendo esta lógica de organización político-territorial, Totora engloba a 32 comunidades, las cuales están agrupadas en nueve *ayllus* (cada uno con dos a cinco comunidades) que conforman la Marka de Totora, siendo esta parte del *Suyu Jach'a Karangas,* el cual forma parte del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conamaq).

pachamama (madre tierra) recibiera la ofrenda, mientras que la *T'alla* sostenía un grupo de hojas y sacudía las manos haciéndolas caer, para nuevamente levantarlas. Por último, el *Mallku* elevó la voz y dijo: *jallalla Tata Mallku, ¡jallalla!* (¡Que viva el espíritu de las montañas!, ¡que viva!), a lo cual todos los participantes respondieron: *¡jallalla!*, se aproximaron a la mesa de las autoridades y recogieron cada quien un puñado de hojas de coca.

Estos rituales se realizaron antes de cada reunión en todos los foros y asambleas efectuadas durante la elaboración del estatuto autonómico, en los cuales tanto el *Mallku* y la *T'alla* como el *tamani* y la *mama tamani* se encargaron de la realización del rito.

Al preguntarles a las mujeres cuáles son los espacios donde se respeta en la práctica el principio de complementariedad, muchas señalaron que en los rituales es esencial la presencia tanto de hombres como de mujeres, e inclusivo varias indicaron que en los últimos años, por la migración masculina del campo a la ciudad, las mujeres son las encargadas de realizar distintos rituales, principalmente los de la siembra.

Al ser una de las funciones de las máximas autoridades de la Marka la realización de rituales, un año antes de ejercer el cargo, la pareja debe asistir a las *challas* —ceremonias de reciprocidad a la *pachamama* o madre tierra— que se realizan en una de las comunidades del *suyu* de Jacha Karangas, las cuales duran alrededor de tres a cuatro días: "después estamos listas para ser *mama tamanis*".

Además de los ritos, hay espacios de toma de decisiones donde se cumple el *chacha-warmi*; las mujeres señalaron que en las reuniones de autoridades originarias de la *marka* es obligatorio respetar el principio de complementariedad: "todos los *mallkus* deben estar con sus *mama tamanis*, si no te multan". Esto lo corroboré en la asamblea de autoridades realizada a nivel de la *marka* en julio de 2011, en la cual, de 74 personas que estaban presentes, 31 eran mujeres.[18] Unas se ubicaron en la parte de adelante del recinto, y otras al lado de su esposo; ninguna se sentó en la parte de atrás con el fin de cuidar a los niños, como usualmente ocurre en la reuniones comunales. En cada punto tocado, las mujeres manifestaron sus opiniones y fueron tomadas en cuenta en varios de los acuerdos.

Toda la asamblea giró en torno a cinco casos de disputa, en los cuales los "malos comportamientos" fueron cometidos por autoridades originarias. A continuación resumo dos casos estrechamente vinculados con las ideologías de género del principio de complementariedad.

El primer caso fue el de una *mama tamani* que se negó a brindar una bolsa con hojas de coca a las autoridades mientras realizaban un ritual. Una de las autoridades expuso el caso; mencionó que: "pareciera que el *tamani* (esposo de la *mama tamani*) *no* controla a su mujer". Otras autoridades comentaron que el *tamani mallku* protege a su esposa: "pareciera que es un mandarina", haciendo referencia a que es controlado por ella. Finalmente, *el tamani* explicó que no había suficiente coca para repartir; por último señaló: "no soy un mandarina, las mamas también tienen sus derechos, ¡¿no?!". Después de deliberar, decidieron que la pareja pusiera una cantidad de coca similar a la que tenía que entregar la *mama tamani* el día del ritual.

El otro caso fue la queja contra un *tamani* por excederse con las bebidas alcohólicas. Este caso fue en el que más participaron las *mamas*; todas narraron las distintas veces que lo vieron embriagado y exigieron que se le sancionara. Otras mujeres mencionaron que, además, anda "sin disfraz", haciendo referencia a que no usa la vestimenta tradicional de las autoridades originarias. El acusado pidió disculpas y lo sancionaron con la compra de tres gaseosas y una multa de 200 Bs (pesos bolivianos). Para cerrar el caso, una de las *mamas* tomó la palabra y dijo: "lo que importa no es el castigo, lo que sirve es la reflexión para que los *tatas* ya no tomen"; posteriormente, toda la asamblea gritó: ¡jallalla!

[18] La mayoría de las mujeres que participaron en la asamblea eran mayores de 30 años, esto porque el cargo de *mama thalla* y *mallku* es el más alto en cada comunidad.

En la asamblea descrita, lo mismo que en otras asambleas donde pude estar, observé que las mujeres participan activamente; de hecho, el último caso visibiliza la importante intervención de las mujeres en la resolución de los conflictos.

En tanto, el primer caso demuestra dos polos contrapuestos: por un lado, el peso de las ideologías de género manifestado en la idea de que los hombres que no controlan a sus mujeres "son unos mandarinas", y por otro, la defensa de las mujeres ante las acusaciones contra el *tamani* y las palabras del mismo *tamani* en relación con que las "mamas tienen sus derechos".

Espacios de incumplimiento del *chacha-warmi*

Las mujeres consideran que hay espacios donde se incumple la complementariedad, como reuniones comunales en las que participan mujeres y hombres de base ("¡puritos hombres nomás van!") y en talleres o cursillos que se imparten en los *ayllus*. En ambos espacios, las mujeres se encargan de la preparación de alimentos, lo cual reduce aún más la posibilidad de que participen activamente.

Un espacio donde las mujeres consideran que no se cumplió del todo el *chacha-warmi* fue la elaboración del Estatuto Autonómico. A continuación resumo el proceso de la elaboración del Estatuto, la participación de las mujeres en dicho proceso y las estrategias que desplegaron para que se incluyeran sus propuestas.

Una vez que la población de Totora Marka votó por el sí a la autonomía indígena, se constituyó el Consejo de Autoridades Originarias de Totora Marka, conformado por los denominados "estatuyentes", quienes fueron elegidos en las asambleas de cada *ayllu* con el objetivo de que coadyuvaran en la redacción del Estatuto Autonómico.

El cargo de "estatuyente", a diferencia del resto de cargos en el territorio, no se estructuró respetando el principio de complementariedad, lo cual fue seriamente criticado por las mujeres, quienes recalcaron la importancia de que el sistema de autoridades, incluyendo el sistema encargado de la elaboración del Estatuto, se ejerciera en pareja.

En las ocasiones en que acompañé el proceso (durante la primera consulta), no se eligió a ninguna mujer como estatuyente. Los comunarios de base explicaron que era mejor escoger hombres debido a que las responsabilidades femeninas dificultaban la participación de las mujeres en las reuniones y en los distintos viajes que se requerirían para cumplir con el cargo. Así, el vínculo entre la carga del trabajo femenino y la imposibilidad para cumplir con el *chacha-warmi* es un elemento relevante, por lo que se analiza al final de este apartado.

Como ya se mencionó, el Consejo redactó el primer borrador del Estatuto y posteriormente planificó la primera consulta rotativa para elaborar un segundo borrador. Antes de iniciar la consulta, las autoridades originarias, principalmente varones, manifestaron su interés por crear metodologías que permitieran recoger las propuestas de las mujeres, aceptando que existen espacios donde su participación es mínima. Junto a las autoridades, observé que una manera de trabajar era conformar un grupo exclusivamente de mujeres.

En el primer foro, que se realizó en el *ayllu* Wara Wara, varios varones se opusieron a la conformación del grupo de mujeres, señalando que esto rompía con la noción de complementariedad. Las mujeres indicaron que tenían temor de trabajar solas por no contar con la formación necesaria para debatir temas vinculados con la autonomía originaria, pero también destacaron que si las autoridades las apoyaban, era una oportunidad para dar a conocer sus demandas.

Finalmente se conformó el grupo de mujeres, pero los conflictos se suscitaron una vez que éstas expusieron sus propuestas en plenaria. Sin embargo, a pesar de la cerrazón por parte de la mayoría de los

varones ante las propuestas de las mujeres, uno de los estatuyentes manifestó estar de acuerdo con éstas: "hay que escuchar también a las hermanas, lo que han expuesto está bien pensadito, son buenas ideas", lo cual fue secundado por otros estatuyentes y autoridades originarias representadas por varones.

Después de lo ocurrido en el *ayllu* Wara Wara, los estatuyentes determinaron que los participantes ya no se dividirían en grupos, sino que se daría lectura a cada uno de los artículos del Estatuto para levantar conjuntamente las sugerencias. Si bien se contó en varios foros con una gran participación femenina (por ejemplo, en el *ayllu* Lerco, 55% de los participantes fueron mujeres), pocas pedían la palabra y manifestaban sus propuestas. Por ello, las autoridades solicitaron mi colaboración en la realización de entrevistas mientras se efectuaban los foros deliberativos.

La primera consulta se efectuó a través de nueve foros deliberativos realizados en los nueve *ayllus* de la *marka*, con alrededor de 684 personas. Después de esta consulta, se realizó una reunión de evaluación, planificación y análisis de las propuestas recabadas para su inclusión en el segundo borrador del Estatuto Autonómico, para lo cual sistematicé todas las propuestas vertidas por las mujeres. La idea original de dicha reunión era que las autoridades mujeres del territorio se presentaran en la sistematización, pero ninguna mujer fue convocada, por lo que la presentación quedó a mi cargo. Según las autoridades varones, esto ocurrió porque la reunión se llevó a cabo en la ciudad de La Paz, lo cual implicaba para las mujeres ausentarse de su hogar y desatender sus quehaceres domésticos. Después de que di lectura a las propuestas de las mujeres totoreñas, las autoridades y estatuyentes manifestaron su interés por insertarlas en el Estatuto Autonómico: "todo lo que piden las mujeres es cierto, la autonomía no sólo es para los hombres".

Semanas después se realizó un *tanta chawi* de toda la *marka* para concluir con el trabajo de análisis e inserción de las propuestas de la primera consulta. En esa ocasión ocurrieron varios conflictos que derivaron en la reestructuración del consejo de estatuyentes, la salida de algunas organizaciones que apoyaban el proceso y el olvido (por varios meses) de las propuestas realizadas por las mujeres.[19] Gracias a la presión de las máximas autoridades originarias, se escogieron nuevos estatuyentes y se reanudó la elaboración del documento.

Un espacio que coadyuvó a crear vínculos nuevos entre exestatuyentes, estatuyentes recientemente elegidos y autoridades originarias, fue el intercambio de autoridades propiciado por la Fundación Tierra y la Fundación ACLO, donde una delegación de 32 personas de los municipios de Chaquí y Vitichi (Departamento de Potosí) visitaron Jesús de Macha y San Pedro de Totora con el objetivo de conocer las experiencias de estos territorios en su conversión de municipio a autonomía indígena. En el intercambio, las autoridades presentaron el segundo borrador del Estatuto, que incluía el trabajo de inserción de las propuestas de todo el territorio, que quedó inconcluso por los conflictos.

Después del intercambio, y con el fin de incluir todas las propuestas realizadas, se conformaron cuatro comisiones, respetando la estructura del Estatuto Autonómico. Durante el trabajo de las comisiones, sólo cuatro o cinco mujeres participaron de manera regular, pero más que nada como oyentes y no como participantes activas. Al preguntarles el porqué de esta posición, contestaron que el lenguaje excesivamente legalista utilizado tanto por técnicos del Ministerio como por autoridades, les dificultaba opinar sobre los artículos analizados. Una de las mujeres entrevistadas me dijo: "Nosotros los del Tawantisuyo no hemos estudiado leyes, las autoridades fallan al explicarnos, en la comunidad algunos sabemos las leyes y otros no.

[19] Durante el *tanta chawi*, que se caracterizó por tener una cuota importante de funcionarios del Movimiento al Socialismo (mas) (incluido el alcalde municipal), aliados del gobierno del municipio cuestionaron al presidente de estatuyentes elegido en 2009, que fue candidato municipal de un partido opositor. El conflicto entre el consejo de estatuyentes y el gobierno del municipio se visibilizó desde principios del primer *muyu*, en el cual varios de los estatuyentes señalaron que existía una escasa colaboración del alcalde e incluso que éste se oponía a la autonomía de Totora Marka, porque la conversión a autonomía indígena recortaba su gestión a tres años. En el mismo *tanta chawi* se cuestionó a algunas ONG bajo el argumento de que manipulaban la redacción del Estatuto. Paralelamente al *tanta chawi*, se dio el cambio de autoridades (que se realiza cada principio de año), por lo que entraron nuevas autoridades que desconocían el proceso realizado en la primera consulta. Todos estos sucesos provocaron la paralización del Estatuto por aproximadamente dos meses.

Aunque yo sepa las leyes, no comprendo lo que dicen". Ante esta escasa participación, en una de las reuniones de planificación de actividades, las cuatro o cinco mujeres demandaron la realización de una reunión de mujeres para recoger sus aportes y retomar, de esta manera, el trabajo que se hizo con ellas en la primera consulta.

A pesar de la aparente resistencia de las autoridades originarias, entre distintas lideresas y colaboradoras logramos lanzar la convocatoria al Evento de Mujeres de Totora Marka. Éste contó con la participación de representantes de los nueve *ayllus*, entre mujeres autoridades y mujeres de base. Lo organizamos Lucila Choque, capacitadora en Autonomías Indígenas Originarias Campesinas y de Género del Ministerio de Autonomías, y yo. Por una sugerencia del Ministerio de Autonomías, pero sobre todo por solicitud de las mujeres presentes, las propuestas se elaboraron como artículos listos para ser incluidos en el Estatuto y se utilizó un lenguaje legalista similar al del Estatuto Autonómico, porque según varias de las participantes, era la única estrategia para que se incluyeran sus propuestas: "Así van a entrar directo al Estatuto".

Todas estas propuestas se presentaron en sesión plenaria frente al consejo deliberativo de estatuyentes, y además las demandas realizadas se entregaron de manera escrita al Consejo Autonómico con las firmas de todas las participantes.

Similar a cuando fueron presentadas las propuestas de las mujeres en la sesión plenaria de la asamblea de toda la *marka*, las propuestas de las mujeres despertaron muchas polémicas entre autoridades, estatuyentes y hombres de base. La mayor parte de los comentarios giraron en torno a que las propuestas de las mujeres se oponían al principio de complementariedad. Sin embargo, también resaltaron las opiniones de autoridades varones del territorio a favor de las demandas femeninas.

Al término del trabajo por comisiones, el consejo de estatuyentes realizó una reunión en el Departamento de Oruro, donde trabajaron en la inserción y revisión de las propuestas efectuadas por cada comisión y por el evento de las mujeres totoreñas. Durante la reunión se dio lectura y se debatió cada una de las propuestas de las mujeres. Ésta fue la última reunión donde estuve presente.

Regresé cuando había terminado la segunda consulta, la cual se realizó nuevamente a través de foros deliberativos en los nueve *ayllus* del territorio. Contó con alrededor de 915 participantes.

Como resultado de la primera y la segunda consulta, el 18 de diciembre de 2011, el Consejo de Autoridades Originarias de Totora Marka aprobó en grande y a detalle la versión final del Estatuto Autonómico, el cual se presentó en febrero de 2012 al Tribunal Constitucional Plurinacional para su respectiva aprobación y sometimiento a referéndum.

Como se mencionó en la entrada del capítulo, en septiembre de 2013 el Tribunal Constitucional Plurinacional declaró al Estatuto Autonómico de Totora Marka compatible con la Constitución nacional, quedando pendiente el referéndum para su aprobación y el ejercicio de la autonomía.

El proceso descrito demuestra que, si bien la complementariedad fue enarbolada durante la primera consulta, e incluso las mismas autoridades varones buscaron impulsar la participación de las mujeres planteando distintas metodologías para recoger sus demandas, la participación femenina fue mínima en algunos espacios de elaboración del Estatuto. Así, desde la conformación del Consejo de Autoridades Originarias de Totora Marka, que no incluyó el *chacha-warmi* para el ejercicio del cargo de estatuyentes, la resistencia de los varones en relación con que las mujeres formara un grupo u organizaron una reunión, las discusiones suscitadas cada vez que las mujeres presentaban en sesión plenaria sus propuestas, la falta de convocatoria y participación de éstas cuando se realizaban eventos fuera del territorio, hasta la escasa participación de las mujeres en el trabajo de comisiones, entre otros momentos analizados, demuestran las dificultades que tuvieron que afrontar las mujeres para dar a conocer sus demandas. De esos momentos es importante resaltar que las crisis que atravesó el proceso

de elaboración del Estatuto las afectó directamente, provocando que sus propuestas fueran desatendidas y hasta olvidadas por varios meses.

Por otra parte, el uso de un lenguaje excesivamente legalista del Estatuto y, por ende, de los debates, dificultó la participación activa de las mujeres.

Finalmente, fue común que las propuestas femeninas se interpretaran como una afrenta al principio de complementariedad, a pesar de ser el principio rector de todas y cada una de las demandas presentadas por las mujeres.

A pesar de lo mencionado, las mujeres totoreñas lograron desarrollar una serie de estrategias para ser escuchadas, como la realización del Evento de Mujeres de Totora y la solicitud de que las colaboradoras las coadyuvemos en elaborar sus propuestas con el mismo lenguaje legalista que en anteriores actividades dificultó su participación, bajo la idea de que sólo a través de ese lenguaje las tomarían en cuenta.

También es importante resaltar que la actitud de cerrazón de los varones no fue generalizada, ya que varios apoyaron públicamente las propuestas de las mujeres, e incluso distintas autoridades manifestaron su compromiso por insertar estas demandas y reconocieron que alimentaban al ejercicio del *chacha-warmi*.

Causas por las que se incumple el *chacha-warmi*

Cuando indagué entre las mujeres por qué hay espacios donde se incumple el *chacha-warmi*, señalaron varias causas; sólo me centraré en las tres más reiteradas.

La primera es la distribución de los roles de género. Es común que las mujeres tengan múltiples responsabilidades y actividades vinculadas con las tareas del hogar, el cultivo de las chacras, la alimentación y el pastoreo de los animales, el hilado y tejido de prendas y, principalmente, el cuidado y la crianza de los hijos, la cual empieza desde el embarazo:

> *Chachakis wawachisapan ukat jiwasax uywir aliqakïsan kuna sumäspan, jiwasaxa wawachxaraktan ukatxa aka phatankan apnaqaskaraktan ukat q'ipin apnaqaskaraktan. Naya sirit, pinsirit, nayataki, naya akataqpini akham may may wawachxtxa, ukat akataq luraskakirakta, parto usut sartat jicchuru part ustan qhara sartxtan, lurtxaktan, jani khitis luriri utjkiti munas munas lurxtan. Ukat todavía qapt'asisa p'itt'asisa ukhamapini sarnaqtanx, janipini ina akham sarnaqsnatix inay, janipini. Ukat todavía qapt'asisa p'itt'asisa ukhamapini sarnaqtanx, janipini ina akham sarnaqsnatix inay, janipini. ¡Warmin lurañapax sumt'atapiniwa!*
>
> [Si el hombre pariera hijos y nosotras solamente criáramos, ¡sería muy bueno! Pero, nosotras parimos, manejamos en nuestro vientre; además de eso, seguimos cargando en nuestras espaldas. Después de parir tantos hijos, sigo haciendo cosas al día siguiente del parto; no hay nadie que nos ayude y nos vemos forzadas a hacerlo. Además de eso, siempre andamos hilando y tejiendo. Nunca andamos así sin hacer nada. ¡Son muchos los quehaceres de la mujer!][20]
>
> *Jiwasax ukataq sufrtan, waw uywaraktan, phatankan apnaqxaraktan, q'ipnaqxaraktan, uyw awatiraktan, yap llamayuraktan. Jupanakax purintanipxi, anchhichanaka jupanakaxa purt'anipxi, jiljay ch'am tukunipxaraki, ukat purt'anipxi, ikirkam purt'anipxi: "si me sirves, me sirves; si no me sirves, no me sirves"; sasaw purt'anipxix. Jiwasasti? Aruma, once, doce de la noche ikinttan.*

[20] Todos los testimonios citados en los siguientes apartados son de mujeres participantes en el Evento de Mujeres de Totora Marka, que tuvo lugar el 12 de agosto de 2011.

> [Nosotras hemos sufrido mucho, criamos a los hijos, los llevamos en el vientre, los cargamos, "pasteamos" animales, cosechamos nuestra chacra. Ellos llegan cansados directamente a dormir, esperando ser servidos. En cambio nosotras nos acostamos 11 o 12 de la noche.]

La mayoría de las mujeres señalaron que son pocos los hombres que se encargan del cuidado de los hijos: *chachax jan, ampar qhiwt'ataki sarnaqi mochil apt'at* ("el varón anda con las manos libres, agarrando una mochila").

Algunas mujeres manifestaron que son las mismas mujeres las que no permiten que los hombres se encarguen del cuidado de los niños, porque va en contra de las ideologías de género. También influye el control social ejercido por la comunidad, ya que muchas personas critican que los hombres desempeñen roles atribuidos al género femenino y desacreditan a las mujeres que participan en las reuniones. El vínculo entre la crianza compartida de los hijos y el cumplimiento del principio de complementariedad se hace evidente en el caso de las mujeres que afirman participar en los asuntos comunales gracias a que su esposo "apoya" o "ayuda" en el cuidado de los hijos:

> ¡Yo también no puedo quejarme!, mi esposo siempre ayuda a atender a las *wawas*. Nosotros vamos los dos a las reuniones y en la casa también hacemos los dos; si él duerme, ¡yo también duermo! (risas).

La segunda causa es que los hombres cuentan con mayor capital cultural que facilita su participación: son las formas de conocimiento y educación que los colocan en un estatus más alto en la toma de decisiones comunales. Las mujeres de Totora atribuyen estas diferencias a que usualmente se privilegia la educación de los hijos varones. En los foros deliberativos fue común que las mujeres comentaron haber estudiado hasta tercero de primaria, mientras que los hombres cuentan, incluso, con bachillerato.

Doña Emeteria, de 57 años, me comentó que los padres prefieren que las niñas no estudien, porque de adultas abandonarán su comunidad para ir a vivir a la del esposo, "me decía: 'tú te vas a ir, no hay necesidad de que aprendas a leer y escribir' ". La residencia posmarital patrilocal, que establece que la pareja recién casada viva en la casa paterna del esposo, está vinculada con la posición de *mayt,ata* (prestada) que adquieren las mujeres indígenas, analizada por Choque y Mendizábal (2010). Choque (2009: 10) aclara que: "en la esfera doméstica, la mujer se constituye un ente no propio, que no es de la familia… entonces la inversión en su crianza debe ser mínima". Esta condición sigue presente cuando la mujer sale del seno de su familia de origen y llega al hogar del marido.

Según las mujeres entrevistadas, gracias a que los hombres cuentan con niveles educativos más altos, dominan tanto el español como el *aymará*, lo cual no ocurre con ellas, que mantienen como idioma principal el *aymará*. Este aspectos no lo toman en cuenta algunas autoridades varones que llevan a cabo las reuniones únicamente en español, lo cual va en detrimento de la participación femenina: *jan entiendki ukanakx janiw khayan nänakarux awist'kapxarakitutix, ukhamaw pasi* ("a las que no entendemos [español], no nos avisan [de las reuniones]; eso es lo que pasa". Este factor coadyuva también a que los hombres entiendan y comprendan mejor las leyes, lo cual se visibilizó en la elaboración del Estatuto Autonómico. Por ejemplo, en las entrevistas que realicé a la par con los foros, las mujeres manifestaron constantemente sentir miedo de participar y ser criticadas por los hombres. Otras aclararon que el miedo a participar las acompaña en todas las reuniones de la comunidad, no sólo en los espacios de conversión a autonomía indígena, por lo que las limitantes se asocian no solamente al uso de un lenguaje legal y complejo, sino a la cerrazón de los hombres en ciertos espacios de toma de decisiones:

> Las mujeres no participamos siempre, nos quedamos calladas porque nos falta estar preparadas. No tenemos conocimientos y por eso tenemos miedo de fallar, más que todo el desenvolvimiento de palabra. En las reuniones siempre hablan más los *tatas*, a las *mamas* no nos hacen valer, no nos escuchan. Nos hemos acostumbrado así, no nos dejan hablar, "está hablando mal" nos dicen, nos critican los hombres, de eso estamos calladas no'más. A las *mamas* que se animan a participar, los *tatas* las escuchan, pero como no dan buenas aportaciones, no les hacen caso y ahí se queda.

No obstante, es importante resaltar que Arnold (1997) advierte que no debemos sobreestimar la importancia de la retórica pública e interpretar el silencio en las asambleas comunales como una prueba clara de discriminación. Harris (1980) y Arnold (1997) sostienen que, si bien los hombres tienen acceso privilegiado al lenguaje del poder (es decir, el lenguaje utilizado en el discurso público), las mujeres tienen acceso al poder discursivo a través de otros métodos, como tejer y cantar, lo que logra que sus decisiones incidan y ejerzan influencia en su contexto sociopolítico, teniendo el poder de moverse "más allá del silencio", recursos que se contraponen al discurso oral masculino ejerciendo poderes discursivos diferentes, pero complementarios.

La tercera causa, según las mujeres, vinculada con las ideologías de género, es la noción de que el *chacha-warmi* es un principio que se exige que cumplan más las mujeres que los varones. Esto salió a la luz al indagar sobre las percepciones de la comunidad sobre las "mujeres solas" (noción vinculada a las "madres solteras"). Tanto hombres como mujeres me comentaron que se respeta a las mujeres solas, pero que todo depende de que éstas "se porten bien", lo cual implica que respeten a los hombres que tienen pareja.

Doña Sabina, una de las mujeres que participó en varios de los foros realizados en los *ayllus*, me comentó que ser madre soltera tiene más aspectos negativos que positivos, ya que tanto ellas como sus hijos son discriminados por algunas personas de la comunidad: *"wajcha wawani les dicen a mis hijos* ('hijo huérfano')*"*, e incluso su propia familia de origen se opone a que ellas hereden la tierra, considerando que las mujeres solas rompen con la residencia posmarital patrilocal.

Si bien las normas del territorio establecen que los cargos originarios sean ocupados en pareja, durante la consulta, el cargo más alto de la *marka* (*mallku* de Consejo) fue ejercido por un hombre soltero. Al preguntarles a las mujeres sobre cuál era su opinión de que los cargos originarios no respetasen el *chacha-warmi*, respondieron que es algo negativo, ya que el: "hombre siempre necesita escuchar a la mujer".

Aproveché ese debate para indagar casos de mujeres solteras o viudas que hayan ejercido algún cargo, y todas señalaron: "sí se puede ejercer cargo sola pero acompañada", y pusieron como ejemplo a varias mujeres que durante 2011 fueron autoridades: una del *ayllu* Aparu que fue acompañada por su madre, otra en el *ayllu* Parco por su hermano, y otra en el *ayllu* Lupe por su padre.

Lo óptimo es que las mujeres solas ocupen cargos acompañadas por algún familiar varón, para cumplir con el principio de complementariedad; no obstante, en los últimos años ha habido mayor flexibilidad al respecto, y se han dado casos de mujeres que acompañan el ejercicio del cargo de otra mujer, como en el del *ayllu* Aparu citado.

En los foros identifiqué a una mujer que ocupó el cargo de corregidora,[21] el cual, por lo regular, no se ejerce en pareja en las comunidades andinas. Doña Lucía fue corregidora durante un año, y señala que fue discriminada principalmente por las mujeres de la comunidad: "las otras mujeres me decían: 'una mujer nomás había recibido el cargo'". No obstante, considera que pudo desempeñar su cargo sin ningún inconveniente porque realizó adecuadamente los rituales: "Yo me pongo mi *coquita*, mi *alcoholcito*, aunque sea de otra religión respeto las costumbres de la comunidad". Considera que las mujeres son mejores

[21] En una investigación anterior que realicé con Molina (2008) en comunidades andinas, indagamos cómo los corregidores intervienen en los conflictos transferidos del *ayllu* a la *marka*, siendo ésta su función principal.

autoridades que los varones, porque al saber administrar la economía de su hogar, pueden administrar los recursos del pueblo:

> Yo creo que las mujeres podemos ser mejores autoridades que los hombres, porque somos economistas también, podemos economizar igual que en la casa; algunos no rinden ni cuentas; yo he rendido cuentas hasta los 10 centavos. No he tenido problemas ni con las *mamas* ni con los *tatas*.

Un elemento que está cambiando drásticamente la dinámica y la mirada hacia las mujeres solas y, por ende, el ejercicio del *chacha-warmi*, es la migración,[22] fenómeno que desde hace varios años está provocando que los hombres se ausenten de sus comunidades de origen por varios meses y las mujeres se hagan cargo de toda la responsabilidad del hogar, además del ejercicio de los cargos. Las mujeres se refieren constantemente a elementos de transformación en las representaciones y prácticas del *chacha-warmi*, lo cual demuestra que este principio es flexible y susceptible de cambio, por lo que no se le puede plantear como una categoría estática.

Las causas analizadas sobre los espacios donde se incumple el *chacha-warmi*, están estrechamente vinculadas con las ideologías de género, es decir con la posición asignada a las mujeres por el sistema sexo/género, que implican una serie de concepciones culturales lo femenino y de lo masculino (De Lauretis, 2000). En el caso de Totora Marka, la posición asignada a la mujer como encargada de múltiples responsabilidades, entre ellas la crianza de los hijos, y la *mayt´ata* (prestada), analizado por Choque y Mendizábal (2010), privilegia que los hijos varones estudien, y que a la mujer se le exija más el cumplimiento del *chacha-warmi*, habiendo hombres que ejercen solos los cargos como autoridades originarias; a eso se suma que la mujer afronta varias discriminaciones relacionadas a la noción de ser "mujeres solas". Todos estos elementos provocan que las mujeres participen en menor medida y cuenten con menos capital cultural que los varones, lo cual dificulta su presencia e influencia en las decisiones comunales.

Los aspectos señalados por las mujeres indican su postura ante elementos que pueden ser transformados con el fin de respetar plenamente la complementariedad que tanto demandan. En este sentido, se optó por el concepto de ideologías de género, porque permite analizar, parafraseando a Sierra (2010), los dispositivos disciplinarios cristalizados en normas y costumbres que guían las prácticas sociales (en este caso del *chacha-warmi*), los cuales pueden llegar a limitar las posibilidades de nuevos discursos sobre derechos que apuntan a cuestionarlas.

"*Chacha-warmi warmi-chacha*, tenemos que ser": la resignificación del principio de complementariedad en Totora Marka

> *Jichhax jiwasatakix wakisiriw luchaña, wakisiriwa jiwasaxa derechox igualäpan, ¡chachanakasa igual!*
>
> [Ahora es necesario que luchemos para que nuestros derechos sean iguales, ¡iguales a los de los hombres!]

Hasta este punto he desarrollado los diferentes significados atribuidos al *chacha-warmi* y las prácticas en las que, según las mujeres de Totora Marka, por un lado se cumple, y por el otro se vulnera. El objetivo de este último apartado es analizar en qué sentido el lenguaje de los derechos les permitió expresar sus problemáticas y cómo los discursos estatales incidieron en ese lenguaje.

---

[22] En la actualidad es común que los jóvenes varones migren, en algunos casos definitivamente, para estudiar. Las mujeres jóvenes también migran, pero lo hacen principalmente en temporada vacacional (de noviembre a enero), porque es usual que sigan estudiando en las escuelas de las comunidades.

Las autoridades (varones) me comentaron que desde la aprobación de la nueva Constitución nacional en 2009, el Gobierno impartió talleres en el territorio sobre los distintos elementos reformados. Las mujeres, por su parte, comentaron tener conocimiento sobre estos talleres, pero ninguna de las entrevistadas participó debido a las responsabilidades que tienen en su hogar.

Sin embargo, la elaboración del Estatuto Autonómico fue un espacio importante donde funcionarios de Gobierno, instituciones externas que apoyaron el proceso y autoridades máximas del territorio, se refirieron constantemente a lo establecido por la Constitución. En la primera consulta se contó con representantes de importantes instituciones externas, varias de la cooperación internacional,[23] lo que causó el cuestionamiento sobre un posible intervencionismo de tales instituciones bajo el señalamiento de que pertenecían a financiamiento norteamericano: "están los ricos, los norteamericanos, ¡ellos van a anular todo esto!". Esto provocó la salida de unas instituciones y la entrada de otras.

Una vez finalizada la primera consulta, el Ministerio de Autonomías se hizo mucho más presente, y la visita de funcionarios de alto rango del Ministerio y la relación constante con ellos, generó una sensación de proximidad al Gobierno. Por ejemplo, una de las participantes al evento de mujeres señaló sonriendo: "¡sólo falta que Evo Morales nos visite!".

A pesar de esta cercanía gubernamental constante, durante la primera consulta no hubo ningún funcionario en el territorio con la misión de trabajar con las mujeres. No obstante, al finalizar la primera consulta, para el evento de mujeres de Totora llegó la capacitadora en Autonomía Indígena Originaria Campesina y de Género del Ministerio de Autonomías. Su presencia fue importante, tanto por el manejo del *aymará* como por la explicación que brindó a las mujeres sobre las leyes que las amparan.

Después de la realización del evento, a finales de agosto de 2011, Choque coordinó el "Segundo Encuentro Nacional de Mujeres Líderes de los 11 Municipios en Conversión a Autonomía Indígena", que tuvo el objetivo de promover el análisis y la reflexión entre mujeres indígenas para incorporar su presencia en la construcción de sus Estatutos.

De todas las reformas y discursos estatales, me interesé en especial por los vinculados con la despatriarcalización y la descolonización del género, e indagué a través de entrevistas qué entendían los hombres y las mujeres totoreños sobre estos conceptos. También documenté si durante la elaboración del Estatuto Autonómico habían hecho referencia a dichos términos.

Durante la primera consulta, un elemento interpretado como descolonizador fue la estructura del Estatuto Autonómico. Desde el primer borrador, el Estatuto se elaboró en torno a los cuatro elementos de la *jach'a qhana* (cruz andina):[24] *ajayu* (energía espiritual), que se refería a los artículos sobre las bases de la autonomía originaria de Totora Marka; *yatiña* (saber), que englobaba los artículos sobre desarrollo humano, educación, salud, etcétera; *lurańa* (hacer), que abarcaba todo lo relacionado con la economía y el territorio; y *atiña* (poder), que se refería a la estructura y organización política y jurídica de la autonomía de Totora. Esta idea devino de líderes legendarios del territorio, que consideran que este símbolo es propio de Totora Marka por ser parte de la cultura preincaica Tiwanacota, y por resumir los principios y valores de la cosmovisión andina, principalmente el de complementariedad.

En las entrevistas realizadas a estos líderes, todos manifestaron que la descolonización es plantear su norma básica desde las lógicas andinas sin contravenir las leyes nacionales. El conocimiento de hombres y mujeres de base sobre la *jach'a qhana* era casi nulo, ya que en la mayor parte de las entrevistas manifestaron desconocer lo que significa este símbolo. No obstante, llamó la atención que en el foro realizado en el *ayllu*

---

[23] La Fundación CONSTRUIR, GTZ-Bolivia, La Fundación Tierra, el Instituto Socioambiental Bolivia (ISA BOLIVIA), el CIPCA, y el CMI-CIESAS, entre otras.

[24] La *jach'a qhana,* que en quechua significa "cuatro escaleras" (*tawa jach'a qhana*), tiene la forma de una cruz cuadrada y escalonada con doce puntas; es un símbolo desarrollado en las culturas de los Andes, y posteriormente en los territorios del imperio inca del Tawantinsuyo (Lozano, 1990).

Aymarani, una vez que las autoridades explicaron lo que es la cruz andina y el porqué se elaboró el Estatuto en torno a ésta, un hombre de base felicitó a las autoridades y señaló: "eso es la descolonización".

La despatriarcalización fue un término menos utilizado durante la elaboración del Estatuto. Las mujeres de base manifestaron desconocer tal concepto. Sin embargo, una de las participantes al evento de mujeres que estuvo en el "Primer Encuentro Nacional de Mujeres Líderes de los 11 Municipios en Conversión a Autonomía Indígena", realizado en diciembre de 2010, señaló que en dicho encuentro indicaron que la despatriarcalización era la posibilidad de que hombres y mujeres indígenas apliquen sus principios cosmogónicos a las relaciones entre hombres y mujeres. El resto de las participantes, tomando como antecedente lo señalado por la maestra, vincularon la despatriarcalización con la elaboración del Estatuto Autonómico, señalaron que era: "recuperar el respeto entre *tatas* y *mamas*", "hablar del futuro de las hijas". Finalmente señalaron que es un término que no comprenden, pero que con el Estatuto Autonómico esperan que se cumpla el *chacha-warmi*.

La elaboración del Estatuto despertó tal expectativa entre las mujeres, que describieron el evento de mujeres como un "lugar ganado" por el cual luchar. Aseguraron que una vez que se apruebe el Estatuto, los hombres tendrán que "obedecer" sus propuestas, sobre la base de que las mujeres indígenas son reconocidas por la Constitución Política del Estado:

> *Ukhamäñapay, kunapachatix uka leyexa sist'araskixa ukat aksaruxa jichhax sumat ukhamaptaskiy ukat jupanakax chachanakax obedesxañapay ukaru kunapachkamaraki jupanakast jiwasaru […] jan ley utjki jani takxatañ munkanisti, ukar takxatxañapay ukarakiy wawanakasas ukankxarakchinix. Ñäkixay uka leyex jiwasana jach'a mallku jach'a awkisaxa aka ama llulla- ama qhilla sat jäll ukatx anchhitax jupax dictawayxchix, ukat jichhax ukhamaruy jiwasan taqi maynis ukhamaruy takxatxañasax. Lugara utjistuw warminakataki, lugar utjkipan jiwasanakax luchapxañani. Jan lugar utjkan ukjapï jiwasanakax jan luchañ puedkasantixa.*
>
> [Así tiene que ser, cuando se apruebe esta ley, a partir de esto las cosas están cambiando, los hombres tienen que obedecer, ¡hasta cuándo no van a acatar la ley!, incluso nuestros hijos van a ser parte de eso. Ya que esta ley ha sido dictada por nuestro presidente de acuerdo con nuestros principios. Cada uno de nosotros tenemos que encaminarnos a eso. Las mujeres ya tenemos nuestro lugar, aprovechemos eso para luchar. Si no tuviéramos nuestro lugar, sería imposible luchar.]

En general, existe desconocimiento de las mujeres acerca de la Constitución y los conceptos de descolonización y despatriarcalización. No obstante, la elaboración del Estatuto fue un espacio importante para hablar sobre los principios del Estado plurinacional. En la construcción de los discursos de derechos durante la primera consulta participaron distintos actores, entre organizaciones externas e instituciones gubernamentales, principalmente el Ministerio de Autonomías.

La vernacularización planteada por Merry (2009), es decir, la deconstrucción y reapropiación de los discursos estatales, demuestra que, si bien las personas desconocen las definiciones sobre la descolonización y la despatriarcalización, en la práctica utilizan como estrategias para enarbolar la autonomía indígena. Esto ocurrió con el concepto de descolonización, vinculado con la estructura del Estatuto Autonómico en torno a la *jach'a qhana* (cruz andina) y el vínculo que denotan las mujeres de la despatriarcalización con su participación en la elaboración del Estatuto.

Estos debates demuestran lo que Moore (1973) establece sobre el campo social semiautónomo en relación con que la sociedad es la que controla la ley. Es decir, al parafrasear a Moore, que la comunidad genera reglas, costumbres y símbolos, pero a la vez es vulnerable al sistema legal exterior que la rodea, pero no siempre la domina, quedando espacio para la resistencia y la autonomía (Moore, 1978; Merry, 1988; Sieder, 1997; Sierra y Chenaut, 2002), en este caso, para utilizar los conceptos en defensa de su autogobierno.

El *chacha-warmi* y la lucha por los derechos colectivos y los derechos de las mujeres indígenas

Todas las propuestas de las mujeres giraron en torno a la revaloración y reestructuración del principio de complementariedad, ya que plantean que en lugar de *chacha-warmi*, se hable de *chacha-warmi warmi-chacha.* El sustento de esta transformación tiene su correlato en los discursos sobre los derechos de los pueblos indígenas y los derechos de las mujeres indígenas.

Varias indicaron que escucharon la palabra "derechos" por primera vez en los movimientos sociales descritos en el primer apartado, principalmente en la "Guerra por el Gas" (2003), en la cual muchas participaron: "ahí decíamos que teníamos derechos las comunidades originarias". A su vez, asocian los derechos "de las mamas", a la presencia de mujeres indígenas como ministras, diputadas y asambleístas en espacios de toma de decisión nacional, por lo que señalan que gracias al actual gobierno, su situación ha mejorado:

> …la mujer de *pollera* del campo siempre estábamos discriminadas, nos decían: "¡esa india!, ¡esa campesina!"; en el Parlamento no había mujer de *pollera* (falda), ahora ya estamos ahí… esas mujeres de pollera en la Asamblea Constituyente hablaban, hicieron cosas por el país.

Es importante aclarar que en el marco de estos discursos, las mujeres, al referirse a los derechos "de las mamas", constantemente aludían a los derechos del resto de los miembros de la comunidad. Por esta razón, en sus propuestas desarrollaron los derechos que deben tener en el territorio autónomo los *tatas* (hombres), los *yocallwawas* (niños), las *imillwawas* (niñas), los *jaju* y *majta* (jóvenes), los *awichas* y *achachilas* (ancianas y ancianos) y las personas con alguna discapacidad.

Rescatando esta mirada holística del discurso comunitario, el Plan Nacional para la Igualdad de Oportunidades (2008) establece que existe una imposibilidad para que cualquier persona integrante de una comunidad se perciba como un ser individual, ya que lo colectivo prima y da sentido a toda presencia e identidad.

La imposibilidad de escindir sus derechos como mujeres indígenas de los derechos del resto de los miembros de la comunidad demuestra, como establece el FIMI (2006), que los derechos se deben plantear desde la intersección de tres ámbitos interrelacionados: los derechos de los pueblos indígenas, los derechos humanos y los derechos de las mujeres, enfatizando que asegurar los derechos de las mujeres indígenas es vital para garantizar los derechos de los pueblos indígenas, lo que no significa reemplazar los derechos individuales por los derechos colectivos, sino superar la dicotomía entre ambos.

Las propuestas de las mujeres para cambiar el *chacha-warmi* a *chacha-warmi warmi-chacha*, están vinculadas con cinco derechos centrales, que el territorio autónomo debe procurar para que se cumpla con el principio de complementariedad.

El primer derecho es la participación de *mamas* y *tatas*. En el marco de este derecho, señalaron que todos los cargos, en todos los espacios de la comunidad, deben ejercerse bajo el principio de complementariedad; criticaron que el segundo borrador del Estatuto Autonómico no establecía el *chacha-warmi* para el ejercicio de varios cargos, como en el caso de miembros de la representación territorial comunal al Consejo Legislativo Originario, instancias ejecutivas y secretarías, entre otros; y destacaron que si no se incluía en el Estatuto el principio de complementariedad, el documento debía establecer que la mitad de los cargos debían ocuparlos por mujeres.

Una propuesta para generar mayor participación y abrir espacios para las mujeres, es la conformación de una Organización de Mujeres Totoreñas que apoyen al Gobierno Autónomo Originario, en el marco del

principio de complementariedad; Señalaron que años antes contaban con un Centro de Madres, pero concluyó sus actividades por falta de recursos.

Se identificaron dos fines para la Organización: i) proyectos productivos que generen ingresos económicos para las familias, pero principalmente para las mujeres y sus hijos; y ii) apoyo en la impartición de justicia, fundamentalmente en los casos de violencia intrafamiliar, para lo cual propusieron que se conforme un Comité Femenino que se encargue del bienestar de toda la población de Totora Marka.

Las mujeres dijeron estar conscientes que plantear la creación de una Organización de Mujeres Totoreñas sería interpretado como una afrenta a la complementariedad. A pesar de ello, afirmaron que era una propuesta para fortalecer el *chacha-warmi*:

> Los varones tienen que aceptar que tenemos nuestra organización, claro que van a haber peleas, tenemos que pelear por eso; ellos ven extraño a nuestras palabras, pero siempre vamos a ser *chacha-warmi*, ¡eso tenemos que decir!

Señalaron que los cambios no sólo deben darse en el territorio, sino en los hogares. Una de las mujeres relató que cuando fue autoridad, aunque su esposo le prohibió participar en una reunión que se realizó en el Departamento de Santa Cruz, ella fue, a pesar de no contar con su consentimiento:

> *Chacha janiw sarkasmat kawkirus sipanx, sarañaw aliqataw saririt näx, discúlpenme, tal vez esposoja ukham… aliqataw saririt Santa Cruzar uka Parlamentorux janiw sarkätat situw närux, ukat nayax sist kunjamrak jichhast sarät sarañastxay, piensast'xtay näx, kujamraksti näx jan sarxasti aka mar autoridadstxay ukat näx jan sarast pero, nayax amukipini sarantawayxt janiw esposorus sawayxtix saräw sasas kunas, amuki sarawayxtx. Ukat purinitasan saskarakiw, saskarakituy kunat jumax jan casosis sarxakipinitätasa situy, amtasxaraktay nä kunjamrak ukanak yatiñ munaraktay, naya khä mesar qunt'asis akhamañapaw, ukhamañapaw sas arsuniñ munarakstxay ukat sarxtx, jichhax sarakipiniw näx sasina.*
>
> [Aunque el esposo nos impida ir a algún lado, deberíamos hacerlo; discúlpenme, yo solía ir a las reuniones a pesar de todo. Por ejemplo mi esposo me dijo que no fuera a una reunión que hubo del Parlamento en Santa Cruz; yo no sabía qué hacer, me dije: "no puede ser que no vaya, si este año yo soy autoridad". Así que me fui sin decirle nada a mi esposo. Cuando llegué me reclamó diciendo: "sin hacerme caso te has ido"; yo le dije que yo quería aprender esas cosas, quería sentarme en esa mesa y hacer conocer mi punto de vista, ¡por eso fui y voy a seguir yendo!]

Con el fin de contar con mayor participación de las mujeres en reuniones y talleres de la comunidad, demandaron que tanto hombres como mujeres se encarguen por igual del cuidado de los hijos. La continuación del relato anterior, demuestra que una vez que la *mama* decide participar, se dan cambios en las relaciones de género al interior de la familia, cambios que inclusive influyen en la distribución de las responsabilidades del hogar y se orientan al ejercicio del *chacha-warmi* que demandan las mujeres:

> *Jichhaxa sista "junt'üm wallxt'ayasiwayam, juma lurt'asiwayam sirwt'asiwayam, nayax janiw ukjax utjkarakiti jichhax uka sigue jumaru sirwiñataki jumax nayar igualaraki sirwitasma jichhax" sistwa. Ukaw sañasanx jiwasanx ukäñapaw jiwasan jichhaxa, "naya wawaniskiriyätx janti? Jichhax juman lugar utjiwa wawa uywañamataki, nayan igualaraki, juman wawataki t'axsuñama utjarakiw lugara, nayatakix igualaraki, kuntix jumax lurktax näx igualarakiw taqikuns trabajtxa, ukhamarakiw trabajañan.*
>
> [Ahora le digo: "hazte hervir y sírvete el desayuno, yo ya no estoy para seguir sirviéndote, ahora tú me tienes que servir de la misma manera". Eso es lo que ahora nosotras tenemos que decir, "¿por qué solamente yo era la que tenía hijos?, ahora tú también tienes tu lugar para criar a los hijos, al igual que yo. Tú tienes tu lugar para lavar la ropa de los hijos, al igual que yo. Todo lo que tú haces yo también lo hago, así vamos a trabajar juntos".]

Para generar estos cambios, propusieron la impartición de "cursos sobre *chacha-warmi"*, en los cuales se hable de la importancia de que en la crianza de los hijos participe la pareja. Esta demanda me recordó lo manifestado por Paredes (2008) en relación con que el reconocimiento de la alteridad debe dejar de ser nominal y tener implicación en la redistribución del trabajo en el hogar. En esta línea de análisis señalaron que el futuro Gobierno autónomo debe gestionar fondos para el establecimiento de *wawa-utas* (casas de los niños) que se encarguen del cuidado de los hijos mientras las mujeres asisten a reuniones.

El segundo derecho es que tanto hombres como mujeres decidan la cantidad de hijos que deseen; mencionaron que años antes se procuraba tener muchos hijos para contar con más integrantes de la familia que trabajaran en la tierra. En ese entonces era usual que el hombre decidiera el momento de las relaciones sexuales y la cantidad de hijos que iban a tener: "mi abuelita me contaba que llegaba mi abuelo borracho y, ¡ya tenía hijo!, ni siquiera le preguntaba si quería". En la actualidad, con el proceso de minifundio de las tierras, tener varios hijos ya no se piensa como algo positivo. La importancia de que las mujeres participen en esta decisión es que conocen los meses mejores para dar a luz y cuánto tiempo esperar para tener los siguientes hijos, previendo principalmente que su salud no sea vea afectada:

> Decía yo: "no soy vaca para tener uno y otro hijo". Las mamás tenemos que hablar con nuestro esposo y decidir cuántos hijos tener y cuándo; hay meses que son buenos para tener *wawa*, pero otros meses son muy malos. Nuestro cuerpo nos dice cuándo volver a tener; cuando pasan como tres años ya nos sentimos mejores; si lo hacemos seguido nos cae mal, perdemos la dentadura, los cabellos.

El tercer derecho es la educación señalaron que: "todos tenemos derecho a estudiar", para lo cual propusieron que: una vez instituido el territorio autónomo, se deben gestionar recursos para contar con mayores y mejores instituciones educativas a fin de evitar la migración de jóvenes del campo a la ciudad. Además, para disminuir la deserción escolar de adolescentes embarazadas, las mujeres señalaron que, respetando el *"*derecho de estudiar de las jovencitas*"*, se deben prohibir tratos discriminatorios en las escuelas hacia ellas. Asimismo, indicaron, para evitar embarazos no deseados, que las escuelas deben impartir una materia sobre educación sexual y los padres transmitirles a sus hijos los valores de la complementariedad. Por último, agregaron que el joven varón que no acepte su paternidad y se niegue a hacerse cargo de sus hijos, debe ser sancionado por las autoridades originarias.

En relación con la educación de las mujeres adultas, consideran que el Gobierno autónomo de Totora Marka debe buscar apoyo educativo en procesos de alfabetización. Una demanda vinculada con lo establecido por el Estatuto fue que se modifiquen los requisitos para asumir cargos, ya que el segundo borrador establecía que las personas que ocupen cargos ejecutivos del Gobierno autónomo, obligatoriamente, deben haber cursado hasta secundaria. Las mujeres señalaron que ese requisito instauraba parámetros educativos que la mayoría de ellas no podían alcanzar, compartiendo esta situación una parte importante de hombres, y añadieron que, además, los altos niveles educativos no necesariamente garantizan la suficiente capacidad para dirigir y liderar adecuadamente un territorio.

El cuarto derecho se refiere a la posesión de la tierra. A causa de la residencia patrilocal posmarital, las mujeres no heredan las tierras de sus padres, y si lo hacen, es significativamente menos que los varones. Suelen ser los hijos varones los que presionan a sus padres para que les hereden la mayor cantidad de tierras. En este tema, consideran que un elemento crítico es que muchas veces, cuando acuden a la justicia indígena, las autoridades apoyan a los hombres litigantes.

Para modificar estas desigualdades, señalan que con el *chacha-warmi warmi-chacha*, las mujeres deben heredar la misma cantidad de tierras que los hombres, y añaden que en el caso de las viudas, deben heredar las tierras del esposo. Por último, afirmaron que esta demanda se debe cumplir porque está reconocida por

el actual presidente: "Evo dice que las mujeres también tenemos derecho sobre la tierra, ya no nos pueden decir que no".

El quinto derecho fue de los temas más abordados en todos los foros y en el evento de mujeres, se refiere al acceso a la justicia de género equitativa. Muchas mujeres consideraron que antes se presentaban casos de violencia extrema porque no contaban con un Estatuto Autonómico, lo cual demuestra los intereses que tienen las mujeres en torno al proceso de conversión a la autonomía originaria. Señalaron que usualmente la violencia intrafamiliar la solucionaba primero la pareja: "hablamos entre nosotros primero"; y si el hombre vuelve a cometer la falta, la mujer suele acudir a los padrinos. En caso de que el hombre reincidiera, pocas mujeres denunciaban con las autoridades originarias: "Es que nos da vergüenza decir las cosas". Las mujeres critican que por lo regular las autoridades minimizan las denuncias por violencia intrafamiliar: "Nos dicen que eso, entre esposos tenemos que resolverlo", o transfieren los casos a la justicia ordinaria, donde tampoco hay respuestas. Ante estas situaciones, las mujeres proponen que en todos los casos de violencia intrafamiliar, las autoridades hagan actas de buena conducta y que todo acto violento contra cualquier persona de la comunidad se sancione, en particular la violencia contra las mujeres.

El documento aprobado por mayoría el 18 de diciembre de 2011 para ser presentado al Tribunal Constitucional Plurinacional, incluye varias de las propuestas de las mujeres resumidas anteriormente. En los artículos 6 y 29 establece que el *chacha-warmi* es la base del Gobierno autónomo, por lo que rige las políticas que desarrollará éste una vez constituido. El artículo 18 (sobre familia) establece la igualdad de derechos, deberes, obligaciones y oportunidades para hombres y mujeres, lo cual significa una educación basada en la complementariedad (artículo 21), una salud integral (artículo 31) que reconoce, respeta y promueve el derecho a una maternidad segura acudiendo a prácticas ancestrales y occidentales, la cual implica programas de educación y orientación sexual y reproductiva.

Varias propuestas de las mujeres vinculadas con la participación política también se tomaron en cuenta. El artículo 80 del Estatuto establece a la complementariedad *chacha-warmi* como el principio que rige la mayor parte de los cargos que se instituirán una vez terminada la conversión a la autonomía indígena. En este sentido, establece que las autoridades para el Órgano Legislativo *Jiliri Uñanchayiri* (conformado por siete representantes elegidos), el Órgano Ejecutivo *Jiliri Irpiri* (representante de cada parcialidad Aransaya y Urinsaya)[25] y el Oficial Mayor *Jiliri Arkiri* (escogido entre los siete representantes al Órgano Legislativo), se elegirán por rotación de cargos y se garantizará la equidad de género. Señala que los representantes del Órgano Legislativo, instancia con facultades deliberativas, legislativas y fiscalizadoras, serán elegidos "con equidad expresada en paridad y alternancia de género", y que "el cargo de la máxima autoridad ejecutiva se basa en los principios del gobierno dual, donde el ejercicio de autoridad la es *chacha-warmi*".

Otra propuesta que se tomó en cuenta fue la de los requisitos para ser elegidos autoridades; de acuerdo con las demandas de las mujeres, en las tres instancias se eliminó el nivel educativo y se estableció como requisito central el ejercicio de cargos anteriores.

En lo que respecta al acceso a la justicia de género, el artículo 19 sobre protección de las personas establece que el Gobierno autónomo contribuirá en la eliminación de "la violencia familiar e intrafamiliar, brindando protección a la mujer, fomentando políticas de reflexión familiar, motivando a recuperar los principios y valores ancestrales del *Suma Qamaña* en coordinación con el nivel central. Se prohíbe todo tipo de violencia contra la mujer".

Algunas propuestas de las mujeres no se incluyeron, como la conformación de una Organización de Mujeres Totoreñas que apoyara al Gobierno Autónomo Originario, en el marco del principio de complementariedad; tampoco se aceptaron las medidas destinadas a incentivar la participación femenina y

[25] La *marka* se subdivide en dos parcialidades bajo la lógica dual del *Aransaya* (parcialidad del lado sur de Totora) y *Urinsaya* (parcialidad del lado norte de Totora).

reestructurar las relaciones de género, como el cuidado compartido de los hijos o el análisis sobre la redistribución de responsabilidades. De igual manera, los temas de derechos y herencia de la tierra por parte de las mujeres no se abordaron.

Así, las propuestas de las mujeres se centraron en el principio de complementariedad, a través de planteamientos en los ámbitos a nivel regional y familiar. Un elemento central fue el cuestionamiento de las responsabilidades femeninas y la exigencia de que tanto hombres como mujeres se encargaran por igual del cuidado de los hijos.

Las propuestas de las mujeres se enfocaron en distintos momentos de su vida, por ejemplo, en los derechos de las adolescentes embarazadas de seguir estudiando y la importancia de que los varones asuman su paternidad. Por lo tanto, la mayor parte de las propuestas giraron en torno a alcanzar una verdadera complementariedad en la participación política, para lo cual el *chacha-warmi* fue demandado como principio base de todos los cargos y, a la vez, exigieron que los requisitos para ser autoridades se ajustaran a la realidad de la población. Otros temas, como el acceso a la tierra y la justicia de género equitativa los propusieron las mujeres sobre la base de que el actual Gobierno los reconoce.

El documento aprobado por el Tribunal Constitucional Plurinacional incluye efectivamente varias de las propuestas de las mujeres, situando al *chacha-warmi* como la base del Gobierno autónomo y estableciendo el ejercicio de los cargos del futuro territorio autónomo bajo el principio de complementariedad. Si bien varias propuestas no se incluyeron (como la conformación de una organización de mujeres), los discursos de los derechos, como señala Merry (2010), generaron visiones alternativas de una justicia social menos individualista y más centrada en lo que las comunidades necesitan. En este caso, el discurso de los derechos se plasmó desde la lógica colectiva y fue utilizado por las mujeres para formular y legitimar sus propuestas.

Conclusiones

Los nuevos procesos de reforma legal en Bolivia están abriendo nuevas opciones para las mujeres indígenas de Totora Marka, a fin de que defiendan y exijan sus derechos desde la resignificación del principio de complementariedad, con el objetivo de poner en práctica discursos de igualdad y equidad propios de su cultura, y eliminar las diferencias existentes entre los significados,concepciones y prácticas del *chacha-warmi*.

En este sentido, el principio de complementariedad es para las mujeres de Totora Marka un terreno que abre espacios para la negociación de las relaciones entre hombres y mujeres. La resemantización y dotación de sentido de conceptos cosmogónicos de la complementariedad, la dualidad y el equilibrio para promover su valoración y empoderamiento y luchar por relaciones de género equitativas, sitúan a la cultura como espacios o sitios de resistencia y liberación (Hernández y Sierra, 2005; Macleod, 2007; Macleod, 2011), es decir, como un espacio abierto y dinámico (Merry, 2003), como un terreno donde se negocian constantemente los significados de los símbolos, principios y normas (Macleod, 2011).

Siguiendo esta definición de cultura, las propuestas de resignificación del *chacha-warmi* y las transformaciones en las representaciones y prácticas de éste, demuestran que la complementariedad es un principio complejo, flexible y susceptible de cambio.

En el proceso descrito afloraron dos posturas en torno a la exigibilidad de los derechos de género: una partió de la posición de algunas autoridades —principalmente varones— que interpretaron las demandas femeninas como una afrenta al principio de complementariedad, a pesar de ser el principio rector de las propuestas de las mujeres (lo cual muestra la cerrazón ante el cambio de mujeres oyentes, a participantes activas). Como señala Sanabria (2006), algunos hombres utilizan el principio de complementariedad como un concepto esencialista y estático, como una estrategia para desconocer las demandas específicas de las mujeres.

Ante la cerrazón masculina, las mujeres desarrollaron una serie de estrategias para ser escuchadas, que demuestran que son agentes creativos, productoras de conocimientos, visiones y políticas, capaces de abrir otros horizontes de sentido (Burman, 2011). El lenguaje de los derechos les permitió expresar y legitimar sus demandas. Así, las participantes apelaron tanto a sus derechos como mujeres indígenas, como a los derechos colectivos del futuro Gobierno autónomo de Totora Marka, y ambas son interdependientes.

La otra postura en torno a la exigibilidad de los derechos de género, fue el apoyo de varias autoridades varones y comuneros de base, por lo que no se puede generalizar la cerrazón masculina, ya que la inserción de las propuestas de las mujeres en el Estatuto Autonómico se dio también gracias a dicho apoyo. Al ser la propuesta central de las mujeres la revaloración y resignificación del *chacha-warmi*, muchos hombres se sintieron incluidos en las demandas femeninas. Esto indica que la complementariedad reclamada por las mujeres, como señalan Hernández (2001) y Macleod (2011), insta a los varones a ser congruentes con sus discursos, invitándolos a poner en práctica los principios y valores que proclaman.

En relación con la vernacularización de los derechos a través de los discursos y prácticas sobre la despatriarcalización y la descolonización del género, en el caso analizado se observa que ambos conceptos aún no se traducen en políticas y acciones claras encaminadas a la equidad de género. No obstante, la elaboración del Estatuto Autonómico abrió importantes espacios de reflexión sobre las relaciones de género y el nuevo orden constitucional en general.

La vernacularización, la deconstrucción y la reapropiación de los discursos estatales demuestra que, si bien existe un desconocimiento sobre distintos conceptos básicos del Estado plurinacional, éstos se utilizan en la práctica como una manera para defender y exigir su autogobierno. Parafraseando a Chávez, Mokrani, Radhuber y Quiroz (2010), las demandas y propuestas de las mujeres totoreñas se pueden concebir como una estrategia de despatriarcalización y descolonización desde el lugar que ocupan como mujeres y desde sus luchas concretas, individuales y colectivas.

Bibliografía

Arnold, Denise

1997 *Más allá del silencio: las fronteras de género en Los Andes*, CIASE/ILCA.

Arnold, Denis y Alison Spedding

2005 *Mujeres en los movimientos sociales en Bolivia 2000-2003*, La Paz, CIDEM-ILCA.

Arteaga, Teresa

2011 *Movimientos sociales, discursos gubernamentales y complementariedad*, documento elaborado en el marco del Proyecto "Mujeres y Derecho en América Latina: justicia, seguridad y pluralismo legal", CIESAS/CMI.

Burman, Anders

2011 "Chacha-warmi: Silence and Rival Voices on Decolonisation and Gender Politics in Andean Bolivia", *Journal of Latin American Studies*, vol. 43 (1), pp. 65-91.

Calla, Pamela

2012 "Luchas legales y política de las calles en torno al racismo: descentrando la patriarcalidad del Estado plurinacional de Bolivia", en Rosalva Aída Hernández y Andrew Canessa, *Complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, Copenhague, IWGIA, pp. 43-60.

Chaplin, Ann

2010 *Movimientos sociales en Bolivia: de la fuerza al poder*, Oxford University Press/Community Development Journal.

Chávez, Patricia, Dunia Mokrani, Isabella Radhuber y Tania Quiroz

2010 "¿A prueba las mujeres o el proceso de cambio?", *Revista Herramienta,* núm. 45.

Chivi, Idón

2011 "Descolonización y despatriarcalización en las políticas públicas", en *Políticas públicas, descolonización y despatriarcalización en Bolivia, Estado plurinacional.* Horizontes Emancipatorios de la Gestión Pública en el Proceso de Cambio, La Paz, Ministerio de Cultura, Viceministerio de Descolonización, pp. 77-103.

Choque, María Eugenia

2009 *Chacha - warmi. Imaginarios y vivencias en El Alto*, El Alto, Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza.

Choque, María Eugenia y Mónica Mendizábal

2010 "Descolonizando el género a través de la profundización de la condición *sullka* y *mayt'ata*", *T'inkazos*, núm. 28, pp. 81-97.

Coordinadora de la mujer

2011 *Paso a paso. Así lo hicimos. Avances y desafíos en la participación política de las mujeres,* documento en resguardo de la autora.

Costa, Jimena

2004 *La "Guerra del Gas". Representaciones sobre neoliberalismo y defensa de los recursos naturales en la crisis política de octubre de 2003 en Bolivia.* Colección Monografías, núm. 14, Caracas, Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, CIPOST/FACES/ Universidad Central de Venezuela.

De Lauretis, Teresa

2000 "Tecnologías del género en Teresa De Lauretis"*, Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, Horas y Horas, Cuadernos Inacabados, pp. 111-146.

2011 *Estatuto Autonómico Originario de Totora Marka. Aprobado en grande y detalle por el órgano deliberativo de Totora Marka*, documento en resguardo de la autora.

Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI)

2006 *Mairin Iwanka Raya, mujeres indígenas confrontan la violencia*, Informe Complementario al Estudio sobre Violencia contra Mujeres Indígenas del Secretariado General de las Naciones Unidas, Nueva York, FIMI.

Harris, Olivia

1980 "The power of signs: Gender, culture and the wild in the Bolivian Andes", en Carol MacCormack y Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*, Nueva York, Cambridge University Press, pp. 70-94.

Hernández, Rosalva Aída

2001 "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género", *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, pp. 1-24.

Hernández, Rosalva Aída y María Teresa Sierra

2005 "Repensar los derechos colectivos desde el género. Aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía", en Martha Sánchez (coord.) *La doble mirada. Voces e historias de mujeres indígenas*, México, UNIFEM/ILSB, pp. 105-120.

Internacional de Investigaciones y Capacitación de las Naciones Unidas para la Promoción de la Mujer (INSTRAW)

2006 *Gobernabilidad, género y participación política de las mujeres en el ámbito local. Participar es llegar*, Santo Domingo, INSTRAW.

Lozano, Alfredo

1990 *Cusco-Cosqo Modelo simbólico de la cosmología andina*, Quito, coedición FAPUCE.

Macleod, Morna

2007 "Género, cosmovisión y movimiento maya en Guatemala. Deshilando los debates", en Robinson Scott, y Laura Valladares (coords.), *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio*, México, UAM-I. y Porrúa, pp. 295-324.

2011 *Nietas del fuego creadoras del alba: lucha político-cultural de mujeres mayas*, Guatemala, Flacso.

2010 *Manual de funciones de las Unidades del Viceministerio de Descolonización,* documento en resguardo de la autora.

Mamani, Manuel

1989 *Structure of the Livestock Marking Ritual in the Chilean Andes,* Master's Thesis, University of Florida, Gainesville.

Mamani, Amalia e Idón Chivi

2010 *Descolonización y despatriarcalización en la nueva Constitución Política Horizontes Emancipatorios del Constitucionalismo Plurinacional*, El Alto, Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza.

2010 *Manual de Funciones de las Unidades del Viceministerio de Descolonización* documento inédito.

McNeish, John-Andrew y Ana Cecilia Arteaga

2012, "An accumulated rage: legal pluralism and gender justice in Bolivia", en Rachel Sieder y John-Andrew McNeish (eds.), *Gender Justice and Legal Pluralities. Latin American and African Perspectives,* Nueva York, Routledge, pp. 263-291.

Merry, Sally Engle

1988 "Legal pluralism", y Franz Von Benda Beckmann, "Comments on Merry", *Law & Society Review*, vol. 22 (5), pp. 869-901.

2003 "Rights Talk and the Experience of Law: Implementing Women's Human Rights to Protection from Violence", *Human Rights Quarterly*, vol. 25 (2), pp. 343-381.

2009 "Vernacularization on the Ground: Local Uses of Global Women's Rights in Peru, China, India and the United States", *Global Networks* 9, pp. 441-461.

2010 "Introducción. Cultura y transnacionalismo", en Sally Engle Merry, *Derechos humanos y violencia de género: el derecho internacional en el mundo de la justicia local,* Bogotá, Siglo del Hombre/Universidad de Los Andes, pp. 21-77.

Ministerio de Culturas, Viceministerio de Descolonización

2012 *Caminos de la despatriarcalización*, Boletín informativo, documento en resguardo de la autora.

Molina, Ramiro y Ana Arteaga

1998 *¿Dos racionalidades y una lógica jurídica?*: *la justicia comunitaria en el altiplano boliviano*, La Paz, Compañeros de las Américas y Fundación Diálogo.

Moore, Sally Falk

1973 "Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study", *Law & Society Review*, pp. 719-746.

1978 *Law as Process: An Anthropological Approach,* Nueva York, Routledge.

Paredes, Julieta

2008 *Hilando fino, desde el feminismo comunitario*, La Paz, Mujeres Creando.

Paz, Eduardo

2007 "Anulando al antagonista político en las comisiones de la Asamblea Constituyente", en *Observando el racismo: racismo y regionalismo en el proceso constituyente*, La Paz, Defensor del Pueblo y Universidad La Cordillera, pp. 99-113.

Plan Nacional para la Igualdad de Oportunidades

2008 *Mujeres construyendo la nueva Bolivia para vivir bien*, documento en resguardo de la autora.

Rojas, Farit

2010 "Análisis y comentario de la primera parte de la CPE", en Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello (ed.), *Miradas: nuevo texto constitucional, Instituto Internacional para la Democracia y la Asistencia Electoral (idea Internacional)*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Universidad Mayor de San Andrés, pp. 283-295.

Román, Olivia

2008 *Participación política y liderazgo de las mujeres indígenas en América Latina*, Estudio de Caso Bolivia, La Paz, PNUD.

Sanabria, Carmen, Mercedes Nostas y María Jenny Román

2006 *Bolivia. Nudos, tensiones y esperanzas,* en Boletín Cotidiano Mujer, núm. 42, La Paz, disponible en <http://www.cotidianomujer.org.uy/2006/42p13.htm>.

Sieder, Rachel

1997 *Derecho consuetudinario y transición democrática en Guatemala,* Guatemala, Flacso.

Sierra, María Teresa

2010 "Mujeres indígenas, derecho y costumbre: las ideologías de género en las prácticas de la justicia", en Helga Baitenmann, Victoria Chenaut y Ann Varley (eds.), *Los códigos del género: prácticas del derecho en el México contemporáneo*, México, UNAM/Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer, pp. 177-200.

Sierra, María Teresa y Victoria Chenaut

2002 "Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: las corrientes anglosajonas", en Esteban Krotz (ed.), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Barcelona/México, Anthropos/UNAM-I, pp. 27-58.

Speed, Shannon, Rosalva Aída Hernández Castillo y Lynn Stephen (eds.)

2006 *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas,* Austin, University of Texas Press.

7. Participar, visibilizar, proponer: la apuesta de las mujeres indígenas en el proceso organizativo del Consejo Regional Indígena del Cauca

Leonor Lozano Suárez

Más de 40 años de resistencia del movimiento indígena del Cauca en Colombia liderado por el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), le concede a esta organización un papel protagónico no sólo en el ámbito nacional, sino también en América Latina. Además de sus logros en la recuperación de sus territorios ancestrales (ha alcanzado alrededor de 250 000 hectáreas) (CRIC, 2004), ha logrado el respeto a la autonomía de las autoridades en sus territorios y a sus propias formas de concebir el desarrollo y consolidar un sistema de salud y educación propios. Así, el CRIC se ha posicionado como un movimiento social que desea participar en la vida nacional como una fuerza política en busca de una sociedad plural y justa.

Desde un principio, la educación fue una estrategia política que surgió como una necesidad de la organización para formar líderes que articularan el proyecto político en las comunidades de base. Las escuelas se concibieron entonces como espacios para fortalecer identidades, rescatar la historia y cosmovisiones y valorar los idiomas propios. Éstos han sido los pilares de una educación propia que se fue configurando como un espacio de construcción de autonomía y conformación de un pensamiento crítico frente a las políticas del Estado colombiano.

La investigación y los diagnósticos de las necesidades de las comunidades han sido tareas permanentes del Programa de Educación Bilingüe Intercultural (PEBI) del CRIC, no sólo para ir articulando currículos pertinentes que respondan a esas necesidades, sino para la creación de políticas que orienten el trabajo organizativo en la mayor parte de los campos. Su proyección ha alcanzado todos los niveles de educación, incluso el superior con la creación de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN) en 2003.

En este capítulo refiero dos iniciativas emprendidas por la UAIIN y el Programa Mujer del CRIC, a raíz de las problemáticas relacionadas con la familia y la desigualdad que sufren las mujeres en sus comunidades, acentuado, además por el conflicto armado que se vive en sus territorios.

Una de esas iniciativas fue el diplomado "Familia indígena, participación y equidad de género", que el PEBI, a través de la UAIIN, y el Programa Mujer comenzaron en 2008 como un proceso de formación y construcción de herramientas conceptuales e investigativos en el tema, con miras a la creación de una escuela de formación e investigación sobre género y familia. La otra iniciativa fue un diagnóstico, en el cual colaboré, que surgió de la participación de los asistentes al diplomado para profundizar con las comunidades de base las problemáticas que afectan a las familias y a las mujeres, con el propósito de construir con las voces de las comunidades, políticas de la organización que ayuden a fortalecer la familia y a enfrentar la situación que sufren las mujeres.

El objetivo de este capítulo es señalar cómo el diplomado abrió nuevos espacios de reflexión para las mujeres, quienes, a través de estrategias y metodologías propias muy desarrolladas en el proceso educativo del CRIC, como el diálogo intercultural, la memoria histórica y la cosmovisión, fueron cambiando poco a poco el enfoque y el propósito del diplomado.

En las reflexiones de los talleres, las mujeres lograron reconceptualizar y teorizar desde su propia experiencia y cosmovisión, conceptos de género que eran descalificados y rechazados por los líderes de la organización. Por lo tanto, analizo cómo, a través de innovadoras propuestas epistemológicas y metodológicas, y con argumentos y narrativas posibles del entorno político organizativo —como la integralidad, la importancia de la familia, la unidad, la armonía y la "comunitariedad"—,[1] las mujeres construyeron nuevos lenguajes. Estos lenguajes se utilizan para analizar las problemáticas que sufren debido al conflicto armado, interno; y las situaciones críticas que ocurren dentro de la familia, en la comunidad, en el mismo contexto organizativo y en relación con la naturaleza. Las mujeres aseguran que estos distintos contextos deben vincularse para lograr verdaderos cambios en las condiciones de desigualdad y discriminación que viven en todos los ámbitos.

Del proceso del diplomado en la UAIIN surgió la necesidad de reflexionar y profundizar con las comunidades en las problemáticas de la mujer y la familia que afloraron durante los talleres presenciales del diplomado. En ese sentido, se propuso la realización de un diagnóstico participativo en las diferentes zonas del Cauca. En este espacio analizo lo que reveló el diagnóstico y reflexiono sobre el propósito trazado por las mujeres con la realización de éste. Asimismo, muestro con detalle cómo se llevó a cabo ese proceso, orientado a las problemáticas más sentidas expresadas en los talleres a los cuales asistieron no sólo las mujeres, sino la comunidad en general, y cómo a partir de estos insumos las mujeres plantearon una agenda de género más política y con metas concretas, como el diseño de políticas de género y familia para que se incluyeran en los Planes de Vida[2] regionales y zonales del CRIC.

Las mujeres planean la creación, a mediano plazo, de una escuela permanente de género y familia como un espacio donde se realice investigación, se socialice y se oriente, a padres, profesores y miembros de los cabildos acerca de estos temas. Las mujeres saben que si la educación propia ha sido una estrategia importante para crear conciencia política en las comunidades, la escuela de género podría ser un espacio para crear conciencia en hombres y mujeres que contribuya a combatir la desigualdad, la violencia física y psicológica en las familias, los obstáculos para acceder a cargos de decisión y la invisibilización de su papel en las luchas organizativas.

Pero, ¿de dónde surgen estas estrategias y metodologías usadas por las mujeres en el diplomado, que les permiten enunciar la propuesta de políticas para la organización en el tema de género? Para contestar esta pregunta, es necesario hacer un recorrido sobre lo que ha sido el movimiento indígena en el Cauca, a fin de comprender los contextos políticos y sociales en los cuales se han desarrollado diferentes estrategias que el CRIC ha construido en más de 40 años de resistencia.

Sin duda, el imperativo de promover una educación propia a partir de la década de 1970, ha sido el campo más importante no sólo para construir autonomía y fortalecer identidades, sino un terreno fructífero para desarrollar, experimentar y divulgar estrategias vinculadas con las necesidades de la organización y la defensa de su proyecto político. En este punto subrayo también por qué la educación ha sido un campo que ha abierto espacios a la participación de las mujeres y ha sido un escenario privilegiado para la construcción de una conciencia de identidad de género y de renegociación de relaciones de género.

---

[1] Este término es muy usado por los líderes del CRIC; hace alusión al sentido de colectividad que se ha tratado de forjar con la participación activa de las comunidades en la escuela y en otros programas. También se refiere a la relación que debe haber entre los ámbitos local, zonal y regional de la organización.

[2] El Plan de Vida es una propuesta a largo plazo construida "desde adentro" para el desarrollo integral de los resguardos y que contempla todos los aspectos de la vida de las comunidades. Es una contrapropuesta a los planes de desarrollo del Gobierno (Gow, 1998, 2004).

Por otro lado, con el apartado que sigue deseo contribuir a la visibilización del papel de las mujeres en las luchas organizativas, y en el fortalecimiento de su organización. Existe considerable bibliografía sobre el CRIC, pero son pocos los libros y estudios que visibilizan el papel de las mujeres en esas luchas. Como enfatizan las autoras guatemaltecas sobre la violencia de género: "la invisibilización destruye la posibilidad de existir socialmente, lo cual repercute en una desvaloración genérica del conjunto de mujeres, y limita su capacidad de cambio" (ECAP-UNAMG, 2009: 15), de ahí que éste sea uno de sus reclamos y uno de los retos que las mujeres indígenas se proponen actualmente.

El proceso organizativo del Consejo Regional Indígena del Cauca y los aprendizajes construidos en sus luchas de resistencia

El Departamento del Cauca, ubicado en el suroeste de Colombia, es una de las regiones más golpeadas por la guerra que se vivió en el país por mas de 50 años. Cuenta en total con 1 182 022 habitantes.[3] Es el segundo departamento del país con mayor presencia indígena, 250 000 personas de diferentes grupos étnicos: *nasa* o *paeces*, *yanaconas*, *guambianos*, *coconucos*, *totorós*, *ambalueños*, *ingas* y los *eperara siapidara* de la región del Pacífico (CRIC, 2008).

El Consejo Regional Indígena del Cauca, creado en 1971, es la organización que los agrupa. No sólo es la organización indígena más antigua del país, sino la más fuerte políticamente. Para descentralizar su administración, la organización se distribuye por zonas, con la figura de Asociaciones Zonales de Cabildos. En la actualidad hay 10 Asociaciones,[4] las cuales articulan los cabildos establecidos en su área; al presente se registran un total de 115 cabildos. El cabildo es la unidad básica de gobierno indígena en cada uno de los Resguardos, y está reconocido por las comunidades y el Estado como autoridad tradicional.[5] La dirección regional del CRIC está a cargo de la Consejería Mayor, conformada por un delegado de cada una de las zonas.

La resistencia de los indígenas del Cauca no es reciente; es bien conocida la tenacidad de los pueblos nativos de la región contra el sometimiento de la Conquista española. La Encomienda, primero, y después el Resguardo, fueron las estrategias utilizadas por la Corona durante la Colonia para concentrar a la población nativa, facilitar su control, cobrar el tributo y evangelizarla. Pero si bien el Resguardo y el cabildo fueron instituciones impuestas por los españoles, los indígenas de esta región se las han apropiado como "ancestrales". Por la acción de los caciques coloniales lograron que la Corona española reconociera esos Resguardos a través de títulos reales, los cuales siguen siendo un respaldo legal en la defensa de sus territorios (Cortés, 1984; Rappaport, 2000a; Vasco, 2002).

Con el advenimiento de la República, el sistema de Resguardos se debilitó y algunos se disolvieron con el argumento de conceder la ciudadanía a los indígenas y el derecho a la propiedad privada. Los grandes cacicazgos del Cauca se fragmentaron en unidades más pequeñas y sus líderes fueron reclutados para las

---

[3] Datos del censo de 2005 del Departamento Administrativo Nacional de Estadística, (DANE), disponible en <http://www.dane.gov.co/censo/files/libroCenso2005nacional.pdf>.

[4] Estas asociaciones son Asociación de Cabildos Indígenas del Norte (ACIN), Asociación de Cabildos del Territorio Ancestral Sa'th Tama Kiwe, Asociación de Autoridades Tradicionales de la Zona Occidente (ATIZO), Asociación NASA SXHA SXHA de Tierradentro, Asociación de Cabildos Genaro Sánchez de la zona Centro, Asociación de cabildos Juan Tama de Tierradentro. Consejo de Autoridades Tradicionales Indígenas del Oriente Caucano (COTAINDOC), Cabildo Mayor Yanacona de la Zona Sur, Organización Zona Baja Eperara Siaperara OZBESCA y Reasentamientos.

[5] El Decreto 2164 de 1995 define a las autoridades tradicionales como "los miembros de una comunidad indígena que ejercen dentro de la estructura propia de la respectiva cultura, un poder de organización, gobierno, gestión o control social". Los cabildos son las autoridades tradicionales de los pueblos indígenas y están reconocidos, según el mismo decreto, como una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena elegidos y reconocidos por ésta, con una organización sociopolítica tradicional cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad.

luchas independentistas. Durante el siglo XIX, algunas leyes disolvían los Resguardos y otras los restituían. Al final, la promulgación de la Ley 89 de 1890[6] dio un poco de estabilidad a los Resguardos, pero muchas tierras ya habían pasado a manos de los grandes hacendados, quienes emplearon la mano de obra indígena a través del sistema de terraje[7] (Cortés, 1984; Vasco, 2002).

En los primeros años del siglo XX surge un movimiento regional llamado "La Quintinada", liderado por Manuel Quintín Lame, indígena *nasa* terrajero, y Gonzalo Sánchez, indígena de Totoró (Romero, 2006; Lemaitre, 2009). Estos dos líderes, conocedores de las leyes, intentaron mediante el derecho defender los territorios ancestrales, los derechos indígenas y, sobre todo, erradicar el terraje. Sus demandas se resumieron en cinco puntos: *a*) defender los Resguardos y oponerse a las leyes que proponían su parcelación; *b*) consolidar los cabildos como base organizativa; *c*) no pago de terraje; *d*) recuperar las tierras usurpadas por los terratenientes y desconocer la propiedad no basada en los títulos reales, y *e*) reafirmar los valores culturales y rechazar la discriminación racial y cultural.

Quintín Lame escribió varios manuscritos donde hizo denuncias y analizó los derechos indígenas; el más conocido es el texto *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, de 118 páginas, el cual fue publicado hasta 1971 y utilizado como herramienta organizativa por el movimiento indígena de los años setenta (Espinosa, 2000; Rappaport, 2000a; Vasco, 2002). Este manuscrito, según Rappaport, es "una de las fuentes más ricas sobre la conciencia histórica indígena en Colombia" (2002: 143); esta autora señala que es un texto donde se puede rastrear una de las características del pensamiento de estas comunidades. Combina no sólo el uso de la historia sino los símbolos, los rituales y su visión cosmológica, con la experiencia actual y el uso de símbolos y conceptos de la sociedad nacional. Esta relación intercultural es una de las estrategias más importantes del CRIC, desarrollada por el programa de educación para fortalecerse desde adentro, permitiendo que el movimiento indígena se reinvente permanentemente para hacerle frente al contexto político de cada época.

Las mujeres participaron activamente en el movimiento lamista, y algunas acompañaron a Quintín Lame en sus correrías (Romero, 2006). En 1927 se publicó el documento *El derecho de la mujer indígena en Colombia*, firmado por 14 000 mujeres lamistas[8] de varios Departamentos, especialmente de Tolima, Huila y Cauca. En este manifiesto, las mujeres plantean claramente su militancia hombro a hombro con sus compañeros, reclaman los derechos sobre las tierras que cultivaban al lado de ellos y denuncian las injusticias, las violaciones a las compañeras, el robo de sus tierras y la negligencia de la justicia nacional:

> Hoy las mujeres, con nuestro valor y energía, gritaremos amparo y justicia como siempre lo hemos hecho porque ya perdimos nuestros clamores y nuestro derecho pero menos nuestra fe. Esa fe nos asiste a nosotras las pobres labriegas que al sol y al agua, haciéndole frente al hambre y la sed, les ayudamos a los hombres indígenas en nuestro carácter de esposas, hermanas, hijas y madres, a cultivar nuestras fincas, las que hoy sin darnos un centavo pasaron a manos de los burgueses, porque las autoridades, violando sus ministerios, violaron los derechos y los intereses de la justicia.[9]

---

[6] Esta Ley brindó protección los Resguardos al declararlos inembargables, inalienables e imprescriptibles.

[7] El terraje era una figura a través de la cual los indígenas debían trabajar sin ningún pago en la hacienda de los terratenientes, a cambio de vivir en una pequeña parcela dentro de la hacienda.

[8] Romero (2006: 133) aclara que este documento, aunque no fue escrito directamente por Lame, sino impulsado por su compañero Gonzalo Sánchez, permite ver la gran influencia de Quintín Lame sobre la forma de analizar las problemáticas de las mujeres y su estilo de escritura. En el mismo año, Quintín había publicado un documento donde muestra el interés que tenía por el rol de la mujer en las luchas indígenas: "Por lo tanto, la mujer del obrero debe ir unida fraternalmente con la mujer del agricultor indígena con una representación, flor del trabajo y flor de la agricultura, y que ambas nos ayuden con su astucia a nivelar la reivindicación social…" (Quintín Lame, 1927; en Romero, 2006: 472).

[9] Este documento apareció el 18 de mayo de 1927 como publicación No. 1 del Movimiento de Mujeres Indígenas y se incluye en una recopilación que hizo el Comité de Defensa del Indio sobre algunos escritos de Manuel Quintín Lame (1973: 20-36).

Lame tenía muy claro que la educación en las escuelas debía enfocarse de manera diferente a la evangelización y castellanización. Construyó y organizó con su compañera (que era maestra) varias escuelas, que muchas veces fueron destruidas o quemadas por la policía. En ellas incentivaba las danzas y la música tradicional con los niños para valorar lo propio. Las escuelas servían además para convocar a la gente y explicar la Ley 89. Esta función de la escuela como espacio de formación política y como resorte de organización local fue retomada posteriormente como eje del Programa de Educación del CRIC (Romero, 2006).

Al final de los años cuarenta y parte de los cincuenta, Colombia enfrentó una brutal violencia partidista entre liberales y conservadores: la llamada "Época de la Violencia". Las comunidades indígenas y campesinas se alinearon en uno u otro bandos, lo cual debilitó los cabildos y muchos Resguardos se disolvieron, facilitando nuevamente el acaparamiento de tierras por parte de los grandes hacendados.

El gobierno quiso adelantar una reforma agraria y creó el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA) con la función de expropiar latifundios improductivos para asignarlos a campesinos e indígenas. Al llegar a la Presidencia Carlos Lleras Restrepo, creó la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) para presionar a terratenientes y políticos que se oponían a la reforma agraria (Quintero, 1988), reforma que nunca se realizó y que ha sumido al país en constantes luchas agrarias y generado el nacimiento de guerrillas como el Ejército Popular de Liberación (EPL) y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC).[10]

La unión de indígenas y campesinos en la ANUC duró poco, pues los dos sectores tenían profundas diferencias, sobre todo en su concepción del territorio[11] y en el reclamo indígena de autonomía y autogobierno. En 1971, indígenas terrajeros del norte y oriente del Cauca, quienes eran los más afectados por el despojo de tierras y el sometimiento al terraje, reunidos en una asamblea de más de dos mil personas, decidieron conformar el Consejo Regional Indígena del Cauca, acordando los primeros puntos de su programa de lucha que, como se señaló antes, recoge mucho del pensamiento de Quintín Lame. Desde su origen, el CRIC apoyó y organizó recuperaciones de tierra, se erradicó el terraje y se crearon numerosas empresas comunitarias.

Las mujeres participaron activamente en las recuperaciones: entraban junto a sus compañeros a las haciendas durante las noches para trabajar la tierra, y cuando se hacían manifestaciones, marchaban adelante con sus hijos en la espalda como un escudo de protección ante los embates de la policía (ACIN, 2001). En varios trabajos que ellas han realizado sobre el rescate de la historia, han indagado con las mayoras sobre cómo fue su participación en las recuperaciones de tierra. Un caso emblemático es la recuperación de la hacienda Cobaló, que estaba en manos del arzobispo de Popayán. En esa ocasión las mujeres enfrentaron a la policía y fueron maltratadas y llevadas a la cárcel. Algunas maestras, como Luz América Sánchez y Rosa Helena Toconás (quien fue la autora del Himno del Pueblo Nasa), fueron asesinadas porque desde las escuelas impulsaban la recuperación de tierras (CRIC, 2010b).

Como ya se señaló, la educación fue un proyecto político que surgió como necesidad de la organización y no como un programa pedagógico establecido por el Estado. Esto permitió que las comunidades orientaran el propósito de la educación hacia la formación de líderes con conciencia política que impulsaran el proceso en las localidades, pero sobre todo facilitó que las escuelas fueran un espacio para fortalecer la identidad y revitalizar la cultura, como una estrategia de resistencia y construcción de autonomía. Esto se hizo explícito en dos puntos de la plataforma de lucha de la organización: "Formar profesores indígenas para educar de acuerdo con la situación de los indígenas y en sus respectivas lenguas; y defender la historia, la lengua y las costumbres" (CRIC, 2008).

---

[10] El 18 de octubre de 2012, se dio el inicio oficial en Oslo, y luego en La Habana, del proceso de negociaciones de paz del gobierno con la guerrilla de las FARC. El punto número uno de la agenda fue precisamente: "la política de desarrollo agrario integral", que ha sido el aspecto central del conflicto en Colombia.

[11] Para el campesinado era un medio de producción; para el indígena es el legado de sus ancestros, la base de su identidad, de su organización social y cultural.

El CRIC ha ido modificando su proyección a medida que ha recuperado buena parte de su territorio; ahora la prioridad no es sólo el derecho a las tierras, sino a ejercer autonomía en sus territorios para definir su propia visión de desarrollo a través de los Planes de Vida, a tener un sistema de educación y salud propios y a lograr representación nacional y participación política. En ese sentido, el CRIC ha dejado de ser solamente un movimiento local y regional, para convertirse en un movimiento con representación política en la Asamblea Constituyente de 1990-1. La Constitución de Colombia de 1991 está considerada como una de las más avanzadas de América Latina, pues reconoce no sólo los derechos colectivos de los pueblos indígenas, sino una circunscripción especial para el nombramiento de senadores e integrantes de la Cámara de Representantes,[12] así como una jurisdicción que se ha afirmado y en cierta medida reglamentado a través de sentencias de la Corte Constitucional (Sánchez, 2010) .[13]

En la actualidad el CRIC es una organización con capacidad de convocatoria y movilización social, no sólo de otros grupos étnicos del país, sino de asociaciones sindicales y movimientos estudiantiles, para oponerse a políticas neoliberales, como los tratados de libre comercio y la creciente explotación minera, y con propuestas concretas para soluciones dialogadas del conflicto armado, pues éste se ha convertido en una de las mayores amenazas para su autonomía, su seguridad y el desarrollo de sus Planes de Vida.

En muchas ocasiones y por muchos medios, las autoridades indígenas han mostrado el rechazo a la guerra que se libra en sus territorios. Recordamos acciones como "La Gran Minga de Resistencia Social y Comunitaria" realizada en 2008, donde más de diez mil personas se desplazaron de Cali a Bogotá para reclamar acuerdos incumplidos y protestar por la militarización de los territorios. También las acciones ocurridas en julio de 2012 en el cerro Berlín, al norte del Cauca, donde el conflicto armado ha sido más violento. Allí, las autoridades indígenas, apoyadas por la Guardia Indígena[14] y la comunidad, resolvieron sacar de sus territorios al Ejército y a la guerrilla.

Las mujeres participaron en estas acciones proponiendo nuevas formas de protesta y repudio contra la guerra en sus territorios, como "La Minga por la Defensa de la Vida", que surgió por la muerte de seis niños a raíz de la represión por el asesinato del mayor Lisandro Tenorio. Las mujeres piden que a sus hijos no los recluten ni los maten, y que a ellas no las usen como botín de guerra. Esta movilización de las mujeres en "Minga por la Defensa de la Vida", la siguen realizando cada mes.

La educación, un campo que ha abierto posibilidades a las mujeres

El Programa de Educación Bilingüe Intercultural (PEBI) del CRIC ha sido la columna vertebral del proyecto cultural de la organización, y el que más ha contribuido a la conformación de su autonomía. La investigación de los recursos culturales y, sobre todo, de la cosmovisión con los mayores y los *Thë'wala*[15] como una forma de revitalizar la cultura, fue impulsada por el PEBI desde los espacios de profesionalización de los maestros y

[12] Es importante subrayar que la participación de las organizaciones indígenas en la vida política tiene sus antecedentes en la elección popular de alcaldes y concejales que se realiza en el país desde 1988 (Laurent, 1998; Vasco, 2002). Por otro lado, Laurent y Vasco sostienen que la participación política ha acarreado también dificultades para el movimiento indígena, pues se han agudizado las diferencias que ya existían entre las organizaciones regionales y nacionales, y dentro de las mismas organizaciones; una de esas divisiones se produjo dentro de la Alianza Social Indígena. Así ocurrió cuando Aída Quilcué fue candidata de los pueblos indígenas del Cauca a la circunscripción indígena del Senado en 2010.

[13] Sin embargo, los avances alcanzados con esa reglamentación de la Corte, que en un principio fueron favorables para los pueblos indígenas, con el cambio de algunos de sus miembros se detuvieron y, en cierta medida, se contrapusieron a lo logrado (Benavides, 2009).

[14] La Guardia Indígena es un grupo integrado por miembros de la comunidad, especialmente por jóvenes. Es una estrategia de resistencia civil que tiene como propósito la defensa del territorio, la autonomía y la vida de las comunidades, al vigilar y alertarlas, sobre todo, de las acciones de los grupos armados. Acompaña a las autoridades y ayuda a organizar acciones como congresos y marchas. Se ha constituido como una alternativa para que los jóvenes no se vayan de sus comunidades ni se enlisten en los distintos grupos armados.

[15] El *Thë'wala* o médico tradicional es un guía espiritual y político, profundo conocedor de la cosmovisión nasa; juega un papel muy importante en las comunidades. No sólo se le consulta en caso de enfermedad para restablecer la armonía y el equilibrio de las personas y las comunidades, sino es el encargado de "abrir el camino" en muchas actividades políticas u organizativas del CRIC.

desde las mismas escuelas con los estudiantes. Con estos conocimientos locales se reflexiona sobre lo propio como punto de partida para establecer un diálogo intercultural permanente entre los intelectuales indígenas, los colaboradores externos y los mismos maestros.

La importancia de la cosmovisión y el valerse estratégicamente de ella fue evidente cuando los lingüistas y líderes indígenas y un equipo de colaboradores externos empezaron a traducir la Constitución de 1991. La metodología fue construir nuevas epistemologías a partir de la cosmovisión para dar sentido a conceptos ajenos que no estaban en el *nasa yuwe*, el idioma de los nasa (CRIC, 2004). Esto introdujo una herramienta importante para apropiarse críticamente de ideas de *afuera*, asumiendo el control de la teorización desde *adentro*[16] a través del diálogo intercultural.

Esta negociación, desde una posición de equivalencia entre los interlocutores, favorece la apropiación crítica de discursos de *afuera* para crear desde "adentro" nuevas epistemologías. Ese ejercicio de autonomía en el desarrollo de un pensamiento propio ha fortalecido otros campos que requieren ese control en la teorización, como el del derecho propio, la salud, la economía y, en especial, el de los temas de género que las mujeres están trabajando.

Por otro lado, tomar los conceptos de afuera para reconceptualizarlos desde la cosmovisión permite disponer de lenguajes consonantes con las comunidades de base que están más en el "adentro", y que no tienen oportunidad de realizar estos diálogos de la misma manera como lo hacen los intelectuales indígenas o los maestros que participaron constantemente en talleres de capacitación y profesionalización en los espacios del PEBI.

Un grupo importante de mujeres ha participado en este proceso de capacitación y profesionalización impulsado por el PEBI, el cual ha sido un escenario esencial para la construcción de una conciencia de identidad de género; muchas trabajan como maestras o han optado por continuar con estudios universitarios, y otras se han desempeñado en diferentes cargos dentro de la organización a nivel zonal formando parte del equipo del PEBI o contribuyendo en otros programas del CRIC. Sin embargo, siguen siendo pocas las que acceden a espacios de poder y decisión dentro de la organización.

La apropiación de nuevos discursos y novedosos roles ha traído también tensiones y contradicciones internas entre las intelectuales indígenas, situándolas como indígenas de frontera (Rappaport, 2004, 2008), es decir, personas que se mueven en el "adentro", o sea, en la vivencia de la vida en comunidad, y en el "afuera": en la experiencia intercultural, donde se han formado como activistas culturales. Esto también se aplica a los hombres, pero es más dramático para las mujeres, porque la representación de lo femenino se toma como un emblema entre los pueblos indígenas: de acuerdo con las narrativas de la organización, las mujeres son dadoras de vida, tejedoras de la cultura, guardianas de la tradición y el idioma, son protectoras como la madre tierra, de ahí que en su condición de mujeres de frontera sean juzgadas como transgresoras de la tradición (Piñacué, 2004).

Además, trabajar en la organización demanda no sólo mucho tiempo, sino gran movilidad para representarla en reuniones regionales, zonales e internacionales, y pocas mujeres tienen el apoyo de su esposo, así que descuidan a los hijos, las mujeres no pueden compartir la cotidianidad de la vida en comunidad y muchas veces la relación con el compañero se rompe.

---

[16] Los adentros y afueras culturales son indicadores o metáforas que los intelectuales *nasa* utilizan —en palabras de Rappaport— "para conceptualizar nociones politizadas de la cultura que están en proceso de creación" (2008: 24), de tal forma que no remite a lugares concretos ni a esencias de la cultura, ni a algo observable, es un concepto relacional como recurso metodológico útil para caracterizar los diálogos interculturales entre los investigadores y colaboradores con los intelectuales indígenas. Por otro lado, Rappaport (2004, 2008) argumenta que ese diálogo, donde todos los saberes tienen el mismo valor, sitúa a indígenas y colaboradores en una zona de frontera, concepto móvil que se extiende a sí mismo cuando se refiere, por ejemplo, a que los que hablan *nasa yuwe* están más adentro que los que no lo hablan, o al sentimiento de los indígenas que viven en las ciudades y se creen más "afuera" de la cultura, que los que viven en las zonas rurales. Incluso la posición de los colaboradores comprometidos con la causa indígena se percibe (y el mismo colaborador se siente así) como que está más adentro que los académicos, o que los representantes de las ONG o del Estado.

Para los hombres intelectuales y los líderes es distinto, pues siempre tienen el apoyo de la esposa, quien se hace cargo de todo, no sólo del cuidado de la casa y los hijos, sino del trabajo en la parcela. El compañero puede regresar cuando quiera o no regresar (lo que sucede con mucha frecuencia), haciendo tangible la doble conducta de los líderes, quienes luchan por la defensa de la autonomía de los pueblos indígenas, pero en el seno familiar someten a su esposa.

Así, las mujeres experimentan contradicciones profundas y dolorosas en lo que Rappaport (2004), tomando el concepto de Du Bois (1983), llama "la doble conciencia", Alicia Chocué define de este modo:

> La doble conciencia es ese enfrentamiento de dos personajes que actúan en cada uno de nosotros; por ejemplo, yo, indígena *nasa*, estoy enfrentada a dos mundos: el mundo *nasa* y el mundo de origen europeo o blanco. Por esta razón, en mí actúan dos tipos de personajes: uno es la persona que siempre está en una discusión del mundo propio, y otro es el que busca conocer ese mundo diferente… Estas dos personas están en constante discusión, y a veces llegan a un acuerdo (Chocué, 2000: 14).

Sin embargo, esta doble conciencia ha sido una herramienta fundamental para las mujeres, pues les ha permitido analizar y cuestionar las condiciones de desigualdad que experimentan en la familia, la comunidad y la organización, les ha abierto posibilidades de diálogo con otras organizaciones de mujeres y las ha impulsado a buscar caminos propios de participación en la organización y en la lucha por los derechos colectivos, como la movilización que señalé anteriormente sobre la "Minga por la Defensa de la Vida", una iniciativa de las mujeres en el norte del Cauca en rechazo a la guerra que se libra en sus territorios.

Varias han sido las estrategias de las mujeres para posicionar su agenda y fortalecer su movimiento dentro de la organización. En 1993, en el IX Congreso del CRIC propusieron que se creara el Programa Mujer en la organización, con una delegada ante el Comité Ejecutivo Regional y delegadas zonales avaladas por los correspondientes cabildos. La propuesta fue aprobada por la asamblea pero el programa no tuvo presupuesto ni respaldo para desarrollar su agenda.

En el XII Congreso del CRIC, realizado en marzo de 2005, ante los crecientes problemas de violencia intrafamiliar, abandono, reclutamiento forzado de los jóvenes por los grupos armados, violaciones y embarazos tempranos, un grupo de mujeres logró que la asamblea aprobara la inclusión de la siguiente propuesta como décimo punto del programa de lucha de la organización: "Trabajar por el fortalecimiento de la familia como núcleo de la organización indígena". Con este "mandato" del Congreso, el Programa Mujer debe recibir una parte del presupuesto proveniente de las transferencias de la Nación que reciben los cabildos para subvencionar los desplazamientos de las coordinadoras y apoyar sus asambleas regionales y sus programas. En algunas zonas esto se ha cumplido, como con el Programa Mujer de la Asociación de los Cabildos Indígenas del Norte (ACIN),[17] que ha podido consolidar una estructura en equipos que proponen proyectos y apoyan a los comités locales de mujeres en la zona.

Los obstáculos para posicionar la agenda de las mujeres

La ideología católica, que implantó desde la Colonia relaciones desiguales entre hombres y mujeres como un "mandato divino", condicionó un comportamiento entre los mismos que se arraigó profundamente en los pueblos. Investigadoras feministas latinoamericanas de las décadas de 1970 y 1980 sostenían que el patriarcalismo existía ya en las sociedades precolombinas y que la dominación española sólo lo reforzó (Rappaport, 2008). Esto, por consiguiente, causó una fuerte resistencia hacia el feminismo en los

[17] La Asociación de Cabildos Indígenas del Norte (ACIN) es una de las asociaciones zonales del CRIC que agrupa 15 cabildos de la zona norte.

movimientos indígenas, que siempre han defendido las relaciones igualitarias ancestrales de sus culturas, argumentando que el patriarcalismo es una herencia colonial.

Lo anterior se puede comprobar en la resistencia a tratar el tema de género por parte de algunos líderes de la organización, y aun de pobladores, que lo consideran como algo que viene de "afuera", de los feminismos de Occidente, pues se tiene la visión de un feminismo hegemónico que pone en el centro de la discusión temas que no corresponden a la realidad de sus comunidades (Hernández, 2010), o porque toma el patriarcado como la única forma de opresión hacia las mujeres, excluyendo otras que las mujeres indígenas también reclaman, como la vulneración de los derechos colectivos de sus pueblos (FIMI, 2006).

A esto se suma lo que anota Berrío (2010) refiriéndose al movimiento indígena en Colombia y en particular al del Cauca, que ha sido de confrontación abierta con el Estado, sobre todo en la lucha por la recuperación de tierra y en la denuncia a nivel nacional e internacional de la vulneración de los derechos humanos por el conflicto armado en sus territorios. Berrío sostiene que este escenario hace presuponer que las mujeres participan en igualdad de condiciones en los espacios políticos y de decisión, aplazando la necesidad de retomar una agenda que aborde las problemáticas de las mujeres y la inequidad de género, opacando la realidad del patriarcalismo dentro de sus comunidades y, en palabras de Renya Ramírez (1996: 40), "silenciando el activismo político de las mujeres".

Desde otro ángulo, los dirigentes argumentan que el pensamiento indígena se basa en la integralidad, por eso hay que hablar de familia y no sólo de mujeres, pues eso va en contra de la unidad de la organización. Es interesante observar cómo las mujeres saben qué se puede disputar y en qué contextos, por eso utilizan estas mismas narrativas de la organización (como "la integralidad" y "la comunitariedad") para construir sus propuestas, como lo veremos más adelante. Pero también es cierto que hablar de género y, concretamente, de violencia de género, como lo analiza Sally Merry (2001), implica cuestionar sistemas de poder dentro de las organizaciones y prácticas culturales que tienen que ver con la sexualidad, el matrimonio, la familia y el cuidado de los hijos.

Muchas mujeres hablaron en el diplomado del obstáculo que el esposo o el compañero le ponen para participar en espacios fuera del hogar, pues ellos creen que eso implica descuidar a los hijos y al hogar, y exponer a las mujeres a situaciones de infidelidad. En este sentido, en el taller del diplomado realizado en El Chimán, una mujer (autoridad) dijo:

> La falta de apoyo del esposo ocasiona problemas en la pareja y una sobrecarga de trabajo para nosotras; muchas veces tampoco tenemos apoyo de la familia y debemos llevar a nuestros hijos a todos lados. Pero también está el egoísmo entre las mismas compañeras y en la comunidad, que origina chismes que nos hacen daño. También está el miedo y la falta de confianza en uno mismo; las numerosas responsabilidades y reuniones que demandan los cargos de autoridad y que hace que descuidemos a los hijos; la falta de presupuesto, sobre todo, para las que trabajamos en el Programa Mujer; la poca valoración y la falta de confianza que los compañeros del cabildo dan a nuestras capacidades, obstaculizando nuestras iniciativas.[18]

Las mujeres enfatizaron que su movimiento en el CRIC no ha sido acompañado por los hombres, o por muy pocos pues pareciera que temen perder poder no sólo en los cargos organizativos, sino en el hogar y la comunidad. Esto comentó una de las participantes en las conversaciones del prediagnóstico:

> A las mujeres nos ven como un peligro si nos organizamos […]. De pronto es que hay organizaciones de afuera que son feministas y están incidiendo en las comunidades, ése es el reporte que llevan y piensan que nosotras vamos a hacer lo mismo; entonces nosotras, como Programa Mujer, hemos tratado de integrar a los compañeros para que se den cuenta que el trabajo debemos hacerlo en conjunto, para que no piensen que vamos a hacer

[18] Taller presencial del diplomado realizado en El Chimán, Resguardo de Guambia, en febrero de 2011.

> "rancho aparte". […] eso no quiere decir que ellos vayan a tomar decisiones por nosotras, lo importante es que se den cuenta del trabajo que estamos haciendo para que esto no cause división en la comunidad, porque igual somos de una misma organización.[19]

Sin embargo, es justo indicar que hay algunos hombres que apoyan el trabajo de las mujeres, sobre todo los que de una u otra manera han estado cerca de las actividades del Programa Mujer, como lo señala el comentario de uno de los compañeros que asistieron al diplomado de género y familia:

> En los cabildos no se tiene en cuenta las propuestas del Programa Mujer. En una ocasión yo expresé a la autoridad en mi territorio la necesidad de compartir las propuestas del Programa Mujer, y el gobernador y los compañeros se rieron de mí. Yo lo que planteaba era trabajar en conjunto con las mujeres como una parte importante para fortalecer la organización. No se está valorando el esfuerzo de la mujer.[20]

El proceso del diplomado: "familia indígena, participación y equidad de género"

En su objetivo de construir una educación propia en todos los niveles, el Programa de Educación PEBI abrió la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN) en 2003, con los programas de Pedagogía comunitaria, Administración y gestión propia y Derecho propio. Estos programas responden a la evaluación permanente que las comunidades hacen en el marco de sus Proyectos de Vida, que determinan las necesidades de capacitación o formación de líderes en determinados campos.

La modalidad de los diplomados o licenciaturas que impulsa la UAIIN es semipresencial, para no desvincular a los estudiantes de sus comunidades, y para facilitar que el trabajo investigativo se realice constantemente en cada contexto del estudiante (CRIC-PEBI, 2003). Para analizar los múltiples problemas que afectan a la familia y a las mujeres y que se denuncian en los cabildos sin que se den soluciones reales y oportunas, la UAIIN y el Programa Mujer del CRIC organizaron el diplomado "Familia indígena, participación y equidad de género", que tuvo dos promociones con la participación de 100 estudiantes, delegados por los cabildos de cada una de las zonas.

El diplomado se realizó a través de talleres presenciales de ocho días cada uno en la sede de la universidad, en la vereda "La Colina", donde hay hospedaje para los estudiantes. Yo me integré a los talleres de la segunda promoción del diplomado a finales de 2010 con la idea de presentar a la UAIIN y al Programa Mujer una propuesta para trabajar en un proyecto colaborativo en el marco del programa *Mujeres y Derecho en América Latina: justicia, seguridad y pluralismo legal,* formando un equipo con algunos de los estudiantes del diplomado para analizar cómo resuelven los equipos jurídicos[21] los casos que llegan a los cabildos relacionados con la violencia intrafamiliar y la violencia externa hacia las mujeres, en especial la ocasionada por el conflicto armado.

---

[19] Informe final del "Diagnóstico base hacia una política de género y familia indígena en el Consejo Regional Indígena del Cauca", realizado por el equipo coordinador del diagnóstico base con la asesoría de Luz María Londoño (2011).

[20] Memorias del primer taller del diplomado "Familia indígena, participación y equidad de género" (2010).

[21] Con el reconocimiento, en la Constitución de 1991, de la jurisdicción especial indígena, el CRIC vio la necesidad de fortalecer el derecho propio y restructurar la función de los cabildos para que asumieran funciones jurídicas. En algunas zonas, especialmente en la zona norte, se conformaron Comités Jurídicos Zonales, que coordinan equipos jurídicos locales. La función de estos equipos es apoyar a los cabildos en la resolución de conflictos, la recopilación e investigación de casos y la definición de aplicación del remedio (el delito se considera como una enfermedad). Para fortalecer el derecho propio se inició un proceso de capacitación a través de la Escuela de Derecho Propio Cristóbal Sécue, direccionada por la ACIN y la UAIIN.

Mi vínculo con el CRIC tiene varios años: primero en el Programa de Educación acompañando procesos de construcción de los proyectos educativos propios, luego con la UAIIN y la Escuela de Derecho Propio; esto facilitó la relación con las coordinadoras del diplomado y las directivas de la UAIIN.

Aunque el tema era pertinente para trabajar en una de las problemáticas expresadas en el diplomado, las necesidades e intereses de las directivas de la UAIIN eran otras en ese momento: me propusieron integrarme al proceso con el propósito de realizar una sistematización colaborativa del diplomado, cuyos cursos presenciales estaban por terminar, para que apoyara también el diagnóstico de las zonas que se realizaría como segunda fase, así como la sistematización de éste.

La necesidad del Programa Mujer y de las coordinadoras del diplomado era mucho más política; ellas querían sistematizar el proceso del diplomado, pero no para dar un informe a la agencia de cooperación que financió el proyecto, sino para recoger las reflexiones y construcciones teóricas y metodológicas construidas en él, con el propósito de tener un documento que fuera una herramienta de apoyo para impulsar procesos de reflexión permanentes en el tema de género, llegando a las bases y no sólo en el ámbito de la universidad, con el objetivo general de ir construyendo una política para la organización en el tema de la familia y la equidad de género, y organizar una escuela permanente con estos temas. Este deseo lo expresaron así en el diplomado:

> Éste es un sueño a mediano plazo que anhelamos desde un principio en las reflexiones del diplomado, pues vemos que la formación, la investigación, la interrelación y el trabajo constante con las comunidades es la única forma posible para que las desigualdades entre hombres y mujeres se modifiquen en todos los ámbitos de nuestras relaciones. Es un compromiso que surge de nosotras y nosotros los estudiantes del diplomado... La idea de la escuela de formación permanente no tiene que ver con la concepción de un espacio físico, es un trabajo en el que aprenderemos en conjunto en la interacción con las comunidades… Debemos trabajar en todos los espacios posibles, por ejemplo: cuando vayamos a los congresos, asambleas, reuniones de los cabildos y de los programas. Es preciso buscar espacios en los colegios y escuelas para sensibilizar a maestros y estudiantes en este tema, y proponer proyectos de investigación con los estudiantes de las escuelas en el tema.[22]

Como ya se señaló, el trabajo colaborativo en el CRIC tiene una amplia trayectoria que se ha ido construyendo a través de un diálogo intercultural. Ese diálogo ha facilitado la construcción de herramientas conceptuales y metodológicas en un ejercicio de coteorización o reconceptualización (Rappaport, 2008; Ramos y Rappaport, 2005), o de construcción de lo que Vasco (2002, 2010) llama "cosas-conceptos".[23]

Los espacios para estas tareas son por lo general los talleres, las asambleas, las reuniones de los equipos de los programas y, en especial, las aulas del programa de Educación, Pero también cuenta el ejercicio de escritura conjunta y la discusión de los textos que se sistematizan. La sistematización es también una oportunidad de trabajo colaborativo que puede ser muy fructífero. En lo personal he tenido la experiencia de realizarla en varios proyectos en el contexto de la educación propia y en proyectos de derecho propio.[24] Los

---

[22] UAIIN, Programa Mujer (CRIC). Documento de sistematización del diplomado "Familia indígena, participación y equidad de género", pp. 62-63.

[23] Este término lo acuñó Vasco (2002) en su trabajo con los guambianos para designar cosas materiales que expresan conocimientos o tienen contenidos conceptuales. Por ejemplo, el caracol, cuya forma espiral representa la historia y la manera como se construye el pensamiento: del centro hacia afuera, para luego volver al centro. Es una forma de "recoger los conceptos en la vida".

[24] A raíz del asesinato de Cristóbal Sécue y Aldemar Pinzón, líderes *nasa*, quienes habían coordinado el Comité Jurídico de la Zona Norte del Cauca, la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte (ACIN), inició un espacio de Formación en Derecho Propio, como una estrategia para fortalecer el ejercicio de su gobierno a través de la recuperación y revitalización de los sistemas jurídicos ancestrales, y para estructurar una mejor relación con el sistema judicial nacional y las instituciones del Estado. Esta experiencia de formación comenzó en 2004 con 100 representantes de 17 cabildos del Cauca y finalizó en 2008. Con el apoyo de la Iniciativa Otros Saberes de lasa, un grupo de colaboradores (no indígenas) y algunos líderes indígenas egresados de este proceso de formación, trabajamos en un proyecto de sistematización colaborativa para recuperar los conceptos, saberes y experiencias desarrollados en este proceso.

productos, por lo general, no son textos destinados a dar un informe oficial ni a divulgarse en el ámbito académico, representan una construcción conjunta con nuestros interlocutores para realizar textos, cartillas o materiales destinados al trabajo con las comunidades.

Así, comenzamos la sistematización del diplomado en julio de 2011 y la terminamos en febrero de 2012. En ella participó el equipo del Programa Mujer, integrado por Margarita Hilamo (*nasa* de la zona norte), Roseli Finscue (*nasa* de Tierradentro) y Enriqueta Anacona (*yanacona* de la zona sur), quienes participaron en el diplomado con Graciela Bolaños (coordinadora del diplomado), colaboradora muy comprometida que ha acompañado el proceso del CRIC desde sus inicios.

Como se acordó con el equipo, el propósito fue realizar un documento pedagógico, en lenguaje sencillo, con preguntas de reflexión y las voces de los participantes, dirigido a los alumnos del diplomado como documento de apoyo en su tarea de replicadores, y a los equipos del Programa Mujer a nivel local para que lo entregaran a las autoridades de los cabildos, ayudando así a la mejor comprensión de las realidades de las mujeres y las familias en sus localidades. Este documento, de 64 páginas, se publicó en un tiraje de 500 ejemplares y tuvo buena recepción por parte de las coordinadoras zonales y las locales del Programa Mujer. La próxima fase será evaluar la reacción de los líderes y autoridades de los cabildos.

Los conceptos construidos y sistematizados en el proceso del diplomado

El texto recoge, en primer lugar, la coteorización y la reconceptualización de los conceptos de género, relaciones de género y equidad de género que se trabajaron en el diplomado a partir de la cosmovisión indígena.

Algunos investigadores indígenas están desarrollando en el CRIC trabajos similares al descrito por Macleod (2010) y Sieder y Macleod (2009) de mujeres mayas de Guatemala, quienes, a partir de la cosmovisión, los mitos de origen y los conceptos de complementariedad, reciprocidad, dualidad y equilibrio, están luchando por la recuperación del valor de la mujer en su cultura y por relaciones justas entre hombres y mujeres dentro de sus comunidades y en los diferentes espacios de la organización.

Para reconceptualizar la equidad de género, las mujeres se basaron en textos de Joaquín Viluche, un agudo investigador *nasa* de la cosmovisión, quien afirma que desde el origen del universo, las fuerzas masculinas y femeninas se desarrollaron en paralelo: por eso en la cosmovisión *nasa* los padres creadores Uma y Tay tienen la misma autoridad y sus saberes y poderes se complementan. Todos los seres humanos nacen en pareja: las mujeres nacen acompañadas del *Ksxa´w* (lo masculino) y los hombres de *Ksxa´w* (lo femenino).[25]

Estos principios, las mujeres los trasladan a la vida diaria para sostener que hombres y mujeres tienen la capacidad para hacer todas las tareas, y ninguno tiene más poder que el otro; señalaron que si tanto Uma como Tay tienen *Chonta* o bastón de mando, y que si la historia señala que La Gaitana[26] y otras cacicas de la Colonia fueron autoridades, las, mujeres del presente han demostrado que pueden serlo.

Las mujeres también acuden a la memoria histórica para enmarcar sus luchas, y esperan que la cosmovisión sea una estrategia para fundamentar las transformaciones de las desigualdades en su

[25] Sobre los temas de la cosmovisión existe amplia literatura en publicaciones de circulación interna, como la revista *Cxayu'ce*, que el Programa de Educación difunde periódicamente, las publicaciones que la ACIN realizó durante el diplomado de derecho propio (2006a, 2006b), la publicación de la Asociación de Cabildos Juan Tama (2005) y las investigaciones que los estudiantes de las escuelas y la universidad hacen en sus proyectos pedagógicos.

[26] En la invasión europea, la cacica Gaitana se opuso fieramente al conquistador Pedro de Añasco; éste, como represalia, mandó quemar vivo al hijo de La Gaitana. La cacica logró finalmente vencer al conquistador y vengar la muerte de su hijo. La Gaitana y los caciques de la Colonia, como Juan Tama, forman parte de los héroes ancestrales de los *nasa* y son referentes recurrentes para organizar la memoria histórica, la cual se reactualiza según las necesidades del presente.

cotidianidad. Partiendo del análisis de la familia tradicional o la familia del "fogón"[27] en el diplomado se hizo una reflexión comparativa de cómo era la familia de antes y cómo es la familia actual; cómo eran el enamoramiento y el matrimonio, cuáles eran los rituales más importantes que se hacían en la familia, cómo eran las etapas de crecimiento de los hijos y cómo alrededor del fogón se aprendía el significado del territorio, el idioma, los valores y el respeto a la autoridad, y cómo los padres daban consejos a los hijos como mecanismo de corrección, ya que la familia en el derecho propio es la primera autoridad, pues como bien lo expresan los *guambianos*: "el derecho nace en las cocinas" (Vasco, 2002: 320):

> Nosotras aprendimos de nuestras mamás a ser mujeres alrededor del fogón, se nos enseñaba a tejer, a hilar, a cocinar, a cuidar de nuestros hermanos, pues se decía que éstos eran oficios de las mujeres. Muy pocas podíamos ir a la escuela porque la educación era para los hombres. En la menstruación no podíamos salir de la casa porque contaminábamos y hacíamos enojar al arco… Pero las mujeres hemos venido luchando para que las cosas cambien y en la actualidad las mujeres tienen diferentes cargos en la comunidad y en los cabildos.[28]

En el análisis comparativo con la familia actual, se examinaron los cambios que han ocurrido y las consecuencias que han traído, pero también se vio que ahora hay una concepción más amplia de la familia, que no es sólo la del fogón, sino que la comunidad, la organización y la naturaleza son como una familia. Se propuso entonces que el concepto de *familia* se encuadrara en un sentido político amplio, como la familia CRIC. Esta construcción amplia del concepto de familia CRIC en sus cuatro dimensiones es una propuesta teórica que articula los principios de integralidad y "comunitariedad" trazados en los constructos epistemológicos y políticos de la organización. Con este planteamiento, las mujeres buscan abrir canales para situar el tema de género dentro de su contexto organizativo. Es también un modelo metodológico de análisis que permite buscar estrategias para articular la relación entre hogar, comunidad, organización y naturaleza, y una vía que facilita la exploración de las problemáticas específicas de la mujer en cada una de las dimensiones de la familia, y ayuda a presentar propuestas concretas para solucionarlas.

Esta concepción de la familia CRIC y la relación entre sus dimensiones se representó en uno de los talleres del diplomado a través del dibujo de un árbol que se explicó así:

> Las raíces representan los valores de la familia-hogar porque allí es donde se aprende la cultura y se construye la identidad… si las raíces son fuertes, el tronco crecerá sano y fuerte y tendrá muchas ramas y frutos. El tronco representa la familia-comunidad, que está en constante crecimiento en un proceso progresivo de conocimiento… su fuerza expresa la resistencia a las situaciones que nos perjudican referidas a nuestro territorio, nuestra identidad y nuestra cultura. Las ramas simbolizan la familia-organización; diferentes ramas representan los diversos pueblos que conforman la organización. Sus hojas y frutos constituyen el resultado, la cosecha de sus luchas, que ha sido posible por la fortaleza de las raíces y el tronco. El árbol vive porque está unido al territorio, que es como una casa grande que cobija a todos.[29]

Aunque en el concepto amplio de la familia CRIC se apela a la integralidad como principio del pensamiento indígena, éste se ha convertido en un argumento que defienden los líderes para dirigir las acciones de la

---

[27] El fogón era —y en algunas partes sigue siendo— una parte de la casa con gran significado cultural. Es el lugar donde se entierra el cordón umbilical de los niños cuando nacen, para "enraizarlos con la tierra", donde la familia se reúne cada noche para compartir las experiencias del trabajo del día y planear el día siguiente, donde se narran las historias de los ancestros, se corrige a los hijos y se hacen rituales para mantener la armonía y el equilibrio de la familia. Este espacio se ha ido perdiendo porque la televisión desplaza las conversaciones de familia. Los fogones, ahora de gas o eléctricos ya no convocan a la familia a su alrededor. Sin embargo, aún son un lugar simbólico, y en los talleres se habla de "volver al fogón", en el sentido figurado del diálogo, de la transmisión de la cultura y de compartir en familia.

[28] Memorias del segundo taller presencial del diplomado realizado en abril de 2008.

[29] Memorias de la segunda promoción del diplomado "Familia indígena, participación y equidad de género", realizado en la sede UAIIN, La Colina, del 28 de julio de 2010 al 13 de febrero de 2011.

organización "hacia la familia", con lo cual silencian y tratan de ocultar la desigualdad entre hombres y mujeres en la misma familia, en las comunidades y en la organización. Pero por otro lado, este concepto amplio permite desentrañar las particularidades y problemáticas de cada uno de sus miembros (como se refleja en el diagnóstico), sobre todo lo que pasa con las mujeres, los jóvenes y las personas mayores, quienes se sienten muchas veces discriminados en la dinámica de la organización.

Este modelo ha permitido fortalecer las alianzas que ya se estaban construyendo con el programa de jóvenes, incluidos la Guardia Indígena y los mayores. La Guardia Indígena también ha estado apoyando acciones de las mujeres como en la "Minga por la Vida", que empezaron a hacer cada mes en el norte del Cauca, a raíz de los hechos violentos desatados por la toma del Cerro de Berlín. En otras ocasiones se ha convocado a varias reuniones con otros programas (de jóvenes, mujeres, la Guardia Indígena y los mayores), donde el hilo conductor ha sido el fortalecimiento de la familia CRIC. Allí se analizan las problemáticas y especificidades de cada programa y se buscan estrategias de trabajo conjunto, por ejemplo, en proyectos de autosostenimiento, porque son muy pocos los recursos con los que cuentan estos programas.

Otra estrategia es lo que llamaron "un plan interno" para difundir en las comunidades lo que están haciendo los cuatro programas y cuáles son las problemáticas de cada sector. En respuesta a esto se elaboró un folleto conjunto con estos puntos, y cada programa se comprometió a hacer una propuesta de afiche de divulgación. Otro punto importante, analizado en el diplomado y plasmado en el documento, es el papel de la mujer en el movimiento indígena y su desempeño en la dirigencia del mismo, ya que desconocer su aporte a las luchas de la organización, duele y molesta a las mujeres, pues como dice Olga Lucía Restrepo:

> Ellas han sido casi invisibles, y lo serán mientras sean ignoradas tanto por la historia oficial como por la propia. Serán ignoradas por sus organizaciones y por las políticas de Estado mientras se desconozca su situación y condición, su aporte al desarrollo de las comunidades y su contribución a las luchas de resistencia étnica y cultural (2006: 1).

Precisamente una de las razones que impulsaron a las mujeres a consolidar el Programa Mujer fue visibilizar su aporte a lo largo del proceso organizativo. Es frecuente que en los comunicados y publicaciones de las mujeres se inicie con un párrafo o se incluya alguna cita donde se aluda a la memoria histórica de las cacicas, especialmente La Gaitana, y al papel de las mujeres que han dado su vida en las luchas de la organización.

Otro aporte importante de las mujeres es en el campo de la salud, el cual ha sido impulsado por el reconocimiento, a partir de la Constitución de 1991, de la autonomía de los pueblos a definir no sólo el tipo de educación acorde con sus necesidades, sino a valorar y promover los sistemas de salud[30] y justicia ancestrales. En el Resguardo de Caldono se emprendieron proyectos en este campo a través del cultivo y la investigación de las plantas medicinales y la revitalización de saberes ancestrales, como el de las parteras, sobanderas y pulseadoras, y al mismo tiempo se propician formas de organización por iniciativa de las mujeres.

En cuanto a la acción política, las mujeres proponen formas propias de ser incluidas dentro de la organización, como la creación de un consejo de mayoras que acompañe a la Consejería regional y la presencia de una mujer en los equipos jurídicos de los cabildos, sobre todo cuando se resuelvan demandas relacionadas con la mujer o la familia, pues las mujeres argumentan que no existen políticas claras de la organización en esos temas y que los hombres ejercen la justicia con una mirada machista.

---

[30] El CRIC cuenta actualmente con un sistema de salud propio institucionalizado a través de la Entidad Prestadora de Salud Indígena (EPSI). Cuenta con 60 agentes comunitarios de salud, 142 promotores y 66 auxiliares de enfermería indígenas capacitados, en coordinación con la Dirección Departamental de Salud del Cauca. Disponible en <http://www.cric-colombia.org/portal/proyecto-cultural/programa-de-salud/>.

El Programa Mujer de la ACIN organizó en el año 2000 un proyecto de formación de liderazgo para mujeres indígenas. Margarita Hilamo, quien fue coordinadora del Programa Mujer de la ACIN y luego integrante el equipo del diagnóstico del CRIC, comentó:

> Esta escuela tenía este enfoque: perder el miedo y dar formación política a las mujeres. Yo tenía mucho temor de hablar el tema de mujeres, pararme en público y hablar, pero quería perder el miedo, y así como yo manifesté, había muchas mujeres que decían: yo quiero ser líder, yo quiero conocer, pero tengo miedo.

En relación con el tema de la participación de las mujeres en la dirigencia, Aída Quilcué (líder indígena que por su activismo político ha tenido que enfrentar no sólo enorme oposición interna, sino amenazas de los paramilitares y del Ejército) ha sido un ejemplo para esas mujeres que incursionan en tales cargos. En la Gran Minga de Resistencia Social y Comunitaria realizada en 2008, Aída Quilcué fue la vocera oficial del movimiento indígena para el debate público que se realizó con el entonces presidente Álvaro Uribe Vélez, confrontando con argumentos firmes la política de la seguridad democrática y la criminalización de las protestas de los indígenas y otros sectores de la sociedad. En diciembre de ese mismo año, mataron a su esposo, Edwin Legarda, cuando se desplazaba en una camioneta. Siete militares fueron detenidos por el asesinato. A pesar de eso, Aída sigue aportando al movimiento indígena como coordinadora del grupo de Derechos Humanos del CRIC.

Pese a todo, las mujeres denuncian que aun con la presencia de un número creciente de ellas en los procesos de capacitación en todas las áreas, de su amplia participación en los eventos comunitarios, o al asumir responsabilidades en el trabajo organizativo, son pocas las que ocupan espacios de decisión o cargos de dirigencia. Son varias las razones que se argumentan acerca de esto. Por un lado se minimizan sus capacidades, pues en general se piensa que se deben dedicar al hogar y al cuidado de los hijos. Aun en los espacios donde se ha reconocido su aporte (como en la educación), las maestras manifiestan que en la comunidad rara vez las nombran para cargos directivos de las escuelas.

Por otro lado, se inhibe su participación por el poco apoyo de la pareja y la familia, pues ellas deben asumir la doble responsabilidad del cuidado de la familia y las numerosas tareas que demandan los cargos en la organización. Muchas veces esto genera la disolución de su relación de pareja y el descuido de los hijos. También se suman el chisme y la envidia de otras mujeres y hombres que piensan que el lugar de la mujer es el hogar y no sobresalir para ejercer un liderazgo.

A todo lo anterior se agrega que la guerra que se vive en el Cauca pone en riesgo a los dirigentes indígenas (hombres y mujeres); así lo expresó una mujer líder que participó en el diplomado: "Ser dirigente tiene el riesgo de que lo judicialicen o lo estigmaticen o lo maten… Nos han puesto el nombre de terroristas que no es más que una forma de difundir el miedo para no permitir expresar lo que somos y defender nuestros derechos".[31]

No obstante, pese al miedo y las amenazas por parte de los grupos armados, muchas mujeres líderes, como Lisinia Collazos (que sobrevivió a la masacre del Naya[32] en abril de 2001), siguen haciendo denuncias y

---

[31] Tomado de las memorias del tercer taller presencial del primer diplomado "Familia indígena, participación y equidad de género", julio de 2008.

[32] En la región que bordea el río Naya, situada en el límite entre los Departamentos de Valle y Cauca, se asientan comunidades indígenas y negras. Su geografía, casi selvática, ha sido una ruta ideal para sacar drogas ilícitas hacia el Pacífico. Fue una zona controlada por las FARC y el ELN hasta 1999, cuando empezaron a llegar los bloques Calima y Pacífico de paramilitares pertenecientes a las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) para tomar el control de esta ruta de narcotráfico. En la masacre del Naya, o la llamada "carrera de la muerte", ocurrida entre el 10y el 12 de abril del 2001, más de 300 hombres de las AUC, en complicidad con soldados de la Tercera Brigada del Batallón Pichincha de Cali, incursionaron en las veredas de Patio Bonito, El Ceral, La Silvia, La Mina, El Playón, Alto Seco, Palo Grande y Río Mina, torturando y asesinando de forma artera a indígenas y campesinos de la región, argumentando que eran colaboradores de los grupos guerrilleros, y muchas mujeres fueron violadas. No se sabe con exactitud cuántas personas fueron asesinadas en esos tres días, pero se estima que más de 200 fueron masacradas y por lo menos tres mil tuvieron que desplazarse. Para más información sobre la masacre del Naya, véase <http://www.verdadabierta.com>.

trabajando para reclamar justicia y verdad. La población que sobrevivió a la masacre del Naya tuvo que desplazarse porque no hubo ninguna acción del Estado. Lisinia lideró una estrategia legal de tutela y logró que les dieran una finca en Timbío, donde actualmente rehacen su vida. Éste es el testimonio que Lisinia expuso en uno de los presenciales del diplomado:

> De 1999 a 2002, los paramilitares asesinaron más de mil personas, de los cuales, como prueba, tienen apenas 30 cuerpos recuperados. El Gobierno, muy hábilmente, puso al frente a los paramilitares para que en su versión libre dijeran la verdad, pero la verdad la tenemos nosotros. La comunidad del Naya logró un programa en la televisión para hablar de las víctimas, espacio que permitió decir de cara al país que las políticas del Gobierno están encaminadas hacia la guerra donde la población civil es quien paga las consecuencias. Agradezco inmensamente el apoyo que han brindado las organizaciones que hicieron posible la demanda internacional, ya que en esta masacre se involucró la fuerza pública. La denuncia está en la Corte Interamericana; por lo tanto, no hace parte del programa de reparación a las víctimas. Yo rechazo el proceso de reparación porque la vida no se puede reparar y además tiene un valor incalculable que nadie puede pagar.
>
> En 2004 me di cuenta de que estaban escribiendo muchos libros por versiones de terceros y no de los propios compañeros afectados. La Fundación Club El Nogal se unió y viajamos juntos a Valencia, España, para denunciar los hechos, gestión que sirvió para que el caso del Naya entre a resolverse de manera internacional. El trabajo dentro de la comunidad fue bastante complejo; como no hubo respuesta oportuna de ninguno de los órganos del Estado, no pudimos regresar al territorio, más aún cuando éramos objetivo militar. En consecuencia, interpusimos una acción de tutela y en menos de dos meses obtuvimos la finca en Timbío, donde hoy vivimos. Organizamos el cabildo y construimos la escuela propia. Hoy contamos con viviendas, pero muy pequeñas y sin agua. En conclusión, lo poco que se ha ganado ha sido con lucha y fuerza. En 2005, en reunión con el presidente de la República [Álvaro Uribe Vélez], éste pidió perdón por la masacre. A cambio, la gente exigió proyectos sostenibles tanto para los que están en la zona como para los desplazados, en vez de aparecer con un batallón, posición que no le gustó al presidente, y nos catalogó como guerrilleros… Uribe declaró terroristas a los organismos de los Derechos Humanos sólo por estar ayudando a las comunidades a saber la verdad y exigir justicia. Por otro lado, los guerrilleros presionaron para vengar la muerte de mi esposo, pero rechacé completamente esta posición, lo cual implicó confrontaciones fuertes con los subversivos. Volví a los tres años y me encontré de nuevo con los comandantes, quienes ya no pudieron seguir intimidando. Como mujer es bueno liderar una comunidad, pero con pleno conocimiento y no crecer con el cargo como le sucede a muchos. Como retribución por el trabajo, la comunidad me ayuda a limpiar la finca, actitud que me anima a seguir colaborando con la gente. Éstos son acontecimientos que nunca se me olvidarán.

Lisinia fue gobernadora del nuevo resguardo Kite Kiwe, fruto de su agencia y del apoyo de la comunidad para no quedarse en su condición de "víctimas desplazadas", sino para actuar como sujetos de derechos, exigiendo el derecho a la verdad, a que estos hechos no queden impunes, a tener un nuevo territorio para reconstruir su vida personal y comunitaria, sus formas de gobierno, educación, salud, es decir, sus derechos colectivos.

Con la intensificación del conflicto armado en el Cauca, las mujeres han denunciado el aumento de las violaciones sexuales por parte de todos los grupos armados que operan en sus territorios, sobre todo a partir de la Política de la Seguridad Democrática impulsada por los gobiernos de Uribe Vélez, que incrementó la presencia de la fuerza pública, especialmente con puestos de policía en los municipios.[33] Esta presencia

[33] Según un estudio elaborado por un colectivo de organizaciones no gubernamentales y difundido por Intermon Oxfam, "en el periodo 2001-2009, en los 407 municipios con presencia de fuerza pública, guerrilla y paramilitares, 17.58% de las mujeres, es decir, un total de 489 687, fueron víctimas directas de violencia sexual". Además, 82.15% de las mujeres que han sufrido algún tipo de abuso no denuncia los hechos. "En este sentido, 73.93% de las víctimas totales asegura que no lo hace debido a la presencia de actores armados". La investigación subrayó que "los abusos sufridos por estas mujeres van desde la violación a la prostitución forzada, pasando por el embarazo forzado, aborto forzado, esterilización forzada, acoso sexual, servicios domésticos forzados y regulación de la vida social". Casi la totalidad de esos hechos se encuentra en la impunidad. Disponible en <http://www.observatorioviolencia.org>.

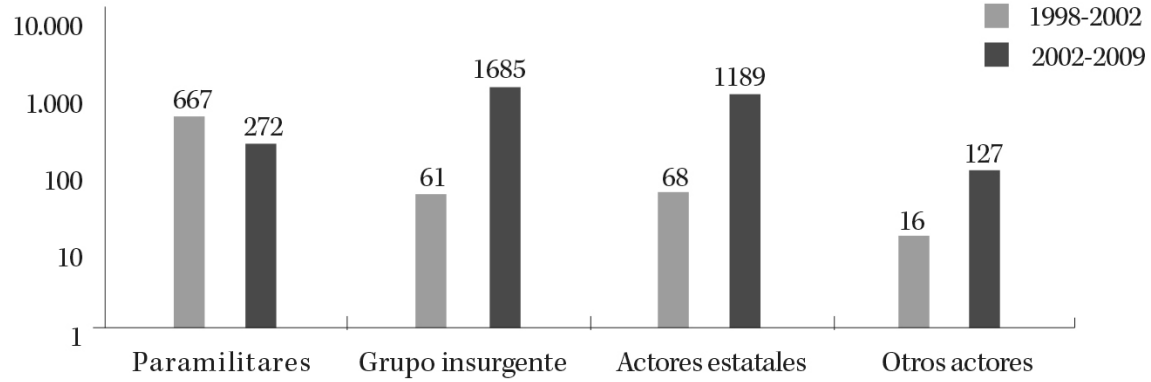
permanente no sólo expone a la población indefensa a los ataques y enfrentamientos entre los distintos bandos, sino que altera la vida de las comunidades indígenas. Es así que las jóvenes terminan siendo las novias de los integrantes de los grupos armados, quienes después abusan de ellas o las utilizan en el servicio doméstico. Estas mujeres son vigiladas por ambos bandos, las señalan como cómplices y en algún momento pueden ser asesinadas.

Por otro lado, muchas mujeres y hombres jóvenes de las comunidades indígenas son atraídos a las filas de la guerrilla o por los paramilitares, o los reclutan de manera forzada y nunca más se sabe de ellos. Se presentan también casos de VIH-Sida, en especial en las comunidades de Caldono, Silvia y Toribio. Los casos de violación o reclutamiento no los asumen las autoridades propias, porque temen las represalias de los grupos armados involucrados, o porque las autoridades argumentan que "las mujeres buscan" que esto pase.[34]

Muchos casos no se denuncian porque las mujeres sienten vergüenza y miedo al rechazo y a la estigmatización en su comunidad. Por otro lado, el silencio también gobierna esta problemática, porque ciertos casos de violaciones y abusos dentro de la misma comunidad, las autoridades prefieren invisibilizarlos. Primero porque tales casos crean una mala imagen ante la opinión pública de un movimiento que ha sido emblemático. Segundo porque, como afirma una investigación sobre la violencia sexual en el conflicto armado en Guatemala: "La violación sexual no es un crimen más. Es un crimen tolerado y justificado por la sociedad, para garantizar la continuidad del sistema de dominación masculina… [Denunciar] es exponerse a las hostilidades de todos los que tienen interés en que se mantenga el sistema de dominio masculino sobre las mujeres" (ECAP-UNAMG, 2009: 40).

La siguiente gráfica, tomada del informe que la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) presentó al relator especial de Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas en julio de 2009, compara hechos violentos contra mujeres indígenas en el país en los periodos 1998-2002 y 2002-2009 (ONIC, 2009: 7).

Gráfica 7.1 Actos violentos contra mujeres indígenas (1998-2009), por perpetrador



Fuente: Sistema de Información sobre Pueblos Indígenas, Colombia, CECOIN-ONIC.

Por actos violentos se hace referencia a la violencia sexual y física, al desplazamiento forzado, servidumbre, asesinatos, desapariciones, abortos forzados y "muchos más matices y efectos de la guerra". La gráfica retrata un aumento considerable de la violencia en el periodo de la política de la "Seguridad Democrática" de Uribe Vélez.

[34] Memorias del segundo taller presencial del diplomado "Familia indígena, participación y equidad de género" (2008).

La corporación Humanas Colombia, que promueve en el país el tema del Derecho Internacional Humanitario, ha organizado tribunales simbólicos sobre violencia sexual en el marco del conflicto armado con el fin de denunciar y sensibilizar a la sociedad sobre esta grave situación. En septiembre de 2011 realizó el primero en el cual participó el Programa Mujer de la ACIN, con el caso de una joven del Resguardo de Huellas, municipio de Toribío, quien fue secuestrada por las FARC, violada y asesinada.

El Programa Mujer ACIN está realizando otras acciones en este sentido en coordinación con el Tejido de Justicia y Armonía de la misma organización,[35] por ejemplo, el apoyo que brinda a las mujeres y niñas víctimas del conflicto armado: el equipo se desplaza a los Resguardos para hacer acompañamiento integral desde lo material y espiritual a través de la medicina tradicional, porque el *Thë´wala* permite la armonización de la familia, la comunidad y el territorio para restablecer el equilibrio; se dialoga con las comunidades y las autoridades del cabildo para coordinar rutas de acompañamiento a las mujeres y niñas víctimas del conflicto armado; con esto se logra que las mujeres "hagan más denuncias y demandas". Sin embargo, el camino para llegar a que los crímenes no sigan impunes, es aún muy largo. Tanto las autoridades indígenas como el Estado no prestan atención a estas víctimas por ser mujeres e indígenas. Por otro lado, no todos los cabildos están preparados para enfrentar estos casos; "se necesita crear rutas para mejorar el acceso a la justicia propia" (Programa Mujer ACIN, 2012: 3).

El diagnóstico participativo: resultados y propuestas

Las evaluaciones y los diagnósticos de las necesidades de las comunidades que se hacen en el CRIC, obedecen a propósitos internos de los programas con el fin de planear sus acciones, plantear soluciones concretas y trazar políticas de la organización. La necesidad de realizar un diagnóstico sobre las problemáticas de la mujer y la familia surgió en los talleres del diplomado al abordar algunas de esas cuestiones. Los participantes consideraron necesario hacer un diagnóstico más amplio con la participación de las comunidades para oír las voces de las mujeres de la localidad, en relación con los problemas que viven diariamente en su familia y la comunidad, y en su relación con las autoridades de los cabildos. Asimismo, era preciso indagar sobre los recursos culturales y organizativos con los que cuentan las comunidades, para tener propuestas colectivas viables para la construcción de una política de la organización en cuanto al tema de género y familia.

El diagnóstico incluyó dos etapas: la primera consistió en hacer un diagnóstico base o prediagnóstico que marcara el derrotero de la segunda fase. Esta primera fase[36] estuvo compuesta por encuentros (en forma de conversatorios) con cuatro grupos focales: maestras, mujeres que se han desempeñado como autoridades, jóvenes e integrantes de la Guardia Indígena y coordinadoras del Programa Mujer a nivel zonal y local.

En los conversatorios donde participé, analizamos las problemáticas más relevantes para la mujer y la familia, tanto en el ámbito de la familia del fogón, como en la familia comunidad, en la organización y en su relación con la naturaleza. Estos conversatorios arrojaron un primer mapa de los temas que se debían profundizar en las comunidades, analizar sus causas y consecuencias, y establecer propuestas de solución.[37]

---

[35] En 2004, como resultado de una evaluación de su proceso organizativo, las autoridades indígenas del norte del Cauca realizaron, una reestructuración de la ACIN con el fin de fortalecer la solidaridad y reciprocidad entre los diferentes cabildos y los procesos sociales que proyectaron, dándole una estructura de entramado a través de cinco tejidos o programas: el Tejido de Defensa de la Vida, el Tejido Económico Ambiental, el Tejido Pueblo y Cultura, el Tejido de Comunicaciones y Relaciones Externas, y El Tejido de Justicia y Armonía.

[36] En la primera fase del diagnóstico estuvo presente Luz María Londoño, investigadora de la Universidad de Antioquia, quien participó también en algunos talleres del diplomado.

[37] La experiencia de María Teresa Sierra, quien compartió conmigo un encuentro en 2013 en Cuetzalan, México, y el informe que me facilitó sobre un diagnóstico participativo que realizó en comunidades mixtecas y tlapanecas de Guerrero, me ayudó para que el diagnóstico con las comunidades se orientara con un análisis más profundo de las causas y las consecuencias de las problemáticas.

El diagnóstico amplio se llevó a cabo en nueve de las diez Asociaciones Zonales que comprende el CRIC. En cada zona se efectuaron dos talleres de dos días en dos Resguardos diferentes, donde participaron no sólo mujeres sino hombres, jóvenes, adultos mayores y algunas autoridades de los cabildos. Para esta fase del diagnóstico se conformó un equipo con tres integrantes del Programa Mujer, quienes nos desplazamos a las zonas para realizar los talleres. Yo participé en los talleres donde las compañeras me indicaron, debido a razones del conflicto armado o porque ellas consideraron que mi presencia en ciertos lugares podía limitar la reflexión de algunas problemáticas.

El trabajo con la comunidad de base es completamente diferente al que se lleva a cabo con líderes o intelectuales que se mueven en el *adentro/afuera*. Es una labor mucho más lenta, con otras dinámicas, y en algunos Resguardos se habla poco español. Las mujeres son tímidas cuando los temas les afectan directamente, y también asisten hombres. Es muy importante hacer el ritual de refrescamiento y armonización antes de empezar el taller, pues asegura que el camino para obtener buenos resultados está abierto. Por otro lado, como es una ocasión en la que se reúne gente de varias veredas, las autoridades de los cabildos aprovechan para dar avisos o delegar tareas.

En estos talleres sólo se pueden discutir algunas problemáticas escogidas por las personas; se trabaja en grupos pequeños (donde la discusión es más libre); luego se hace una reunión plenaria donde, con dramatizaciones, carteleras o exposiciones orales se presentan los problemas y se trazan las conclusiones. El equipo organizador realiza periódicamente encuentros de socialización y discusión de los resultados de estos talleres para reajustar las metodologías y evaluar los avances.

En este caso, decidimos realizar algunas entrevistas puntuales a mayoras o mujeres que habían desempeñado cargos de autoridad en sus cabildos, pues en los dos días de los talleres (recuérdese que gran parte del tiempo se ocupa en las dinámicas con las comunidades), el tema de las problemáticas de las mujeres que desempeñan cargos casi no se abordaba, pues las temáticas que a las comunidades más les interesaban eran la violencia intrafamiliar, el conflicto armado, el éxodo de los jóvenes a la ciudad y la falta de diálogo en la familia.

Otra estrategia que se consideró en el diagnóstico fue pedir a las coordinadoras zonales o locales del Programa Mujer que asistieron al diplomado, que siguieran trabajando en sus comunidades abordando otras problemáticas, pues esto también contribuiría a complementar sus trabajos de grado del diplomado. Algunas lo hicieron y nos enviaron las memorias.

Con la información de las memorias del prediagnóstico, los talleres con las comunidades en las nueve zonas, las entrevistas, los informes de las coordinadoras locales o zonales y las reflexiones del grupo investigador, empezamos el proceso de sistematización (la segunda etapa del diagnóstico). En esta ocasión, la sistematización no tuvo el propósito de elaborar una cartilla para trabajar en las comunidades, sino producir un informe para las autoridades y la universidad con la intención de presentar la información por zona con detalle, así como un consolidado de todas las problemáticas y las propuestas de las comunidades con elementos suficientes para trabajar con las autoridades en la construcción de las políticas de género y familia. En este sentido, se definió que la información se sistematizara a través de tres ejes: en el primero se consignaría la información por cada zona con una breve caracterización de la zona y su estructura organizativa, así como de la estructura del Programa Mujer a nivel zonal, para determinar los recursos humanos, organizativos y económicos necesarios para continuar con el Programa Mujer en cada zona (se imaginaba que en un futuro éstos se obtendrían para la implementación y cumplimiento de las políticas).

La información consolidada se organizó y con ella se estructuró un cuadro para cada dimensión de la familia, en la cual se puede visualizar, en columnas: la problemática encontrada, las causas que la generan, sus consecuencias y algunas acciones y propuestas de solución:

Cuadro 7.1 Eje hogar-familia

Problemática	Causas	Consecuencias	Acciones
1. Pérdida de espacios de diálogo en la familia y olvido de normas importantes de cultura.	La televisión y la computadora roban tiempo de diálogo familiar (para dar consejos y controlar conductas). Ausencia de los padres por trabajo. No se comparten las tareas del hogar. No se siembra el cordón umbilical; no se hacen cuidados ni prácticas de crianza. No se consulta al *Thë´wala.*	Pérdida de idioma, valores, afectos, tradiciones y del espacio para aconsejar y corregir.Hijos que crecen sin valores propios, sin vínculos con la cultura. Debilitamiento de la identidad. Debilitamiento o pérdida de la autoridad de los padres.	Buscar diariamente espacios/ tiempos para compartir en familia. Volver a los consejos como forma de controlar a los hijos. Usar idioma propio. Fomentar en los hijos la equidad, asignando tareas iguales. Retomar prácticas culturales, ritos y tradiciones, y consultar al *Thë´wala.* Recuperar el valor de la mujer desde la cosmovisión y las relaciones de equilibrio en la pareja.
2. Mal ejemplo de los líderes por su mal comportamiento frente a su propia familia.	Ausencia prolongada por cargos en la organización, por lo cual descuidan hogar e hijos. Alcoholismo. Prefieren la ciudad. Hay muchos casos de infidelidad.	Sobrecarga para la mujer en todos los aspectos. Disolución de la familia, salida de los hijos a la ciudad. Pérdida de autoridad ante hijos y comunidad.	Los líderes deben reconocer sus errores y cambiar actitudes con la familia para recuperar autoridad moral. Los líderes que den mal ejemplo deben ser sancionados e inhabilitados para ejercer cargos.
3. Las mujeres no tienen oportunidades para manejar recursos económicos y los cabildos las discriminan en cuanto al acceso a la tierra.	Se piensa que sólo el hombre (que es "cabeza de familia") tiene derecho, pero las mujeres (que también son cabeza de familia) no lo tienen. En caso de herencia de tierra para la mujer, se transfiere al esposo. Los cabildos no apoyan proyectos de artesanías, ni proyectos productivos para las mujeres.	Dependencia económica y sometimiento de la mujer, que no tiene posibilidades de acceso a recursos económicos. Los esposos controlan las acciones y la vida de las mujeres.	Revisar las decisiones de los cabildos en este tema. Los cabildos deben hacer censo en las familias para saber quiénes tienen tierra y cómo se maneja en la familia y en qué la están utilizando. Entregar tierra a mujeres cabeza de familia. Los cabildos deben promover proyectos productivos y apoyar la comercialización de artesanías.

No es posible enumerar todas las problemáticas expresadas en el diagnóstico en cada una de las dimensiones de la familia CRIC ni las reflexiones de cada una de ellas, pero es importante resaltar las problemáticas recurrentes en los talleres con las comunidades, como la discriminación y violencia intrafamiliar contra las mujeres en todas las etapas del ciclo vital, la inasistencia alimentaria y el abandono del hogar. Éstas son problemáticas que las mujeres denuncian al cabildo y que no son atendidas por las autoridades propias, o las remiten a los juzgados e instituciones del Estado, o en el peor de los casos, las soluciones propuestas agravan su situación, cuando por ejemplo, las obligan a seguir viviendo con el agresor.

Las mujeres en los talleres de diagnóstico, lo mismo que las asistentes al diplomado, pidieron que se dé capacitación a las autoridades en derecho propio y que la organización elabore políticas con criterios unificados de justicia imparcial para resolver las denuncias interpuestas por las mujeres. También exigieron una representación de las mujeres en los cabildos y en los equipos de justicia. Asimismo, las mujeres denunciaron las graves consecuencias del conflicto armado para ellas, su familia y la comunidad.

Refirieron las violaciones y el desplazamiento y uso de las jóvenes como red de informantes, y dijeron sentirse impotentes ante el reclutamiento de los menores y los jóvenes, pues los grupos armados les ofrecen mejores posibilidades de vida. Ante ello, las mujeres propusieron no sólo movilizaciones y denuncias, sino que la organización apoye y valore los programas de los jóvenes, promueva proyectos productivos para darles oportunidades de inclusión y que se fortalezca la Guardia Indígena como una institución atractiva para los jóvenes. Las madres manifestaron que incluso se les provean a los jóvenes los símbolos distintivos de la Guardia, como la pañoleta con los colores del CRIC y el bastón de mando, de los cuales se sienten tan orgullosos.

El segundo eje se refiere a la familia-organización. En este sentido, se señaló la escasa oportunidad de participación de las mujeres en espacios de autoridad y toma de decisiones debido a las innumerables razones que aquí se han expuesto. En este punto es preciso resaltar las propuestas encaminadas no sólo a valorar las capacidades de las mujeres por parte de los dirigentes, sino a capacitar a las mujeres en temas políticos a fin de que obtengan los elementos necesarios para asumir cargos de decisión en la organización. También se propuso que los cabildos cumplan el mandato de destinar 3% de su presupuesto a fortalecer el Programa Mujer regional y zonal.

Esta metodología, usada para visualizar las problemáticas en los diferentes contextos donde transcurre la vida de las mujeres, ofrece un mapa detallado de lo que les pasa en la familia, la comunidad y la organización, y permite evidenciar y desnaturalizar la violencia, la desigualdad, la falta de oportunidades y la discriminación que afrontan las mujeres en diferentes etapas de su vida y en diversos contextos. Pero este mapa refleja también una visión de integralidad, tan reclamada por el pensamiento indígena, que no sólo proporciona a las mujeres argumentos sólidos para posicionar su agenda de género como algo más que "cosas de mujeres", sino como un imperativo para el fortalecimiento de la organización, que requiere políticas y acciones urgentes que se deben contemplar en los Planes de Vida de la Organización. Asimismo, demuestra la apropiación de las mujeres de estrategias de resistencia construidas en el movimiento indígena y su adecuación a los objetivos que ellas persiguen.

El diagnóstico revela también propuestas importantes construidas desde *adentro* para la solución de las problemáticas, como la recuperación de la "espiritualidad" (entendida como la práctica de los rituales), la consulta al *Thë´wala*, la siembra del cordón umbilical, las armonizaciones con la naturaleza y volver a los consejos como medio de control social. Estas propuestas implican, desde un cambio en la vida personal y familiar de las personas, hasta propuestas de carácter económico y político, como replantear las políticas del cabildo en torno a la distribución de las tierras, hacer un censo y permitir el acceso de la mujer a ellas. Y no olvidemos las propuestas de carácter sancionatorio para los líderes que den mal ejemplo.

Por último, deseo resaltar el avance del activismo de las mujeres, quienes no sólo piden una política de la organización en el tema de género y familia, sino que participan en forma activa en la definición de esas políticas con propuestas conceptuales y metodológicas sólidas, ajustadas a sus contextos políticos organizativos y culturales.

Reflexiones finales

Mi intención en este capítulo fue esbozar la activa y larga trayectoria de participación de las mujeres en el movimiento indígena, así como sus aportes y sus luchas. También quise resaltar los aprendizajes que se utilizan para fortalecer y consolidar su movimiento, como la introducción y reconceptualización de lenguajes propios construidos desde su cosmovisión y desde los contextos político-organizativos del CRIC para hablar de género, desigualdades y oportunidades concretas que están empujando, como la construcción de políticas para la organización y, a largo plazo, la conformación de una escuela permanente de género y familia. Las

mujeres indígenas confían en que estos nuevos lenguajes, estas epistemologías propias, abran camino para negociar relaciones de equilibrio y complementariedad entre hombres y mujeres, y que se incorporen a las narrativas de la organización sin descalificarlos como "feminismos de afuera".

De la misma forma, resalto la propuesta de las mujeres de concebir la familia en un sentido amplio, como la familia CRIC en cuatro dimensiones, para colocar el debate y el análisis de las problemáticas de género en un contexto político organizativo que armoniza con principios de la cultura como la integralidad y la "comunitariedad".

Pretender que con políticas de género y familia se cambie una situación de desigualdad y de relaciones de poder tan arraigada en las comunidades indígenas del Cauca, inmersas en una sociedad tan patriarcal como la colombiana y donde el conflicto armado exacerba ese poder, es una ilusión, quizá una utopía. Pero como bien señala Rappaport: "Para los activistas nativos del Cauca, las utopías no son sueños imposibles, sino objetivos por los que luchan a veces a largo plazo" (2008: 26).

Las mujeres saben que posicionar las políticas en los Planes de Vida de la organización tiene una función simbólica y una función práctica fundamental; simbólica porque es una manera de legitimar su programa ante las autoridades y la comunidad, y una manera de reconocer que hacen y han hecho aportes importantes al buen vivir de las familias y las comunidades, que es el objetivo de los Planes de Vida, y Práctica porque si las políticas se van a fundamentar en un diagnóstico y en propuestas construidas desde la base, éstas deben ser una forma de reglamentar las propuestas de las mujeres y las comunidades, y de llevarlas a la realidad, evitando así que sean mera expresión de deseos u objetivos amplios irrealizables. Es además una forma para involucrar no sólo a las autoridades, sino a todos los sectores de las comunidades, así como para asegurar presupuestos a través de los Planes de Vida.

Desde mi punto de vista, existen grandes avances: por un lado se abren espacios de reflexión colectiva sobre la desigualdad de género, la violencia intrafamiliar y las consecuencias de la presencia de los grupos armados, y por otro se reflexiona sobre la necesidad de revisar lo que está pasando en los cabildos y en los equipos de justicia con las denuncias que hacen las mujeres, a las cuales no se les da soluciones justas. Esto lo pude comprobar en los encuentros locales, donde autoridades de los cabildos estuvieron presentes y muchas veces lo reconocieron. Al mismo tiempo se está cuestionando el mal comportamiento de los líderes en relación con su familia, y la discriminación hacia las mujeres cuando acceden a cargos de autoridad.

Las compañeras del equipo del Programa Mujer que asistieron al congreso del CRIC realizado en julio de 2013 encontraron allí un espacio para socializar su trabajo y entregaron la publicación de la sistematización del diplomado. Así, lograron que en cada comisión participara una coordinadora zonal del Programa Mujer para abordar sus problemáticas y no como tradicionalmente se hacía en una comisión exclusiva para las mujeres. Es necesario que el Programa Mujer de la Regional se fortalezca con una estructura interna más eficiente. Para eso es necesario un presupuesto propio y autonomía para manejarlo, y que trabajen juntas y unan esfuerzos con los programas de las otras zonas, así como con otros sectores del CRIC, como los jóvenes y los adultos mayores. Por lo tanto, aún hay un largo camino por recorrer.

Bibliografía

Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN)

2001 *La recuperación de tierras de la zona norte del Cauca*, Popayán, Cátedra Nasa/UNESCO.

2006a *Yackawesx Dxi´Ja´S Thegcxa, Kwe´Sx Ûusa NuycxhâCxhan U´Jweka* (*Caminando sobre las huellas de los mayores, para reconstruir pensamiento indígena*), Santander de Quilichao, Grafitextos.

2006b *Jxu´kaysa dxijas pakwen úusthaw, u´kakwe´sx cxá cxá fxizekan. Tama u´junxis* (*Descubriendo los rastros de Juan Tama para ejercer autonomía desde el derecho propio*), Santander de Quilichao, Grafitextos.

Asociación de Cabildos Juan Tama

2005 *Pensamiento ancestral: por la construcción del tejido social y el fortalecimiento de las relaciones interculturales,* Bogotá, Editorial Fuego Azul.

Benavides Vanegas, Farid Samir

2009 *La movilización de los pueblos indígenas y la lucha por sus derechos en Colombia*, Barcelona, Institut Català Internacional per la Pau, disponible en <http://www20.gencat.cat/docs/icip/Continguts/Publicacions/WorkingPapers/Arxius/W>.

Berrío Palomo, Lina Rosa

2010 "Sembrando sueños, creando utopías: liderazgos femeninos indígenas en Colombia y México", en Rosalva Aída Hernández (ed.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, México, CIESAS/Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG)/UNAM, pp. 81-216.

Comité de Defensa del Indio, La Rosca de Investigación y Acción Social

1927 "El derecho de la mujer indígena en Colombia", *Las luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la civilización*, Editextos, Bogotá, pp. 20-36.

Cruz Solís, Imelda, Janette Corzo y María Teresa Sierra

2009 *Diagnóstico participativo con enfoque de género en dos comunidades de la Policía Comunitaria de Guerrero*, documento inédito.

Chocué, Alicia

2000 "Nuestra doble conciencia", *Revista Cxayu´ce*, núm. 4, CRIC/PEBI/Editorial Fuego Azul, Popayán, pp. 14-15.

Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC)

1990 *Historia del CRIC*, CRIC.

2003 "El proceso de Universidad Indígena", *Revista Cxayu´ce*, núms. 7-8, pp. 68-71.

2004 *¿Qué pasaría si la escuela?… 30 años de construcción de una educación propia,* Bogotá, Editorial Fuego Azul.

2008 *Lineamientos del Plan de Vida regional de los pueblos indígenas del Cauca*, Popayán, CRIC.

2010a *Memorias de los talleres presenciales del diplomado: Familia indígena, participación y Equidad de Género,* Cauca, Popayán, CRIC.

2010b *La lucha por la tierra. Semilla de unidad, organización y fortalecimiento cultural*, Bogotá, Editorial Fuego Azul.

2012 *Familia, participación y equidad de género en los pueblos indígenas de Cauca*, Popayán, CRIC.

Cortés, Pedro

1984 *Desarrollo de una organización indígena: el Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC*, Popayán, Banco de la República.

Du Bois, W.E.B.

1989 [1903] *The Souls of Black Folk*, Nueva York, Bantam.

ECAP-UNAMG

2009 *Tejidos que lleva el alma: memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*, Guatemala, ECAP-UNAMG.

Espinosa, Myriam Amparo

1998 "Práctica social y emergencia armada en el Cauca", en María Lucia Sotomayor (ed.), *Modernidad identidad y desarrollo,* Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, Editorial Gente Nueva.

Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI)

2006 *Mairin Iwanka Raya, mujeres indígenas confrontan la violencia. Informe complementario al estudio sobre violencia contra mujeres indígenas del secretariado general de las Naciones Unidas*, Nueva York, FIMI.

Gow, David

1998 "¿Pueden los subalternos planificar? Etnicidad y desarrollo en el Cauca, Colombia", en María Lucía Sotomayor (ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo,* Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, Colciencias, pp. 143-172.

2004 "Desde afuera y desde adentro: la planificación indígena como contra-desarrollo", en Joanne Rappaport (ed.), *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio,* Popayán, Editorial Universidad del Cauca, pp. 65-96.

Gros, Christian

1997 "Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal", en María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

2000 *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

Hernández Delgado, Esperanza

2004 *Resistencia civil artesana de paz. Experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Hernández Castillo, Rosalva Aída

2010 "Descentrando el feminismo. Lecciones aprendidas de las luchas de las mujeres indígenas de América Latina", en Rosalva Aída Hernández (ed.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos, y nuevas identidades políticas*, México, CIESAS/PUEG-UNAM, pp. 15-44.

Jaramillo, Efraín

2012 *¿Hacia dónde va el movimiento indígena colombiano?* Entrevista a Efraín Jaramillo, disponible en <http://jenzera.org/wordpress-content/uploads/2012/06/Hacia-donde-va-el-movimiento-ind%C3%ADgena-colombiano.pdf>.

Lame, Manuel Quintín

1927 "El derecho de la raza indígena en Colombia ante todo. El misterio de la naturaleza educa al salvaje indígena del desierto", en Fernando Romero Loaiza (ed.), *Manuel Quintín Lame Chantre. El indígena ilustrado, el pensador indigenista,* Pereira, Editorial Papiro, pp. 468-476.

1973 *Las luchas del indio que bajó de las montañas al valle de la civilización*, Bogotá, Comité de Defensa del Indio, Editextos Ltda.

Lemaitre Ripoll, Julieta

2009 *El derecho como conjuro. Fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad de Los Andes.

Macleod, Morna

2007 Género, cosmovisión y movimiento maya en Guatemala. Deshilando los debates, en Scott Robinson, Héctor Tejera y Laura Valladares (coords.), *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio*, México, UAM-I y Porrúa, pp. 295-324.

2010 "Voces diversas, opresiones y resistencias múltiples: las luchas de las mujeres mayas en Guatemala", en Rosalva Aída Hernández (ed.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas,* México, CIESAS/PUEG, pp. 127-179.

Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), Área Mujer, Familia y Generación

2009 "Derechos humanos de las mujeres indígenas", en mesa de trabajo *"Mujer y Conflicto Armado". IX Informe sobre violencia sociopolítica contra mujeres, jóvenes y niñas en Colombia,* Bogotá, Ediciones Antropos, pp. 109-125; disponible en <http://www.observatoriogenero.org/ddv/informes/20MUJER%20web.pdf>.

Piñacue, Susana

2004 "Liderazgo y poder: una cultura de la mujer nasa", en Joanne Rappaport (ed.), *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*, Popayán, Universidad del Cauca, pp. 55-64.

Programa Mujer de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte (ACIN)

2012 *El camino de resistencia de las mujeres nasa: creando y luchando por la dignidad*, disponible en la página de la ACIN <http://www.nasaacin.org>.

Quintero, Julio César

1988 *¿Qué pasó con la tierra prometida?*, Bogotá, CINEP.

Ramírez, Renya

2009 "Nacionalismo tribal y sexismo. Reflexiones desde las mujeres nativo-americanas de Estados Unidos", *Desacatos*, núm. 31, septiembre-diciembre, pp. 35-50.

Ramos, Abelardo y Joanne Rappaport

2005 "Una historia colaborativa, retos para un diálogo indígena-académico", *Historia Crítica*, núm. 29, pp. 39-62; disponible en <http://historiacritica.uniandes.edu.co/view.php>.

Rappaport, Joanne

2000a *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en Los Andes colombianos*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca.

2000b "Escritura y convenciones literarias: los retos de la intelectualidad indígena", *La etnoeducación en la construcción de sentidos sociales. Memorias del segundo congreso nacional universitario de etnoeducación*, Popayán, Universidad del Cauca, Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo, pp. 108- 19.

2003 "El espacio del diálogo pluralista: historia del Programa de Educación Bilingüe del Consejo Indígena del Cauca", en Daniel Mato (coord.), *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*, Caracas, faces-UCV, pp. 257-281.

2004 *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca.

2008 *Utopías interculturales. Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia,* Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Escuela de Ciencias Humanas.

Restrepo, Olga Lucía

2006 *Diferencia en la diferencia: las mujeres indígenas y su rol social*; disponible en <http://www.etniasdecolombia.org/actualidadetnica/index.asp>.

Romero, Fernando

2006 *Manuel Quintín Lame Chantre. El indígena ilustrado, el pensador indigenista,* Pereira, Editorial Papiro.

Sánchez Botero, Esther

2010 *Justicia y pueblos indígenas en Colombia: la tutela como medio para la construcción del entendimiento intercultural*, 3a. ed., Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales/Instituto UNIJUS.

Sieder, Rachel y Morna Macleod

2009 "Género, derecho y cosmovisión maya en Guatemala", *Desacatos*, núm. 31, septiembre-diciembre, pp. 51-72.

Vasco Uribe, Luis Guillermo

2002 *Entre selva y páramo: viviendo y pensando la lucha indígena*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

2010 "Recoger los conceptos en la vida: una metodología de investigación solidaria". Intervención en el Seminario Taller Pensamiento Propio, Universidad y Región, Maestría en Etnoliteratura/Instituto Andino de Artes Populares, Universidad de Nariño, Pasto; disponible en <www.luguiva.netarticulos>.

Tercera parte

Alternativas de las mujeres frente al racismo y la desposesión

8. Voces desde los silencios. Mujeres indígenas, seguridad y derechos frente a la violencia en La Montaña, Guerrero

Mariana Mora [1]

> Agarraron a seis chamacos... Los obligamos a encender las luces de su camioneta… Yo dije que todos eran mis sobrinos. No lo eran, pero hay que defender a los jóvenes del pueblo como si fueran de uno… Llegaron los policías, encapuchados… Somos campesinos, indígenas, pero aunque humildes, tenemos derechos… Actúan igual que los sicarios, con el rostro cubierto, apuntando sus armas, no se identifican y suben a quien encuentran en su camino… Se los llevan… Agarramos a uno, a cambio de ellos… Aventamos piedras, cómo no… Ya nos hartamos. Nos entró la desesperación… Lo único que nos queda es agarrar piedras.

Habla una integrante de un pequeño grupo de mujeres en Atlixcala, una comunidad nahua del municipio de Tlapa de Comonfort, en la región de La Montaña, Guerrero, México, quienes reflexionan en torno a las condiciones de violencia en el ámbito local, el papel de las instituciones estatales y la construcción de posibles alternativas.[2] Participan en un grupo focal organizado por el proyecto de derechos humanos el Monitor Civil de la Policía (Mocipol), con sede en la ciudad de Tlapa, centro político y administrativo de la región. Junto con el regidor de la Dirección de Asuntos Indígenas (DAI) del Ayuntamiento, el Mocipol elaboró en 2013 un diagnóstico sobre el contexto de inseguridad basado en las experiencias e interpretaciones de la población indígena en la entidad. En el caso de Atlixcala, la discusión colectiva se centró en eventos de violencia policial.

El tono desafiante de las mujeres conduce (incluso llega a desbordar) cualquier secuencia testimonial que detalla sus esfuerzos por rescatar a los jóvenes detenidos por la policía municipal. En calidad de coordinadora de esta dinámica del grupo focal, intento seguir la descripción, pero lo evidente es que más que una estricta narración de los sucesos, es el contagio de los tonos, que vacilan entre el nerviosismo y un orgullo sublevado, que le da forma a su recuento colectivo. Mientras me esfuerzo por distinguir el contenido de las diversas voces, el comisario de bienes comunales, que había estado escuchando junto con los demás hombres en un rincón del edificio, se levanta, nos mira y con un tono firme las interrumpe:

[1] La autora agradece a Matilde Pérez y Jesús Peralta, abogados del Monitor Civil de la Policía (Mocipol), por sus comentarios, conversación y acompañamiento; a las organizaciones Fundar, Tlachinollan e Insyde, que coordinaron el proyecto; a Lisbeth Rasch, por su apoyo como asistente durante una parte del trabajo de campo, y al equipo del proyecto "Women and Law in Latin America: Justice, Security and Legal Pluralism", por sus valiosos comentarios y retroalimentación a lo largo de la investigación.

[2] Todos los nombres de las comunidades y las personas entrevistadas son ficticios, salvo los de los abogados del Mocipol y los parientes de Bonfilio Rubio Villegas.

> A ver, yo les voy a explicar lo que pasó. Fue el 24 de febrero de este año. Entraron los de la policía municipal, hicieron un recorrido por el pueblo en búsqueda de un joven y como nadie quiso decirles dónde se encontraba, agarraron a los que estaban caminando por la calle. El pueblo se organizó. Detuvieron la camioneta en la entrada del pueblo. Detuvimos a uno de sus policías a cambio de que liberaran a los jóvenes. Así lo hicieron, pero no les voy a mentir, también dañamos su camioneta con las piedras que les aventamos.

El comisario enfatiza el *yo* al iniciar la frase, junto con la fecha precisa del evento, con tal de darle una estructura coherente al recuento atropellado de las mujeres. Su intervención es de una autoridad dirigiéndose a otra, en este caso al regidor de la DAI y a los abogados del Mocipol, a partir de una narrativa que pretende darle cierto orden y legitimidad a las voces de las mujeres de su pueblo.

Este capítulo se enfoca en estos pequeños actos que filtran y desplazan las experiencias de violencia y reclamos por justicia de mujeres nahuas de La Montaña. Específicamente, analizo acciones en dos esferas que forman parte central de un campo político donde se disputan narrativas de la violencia actual: primero, las acciones de algunas autoridades (hombres) de comunidades nahuas, como el gesto sutil pero calculado del comisario de Atlixcala, junto con el peso que tienden a otorgarles a las actividades policiales (sean éstas de las instituciones estatales o como parte de respuestas comunitarias) por encima de otras nociones de (in)seguridad; segundo, los mecanismos de registro del trabajo de derechos humanos por parte de organizaciones locales, ya que cuando casos como la detención arbitraria del joven de Atlixcala llegan a ser denunciados (incluyendo la documentación del evento, la tipificación de los derechos violados, la definición y clasificación de quien es víctima, por ofrecer sólo algunos ejemplos), estructuran la construcción de los hechos y, por ende, las definiciones y percepciones de la inseguridad y sus efectos.

A partir del sexenio de Felipe Calderón Hinojosa (2006-2012), la mayor parte de las imágenes que circulan en los medios masivos de comunicación y en las redes sociales en México son escenas espectaculares de violencia y muerte, complementadas con un conteo constante de cuerpos, junto con otros datos cuantificables de la realidad social. Circulan, a su vez, noticias de actores hipermasculinizados disputando el poder de la entidad soberana a través del control por el territorio y por la vida misma, ya sea mediante operativos de las fuerzas armadas y de la policía federal contra presuntos integrantes de la delincuencia organizada, o de organizaciones de policías comunitarios, policías ciudadanos o las llamadas autodefensas que protegen sus pueblos contra los narcotraficantes.[3] El énfasis que predomina es la necesidad de garantizar la seguridad del Estado contra las amenazas, lo cual a la vez depende de la capacidad de las instituciones de seguridad de resguardar el orden público y de proteger al gobierno en turno.

Si bien en los últimos años se ha detectado un incremento escalofriante de actos de violencia física, éstos no afectan a la población de manera uniforme, ni el impacto en la vida de las personas es el mismo en todos los sectores y, por ende, tampoco las respuestas de los actores. Por ello, considero fundamental retomar los planteamientos de las feministas y de estudios críticos de raza para analizar dichos efectos desde la interseccionalidad, es decir, a partir del entrecruce de condiciones de clase, etnia, raza y género.[4]

Así, considerando que el trabajo de campo se realizó en una región mayoritariamente indígena, tres inquietudes guían mi investigación. En primer lugar, identificar de qué manera las actividades político-jurídicas relacionadas con los derechos humanos retoman lo aprendido en las luchas por los derechos colectivos de los pueblos indígenas, para analizar cómo la violencia, en el marco de la lucha contra la

---

[3] Tal como nos explica María Teresa Sierra en este volumen, la CRAC surgió en 1995 y ha logrado no sólo una consolidación organizativa importante, sino un respaldo jurídico en la Ley 701 del estado de Guerrero. Por muchos años fue la única organización en Guerrero en impartir justicia y velar por la seguridad de la población local. A inicios de 2013, se constituyo la Unión de Pueblos y Organizaciones del estado de Guerrero (UPOEG), con presencia sobre todo en la Costa Chica. A finales de ese mismo año, surgieron otras organizaciones de autoprotección que se autodenominan Policías Ciudadanas y Popular, que tienen presencia sobre todo en la región de La Montaña del estado.

[4] Para una aproximación al derecho desde un feminismo crítico, véanse West, 1997; Facio, 1999; Mackinnon, 1983, y Rivera, 2004. Para una aproximación al derecho desde estudios críticos de raza, véanse Crenshaw, 1995, 2002; Matsuda, 1992, Williams, 1991.

delincuencia, opera de manera diferenciada según los sectores de la población y las regiones afectadas. En segundo lugar, determinar de qué forma los actos de denuncia y de resistencia, así como las propuestas alternativas en regiones indígenas, incorporan conceptos que se utilizaron con poca frecuencia en años anteriores, concretamente el concepto de seguridad, y cómo se trasladan ciertas demandas de los pueblos indígenas a los mismos. Y en tercer lugar, el tema central de este capítulo y que entrelaza las dos inquietudes anteriores: entre este giro de prioridades y resignificaciones: ¿dónde se ubican las voces, acciones y significados de las mujeres indígenas en distintas regiones y cómo podemos entender la violencia actual a partir de sus experiencias?

De cara a la construcción de narrativas dominantes sobre el fenómeno de la violencia, las actividades cotidianas en las comunidades de Guerrero, y el trabajo relacionado con los derechos humanos en la entidad, incluyen la posibilidad de sacudir versiones oficiales y nombrar la realidad de otra forma, como paso indispensable para su transformación. Sin embargo, lo que demuestro en este capítulo es que, al filtrar y desplazar las voces y experiencias de mujeres *nahuas*, los actores en estas esferas, si bien ofrecen descripciones contextuales distintas a las versiones dominantes, se sustentan sobre una base común de exclusión; corren el riesgo de volverse cómplices de la reproducción de construcciones hegemónicas a partir de descripciones enfocadas casi exclusivamente en actos de violencia física, que suceden sobre todo en las esferas públicas como parte de una crisis generalizada de seguridad. En contraste, demuestro que un enfoque de género puede desordenar dichas representaciones de inseguridad, las remueve, permitiendo que emerjan voces y experiencias de mujeres indígenas que complejizan el terreno del poder-saber.

Las mujeres que participaron en diversas actividades de esta investigación, señalaron el entrecruce de una densificación de actos de despojo a la par de una intensificación de actos de violencia física, lo que evidencia (retomando el planteamiento de Feldman, Geisler y Menon) una acumulación de inseguridades en la vida cotidiana (2011). Dicha acumulación, ya sea mediante la violencia ejercida contra los cuerpos, la extracción de la fuerza productiva vital y laboral o la destrucción de los recursos naturales de sus territorios, ordena la vida a partir del enajenamiento como un aspecto central de las lógicas del capital (Arendt, 1970), un enajenamiento con rostro femenino reflejado tras 30 años de políticas neoliberales de desarrollo en México, cuyos impactos articulados con las políticas actuales de seguridad se viven desde una crisis aguda de las capacidades de reproducción social de poblaciones rurales, principalmente indígenas, en el sur de la República. Es a partir de estos sentidos femeninos como la violencia policial y delincuencial figura como parte de un *continuum* de inseguridades, que se vive a partir de la precariedad de la vida cotidiana, la devastación del medio ambiente y la desposesión de las capacidades para sostener una vida doméstica y comunitaria digna.

Tejo este argumento desde eventos cotidianos, asuntos que se pueden considerar menores, como los actos intimidatorios por parte de la policía, las detenciones arbitrarias y las extorsiones, o la destrucción de bienes comunes, eventos que frecuentemente pasan desapercibidos, salvo para los individuos que los vivieron. La mayor parte de estos casos, incluyendo lo narrado por las mujeres en la comunidad de Atlixcala, no se denuncian, ya sea por temor a represalias o porque, como dijo Alberta en una entrevista colectiva, "cuesta denunciar", tanto en términos económicos y emocionales como en el tiempo invertido. Sin embargo, son eventos críticos para las víctimas (Das, 1985), figuran como momentos que trastocan y dotan de contenido los significados que les dan a sus condiciones de vida, influyen en la construcción de su geografía social y forman parte de las relaciones discursivas regulatorias que engendran subjetividades.

Si bien el contenido de este capítulo descansa en lo cotidiano, también se enfoca en los eventos que permanecen al margen de lo organizativo. A pesar de que existen diversas luchas sociales de larga trayectoria que sin duda modifican el campo sociopolítico de la región, como el caso de la Policía Comunitaria–(CRAC) y organizaciones como la OPIM (ambos abordados en los capítulos de Teresa Sierra y Aída Hernández en este

libro), otra parte de La Montaña de Guerrero (donde realicé mi investigación) experimenta una alta fragmentación social, con los espacios de resistencia reducidos en gran parte a la comunidad y a las memorias colectivas que permanecen en transcripciones ocultas (Scott, 1990). Si nos referimos sólo al municipio de Tlapa, los actores políticos con mayor visibilidad en las últimas décadas son el Centro de Herechos Humanos Tlachinollan, el magisterio disidente y los maestros bilingües, aunque a partir del 2013 surgieron diversas expresiones de policías ciudadanas o grupos de autoprotección contra la violencia estatal y paraestatal en la región.[5] Lo anterior no significa que la región carezca de procesos organizativos, sino que, con la combinación de actos de represión estatal en las últimas décadas, la creciente ola migratoria a Estados Unidos y al norte de México y la presencia de capos del narcotráfico, es mayor el desafío de alimentar procesos colectivos sociopolíticos. Es justo en estos entornos donde el trabajo relativo a los derechos humanos se convierte en un campo central de disputa política, ya que potencia la capacidad de actores locales para visibilizar, nombrar y denunciar las condiciones de violencia en las que viven. Por ello, esta investigación se enfoca en las diversas actividades que se desprenden del trabajo vinculado con los derechos humanos de organizaciones locales en La Montaña.

El capítulo se divide en cuatro partes. La primera detalla el contexto regional donde surge el trabajo de derechos humanos, en particular a través del Centro de Derechos Humanos Tlachinollan y del proyecto del Monitor Civil de la Policía, que coordinó, junto con otras dos organizaciones no gubernamentales, en la Ciudad de México. La segunda se enfoca en construcciones diferenciadas de la (in)seguridad en comunidades que forman parte del municipio de Tlapa de Comonfort y la priorización que las autoridades otorgan a ciertas problemáticas por encima de otras. En la tercera, analizo los procesos de registro y documentación de los casos de violaciones a los derechos humanos, en especial la división entre víctima directa e indirecta, y las formas como esta demarcación invisibiliza los agravios de una parte importante de las mujeres involucradas en los casos. En la cuarta parte detallo una serie de conversaciones que sostuve con una mujer *nahua* víctima acerca del caso emblemático de su cuñado, como una propuesta de lo que podría ser lo que refiero como *un reordenamiento a la inversa*, es decir, un marco analítico que permite escuchar cómo mujeres en La Montaña están concibiendo el agravio y, por ende, las nociones de seguridad y justicia. Por último, en las conclusiones reflexiono en torno a lo que ambos procesos —una lectura de las filtraciones regulatorias y este reordenamiento— tienen para la construcción de la problemática actual encaminada a la búsqueda de alternativas.

El trabajo relacionado con los derechos humanos y las trayectorias de violencia

> Alma mexicana, represento La Montaña/ huaraches de llanta de correa/ así me critican/ mi piel es de mojado, por no hablar como ellos/ Mi cultura es para pisotear en Tlapa/ Indígena me llaman, los que se sienten la sangre de España/ Pero soy orgulloso de ser mexicano y hablar el nahua…

Esto cantan unos jóvenes indígenas *me'phaa*, *nahua* y *na savi* en un proyecto de *hip-hop* llamado *Indigenarte,* palabras que ofrecen pinceladas de lo que para ellos significa vivir en esa región árida que heredó un sistema ecológico poco amable para la agricultura, pero donde la población indígena resguarda con insistencia su territorio, sus lenguas y los actos transformadores de su entorno. Para bien o para mal, el estado tiene fama de ser un guerrero bronco; sus habitantes defienden lo suyo a toda costa, son gente

[5] A partir de enero de 2013 surgieron a la luz pública distintos grupos indígenas y campesinos de autoprotección, particularmente en Guerrero y Michoacán. A pesar de su diversidad, han sido catalogados (bajo una etiqueta homogénea) como grupos de autodefensa, lo que ha detonado debates públicos sobre su legitimidad y el papel que tienen en la posible reproducción y contención de los actos de las redes delincuenciales, así como en situaciones de impunidad de las autoridades estatales.

combativa, que por lo mismo ha sufrido numerosos actos represivos por parte de las fuerzas de seguridad (Bartra, 2000). En las décadas de 1960 y 1970, la violencia de Estado se manifestó en forma de operativos de contrainsurgencia dirigidos hacia organizaciones indígenas campesinas y grupos guerrilleros (Montemayor, 1991). Al final de ese periodo, la región llegó a ser bautizada como "La Montaña Roja", en reconocimiento a las movilizaciones que emprendieron diversos grupos de izquierda para colocar al maestro Othón Salazar como el primer alcalde del Partido Comunista en el municipio de Alcozauca (Ibáñez, 2012). En la década de 1980 (etapa indecorosa que marca el comienzo de las políticas neoliberales en México), la región transita del boceto revolucionario a la imagen de la flor de amapola: La Montaña se convierte en la zona que mayor cosecha tiene de este cultivo, base para la producción de la heroína, de acuerdo con datos de la Secretaría de la Defensa Nacional (SDN), lo que justifica la permanencia de las fuerzas militares y de lógicas bélicas en las acciones policiales (CNN, 2011). Según los medios locales, en distintos momentos de las últimas décadas la "plaza" de La Montaña ha sido territorio de disputa entre distintos cárteles, aunque predominan grupos relacionados con los capos del estado de Sinaloa (González, 2010). Así, los conflictos entre narcotraficantes convirtieron al estado de Guerrero en el tercer lugar en número de homicidios durante el sexenio de Felipe Calderón.[6] En el último año de la administración de este mandatario panista, Guerrero y Chihuahua fueron los estados con la mayor tasa de homicidios, con 77 por cada 100 000 habitantes, en contraste con Yucatán, que registró 2 por cada 100 000 habitantes en el mismo periodo, la cifra más baja de toda la República. Ahora, como en décadas anteriores, las instituciones de seguridad estatales dirigen sus acciones, enmarcadas en una supuesta excepcionalidad, no sólo contra los señalados "enemigos de Estado", sino, y sobre todo de manera arbitraria, contra la población que vive en condiciones de pobreza, en su mayoría indígena.

En otros trabajos he descrito este fenómeno como la criminalización de la pobreza racializada (Mora, 2013). En su informe anual de 2013, *Digna Rebeldía: Guerrero*, Tlachinollan señaló un incremento de violaciones a los derechos humanos registrados en la Costa Chica y La Montaña del estado, siendo las principales instituciones denunciadas la policía investigadora ministerial, la policía preventiva estatal y municipal, el Ejército mexicano y la policía federal.[7] Durante el mismo periodo, la Comisión Nacional de Derechos Humanos recibió 1 662 denuncias por tortura y malos tratos, aunque no se procesó a ningún agente del Estado por ese delito.[8]

En los últimos años, las comunidades *nahua*, *me'phaa* y *na savi* de La Montaña han respondido al entramado de violencias a través de diversos mecanismos de protección a sus familias, comunidades y territorio, con estrategias de defensa y justicia que incluyen fortalecer sus sistemas de cargos dentro de sus pueblos, solicitar la asesoría y posible vinculación con la CRAC u otras organizaciones intercomunitarias, como la Unión de Pueblos y Organizaciones del Estado de Guerrero (UPOEG), y ejercer medidas extremas contra las instituciones de seguridad pública, como detener a un funcionario público, lanzar piedras contra los policías que ingresan a sus poblados o expulsarlos de manera violenta. Tal como lo explicó una mujer en Atlixcala, ellas se defendieron de la policía porque tenían presente la forma como las mujeres *nahuas* de un pueblo cercano lograron expulsar a las fuerzas de seguridad pública en 1985. Tienen la evidencia de que estas acciones pueden resultar efectivas, ya que hasta la fecha, las instituciones policiales no han regresado al poblado vecino. Ante la falta de otras opciones, recalca que si en su pueblo, "vuelven a entrar, les vuelvo a aventar piedras".

---

[6] De acuerdo con datos del INEGI, en 2012 se registraron 11 070 casos en Guerrero. *La Jornada*, 31 de julio de 2013.

[7] Véase Tlachinollan, informe (2013).

[8] Comisión Nacional de Derechos Humanos (2013).

La inseguridad actual opera entre las zonas grises (Auyero, 2007), que unen lo legal con lo ilegal, mediante una línea nubosa en La Montaña que poco separa a los agentes estatales de los actores paraestatales, donde a viejos conflictos agrarios o familiares se articulan nuevas pugnas de poder por recursos políticos o materiales, lícitos o ilícitos. A su vez, como veremos en la sección siguiente, resulta imposible entender las expresiones de inseguridad fuera de la lógica del despojo y de lo que Emma Cervone define como la indianización de la pobreza (2012) tras 30 años de políticas neoliberales. El fenómeno que mejor desvela los efectos de políticas de desarrollo recientes, es la migración. A partir de los años ochenta del siglo XX, la expulsión de mano de obra barata se incrementó en La Montaña, primero para el trabajo jornalero en las fincas de café en la Costa Grande, después a campos agrícolas en Michoacán y Morelos, y posteriormente a los cultivos de jitomate en Sinaloa y otros estados del norte de la república. Guerrero es el estado de origen de la mayor parte de los migrantes en el país provenientes de más de 500 comunidades indígenas. Los migrantes se concentran en las regiones Centro, Costa Chica y Montaña, donde entre 2006 y 2013, Tlachinollan documentó que más de 32 000 jornaleros agrícolas salieron de por lo menos 350 comunidades indígenas en busca de fuentes de empleo (Centro de Derechos Humanos Tlachinollan, 2011). A partir de la década de 1990, los flujos migratorios se expandieron hasta encontrar un nodo central en los restaurantes y comercios de Nueva York. "TlapaYork" es el término que ahora muchos eligen para nombrar su lugar en el mundo.

Frente a esta densidad de problemáticas, la población local sigue elaborando respuestas de resistencia que tienen como referente central el movimiento "500 Años Guerrerenses, Indígenas, Negro y Popular", movimiento aglutinador en la década de 1990 y desde el cual emergieron importantes liderazgos femeninos indígenas (Espinosa, *et al.*, 2010). Desde hace más de dos décadas (como lo detalla Teresa Sierra en este libro), opera la Policía Comunitaria (CRAC) en la región. A pesar de vivir un proceso de fragmentación organizativo, el trabajo de los maestros bilingües y las inquietudes de muchos jóvenes reflejan, sin duda, las semillas de frutos que se vinculan a genealogías profundas y complejas de rebeldía (García, 2010).

Con este breve recuento ubico el contexto donde se inserta el trabajo local de los derechos humanos, concretamente a partir de 1994, con las actividades del Centro de Derechos Humanos de La Montaña Tlachinollan. La organización abre sus puertas el mismo año del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, en medio del fervor organizativo por la autonomía y la libre determinación de los pueblos indígenas. Esto interpela al entonces joven movimiento por los derechos humanos en el país, ya que su tarea se vuelve doble: construir interpretaciones y acciones en defensa de los derechos humanos en apoyo a los reclamos y demandas de los movimientos indígenas, y defender a los pueblos y aliados que sufren represalias por sus acciones políticas (Pitarch *et al.*, 2008). En este sentido, Tlachinollan forma parte del auge internacional de organizaciones de derechos humanos encauzadas en un pluralismo jurídico que extiende sus regímenes de gobernanza desde diversas localidades hasta el ámbito internacional (Rodríguez y Santos, 2005). Así, los marcos de derechos humanos ofrecen un régimen discursivo jurídico que establece el campo de acción donde individuos y grupos denuncian las experiencias sufridas por parte de los Estados y apelan a los términos de justicia y reparación que determinan los mismos (Goodale, 2008).

En este sentido, hay un punto importante que se debe resaltar: mientras el trabajo relacionado con los derechos humanos de los últimos 20 años en los estados de mayor población indígena en México, como Chiapas, Oaxaca y Guerrero, priorizaron la defensa de los derechos sociales, económicos y colectivos, sobre todo a partir de la "transición a la democracia electoral" de 2000, la violencia física que se disparó al comienzo de la administración de Felipe Calderón en 2006, fijó nuevamente su atención en los derechos civiles y políticos, incluyendo la defensa de los derechos de cara a un incremento alarmante de detenciones

arbitrarias, tratos crueles, tortura y desaparición forzada.[9] Fue justo en esta transición hacia actividades que por necesidad privilegian la exigibilidad de los derechos fundamentales, en 2007 cuando surgió el Mocipol. Tlachinollan ya llevaba operando más de una década y los casos de defensa de los derechos económicos, sociales y culturales, en combinación con la creciente violencia policial, rebasaban las capacidades de su equipo. Por ello, en la coyuntura que se presentó al principio de la administración de Felipe Calderón, Tlachinollan creó, junto con los directores de las organizaciones civiles, el Instituto para la Seguridad y la Democracia (Insyde) y Fundar, Centro de Análisis e Investigación de la Ciudad de México, un proyecto que tenía como objetivo defender y documentar de manera focalizada los casos de violaciones a los derechos humanos cometidos por las instituciones de seguridad pública, con la finalidad de identificar patrones concretos y emitir recomendaciones para la implementación de reformas. La estrategia consistió en ampliar las capacidades de defensa de los casos de violencia policial sin descuidar los temas de defensa de la tierra y el territorio de los pueblos indígenas.

Entre 2009 y 2013 acompañé el trabajo de análisis y sistematización del Mocipol. Aunque mis labores previas se enfocan en un contexto marcadamente distinto, en los municipios autónomos zapatistas que ejercen sus derechos a la autonomía indígena al margen del Estado (Mora, 2008), decidí participar y analizar el proyecto (como parte del acompañamiento al mismo) a partir de una lectura política del contexto nacional. En la brecha abismal que se genera en pocos años entre la lucha por el reconocimiento de los derechos a la autonomía indígena y la maquinaria de muerte en la guerra contra la delincuencia organizada, encontré una tarea urgente para la antropología política y jurídica en regiones indígenas: identificar, delimitar y analizar los efectos de las nuevas expresiones de formación del Estado y el uso contrahegemónico del derecho en el ámbito local. Así, desde una postura de la antropología comprometida y posicionada, considero que la etnografía ayuda a comprender el contexto actual como parte de los pasos indispensables para la construcción de propuestas y acciones alternativas.

(In)seguridad, género y la construcción del dato

Las actividades relacionadas con los derechos humanos que dan sustento a las interrogantes que guían la investigación no resultaron fáciles, por no decir complicadas. Lo que sin duda resultó más complejo fue la comprensión del fenómeno de la violencia actual desde una perspectiva de género, eje articulador de este capítulo. Esto se explica a partir de un dato muy sencillo: de los más de 400 casos documentados por el Mocipol entre finales de 2007 mediados del 2011, solo en 12% correspondieron a mujeres afectadas directamente (Mocipol, 2011: 70). De entrada pareciera que no hay mucho que decir sobre la relación que tienen las mujeres indígenas de la región con las instituciones de seguridad, ni mucho campo analítico para documentar qué entienden ellas por seguridad y justicia.

Sin embargo, como bien lo demuestran diversas investigaciones sobre violencia y género, construcciones dominantes del fenómeno tienden a sustentarse en concepciones masculinas que, por lo mismo, tienden a invisibilizar las afectaciones hacia las mujeres. Para empezar, señalan que las políticas públicas en materia de seguridad suelen dejar de lado las necesidades específicas de las mujeres. Esto se debe en parte a que las políticas de Estado en la materia tienden a enfocarse casi exclusivamente en el ámbito

[9] Según la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), durante la administración de Felipe Calderón se presentaron más de 11 000 quejas contra las Secretarías de la Defensa Nacional (Sedena), Marina y Seguridad Pública, así como contra la Procuraduría General de la República, la mayor parte por tratos crueles y detenciones arbitrarias e irregulares en cateos. La misma CNDH reportó casi 17 000 desapariciones desde que empezó dicho sexenio y hasta noviembre de 2011, y el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, encabezado por el poeta Javier Sicilia, documentó 800 desapariciones durante los 20 días de recorrido en caravana por diversos estados del norte y sur de la República en noviembre de 2011. Consúltese el recuento oficial que llevaron a cabo el Sistema Nacional de Seguridad Pública (SNSP) y la Procuraduría General de la República (PGR). Véase también *Milenium*, 8 de abril de 2013; *El Universal*, 23 de diciembre de 2011; *La Crónica de Hoy*, 29 de noviembre de 2011, y *Milenio*, 4 de enero de 2012.

público, sin tomar en cuenta la violencia intrafamiliar y doméstica como parte de los asuntos públicos que suceden en las llamadas esferas privadas. Dicha separación entre lo público y lo privado, por lo tanto, concentra los problemas prioritarios como parte de la primera esfera, y los secundarios en la segunda. A partir de esta perspectiva, los principales problemas en el tema de "seguridad" son los delitos cometidos por grupos delincuenciales o las violaciones a los derechos humanos cometidos por la policía, mientras que asuntos como la violencia intrafamiliar se relegan a segundo término (Yagenova, 2013).

Dicha conceptualización del fenómeno de la violencia actual se ve reflejada a su vez por la falta de datos oficiales desde una perspectiva de género. En el caso del trabajo del Mocipol, aunque el equipo de abogados que documentó los casos llevó a cabo el registro, nos encontramos con el mismo desafío: escasa información para analizar cómo las mujeres en La Montaña eran afectadas por la violencia, pero con la presencia de marcos analíticos que nos hacían suponer que había algo más allá de lo inmediatamente visible. Fue ante este aparente callejón que ofrecí (como parte de una investigación colaborativa con el equipo del Mocipol) herramientas antropológicas para indagar más allá de lo cuantitativo y las cifras globales contenidas en su base de datos. Entonces enfrenté otra serie de desafíos. Aunque al comienzo de la investigación coincidí con Sally Merry en que los datos para el trabajo de derechos humanos y la antropología pueden ser los mismos, a pesar de que la interpretación y el análisis sean distintos (Merry, 2005), el trabajo de investigación me llevó a reconsiderar dicha afirmación: no sólo no son los mismos, sino que "el dato" o "los datos", son una fuente principal de tensiones entre ambas disciplinas. Así, el proceso de investigación estuvo marcado por pequeñas fricciones constantes (sin duda productivas) entre lo que son datos válidos y útiles para el trabajo de documentación de casos, y las fuentes de información que resultan ilustrativas en el trabajo etnográfico.

Un hallazgo (fruto de estas fricciones disciplinarias y profesionales) consistió en identificar los efectos que tiene la construcción de la división entre víctima directa e indirecta en el registro de los casos del Mocipol. Mientras que en la mayor parte de los casos los maridos, hermanos o padres fueron los violentados por las acciones de la policía, casi siempre fueron las mujeres quienes acudieron a las oficinas del Mocipol a denunciar y, por lo tanto, asumieron el papel de interlocutoras con la policía. A pesar de que al comenzar este trabajo de investigación dicho detalle resultó menor para los abogados, a lo largo del proceso coincidimos en la necesidad de replantear la categoría de víctima para incluir las afectaciones que describen las mujeres (familiares de los hombres detenidos), aspecto que detallo a fondo en una sección posterior.

El análisis que logramos extraer del registro y la documentación de los casos careció, sin embargo, de información para documentar las percepciones que tienen los individuos sobre las inseguridades y la violencia en la vida cotidiana. Tampoco permitió ahondar en las percepciones diferenciadas entre hombres y mujeres indígenas sobre conceptos como la seguridad, la violencia y la justicia. Por esa razón, se decidió realizar un diagnóstico en seis comunidades nahuas del municipio de Tlapa, donde el Mocipol registró el mayor número de casos de violencia policial.

El diagnóstico se realizó entre marzo y septiembre de 2013, en coordinación con la DAI del Ayuntamiento de Tlapa, la cual eligió las comunidades visitadas por ser las más conflictivas, las que más han sufrido problemas de inseguridad en años recientes y, a su vez, las que se encuentran inmersas en debates colectivos sobre las posibilidades de crear sus propias policías comunitarias y decidir cómo establecer mecanismos de protección y de impartición de justicia a partir del ejercicio de derechos colectivos como pueblos indígenas. En ese sentido, los habitantes de las comunidades que visitamos mantienen a la Policía Comunitaria (CRAC) como un referente fundamental: la colocan en contraposición a las policías institucionales, a las que observan con gran sospecha y desconfianza. Sin embargo, no están involucrados en procesos organizativos más allá del trabajo y la discusión colectiva en sus poblados. Los hallazgos de esta última fase de la investigación son con los que empiezan las descripciones de los diversos procesos de filtración de las perspectivas y experiencias de las mujeres, junto con sus efectos.

La geografía social de La Montaña: entre la violencia policial y la acumulación de inseguridades

Es época de la Cuaresma. Una capa de polvo cubre los caminos que comunican las comunidades del municipio de Tlapa, con la ciudad que comparte el mismo nombre. El paisaje es de cerros amarillentos, carentes de vegetación, tallos cortados, desechos de la última cosecha de maíz, acomodados en trazos geométricos en la tierra sobreexpuesta al sol. Viajamos Maty y Jesús (los abogados del Mocipol), el equipo de la DAI del Ayuntamiento y yo hacia Zatlicalco, un pueblo *nahua* que queda a una hora de la ciudad de Tlapa. A lo largo del trayecto nos encontramos con puestos de revisión de diversas instituciones de seguridad, cuya presencia sugiere una entidad soberana en aparente disputa.

Al pasar un retén de la policía estatal preventiva, Jesús explica que: "Apenas llevan un mes allí , los policías se colocaron en la entrada de un pueblo porque la UPOEG estableció un retén. Robaron el auto de uno de sus dirigentes y lo encontraron en el pueblo".[10] Se refiere al grupo recién creado que tiene sus propias policías comunitarias, particularmente en la Costa Chica, en el municipio de Ayutla. "Como el gobierno no quiere que se formen autodefensas, llegó la preventiva y la sustituyó", continuó.[11] Más adelante pasamos un crucero y vemos un retén del Ejército que hace un año se instaló para controlar el tráfico de mercancía ilícita. Su presencia (nos explicaron unos hombres entrevistados en otro poblado) no soluciona nada, sólo logra desplazar el "problema" hacia otras rutas, ya que ahora los "maleantes" que trafican drogas y otros productos ilícitos, pasan por los caminos de terracería que dan a sus pueblos. Al llegar al tramo que nos conduce a Zatlicalco, observo una serie de cruces alineadas a la orilla del camino; más adelante una cinta amarilla delimita un cuadrante. Después nos enteramos que el día anterior fue depositado un *narco-ejecutado* (el segundo en un mes) en la entrada del poblado, y que las cruces son en memoria a un grupo de hombres acribillados por desconocidos mientras cavaban una zanja.

Si los retenes y las huellas de muertes violentas marcan el terreno que nos conduce al pueblo, en el interior del mismo observamos rastros de un terreno en disputa intergeneracional. Para los pobladores mayores, representados por el comisario y los principales, el territorio lo establecen los cerros sagrados, los centros ceremoniales para la petición de agua y la cosecha del maíz. Los límites colindantes son, en muchas ocasiones, fuente de conflicto con sus vecinos. Varias comunidades nahuas de la región mantienen aún sus títulos originarios del siglo XVII, otorgados por los caciques españoles a los caciques nahuas, lienzos que sacan durante los eventos comunitarios más significativos como recordatorio de que estas tierras les pertenecen.

En contraste, para los jóvenes el territorio se marca rayando. Dejan sus firmas salpicadas por las paredes con pintura y aerosol, estampan los distintos nombres de las *bandas* locales: *Los Vatos Locos, Los Nacos, Sur 13, Los Traviesos*. En poblados de menos de 1 000 habitantes puede haber más de cuatro *bandas* de jóvenes, grupos que los adultos señalan como una de las principales fuentes de conflicto en sus comunidades. En Zatlicalco*,* por encima de la puerta de entrada a las barandillas de la comisaría, unos jóvenes *grafitearon* el letrero *Hotel Naco*, como recuerdo de la detención de más de 60 miembros de *bandas* en la última fiesta comunitaria.

Este tipo de construcción de un mapa visual que elaboro casi en automático para ubicarme en el tiempo y el espacio, lo convertimos en una dinámica colectiva con la que empezamos el grupo focal. Al edificio de la comisaría de Zatlicalco acuden más de 40 pobladores para reflexionar en torno a lo que a los habitantes del pueblo les genera miedo, angustia, temores y problemas en su vida cotidiana, lo que en su conjunto se puede catalogar bajo el término de *inseguridades*. Al Mocipol y a la DAI les interesaba

[10] Cervantes Gómez, *El Universal*, 15 de abril de 2013.

[11] Reporteros.com, 27 de enero de 2013.

recuperar las percepciones de la población local en torno a la violencia actual, identificar el papel que han jugado las instituciones de seguridad pública y escuchar las alternativas o soluciones que proponen los mismos pueblos.

Entre todos los participantes dibujamos un mapa de la comunidad con los puntos más significativos: las casas, la comisaría, la iglesia, la escuela, las milpas, los pozos de agua, los caminos hacia Tlapa, etc. Aunque varía según la comunidad, por lo general participan los hombres, quienes señalan los principales espacios que representan estas inseguridades o violencias en su geografía social y cotidiana. Identifican los caminos por donde la policía ministerial suele detener y extorsionar a las personas, los lugares donde "los maleantes" asaltan, los límites territoriales bajo disputa con un pueblo aledaño, las huellas que presuntos integrantes de la delincuencia organizada dejan durante sus trayectos nocturnos, el bosque donde los *talamontes* deforestan lo poco que queda de los árboles (bajo la complicidad de los policías que aceptan *mordidas* a cambio de un libre paso) y a los jóvenes que se incorporan a las *bandas* sin que los adultos sepan cómo apoyarlos para encontrar salidas creativas a sus frustraciones, evitar que se peleen entre sí o que consuman demasiado alcohol. Cada uno de estos problemas lo señalamos en el mapa con una etiqueta roja, para después agruparlas bajo la categoría amplia de, "Inseguridades", lo que una mujer *nahua* describe como: *Ti mo koalinia onka millek tlahuel*, que se traduce como: "hay muchos problemas en el pueblo", entendiendo *pueblo* no en su sentido estricto en español, sino como el conjunto de relaciones sociales y afectivas interconectadas a un territorio.

Después de realizar estos ejercicios en distintas comunidades, fue aparente que la confrontación directa que las mujeres de Atlixcala sostuvieron con la policía es poco común. De hecho, una parte importante de las mujeres que participan en los grupos focales expresan no haber tenido experiencias directas con las fuerzas de seguridad. Tal como explica Gloria: "No podemos hablar tanto de esas cosas. Nosotras nos quedamos en nuestra casa, no salimos tanto, ni tenemos carro para ir a Tlapa o a otro lugar".[12] Sin embargo, dichas afirmaciones, en lugar de representar una ausencia de información relevante, señalan el vacío desde el cual ilustran un mapeo paralelo y ampliado.

Como parte de los grupos focales, las mujeres *nahua* ubican, además de lo señalado, aspectos vinculados con definiciones y sentidos distintos de inseguridad. Señalan que mientras lo que más les gusta de su pueblo son los árboles, los *talamontes* destruyen lo poco que queda del bosque. La región está muy deforestada, se vuelve aún más árida La Montaña y eso afecta el acceso al agua. Se están secando los pozos y las mujeres en la comunidad se pelean para sacar cubetas de este líquido vital. También hablan de las altas tarifas que les cobra la Comisión Federal de Electricidad (CFE); sus casas son sencillas, con pocos focos y aparatos domésticos y, sin embargo, les llegan cuentas de 800 a 2 000 pesos (70 a 180 dólares) bimestral. Esto no sólo les genera una preocupación de lo que califican como el robo de una cantidad significativa de su ingreso mensual, sino que afecta directamente las tareas domésticas: "Nos cortan la luz y tenemos que moler el maíz a mano, no en el molino; eso nos quita mucho tiempo". Sus ingresos como jornaleras o empleadas domésticas en Acapulco no les alcanzan, ya que sufren el incremento paulatino del precio de los alimentos: "La carne se encarece más, cada vez más. Un pollo a 80 pesos. ¿Qué vamos a comer? No alcanza. Todo está cada vez más caro". Varias comparten angustias por otros tipos de robo, como la pérdida de los ahorros que juntaron después de trabajar como jornaleros en Baja California: de 15 000, a 30 000 pesos (1 000 a 2 000 dólares) que metieron en bancos de ahorro que resultaron ser *patito* (falsos). Y para colmo aparece en sus pueblos o en los caminos la policía, sobre todo la judicial [Policía Ministerial], y también "nos exprime".

En su conjunto, las mujeres de estas comunidades describen condiciones de inseguridad que afectan y fragmentan las capacidades de reproducción social de su familia y de su pueblo. Por reproducción social me refiero a estrategias de supervivencia de familias y comunidades a partir de las relaciones sociales y políticas y

[12] Aunque este tema no surgió durante el grupo focal, un número significativo de las entrevistadas y sus familiares han trabajado como jornaleros migrantes, particularmente en los campos en Sinaloa.

estrategias económicas que impulsan su capacidad de acción (Canabal, 2001). Esta definición permite resaltar cómo las entrevistadas se refieren a la destrucción del medio ambiente que les da sustento y sentido de pertenencia a estas tierras. La falta de servicios básicos dificulta la reproducción de una vida ya muy precaria (de subsistencia). Las altas tarifas de luz son el resultado de una serie de recortes de los subsidios de la CFE en los estados más paupérrimos de la República.

La precariedad con la que las mujeres describen sus condiciones de vida cotidiana de una pobreza racializada se ve reflejada en las estadísticas del Coneval. En contraste con el promedio nacional, que indica que 46% de la población total de México vive en condiciones de pobreza, de los 257 municipios con mayor población indígena, 251 tienen un grado de pobreza superior a 70%. Mientras 9% de la población general del país vive en condiciones de pobreza extrema, casi 45% de la población indígena vive en tales condiciones. Y según los mismos datos, los estados con mayor población indígena tienen ingresos promedios rurales muy por debajo de la media nacional de 1 397 pesos. Por ejemplo, el promedio en el municipio de Cochoapa en La Montaña de Guerrero, es de 478 pesos mensuales (Coneval, 2013). Dichas cifras evidencian la relación estrecha entre clase y etnia o raza, ya que es palpable que las condiciones de pobreza se concentran de manera notoria en comunidades y regiones indígenas del país. Esta llamada "indianización de la pobreza", requiere a su vez ser analizada a través de las diferencias de género, detallando en particular de qué forma esta "indianización" viene acompañada por lo que los investigadores refieren como la "feminización de la pobreza" (Pearce, 1978). No es que en los grupos focales las mujeres no aborden experiencias de violencia física hacia a su persona, o su temor a la posibilidad de sufrir actos de esta índole, sino que colocan estas descripciones como parte de una serie de acumulación de inseguridades que experimentan en lo cotidiano. Dicha acumulación incluye los aspectos de la violencia estructural, como las tasas de pobreza extrema concentradas en comunidades y regiones indígenas.

Durante el grupo focal en Zatlicalco, las mujeres fueron muy enfáticas en este punto; describieron y repitieron su preocupación principal: la falta de condiciones de salud. Señalaron que el pueblo carece de un centro de salud, y su ausencia detona toda una serie de problemas de violencia de carácter estructural. Explican cuatro mujeres de la comunidad:

> La clínica que hay queda muy lejos. Pero estamos obligadas a ir casi todas las semanas a la clínica para que pesen a los niños. Es parte de Oportunidades.[13] Son varios los niños que tenemos que llevar. Pero como somos pobres, no tenemos dinero para el pasaje, entonces tenemos que caminar. El camino es inseguro, han violado a mujeres allí.

El temor a un acto de violencia sexual es parte de las preocupaciones que las mujeres expresaron dentro del conjunto de manifestaciones de inseguridad. Sin embargo, si bien lo ubicaron en el centro de una acumulación de factores, no siempre lo señalaron como *el* agravio que dota de significado a los demás. No afirmo que la amenaza de violencia sexual no sea su temor principal. Sin duda, en esta breve sección del grupo focal se ahondó en el tema: repitieron una y otra vez que los "maleantes", los "mariguanos" y los "asaltantes" las pueden violar, y que eso les genera mucho miedo; sus temores no están sin sustento: hace más de un año, una enfermera de Tlapa fue violada y asesinada en ese mismo trayecto. No obstante, mi opinión es que esta clase de miedo, en lugar de desplazar a las demás inseguridades (es decir, aislarlos actos de violencia sexual de su entorno), se inserta en el conjunto de temores y problemáticas que acumulan y, por ende, intensifican las vulnerabilidades a situaciones de violencia física. Las reflexiones de las mujeres en Zatlicalco resultan particularmente relevantes en una realidad abordada en los debates públicos, casi exclusivamente a

[13] "Oportunidades", que al inicio de la administración de Peña Nieto cambia a Progresa, es un programa de combate a las condiciones de extrema pobreza, diseñado para desarrollar las capacidades de las familias en condiciones de extrema pobreza, vía transferencias económicas a cambio de modificaciones en los hábitos y la cultura de la población beneficiada. Para un análisis crítico del programa, véase Mora, 2013.

partir de las muertes violentas, las balaceras y los diversos actos de violencia física. Aunque ningún caso de violencia extrema es un asunto menor, la delimitación de la violencia actual sólo a estos fenómenos, genera el riesgo de desplazar u olvidar otras dimensiones y densidades de la problemática. Los hombres que participaron en los grupos focales pretendieron invisibilizar las perspectivas de las mujeres de sus pueblos a través de gestos sutiles (y no tan sutiles) para silenciar estas opiniones, no sin la complicidad (totalmente involuntaria) de nosotros como coordinadores de las discusiones.

En la comunidad de Xipietlapa comenzamos el grupo focal con un número reducido de mujeres, acomodadas en una media luna alrededor de los coordinadores de la sesión. Sin embargo, el edificio resultó demasiado pequeño, y los hombres del pueblo, que llegaron tarde a la sesión, se acomodaron afuera para observar y participar desde un segundo plano. La defensora de derechos humanos que facilitó la sesión señaló que los hombres no podían escuchar bien, así que realizamos la reunión afuera. Por supuesto, esta redistribución espacial desplazó a las mujeres al extremo del grupo: sus sillas quedaron detrás de los hombres. Y lo mismo sucedió con sus voces: no hablaron, dejaron que sus maridos, vecinos y padres describieron los problemas del pueblo, incluyendo las amenazas de muerte contra los maestros, las extorsiones por parte de la policía ministerial, la inseguridad en las calles (sobre todo de noche) y otros ejemplos que dotan de contenido a la palabra "inseguridad" en Xipietlapa.

Aproveché una pausa en la conversación para preguntarles a las mujeres qué es la inseguridad para ellas, qué problemas, temores y miedos querían agregar a la discusión. Se quedaron pensativas, mirándose entre ellas, crearon el silencio necesario para formular sus respuestas. Fabricio, sentado al lado de las mujeres, aprovechó la ausencia de palabras para pronunciarse al respecto: "Es que ellas no saben, sólo están encerradas en su casa, son muy sumisas".

Aurelia y Hortensia voltearon a verme y se sonrieron con los ojos. Hortensia siguió la discusión con una mirada muy atenta. Entonces interrumpió a Fabricio y explicó: "Es que nosotras sólo estamos en la casa, no tenemos coche y casi no salimos, no sabemos mucho de esas cosas. Con eso de la policía no sabemos mucho…".

Y Fabricio le respondió: "Son sumisas, no saben nada, lo que necesitan es orientación. No se defienden. Si las maltratan, no dicen nada, alguien les tiene que explicar, no saben sus derechos". A partir de ese momento ocurrió un traslape de interrupciones: él contra ella, una competencia velada entre el poder del silencio y la enunciación. La última ronda de la pequeña batalla la marcó Hortensia, quien optó por no confrontar a los hombres; reconoció que hay problemas de violencia doméstica, de discriminación y de revictimización, pero decidió hablar sobre un aspecto que no genera problemas internos en la comunidad, que se encuentra en los actos de agentes externos:

> No denunciamos porque si vamos a Tlapa cuesta; si vamos a denunciar cuesta caro, nos sale caro; las mismas instituciones nos tratan mal, como si nosotras tuviéramos el problema. Nos discriminan y nos callan otra vez. Nos discriminan por ser mujeres pobres indígenas y nos sale peor.

Durante los demás grupos focales, las mujeres *nahua* agregaron que, aunque no interactúan con las policías del estado, sí lo hacen con las autoridades tradicionales. En los poblados de la región, la resolución de conflictos, la impartición de justicia y la vigilancia de la seguridad del pueblo las garantizan la comisión de seguridad, el comisario y los principales. Los comentarios de varias mujeres evidencian que los casos de violencia doméstica son frecuentes. En Potzacala, dos de ellas dijeron: "Las que tenemos a los maridos en Estados Unidos, tenemos 3 o 4 años para que nuestros cuerpos descansen de lo que nos hacen, y las que son viudas o las que ya no tienen marido, ya se liberaron de eso, no tienen esos problemas". En Zatlicalco dividimos al grupo focal en dos: uno de hombres y otro de mujeres. Ya separadas, las mujeres se animan a hablar de los problemas de violencia doméstica, como lo dijo Florentina: "Cuando hay un caso de maltrato,

la mujer denuncia, pero sale peor. A veces la meten a la cárcel junto con su marido para que entre los dos resuelvan los problemas".[14] A lo largo de las demás sesiones, otras mujeres explicaron que no les gusta denunciar los casos de violencia doméstica porque si van con las autoridades, lo mejor que ésta hacen es cobrarles una multa de varios miles de pesos: "Pero eso sólo nos perjudica a nosotras, nosotras tenemos que ver de dónde sacamos ese dinero y cómo les vamos a dar de comer a los hijos, es más presión para la familia". Por último, en otras comunidades, ante la pregunta de qué es inseguridad para ellas, respondieron: "Los hombres no saben de esto que vivimos porque no nos dejan participar en la asamblea; cómo van a saber cuáles son nuestros problemas y nuestros miedos, si no nos preguntan, sólo toman decisiones entre ellos". Este comentario se repitió de manera explícita o velada en las demás comunidades que visitamos. Tras este recuento de respuestas y descripciones de las discusiones en los grupos focales, resalta que los hombres de los poblados definen la participación en la asamblea como un derecho del género masculino a partir de los 18 años de edad. Su decisión, en esencia, filtra y margina discusiones en los espacios públicos de la comunidad sobre otras formas de entender la inseguridad y la violencia en la región, particularmente de los jóvenes y las mujeres.

Para fines de este capítulo, me interesa centrar la atención en dos aspectos que las mujeres de estas comunidades *nahua* señalaron, a pesar de los intentos masculinos por interrumpir sus palabras o definir el sentido de su silencio. En primer lugar, que la inseguridad y la violencia trascienden los espacios públicos y forman parte de las llamadas esferas íntimas. La separación de lo público y lo privado concentra los problemas reales como asuntos públicos y lo personal en la esfera construida como privada. Desde esa óptica, los principales problemas son los "maleantes", los "robaganado" y la policía ministerial, mientras que los asuntos como la violencia doméstica, se relegan como "menores" o secundarios. Por ejemplo, en los pueblos visitados, cualquier conflicto, incluso actos de violencia doméstica, se resuelve usando los problemas públicos como referente: a los hombres se les cobra una multa o se le da un periodo de encarcelamiento. En algunos casos, la pareja es encerrada en la barandilla para que conversen y resuelvan sus problemas. Así, las autoridades que llegan a castigar al hombre que ejerce violencia, no influyen en la transformación de las relaciones de género o en modificar las condiciones que hacen de la violencia doméstica algo permisible. La definición prevalente de inseguridad y, por lo tanto, la justicia, marca así la pauta para resolver otros asuntos relegados a planos secundarios.

El otro aspecto señalado por las mujeres es que son pocas las que han tenido experiencias directas con la policía, o, en el caso de estas comunidades en particular, con las fuerzas armadas (que no es el caso de Ayutla y otras regiones de La Montaña y la Costa Chica de Guerrero, como lo señalan María Teresa Sierra y Aída Hernández en este libro), y enfatizan aspectos ampliados que reflejan condiciones de inseguridad, en particular la relación entre violencias estructurales y violencia física. Éstas se articulan mediante procesos de acumulación de inseguridades y la fragmentación de las capacidades de reproducción social de las familias y las comunidades de la región. En ese sentido, las mujeres *nahuas* que participaron en los grupos focales, coinciden lo retomado por Beatriz Canabal en la introducción del libro *Los caminos de La Montaña*, quien señala que las políticas neoliberales y los modelos de desarrollo en La Montaña, requieren ser analizados desde los efectos que tienen en la reproducción social de la población (Canabal, 2001). Así, reconoce que el modelo de desarrollo neoliberal ha detonado en los últimos 30 años en pérdidas importantes de terrenos agrícolas, en la destrucción ecológica y en el uso de tecnología no apta, lo que afecta de manera directa las estrategias de supervivencia y las alternativas económicas y sociales.

---

[14] Durante una entrevista realizada con la defensora de derechos humanos del área de mujeres de Tlachinollan, la abogada resaltó la importancia de explicarles a las autoridades cuáles son los derechos de las mujeres. Cuando se presentan mujeres al centro de derechos humanos a denunciar un caso de violencia doméstica, el centro acude a la comunidad a explicar cuáles son los derechos de la mujer, y en caso de que las autoridades del pueblo hagan caso omiso, se les envía un documento explicando qué medidas deben implementar para asegurar que se cumplan los derechos de las mujeres (entrevista personal, 20 de abril de 2013).

A su vez, el énfasis en el despojo de las capacidades de reproducción social, apunta hacia procesos mucho más amplios de lógicas del capital actual. David Harvey argumenta que bajo el neoliberalismo se intensifican los mecanismos de alineación constitutivos del capitalismo y se expresan mediante la forma, la magnitud y la administración del mismo. Se genera una alienación de poblaciones enteras mediante los procesos de acumulación del capital, que dejan de ser vistos como reservas de ciudadanos en potencia y se vuelven superfluos, e incluso amenazantes para el orden material y político (2004). La acumulación por desposesión, argumenta Harvey, arrasa con comunidades enteras y arranca las posibilidades de reproducción social, misma que requiere el capital para su propia reproducción.

Las mujeres que participaron en los grupos focales en Tlapa ofrecen una perspectiva de inseguridades articuladas a partir de estos actos de despojo. La violencia de carácter estructural no es el trasfondo donde suceden los actos de violencia, sino que dichos actos de violencia física figuran como parte del conjunto. En ese sentido, las respuestas de las mujeres *nahuas* entrevistadas señalan que la acumulación de las inseguridades se vive desde los efectos articulados entre las políticas de desarrollo y las políticas de seguridad. Por lo tanto, las condiciones de precariedad, la extracción de su fuerza vital y productiva, existen entre los nexos de un estado policiaco y una militarización de la vida cotidiana que actúa simultáneamente como objeto y acción de la defensa de la entidad soberana (Buur *et al.*, 2007).

En el libro *Accumulating Insecurity: Violence and Dispossession in the Making of Everyday Life*, se señala con preocupación que, en un contexto donde se redireccionan las responsabilidades del Estado hacia su retiro armado, es necesario ir más allá de la "seguridad como las armas, para indagar acerca de las experiencias de inseguridad en el ámbito de la reproducción social y en la vida cotidiana" (Feldman *et al.*, 2011). En el mismo sentido, las mujeres entrevistadas extienden una invitación explícita para dirigir la atención hacia las condiciones violentas de reproducción social y visibilizar la forma como se generan incertidumbres sobre las condiciones políticas y materiales en lo cotidiano.

Este enfoque en las afectaciones a las tareas de reproducción social, se filtra también a través del registro, la documentación y la defensa de casos de violaciones a los derechos humanos por parte de la policía documentados por el Mocipol. Cuando el enfoque se concentra en las víctimas que tienen contacto directo con la policía, y no en las afectaciones de la detención y el proceso para liberar al detenido, no se detecta, como veremos en la sección siguiente, el impacto que tienen los actos de violencia policial en las actividades de reproducción social de las mujeres como parte de la unidad familiar.

Entre la extorsión y las afectaciones familiares: la construcción regulatoria de la categoría de víctima

Durante el trayecto hacia la comunidad de Xochiltzco, Maty señala una casa sencilla de adobe y techo de lámina:

> Allí vive la familia de Agustín, víctima de uno de los casos que documentó el Mocipol en el 2010. Sucedió durante el periodo en que el comandante de la ministerial tenía fama de golpear y torturar a la gente en un cuarto oscuro. La familia se acababa de comprar una camioneta y quería construir un techo para proteger al vehículo de la intemperie. El señor fue a cortar leña con un amigo que tenía una motosierra. La ministerial los vio mientras manejaban, les hizo el alto y cuando ellos se detuvieron, los agarraron y los subieron a su camioneta. Los llevaron hasta Tlapa. Los separaron y Agustín podía escuchar cómo en el otro cuatro oscuro, golpeaban y torturaban a su amigo. Escuchaba sus gritos y los de otros detenidos. Cuando su esposa fue a verlo, le dijo: "sácame de aquí, a como dé lugar, no me importa cómo, pero sácame de aquí, no quiero que me metan a ese cuarto". Ella tenía nueve meses de embarazo y aun así, se tuvo que mover para tratar de conseguir el dinero. Los ministeriales pedían 30 000 pesos (2 000 dólares) por cada uno: 60 000 pesos (4 100 dólares) en total de extorsión para

liberarlos. Ellos habían ido a trabajar a Estados Unidos y tenían más dinero que el amigo de la motosierra, que sólo era jornalero, así que consiguió el dinero para los dos.

La detención ocurrió bajo la justificación de que las leyes forestales prohíben la tala de árboles. La esposa de Agustín logró juntar una parte y (según narró la señora) los ministeriales le dijeron que le iban a dar un descuento por estar embarazada, y "sólo" tuvo que pagar 15 000 pesos por cada detenido. En la región se acostumbra que cuando se pide un préstamo personal, se tiene un año para devolver el dinero más una cantidad igual por los intereses. En este caso, la señora pagó 30 000 pesos por la liberación de su esposo y su amigo, pero debía 60 000 al final de un año. Empeñó la factura del vehículo a cambio del dinero. Pero el amigo de Agustín nunca les pudo pagar. Fue por ese motivo que la pareja acudió al Mocipol, no para a denunciar los actos de tortura y la extorsión por parte de la policía, sino para acusar a su amigo por haber incumplido el acuerdo.

Maty y Jesús, en su calidad de abogados del Mocipol, les explicaron sus derechos, les dijeron que podían interponer una denuncia y presentar una queja ante la Comisión Estatal de Derecho Humanos. El proceso es largo, pero como parte de la reparación, podrían exigir la devolución de la extorsión más una compensación por los daños físicos y materiales causados. La esposa de Agustín, sin embargo, se negó a denunciar. Ya para ese entonces había nacido su hijo. La mujer explicó que su casa se encuentra al lado de la carretera y su marido viaja con frecuencia, pasa mucho tiempo en los caminos alrededor de Tlapa. Se sentía muy expuesta y ya no quería tener más problemas, menos ahora que tenía un hijo. Lo único que les interesaba era estar en paz. En cuanto a la deuda, al final levantaron un acta donde las dos partes se comprometieron a que el préstamo sería pagado durante un plazo fijo. Nunca recibieron el monto total, pero siguieron acudiendo a las oficinas del Mocipol para solicitar apoyo y asesoría en otros casos de violaciones a los derechos humanos y asuntos legales.

Casos como éste fueron los que con mayor frecuencia se documentaron en la base de datos del Mocipol entre 2007 y 2011. En total, el proyecto documentó 413 casos de denuncias por violaciones a los derechos humanos cometidos por elementos de las 26 instituciones de seguridad que operan en la región, incluidas las fuerzas armadas. Los resultados de la sistematización de estos casos se plasmaron en un informe publicado en diciembre de 2011: *Desde la mirada ciudadana,* incluyendo los resultados de los principales patrones de violencia policial y militar en los 19 municipios que conforman La Montaña (Mocipol, 2011).

Como lo he señalado a lo largo de este capítulo, la región se encuentra inmersa en un contexto de violencias multidimensionales, que las representaciones dominantes tienden a homogeneizar y cuya responsabilidad achacan a los llamados delincuentes. Los actos de violencia perpetrados contra civiles, representan "daños colaterales". Frente a este escenario se vuelve prioritario, para el trabajo de las organizaciones de derechos humanos, presentar contranarrativas sustentadas en datos empíricos, reconocidos como legítimos por agentes del Estado. En este sentido, el trabajo de documentación del Mocipol, incluido su informe de 2011, se debe entender como parte del universo de los movimientos sociales y las organizaciones locales, nacionales y de alcance internacional, que emprenden actividades vinculadas a dos necesidades: la apropiación local de conceptos y significados de los regímenes de derechos humanos, y la sistematización de información encaminada a generar una interpretación de la realidad local que se contrapone a la de los datos oficiales (Tate, 2007).

A partir de estos planteamientos, el informe señala dos patrones principales de violencia policial. El primero involucra (como en el caso de Agustín) a la institución de la Policía Ministerial. De hecho, del total de 413 casos registrados, 47% la Policía Ministerial es la institución acusada de haber cometido violaciones a los derechos humanos (Monitor Civil de la Policía, 2011). Además, el informe señala que sólo existe un destacamento en la región y que éste está conformado por aproximadamente 30 elementos. Es decir, un

número reducido de policías es responsable de un patrón que comienza con la detención arbitraria, pero casi siempre tiene como finalidad la extorsión, que llega a cantidades exorbitantes.

El segundo patrón que detalla el informe involucra a los elementos de las fuerzas armadas, que cometieron 6% de los casos documentados, pero que fueron los más graves. Entre los 25 casos en que se involucraron se incluyen dos ejecuciones extrajudiciales, una desaparición forzada y ocho casos de tortura y tratos crueles, inhumanos y degradantes. Cabe señalar que 18 de estos casos ocurrieron durante los primeros seis meses de 2009, cuando las fuerzas armadas reemplazaron a la policía preventiva en sus funciones de seguridad pública en el municipio de Tlapa de Comonfort. El informe señala claramente que cuando el Ejército asume las actividades de seguridad pública, aumentan de forma significativa los actos diferenciados de violencia extrema contra la población civil.

Mientras acompañé al equipo del Mocipol en la elaboración de su informe, discutimos la importancia de señalar las acciones diferenciadas de las fuerzas de seguridad según las condiciones de género y etnia de las víctimas, con la finalidad de elaborar recomendaciones en clave de derechos humanos para poblaciones específicas. Sin embargo, la tarea resultó muy difícil, casi imposible de cumplir a partir sólo de datos cuantitativos. Lo más que pudimos señalar fue que, del total de casos, 61% de las víctimas eran indígenas pertenecientes a los pueblos *nahua*, *na savi* o *me'phaa*, lo que corresponde, más o menos, al porcentaje de la población indígena que vive en La Montaña: 67% (INEGI, 2013). En cuanto a la diferenciación de género, en 77% de los casos los directamente afectados fueron hombres, en 12% fueron mujeres, y el 11% restante correspondió a quejas grupales que incluyeron mujeres (Mocipol, 2011: 70).

Por víctima directa, el Mocipol se refiere a los detenidos, amenazados o intimidados de alguna manera por la policía, es decir, quienes entran en contacto directo con las instituciones de seguridad. Lo único que el informe pudo señalar es que las mujeres, en general, no se contemplaron como víctimas directas, sino como víctimas indirectas de los actos de violencia policial. En este punto es necesario subrayar que la construcción de las categorías de víctima directa y víctima indirecta se presenta para hacer una distinción de la información de los casos que le otorga cierta prioridad a unos datos por encima de otros, lo cual invisibiliza las afectaciones hacia las mujeres. Además, tiende a priorizar los agravios dirigidos hacia la persona individual y desplaza los efectos colectivos, sobre todo en el núcleo familiar.

Los casos que mejor ilustran los efectos de esta división son los de extorsión que implican a elementos de la Policía Ministerial. No sólo son los casos registrados con mayor frecuencia por el Mocipol, sino los más señalados por todas las comunidades que visitamos para elaborar el diagnóstico. Los habitantes compartieron experiencias de hombres extorsionados por cargar un rifle de bajo calibre, tener un machete, presentar una inconsistencia en la tarjeta de circulación de su vehículo o cortar leña para el uso familiar. También indicaron que al ser detenidos, los policías les "siembran" marihuana y, con tal de evitar ser acusados de ese delito federal, pagan extorsiones excesivas. Los niveles de violencia ejercida por la Policía Ministerial llegan a tal grado, que varias comunidades levantaron actas en sus asambleas para pronunciar su rechazo total a la presencia de los policías en sus comunidades: les prohíben cruzar los límites del pueblo.

Así, en lugar de detener a los encargados de las redes de negocios ilícitos, a los que trafican con vehículos robados, portan armas de alto calibre, narcóticos o los que lucran con la destrucción de los bosques, la Policía Ministerial de La Montaña aprovecha sus facultades, en particular las ampliadas en el marco de la lucha contra la delincuencia organizada, para detener a los pobladores que se encuentran en condiciones de extrema pobreza y extorsionarlos. Por lo tanto, desde los procesos de racialización de la pobreza, la población local está considerada como un blanco fácil porque la etiquetan como ignorante que no se sabe defender, y menos en español.

En otras publicaciones he señalado cómo la Policía Ministerial criminaliza esta pobreza racializada al dirigir las acusaciones de delitos fabricados hacia los sectores más marginados de la población (Mora, 2013). Lo que falta por indagar es cómo estos actos represivos se sustentan en ciertas divisiones del trabajo marcadas por construcciones de género. Concretamente, de qué manera afecta a las mujeres la detención de familiares. En este aspecto insistí mucho durante el trabajo colaborativo, ya que fue una de las principales inquietudes que me llevaron a realizar esta investigación, y al mismo tiempo fue una fuente de diversas discusiones interdisciplinarias. Por un lado, el trabajo de los abogados los empuja a priorizar datos empíricos, cuantitativos y objetivos, por ejemplo, el presupuesto desagregado de la institución de seguridad, para así tener "datos reales", "concretos", para incidir en las reformas desde el trabajo de derechos humanos. Por otro lado, mi formación como antropóloga me orilla a priorizar el trabajo cualitativo que nos permite visibilizar las formas diferenciadas en que se vive la inseguridad y el papel de las instituciones en ellas, desde condiciones como pueblos indígenas, mujeres y jóvenes.

La propuesta de profundizar el análisis desde lo cualitativo forma parte de estas tensiones productivas entre las disciplinas del derecho y la antropología. La tensión principal ocurre entre lo que es información complementaria e información relevante. Para dirigir un documento a las autoridades estatales, lo que efectivamente pesa son los datos universales, basados en fuentes empíricas y con discursos legitimados por las instituciones. Desde este punto de vista, el análisis cualitativo de los efectos de los patrones de violaciones a los derechos humanos son aspectos complementarios que figuran como parte del contexto general, no como componente de la construcción explicativa del agravio. Sin embargo, cuando finalmente se le otorga el peso necesario a la tarea de profundizar en el análisis de los casos de extorsión, es evidente que, aunque las mujeres indígenas no sean detenidas con frecuencia por la policía, sí figuran de manera central en la relación represiva que la institución mantiene con la población. A la vez, sus experiencias son fundamentales para entender las afectaciones colectivas de las detenciones arbitrarias, las extorsiones, los tratos crueles y la tortura. Lo que impide visibilizar estos efectos es, precisamente, la construcción de las categorías de víctima directa y víctima indirecta.

El proceso jurídico en el derecho civil se basa en construcciones muy específicas de lo que constituye un agravio, y se sustenta en la individualización de las experiencias de las violaciones a los derechos humanos. Bajo esta concepción, es el individuo detenido y extorsionado la única víctima en estos casos de violación a los derechos civiles y políticos. La familia se reconoce sólo en calidad de apoyo y soporte para el individuo que sufre el agravio. En un sentido formal, la familia no es sujeto de derechos, no se reconoce que la afectación a un individuo no siempre se desvincula de lo colectivo, mucho menos en contextos culturales distintos a nociones occidentales del derecho.

La distinción es evidente en las reformas jurídicas implementadas en México, que reconocen los derechos de las víctimas de delitos y violaciones a los derechos humanos. Como resultado de una serie de movilizaciones y presiones políticas por parte del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, encabezado por el poeta Javier Sicilia, el Congreso mexicano aprobó la Ley General de Víctimas (LGV), publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 9 de enero de 2013.[15] Dicha ley tiene como objetivo garantizar un efectivo ejercicio de los derechos de las víctimas, junto con la elaboración de esquemas de coordinación y mecanismos para la exigibilidad de los derechos, tanto de víctimas de delitos como de violaciones a los derechos humanos. El artículo 4 del segundo capítulo define a las víctimas directas e indirectas:

> Se denominarán víctimas directas aquellas personas físicas que hayan sufrido algún daño, menoscabo económico, físico, mental, emocional o en general cualquier puesta en peligro o lesiones a sus bienes jurídicos o derechos, como consecuencia de la comisión de un delito o violación a sus derechos humanos reconocidos en la

[15] *Diario Oficial de la Federación* (9 de enero de 2013).

> Constitución y en los Tratados Internacionales de los que el Estado mexicano sea parte… Son víctimas indirectas, los familiares o aquellas personas físicas a cargo de la víctima directa que tengan una relación inmediata con ella.

Esta separación entre los individuos directamente afectados y los que indirectamente sufren las consecuencias, la repite y codifica el trabajo cotidiano del Mocipol. La separación comienza con el registro de los datos de los individuos que acuden a la oficina. A pesar de que en la mayor parte de los casos es la esposa, la madre o las hijas de los detenidos las que llegan a solicitar asesoría y apoyo, sus nombres no quedan registrados en la base de datos, sólo el de la víctima; en estos casos, el nombre del hombre que sufre la detención arbitraria. Los datos que se documentan, se vinculan directamente para verificar los sucesos del agraviado, junto con la información necesaria para levantar una posible denuncia, a fin de que los abogados puedan intervenir en su liberación y gestionar la reparación de los daños causados a su persona. Toda la información extra es secundaria, incluyendo el papel que juega la mujer (familiar) del detenido. Las afectaciones que puede tener la detención en la vida familiar y en la forma como se ubican en la división del trabajo (como encargadas del ámbito doméstico), quedan invisibilizadas en el proceso jurídico.

Durante una entrevista a Maty, le pregunté sobre lo que han aprendido de los impactos que tienen estas decisiones plasmadas en el registro de los casos, y contestó:

> Ubicamos los casos por los hombres que fueron detenidos. Cometimos un error porque los casos los conocemos por la víctima. Aun cuando vengan a denunciar la esposa o las hijas, lo que ponemos es el nombre del detenido. Y las víctimas indirectas se perdieron en la base. Ahora ya nos dimos cuenta de lo que perdimos en el análisis y estamos recuperando los datos de las víctimas indirectas… No hemos sido cuidadosos tampoco en documentar la parte de afectaciones físicas y malestares, como diarrea o dolores de cabeza, ni todo lo que señala cómo han sido afectados los familiares por el caso… La verdad, al principio no nos dimos cuenta (entrevista personal, Matilde Pérez, 3 de mayo de 2013).

Sin embargo, a raíz de un análisis de los expedientes, de conversaciones informales con víctimas y la reconstrucción de los casos con los abogados del proyecto, surge una dimensión que inserta a las afectaciones familiares no como en segundo término, sino como un impacto directo de la detención arbitraria que produce un costo emocional, mental y económico colectivo. Entonces la división entre "víctima directa" y "la familia a cargo de la víctima" pierde sustento. En la mayor parte de los casos, las mujeres son las que reciben las llamadas que les informan sobre la detención de su marido, son las responsables de encontrar a su esposo, padre o hermano, las que buscan quién las puede asesorar y apoyar para tomar decisiones y asegurar el bienestar físico de su familiar. Son ellas las que llegan a las oficinas preguntando qué pueden hacer para lograr la liberación de su marido. A veces no hablan español y se aventuran sin haber conocido jamás una oficina de derechos humanos, pero llegan por el consejo de un conocido. Al mismo tiempo, son ellas las que se convierten en interlocutoras con los elementos de las fuerzas de seguridad, las que tienen que medir el impacto familiar de los distintos escenarios que se presentan en la precaria situación económica de la familia, es decir, pagar la extorsión, lo que les genera una deuda familiar significativa o, por el contrario, enfrentar un proceso legal en cual corren el riesgo de que el hombre siga encarcelado por un delito fabricado y verse, de cualquier forma, obligadas a encontrar los fondos para el sustento de la familia.

Al negociar directamente con la policía, sufren actos de intimidación y amenazas, y por lo tanto se exponen a situaciones de riesgo. Los temores por lo que le pueda pasar al detenido, junto con la angustia de conseguir el dinero y el impacto en la economía familiar, son expresiones de afectación emocional y mental.

El temor por las acciones que los agentes de la Policía Ministerial son capaces de seguir tomando, permanecen y se sustentan en eventos concretos. Por eso, el miedo que sintió la esposa de Agustín después de haber escuchado los actos de tortura no le permitió olvidar lo que los policías son capaces de hacer, y entonces decidió no denunciar. En un caso documentado en 2009, policías ministeriales detuvieron y extorsionaron a un hombre en la carretera a Tlapa; después averiguaron su domicilio y llegaron en tres ocasiones para amenazar a la familia si el señor no les entregaba 15 000 pesos.

Así, además de las afectaciones emocionales, las mermas a la economía familiar pueden ser significativas, independientemente de la decisión que tomen frente a la detención. Si la esposa paga la extorsión, la familia tiene que tomar decisiones en torno a cómo mantener su economía en un nivel mínimo de subsistencia; en lo que recuperan el dinero, la mujer tiene que administrar una cantidad reducida de recursos; si el hombre permanece encarcelado en lo que determinan su inocencia, la mujer debe encontrar otra fuente de ingresos para mantener a sus hijos. En ciertos casos, los impactos económicos pueden incluir la pérdida total de la mercancía de la tienda familiar, en lo que se logra liberar al hombre falsamente acusado de un delito. Incluso a veces un familiar se ve obligado a trabajar como jornalero o viajar a Estados Unidos para recuperar el dinero perdido o devolver el préstamo solicitado para pagar la extorsión. En otras ocasiones la familia pierde una camioneta u otros bienes patrimoniales. Esta combinación de afectaciones económicas y emocionales fue analizada con cuidado por el equipo de abogados del Mocipol. Tras una revisión exhaustiva, decidieron catalogar la extorsión como una violación a la libertad personal, y no sólo patrimonial, ya que afecta la movilidad de las personas y la seguridad con la que transitan en las esferas públicas, además del daño económico.

Si analizamos los casos de violencia policial a partir de la perspectiva de las mujeres involucradas, identificaremos cómo los actos de extorsión afectan de manera directa a la familia en su conjunto. No es que las mujeres familiares del detenido sufran simplemente los efectos indirectos por hacerse cargo de la víctima, tal como estipula la LGV, sino que ellas y sus familiares padecen directamente daños emocionales, mentales y económicos. Por lo tanto, repito: al separar a la víctima directa de la víctima indirecta, el marco jurídico individualiza el acto de violencia ejercido, extrae al sujeto de su entorno familiar e invisibiliza las afectaciones que los actos de violencia policial pueden llegar a tener en el núcleo familiar, particularmente en las mujeres. Esto incluye la forma como los actos de extorsión por parte de la Policía Ministerial, generan afectaciones a las actividades y sustento económico que permiten la reproducción social de la unidad doméstica, lo cual intensifica las precarias condiciones socioeconómicas, resultado de los efectos acumulados de las políticas neoliberales. En este sentido, se orientan a la articulación de las acciones de los agentes de la seguridad del Estado con los efectos de las políticas de desarrollo, suma que se vuelve evidente al analizar el trabajo sobre los derechos humanos desde una perspectiva de género.

Frente al conjunto de los procesos señalados, tenemos la tarea pendiente de recurrir a la narración de experiencias de mujeres víctimas, para así mapear las formas como ellas construyen los agravios y buscan, en el uso del derecho, posibilidades de transformación de las condiciones actuales. Nos volcamos hacia esa tarea a partir del testimonio de doña Verónica y su marido.

Reordenando desde el testimonio, entre las promesas del derecho

El 20 de marzo de 2012, en el auditorio del Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín del Centro de la Promoción y la Defensa de los Derechos en México (ONG conocida como "el Centro Prodh"), se llevó a cabo una conferencia de prensa sobre el caso de Bonfilio Rubio Villegas, hombre indígena *nahua*

ejecutado extrajudicialmente por miembros del Ejército mexicano en un retén militar en el pueblo de Huamuxtitlán, Guerrero.

En junio de 2009, el hombre de 29 años, originario de la región de La Montaña, viajaba en un autobús de pasajeros rumbo a la Ciudad de México para emprender un largo viaje a Estados Unidos, donde había trabajado en calidad de inmigrante indocumentado durante más de una década. El vehículo se detuvo en un retén instalado por las fuerzas armadas, los soldados revisaron las pertenencias de los pasajeros y, al poco tiempo de que el autobús reiniciara su trayecto, abrieron fuego sin motivo aparente. Las balas atravesaron el cuerpo del señor Rubio, quien perdió la vida.

En un contexto marcado por la llamada "guerra contra la delincuencia organizada", donde las fuerzas armadas encabezan los operativos para "restablecer la seguridad interna de la Nación" y donde las quejas de violaciones a los derechos humanos contra la institución castrense se incrementaron 250% en cinco años, el caso de Bonfilio se puede catalogar como de litigio estratégico;[16] figura como parte de los casos emblemáticos que potencialmente establecen la jurisprudencia necesaria para que toda presunta violación a los derechos humanos por parte de las fuerzas armadas, se investigue en el sistema de justicia civil. A través de este tipo de casos, los defensores de los derechos humanos presionaron de manera exitosa al Gobierno mexicano para implementar reformas al código de justicia militar con base en las cuatro sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos que obligan al Estado mexicano a asegurar que todo caso en el cual miembros del Ejército cometan violaciones a los derechos humanos de civiles, sea juzgado en el ámbito civil; tales reformas se aprobaron en abril de 2014.

El caso de Bonfilio llegó a la Suprema Corte de Justicia en agosto de 2012, y aunque un sector minoritario de los ministros argumentaron que los familiares no podían apelar por no ser víctimas directas, la mayoría los reconocieron como tales y resolvieron a favor del amparo en revisión 133/2012, ordenando que el caso fuera remitido a instancias civiles de justicia.[17] Las organizaciones de derechos humanos que convocaron a la conferencia de prensa ese día, han dedicado grandes esfuerzos a colocar casos como el de Bonfilio en una serie de estrategias jurídicas y políticas que impulsan dichas reformas, lo cual se considera un paso imprescindible para frenar la impunidad con la que actúan las fuerzas armadas. Con el fin de resaltar esta importancia, los abogados del Mocipol y Tlachinollan, y los directores de Fundar y Prodh, iniciaron la conferencia. Después de las intervenciones marcadas por explicaciones técnicas y argumentos jurídicos en materia de derechos humanos, los abogados cedieron la palabra a los familiares de Bonfilio: su hermano y su cuñada, don José y doña Verónica, ya que son "ellos los que protagonizan la lucha para que del fuero militar pase al fuero civil", según explicó el abogado de Tlachinollan.

Don José agradece la presencia de los medios de comunicación y los representantes de organizaciones de la sociedad civil, y enseguida describe los sucesos trágicos que terminaron con la vida de su hermano. El volumen de su voz aumenta al cuestionar la manera como el Ejército actuó de forma unilateral; enfatiza que:

> Aquí venimos a condenar todo lo que ha hecho el Ejército. Son más de 50 000 familias que Calderón ha privado a sus familiares de su vida. Exigimos que nos traten como ciudadanos. Por hablar una lengua, hablamos náhuatl, nos tratan como ciudadanos que no tenemos valor de participar.

Por azares del destino, un temblor sacudió la ciudad en plena conferencia. No pasó a mayores, pero tuvimos un tiempo para recuperarnos del susto. Fue por eso que me senté al lado de don José y Doña Vero en un rincón del auditorio. Platicamos sobre las intervenciones en la conferencia; me interesaba en especial escuchar

---

[16] Entre diciembre de 2006 y diciembre de 2011 se presentaron en la CNDH 11 680 quejas en contra de las secretarías de Defensa, Marina y Seguridad Pública, así como contra la Procuraduría General de la República, la mayor parte por tratos crueles, inhumanos o degradantes, lo mismo que detenciones arbitrarias e irregularidades en cateos. *El Universal*, 23 de diciembre de 2011.

[17] Versión taquigráfica de la sesión del Pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, 16 de agosto de 2012.

más sobre por qué consideran que se les trata como no ciudadanos. Poco después don José retomó el hilo de su intervención en el templete:

> Nosotros, como pueblos indígenas, somos ciudadanos de tercera. Los de primera son ellos. Los derechos están hechos para ellos [las fuerzas armadas], para protegerlos a ellos, a sus intereses. Las leyes no están hechas para nosotros los ciudadanos, y mucho menos para los que somos indígenas, que hablamos otra lengua y vivimos en regiones pobres. Pero aquí estamos luchando por la justicia.

Me quedé pensando en la aparente contradicción de sus palabras. Tanto él como su esposa afirman su determinación por luchar por la justicia desde las instituciones judiciales, pero al mismo tiempo enfatizan que las leyes no están hechas para los "ciudadanos", y mucho menos para los que don José categoriza como "ciudadanos de tercera", aquellos que viven procesos de racialización y de construcciones de género que los marcan como *otros* en una escala jerárquica de valoración social y de vida. Señala que su experiencia con el sistema jurídico le hace entender que las leyes aseguran la permanencia de la entidad soberana, empezando con la protección de las instituciones, cuya tarea consiste en su defensa. No están hechas para proteger a la población. ¿Por qué víctimas de la violencia y sus familiares, como don José y doña Vero, si desconfían tanto de la capacidad de la ley y las entidades de gobierno para responder a las injusticias, deciden arriesgar su integridad física, soportar amenazas y hostigamientos por parte de los militares y emprender un proceso de años de lucha por la justicia? ¿Por qué apelar al derecho?

Estas preguntas son relevantes en relación con lo descrito en la sección anterior, ya que las actividades relacionadas con los derechos humanos figuran como un campo principal de disputa en el contexto actual mexicano, campo que, tal como detallé a través del registro inicial de los casos del Mocipol, tiene la posibilidad de regular e invisibilizar ciertas complejidades de la realidad social, y a la vez hacer un uso crítico del derecho para revertir procesos hegemónicos, y crear contrasentidos y contranarrativas como parte de los procesos necesarios para nombrar la realidad, con la finalidad de transformarla. Para continuar con el marco de análisis elaborado a lo largo de este capítulo, busco respuestas tentativas a estas interrogantes, no en el centro del proceso legal o en los espacios públicos como la conferencia de prensa en las oficinas del Centro Prodh, más bien llevo mis interrogaciones a los campos del conocimiento y las acciones que suceden al margen del mismo, como la conversación que propició el temblor ese día de la conferencia de prensa.

Me dirijo a la casa de doña Vero y de don José que se ubica en las orillas de Tlapa. Para llegar, el taxista me deja en una subida por donde empieza un caminito de tierra empolvada, que posteriormente baja por un arroyo seco y sube de nuevo hasta llegar a unos edificios construidos de bloque de cemento. Nos saludamos al final de un largo y estrecho pasillo. Doña Vero invita a que nos sentemos en la sala. Las sillas son unas mecedoras ovaladas, tejidas con tiras de hule de color rosa mexicano y verde limón. Un ventilador sopla el sudor acumulado en mi frente. Ella coloca una mesa pequeña al centro para que yo pueda poner la grabadora. Sus hijos me saludan brevemente en su camino al pasillo a jugar.

A esta primera cita llego con una lista de preguntas cuidadosamente estructuradas, divididas por bloques temáticos que había acordado abordar con distintas víctimas de casos que lleva el Mocipol. Sin embargo, modifico la metodología y opto por conversaciones informales en el momento en que me doy cuenta de que la estructura narrativa de los relatos de doña Vero contiene una riqueza analítica. Temo que al conducir su relato a partir de mis preguntas, éste se fragmente y regule sus interpretaciones, tal como lo hicieron los hombres (autoridades) con los testimonios desordenados de las mujeres de Atlixcala, descritos al principio de este capítulo.

Empezamos la conversación con el tema que le había propuesto: sus experiencias a lo largo del proceso legal. Sólo con mencionar el punto, y sin que la invitara a hacer una reflexión con una pregunta específica, doña Vero se suelta a hablar describiendo lo que para ella significa la justicia. Empieza con el objetivo inmediato del caso: la justicia entendida como el castigo a las personas que le quitaron la vida a un ser humano, su cuñado. Sin embargo, se detiene un instante en el reclamo y externa una aspiración más amplia para los pueblos indígenas en general:

> Es hora de que los indígenas lancemos la voz. Siempre hemos sido pisoteados como indígenas por los militares. No queremos que maltraten a la gente. Ahora fue un joven de 29 años, pero después puede ser alguien más. Nos quieren dejar un poco de dinero. Piensan que al soltar 10 000 o 12 000 pesos, ya con eso. Pero eso no es lo que queremos.

Explica que el racismo y la discriminación se ven reflejados no sólo en los intentos por "comprar" la justicia desde una oferta informal de indemnización, sino a partir de los actos corruptos de los abogados particulares y las medidas intimidatorias y amenazantes con las que el Ejército trata a la gente indígena. "El Ejército aterroriza, espanta porque no se habla español. Tiene miedo la gente que el Ejército se lleve a un joven, o robe a niños, o que viole a las mujeres. Ellos son los primeros en maltratar a la gente".

Desde el comienza de la entrevista, observo cómo el sentido de justicia se amplía, para hablar del impacto que tiene la presencia de las fuerzas armadas en la región en general. Es una presencia casi permanente, que empezó con las tácticas de contrainsurgencia, durante la llamada guerra sucia de las décadas de 1960 y 1970, pero que a partir de 1980, encontró su justificación en los operativos de erradicación de enervantes.

Doña Vero conduce el hilo de la conversación: el papel del Ejército en la región, los miedos que siente en el trayecto a su trabajo, o cuando se encuentra dando clases con sus alumnos, o el temor que tiene de que algo le suceda a algún familiar.

En la secuencia de sus reflexiones, regresa a los actos de racismo que sufren a manos del Ejército: "No somos animales ni objetos, pero así nos tratan". Aterriza sus explicaciones y convicciones en una serie de memorias concretas, empezando con actos del Ejército que regulan a la población local desde el miedo y el temor:

> En 1996 trabajé en un pueblo cerca de Metlatonoc, son todos 100% indígenas, ni siquiera "Sí" pueden decir en español. Me tocó ver cómo llegaba el Ejército; tocaron la puerta. Vi cómo se escondieron en un rincón, hasta el fondo de la casa. Tenían mucho miedo. Como maestros nos tocó decirle al Ejército que los dejaran en paz, que son pobres y no tienen ni dinero ni comida. Y ellos en cambio decían: "¿Qué vamos a hacer si regresan los *guachos*?". Y yo pienso que si ellos tienen miedo, no es por nada, algo les ha de haber pasado a ellos o a conocidos, nadie tiene miedo así nomás, y menos si nunca han hecho algo.

De ese recuerdo brinca a otra memoria, esta vez de su niñez. Dice que en la región han pasado cosas muy feas por la presencia de los *guachos,* como les dicen en La Montaña a los militares. Cuando era niña pensaba que algo que vivió fue en realidad un sueño, pero cuando escuchó a Inés Fernández denunciar en público la violación sexual que sufrió a manos de elementos del Ejército, se dio cuenta de que ese sueño fue una realidad.[18]

Cuenta de una niña, conocida suya, que un día llegó corriendo a casa con sus pantalones manchados de sangre. No podía hablar. Sólo hacía señas de que había estado en la milpa cosechando maíz. Levantó sus brazos para mostrar que era un hombre alto, armado, y señalaba hacia sus piernas, entre sus piernas. Lloraba.

---

[18] Se refiere a Inés Fernández, mujer *me'phaa* violada por soldados mexicanos en 2002 y cuyo caso se presentó en la Corte Interamericana de Derechos Humanos, con una sentencia emitida contra el Estado mexicano en agosto de 2010 (véase el capítulo 2, de Aída Hernández, este libro).

La mamá le preguntó si fueron los *guachos*. Doña Vero explica que la niña asintió con la cabeza. La violaron en la milpa. Suspira doña Vero al contar la historia. "Quedó en la impunidad, como muchos otros casos", dice, y se queda en silencio; después agrega:

> Yo me pongo a rezar por toda la gente que fue atropellada por los militares. Un caso de violación no se borra tan fácil. No ha de ser fácil para el marido de Inés vivir con la angustia de que le pueden volver a hacer algo a su esposa. Yo rezo y digo "Dios mío, ya no permitas que esto le vuelva a pasar a otras mujeres indígenas". A veces me ve mi hijo rezando y ha de pensar que estoy loca. Pero es que esas memorias no se borran tan fácil.

El peso de estas memorias clausura la sesión. No quiero remover el dolor (ni el suyo ni el nuestro) que se abrió al escuchar las historias. Recuerdo las técnicas que nos recomendó una psicóloga social para no dejar heridas abiertas al final de una entrevista y evitar procesos de revictimización: antes de irnos, debemos hablar de otras cosas. Así lo hicimos y reconozco la valentía que tiene, junto con su marido, por seguir luchando, y reitero lo importante de su lucha para otras personas de la región.

Al día siguiente retomamos la entrevista con los temas que habían surgido. Al igual que el día anterior, doña Vero intercala detalles y reflexiones del proceso legal con memorias de eventos que sucedieron en la región. Evoca otro acto de violencia sexual, esta vez de una muchacha que viajaba en un camión de pasajeros donde también se encontraba doña Vero. Después regresa a hablar del caso de Bonfilio, de la discriminación y de la corrupción de los abogados, y de la manera como ella entiende el trabajo sobre derechos humanos y de los defensores de derechos humanos, que son "abogados que defienden a los pobres, no como los otros que aprovechan que somos indígenas". Regresa después a compartir pequeños recuentos de experiencias vividas y a lo que ella considera como las negligencias del Estado que fomentan las condiciones de inseguridad para la gente:

> No mejora nada la seguridad, ni la educación, ni la salud, el Gobierno no se preocupa por los servicios, hacen la vista gorda. Como en el caso de la comunidad de Inés, nomás no existen. Pobre gente. El Gobierno les regala a los que más tienen, o regalan dispensa [*sic*] a los pobres, pero no cambia nada… En las rancherías, allí, no hay nada, ni carretera, ni luz. El Gobierno no quiere que esta gente se prepare, porque si se prepara y abren los ojos, se pueden rebelar.

Después de hablar un tiempo sobre las condiciones de pobreza en las que vive la gente de La Montaña y de las formas como reflejan los actos de violencia de carácter estructural, doña Vero retoma el sentido de justicia que la motiva a seguir luchando por el caso de su cuñado:

> Nos fuimos en búsqueda de la justicia porque no queremos que siga maltratada la gente. Fuimos víctimas como muchas más. Queremos que sea respetada la comunidad, como indígenas, y económicamente también.

Me detengo en esta descripción detallada de las dos entrevistas y pongo énfasis en la secuencia de la narración de doña Vero, porque me llama la atención que, al escuchar preguntas sobre las distintas etapas de estrategias legales de los últimos años, ella responde recurriendo a memorias de su pasado y a reflexiones de experiencias de vida. Por ello analizo su testimonio en el sentido señalado por distintas académicas, que identifican su relevancia como parte de procesos de nombrar y señalar injusticias, para sanar dolores de heridas colectivas (Anzalduá, 1987; Pérez, 1999; Saldaña, 2003; Tuhiwai, 1999).

Retomo entonces la propuesta de John Beverley en el sentido de entender el testimonio como acción, ya que, "si el testimonio fuera simplemente una forma de representar al subalterno como subalterno, a víctimas como víctimas, entonces sería simplemente el género del costumbrismo [...] El testimonio aspira no

solamente a interpretar el mundo, sino a cambiarlo" (Beverley, 2004: XVI, traducción de Mariana Mora). En ese sentido, me interesa resaltar que doña Vero decide, en este espacio doméstico, alejado de los escenarios públicos, poner énfasis en lo que no cabe en las estrategias jurídicas, y sin embargo, figura en los sentidos políticos, sociales y afectivos que se movilizan desde los derechos.

La acción testimonial de doña Vero se divide en dos ejes interrelacionados: en la construcción del agravio que ella le atribuye a la ejecución extrajudicial de su cuñado, y en el sentido que le otorga a la justicia, apelando al uso del derecho mediante la judicialización del caso, a pesar de las ambigüedades profundas que tiene con respecto al mismo. En cuanto al primero, cabe señalar que a lo largo de las entrevistas, doña Vero no reduce el caso a la investigación y sanción de los culpables de la muerte de su familiar, ni siquiera a un acto de justicia para la familia, sino como parte de una acumulación de injusticias que tienen en su centro la presencia casi permanente de las fuerzas armadas en la región y el despojo de la vida en territorios indígenas. Su testimonio actúa nombrando la realidad local, a partir de memorias que denuncian cómo el Ejército se dirige a los pobladores mediante medidas "preventivas", clasificando en los hechos a la población local como amenazas a la seguridad nacional. La suma de los actos militares refuerza construcciones de inferioridad de la población indígena, a la par de una desvaloración perpetua de su vida, incluso como parte de actos que inducen la muerte, para así reforzar el poder de la entidad soberana. Son señalamientos que se aproximan a lo argumentado en otros estudios en distintas regiones de México. En sus investigaciones en Ciudad Juárez, realizadas durante el mismo periodo en que yo llevé a cabo este estudio, Melissa Wright señala que la violencia que se desata en el contexto de la lucha contra la delincuencia organizada, en lugar de reflejar el fracaso del Estado, es utilizada de manera discursiva por el mismo para mostrar que está reinscribiendo su poder (Wright, 2011). En el caso de las regiones indígenas, al ejercer o presumir su capacidad para suspender la vida, refleja actos de una reconquista territorial por parte del soberano, vía sus fuerzas armadas.

Doña Vero señala que parte de este control territorial pasa por actos de violencia sexual, por el control y la reconquista del cuerpo de la mujer indígena. En su relato, las memorias de eventos de violencia sexual son uno de los hilos conductores que le dan coherencia propia al testimonio. No es la única en señalarlo, tanto Inés Fernández como Valentina Rosendo colocan también las violaciones en las manos de las fuerzas armadas como parte de lo que forma el Estado en la región. Sus señalamientos se vinculan con lo argumentado por académicas indígenas de Estados Unidos, como Andrea Smith, quien determina que actos de este tipo son una forma de genocidio, porque de la misma manera que hay intentos de control territorial como parte de procesos de (neo)colonización, también formas de control sobre los cuerpos que posibilitan las futuras generaciones de la población indígena: "A través de procesos de colonización sexual, los pueblos nativos son marcados como inherentemente violables. Como una extensión de lo mismo, sus tierras y territorios son marcados también como violables" (Smith, 2005: 55).

A su vez, doña Vero construye el agravio a partir del contexto mismo. Los responsables de resguardar el poder del soberano actúan contra los pueblos indígenas debido a que éstos permanecen en condiciones de pobreza, y por vivir en condiciones de pobreza, se encuentran al margen de la comunidad política. Son, por ende, más susceptibles de actuar en su contra. Sin embargo, según argumenta en el testimonio, la permanencia de los pueblos indígenas en este estado de marginación es un efecto de las mismas políticas de Estado, ya que el soberano prioriza una administración de los márgenes del Estado, en lugar de su incorporación. "No les conviene —dice doña Vero—, si salimos de las condiciones de exclusión, entonces sí, representaríamos una fuerza colectiva de disidencia". Mediante una explicación que se aproxima a lo señalado por las mujeres participantes en los grupos focales, ella coloca las experiencias de los actos represivos de las instituciones de seguridad, como parte de un *continuum*. En ese sentido, apunta a violencias articuladas, a partir de actos de acumulaciones por despojo y a la angustia generada por

la crisis de poder asegurar condiciones mínimas de supervivencia. La violencia de carácter estructural no es el trasfondo en el cual suceden los actos de violencia, sino dichos actos de violencia física figuran como parte del conjunto. No son el contexto donde sucede el agravio, sino el agravio en sí. El testimonio de doña Vero, al igual que los testimonios de distintas mujeres que participaron en los grupos focales, subraya que las condiciones de precariedad y la extracción de su fuerza vital y productiva, existen entre los nexos con la creación de un Estado policiaco y la militarización de la vida cotidiana, que actúa simultáneamente como objeto y acción de la defensa de la entidad soberana.

En cuanto a los sentidos que le deposita al derecho, doña Vero lo moviliza para enfatizar que la lucha desde el terreno de los derechos, desde lo que se puede considerar el terreno del Estado, es no solamente una disputa jurídica, sino una disputa por los significados de un campo social extremadamente injusto. En su libro *El Derecho como conjuro*, Julieta Lemaitre invita a entender al derecho en estos términos, como una resistencia simbólica contra las redes de sentidos propuestos por la violencia, contra el progreso y el desarrollo, contra la construcción de poblaciones enteras como sacrificables (Lemaitre, 2009). La autora argumenta que el derecho es como un conjuro porque permite nombrar al mundo, llama a la solidaridad, maldice a los enemigos y los convierte en tabú. El derecho es "el exceso de sus posibilidades reales de aplicación. Es una emoción ligada no a los beneficios concretos, sino a los significados políticos y culturales que invoca la ley" (Lemaitre, 2009: 386). El exceso de sus posibilidades no se refiere a lo excesivo, sino lo que excede el cálculo del pragmatismo y lo estratégico, lo que rebasa los límites del contenido de significados, generando otros, y apelando a ellos como lo que inunda el uso del derecho, aunque esté invariablemente relacionado con ello. En ese sentido, doña Vero moviliza el lenguaje de los derechos humanos para nombrar la vida social no sólo a través de significados, sino de actividades concretas, como son cuatro años de una participación activa en el caso de su cuñado.

Conclusiones

Concluyo con una lectura a la inversa, a partir de la voz de doña Vero, para reflexionar sobre la relación entre representaciones de la violencia actual y movilizaciones de contranarrativas y contrasentidos desde el uso del derecho.

A lo largo de este capítulo he detallado cómo los planos de la esfera comunitaria y el de los derechos humanos se vuelven campos de disputa en la construcción de sentidos sociales marcados por la violencia. En ambas esferas, la posibilidad de movilizar el derecho desde abajo, como parte de acciones que desbaratan construcciones hegemónicas de la violencia actual, descansa en la capacidad de distintos actores de escuchar interpretaciones que mujeres indígenas en el ámbito local le otorgan al contexto actual. Figuran de manera central las diversas formas en que ellas señalan una crisis profunda de las capacidades de reproducción social de su familia y comunidades, así como el efecto acumulado del despojo y de actos represivos ejercidos sobre el cuerpo biológico y social de la población. Por lo tanto, son sus voces las que actúan como un punto de anclaje en la elaboración de otros sentidos sociales, que relacionan nociones alternas de seguridad al control sobre el territorio, el cuerpo mismo, sobre las condiciones de una vida digna alejada de la progresiva desvaloración de la misma.

Entre silencios, las voces de las mujeres víctimas, como doña Vero, buscan una praxis transformativa a través del campo colectivo de acción, enunciado desde estas nociones ampliadas del derecho. Corresponde a los diversos actores involucrados en el trabajo de derechos humanos, incluyendo académicos, posicionarse desde marcos analíticos novedosos que permitan no sólo escuchar sino actuar a su lado.

Bibliografía

Anzalduá, Gloria

1987 *Borderlands: la frontera. The new Mestiza,* San Francisco, Aunt Lute Books.

Arendt, Hannah

1970 *On violence*, Nueva York, Hardcourt Brace Jovanovich.

Auyero, Javier

2007 *La zona gris. Violencia colectiva y política partidaria en la Argentina contemporánea,* Buenos Aires, Siglo XXI.

Bartra, Armando

2000 *Guerrero bronco: campesinos, ciudadanos y guerrilleros en la Costa Grande,* México, Era.

Beverley, John

2004 *Testimonio: On the Politics of Truth*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Buur, Lars, Steffen Jensen y Finn Stepputat

2007 *The Security-Development Nexus. Expressions of Sovereignty and Securitization in Southern Africa*, Cape Town, HSRC Press.

Canabal Cristiani, Beatriz

2001 *Los caminos de La Montaña, formas de reproducción social en La Montaña de Guerrero,* México, CIESAS.

Centro de Derechos Humanos de La Montaña, Tlachinollan

2013 *Dignidad rebelde. Informe anual*; disponible en <http://www.tlachinollan.org/informe-digna-rebeldia-guerrero-el-epicentro-de-las-luchas-de-resistencia/>.

2011 *Migrantes somos y en el camino andamos*, Tlapa, Tlachinollan.

Cervantes Gómez, Juan

"*UPOEG demanda legalización de autodefensas*", disponible en *El Universal*, 15 de abril de 2013; <http://www.eluniversal.com.mx/notas/916906.html>.

Cervone, Emma

2012 *Long Live Atahualpa: Indigenous Politics, Justice and Democracy in the Northern Andes,* Durham, Duke University Press.

CNN

2011 "Guerrero, donde la pobreza fertiliza el cultivo de amapola", 7 de noviembre del 2011; disponible en <http://expansion.mx/nacional/2011/11/07/guerrero-donde-la-pobreza-fertiliza-el-cultivo-de-amapola>.

Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH)

2013 *Informe anual*; disponible en <http://www.cndh.org.mx/sites/all/fuentes/documentos/informes/anuales/2013_I.pdf>.

Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval)

2013 *Medición de la pobreza. Estados Unidos Mexicanos, 2012*, México, Coneval.

Crenshaw, Kimberlé W.

1995 *Critical Race Theory: The Key Writings that Formed the Movement,* Nueva York, The New Press.

2002 "The First Decade: Reflections, or A Foot on the Closing Door", *UCLA Law Review,* 49, p.1343.

Das, Veena

1985 *Critical Events: An anthropological perspective on contemporary India*, Nueva Delhi, Oxford University Press.

Diario Oficial de la Federación (DOF)

2013 Ley General de Víctimas, publicada el 9 de enero de 2013 disponible en <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGV.pdf>.

Espinosa, Gisela, Iracema Dircio Libni y Martha Sánchez

2010 *La Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas,* México, UAM.

Facio, Alda

1999 "Hacia otra teoría crítica del Derecho", en Lorena Fries y Alda Facio, *Derecho y género,* Santiago de Chile, La Morada.

Feldman, Shelley, Charles Geisler y Gayatri A. Menon

2011 *Accumulating Insecurity: Violence and Dispossession in the Making of Everyday Life,* Athens, University of Georgia Press.

García, Jaime

2010 *Indígenas, disidencia y lucha social en La Montaña de Guerrero, México, 1950-2000*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.

González Benicio, Carmen

"Confusión en Tlapa por el encarcelamiento de dos funcionarios del cártel de los Beltrán" , *El Sur Guerrero*, 15 de junio de 2010.

Goodale, Mark

2008 *An anthropology of human rights, Surrendering to utopia,* Stanford, Stanford University Press.

Harvey, David

2004 *The New Imperialism,* Oxford, University Press.

Ibáñez Martínez, Noé y Catalina Isabel Cabañas Ramírez

2012 *Othón Salazar Ramírez, una vida de lucha*, Chilpancingo, Fundación Académica Guerrerense.

Lemaitre Ripoll, Julieta

2009 *El derecho como conjuro: fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

Mackinnon, Catherine

1983 "Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 8 (4), pp. 635-658.

Matsuda, Mari

1996 *Where Is Your Body? And Other Essays on Race, Gender and Law*, Boston, Beacon Press.

Merry, Sally Engle

2005 "Anthropology and activism: Researching human rights across porous boundaries", *Political and Legal Anthropology Review*, 28, pp. 240-257.

Miranda, Juan Carlos

La Jornada. 31 de julio de 2013, "Los homicidios crecieron 150% en el sexenio de Felipe Calderón", Juan Carlos Miranda, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2013/07/31/politica/005n1pol>.

Monitor Civil de la Policía

2011 *Desde la mirada ciudadana: informe de la policía y de las fuerzas de seguridad en la Montaña de Guerrero*, México, Mocipol, Fundar, INSYDE, Tlachinollan.

Montemayor, Carlos

1991 *Guerra en el paraíso*, México, Diana.

Mora, Mariana

2008 *The decolonization of politics: Zapatista indigenous autonomy in an era of neoliberal governance and low intensity warfare*, tesis doctoral en Antropología, Austin, University of Texas at Austin.

2013 "La criminalización de la pobreza y los efectos estatales de la seguridad neoliberal: reflexiones desde la Montaña, Guerrero", *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, 7, pp. 174-208.

Pearce, Diana

1978 "The feminization of poverty: Women, work, and welfare", *Urban and Social Change Review,* 11, pp. 28-36.

Pérez, Emma

1999 *The decolonial imaginary: Writing Chicanas into history*, Bloomington, Indiana University Press.

Pitarch, Pedro, Shannon Speed y Xóchitl Leyva

2008 *Human Rights in the Maya Region: Global Politics, Cultural Contentions and Moral Engagements*, Austin, Texas University Press.

Reporteros.com, Redacción (27 de enero de 2013), disponible en <http://reporteroscom.blogspot.mx/2013/01/ahora-en-chiepetepec-tlapa-en-guerrero.html>.

Rivera Cusicanqui, Silvia

2004 "La noción de derecho o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia", *Revista Aportes Andinos, Aportes sobre diversidad, diferencia e identidad,* vol.11.

Rodríguez Garavito, César y Boaventura de Sousa Santos (eds.)

2005 *Law and globalization from below: Toward a Cosmopolitan legality*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press.

Saldaña Portillo, Josefina

2003 *The Revolutionary Imagination in the Americas and the age of development,* Durham, Duke University Press.

Scott, James

1990 *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Hartford, Yale University Press.

Smith, Andrea

2005 *Conquest: Sexual vioelnce and American Indian Genocide*, Cambridge, Southend Press.

Suprema Corte de Justicia de la Nación (16 de agosto de 2012). *Versión taquigráfica de la sesión del pleno. Asunto 133/2012*, disponible en <https://www.scjn.gob.mx/PLENO/ver_taquigraficas/16082012POsn.pdf>.

Tate, Winifred

2007 *Counting the Dead: The Culture and Politics of Human Rights Activism in Colombia,* Berkeley, University of California Press.

Tuhiwai Smith, Linda

1999 *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, Berkeley, Zed Books.

West, Robin

1997 *Caring of Justice*, Nueva York, New York University Press.

Williams, Patricia J.

1991 *The Alchemy of Race and Rights*, Cambridge, Harvard University Press.

Wright, Melissa

2011 "National Security Versus Public-Safety: Feminicide, Drug Wars and the Mexican State", en Shelley Feldman, Charles Geisler y Gayatri Menon (eds.), *Accumulating Insecurity: Violence and Dispossession in the Making of Everyday Life*, Athens, University of Georgia Press, pp. 285-297.

Yagenova, Simona V.

2013 *La violencia contra las mujeres como problema de seguridad ciudadana y las políticas de seguridad. El caso de Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua*, Guatemala/Unión Europea, Diakonia/Flacso/Red Regional por la Seguridad de las Mujeres: Alianza Política Sector de Mujeres/Red Feminista Frente a la Violencia Contra las Mujeres/Foro de Mujeres por la Vida/Red de Mujeres Contra la Violencia.

9. Agravios y resquicios de resistencia: mujeres *maya-mam* ante una mina de oro a cielo abierto en Guatemala[1]

Morna Macleod

Centenares de personas desbordan el amplio salón de El Calvario en San Miguel Ixtahuacán. La mayoría son campesinos indígenas de San Miguel y del pueblo vecino Sipacapa. Están también las delegaciones de Valle de Siria, de Honduras, y de Carrizalillo de Guerrero, México, al igual que grupos mayas de otras regiones de Guatemala y redes internacionales. En primera fila están los peritos y los jueces del tribunal ético: activistas, médicos, académicos y expertos que han llegado desde Canadá, Chile, Guatemala, El Salvador y México.[2] En el centro del estrado resalta una ofrenda maya en forma circular marcada con los puntos cardinales, adornada con frutas, flores, hojas de pino, *pom* (incienso) y candelas.

Las últimas vibraciones de la marimba se desvanecen, las voces se aquietan, los rostros de la multitud se dirigen expectantes hacia la hermana Maudilia, quien toma el micrófono para dar inicio al evento nombrado "Tribunal Popular Internacional de Salud".[3]

Su discurso inaugural consiste en una historia de agravio de larga duración. El Tribunal, afirma, es un espacio para que finalmente las voces de las mujeres y los hombres de a pie sean escuchados:

> El motivo de esta actividad es expresar nuestro sentimiento, expresar todo lo que nos duele como pueblos indígenas, como mujeres, que hemos estado sufriendo, todo lo que nos han hecho, desde la historia. Conocemos la historia desde que entraron los españoles, engañando a través de los espejitos. Y después quitándonos las tierras, dejándonos en lugares que ellos pensaban que no servían… Después vino la guerra, mataron a mucha gente, a muchas personas: niños, mujeres, indígenas. En aquel tiempo, ¡cuánta sangre se derramó! Después de eso, según la política de los poderosos, nos dicen que entró la libertad. Es libertad para ellos, para los ricos, para los poderosos… Pero para nosotros, sigue la guerra todavía…
>
> No nos están matando con armas, pero sí nos están matando con ideas. Ahora se han dado cuenta de que en nuestras tierras y los barrancos donde nos dejaron anteriormente, se han dado cuenta de que hay riqueza bajo esa tierra. Ahora nos la quieren quitar otra vez. Entonces, eso es una injusticia totalmente. Lamentamos la postura de

[1] Goldcorp cesó operaciones el 30 de mayo de 2017; no ha pagado indemnizaciones por los daños causados por la empresa. <https://theviolenceofdevelopment.com/marlin-mine-closes-2017/> consultado 13 de enero 2018.

[2] Entre los jueces invitados al Tribunal, estamos Rachel Sieder y yo.

[3] La iniciativa de un tribunal ético de salud surgió en 2011, cuando una estudiante guatemalteca-canadiense, Susana Caxaj, terminaba su trabajo de campo para su tesis de doctorado en Enfermería. Al final de su estadía, preguntó a los grupos con quienes había trabajado qué tipo de devolución querían, por ejemplo: hacer un libro, una galería de fotografías, o abrir una página web de la resistencia, entre otras propuestas. Finalmente, la gente decidió que se hiciera un tribunal de salud.

> nuestras autoridades de toda la historia, de los gobiernos de nuestro país, pues ninguno de nuestros gobiernos ha tenido la voluntad de defendernos como pueblos, como personas, como humanos que somos. Entonces, ellos lo que quieren es enriquecerse, velar por sus propios intereses, pero se olvidan de nosotros.

Esta denuncia de despojo continuo y olvido histórico de los gobiernos y las clases poderosas hacia las comunidades, marcó la pauta del Tribunal, que se llevó a cabo del 15 al 16 de julio de 2012, para juzgar a la empresa canadiense Goldcorp y a los gobiernos que permiten la entrada de la megaminería a sus territorios sin consultar a los pueblos.

Las minas de oro a cielo abierto juzgadas en el evento fueron tres: Marlin en Guatemala, San Martín en Honduras y Los Filos en Guerrero, México. Al cabo de dos días de denuncias, testimonios, peritajes, preguntas y debate interno de los jueces, el jurado emitió, con gran solemnidad, su veredicto, condenando a los gobiernos de Canadá, México, Guatemala y Honduras, pero sobre todo a la empresa Goldcorp, por flagrantes abusos a los derechos humanos.

Con especial cuidado, el jurado recogió y devolvió las palabras de los querellantes. Para el público el efecto fue sentirse finalmente escuchado, que personas "autorizadas" y con cierto poder reconocieran lo que sufren, que alguien finalmente les crea. Además, el numeroso público y el hecho de que llegaran delegaciones de otras comunidades y países fue un gran aliciente, como lo señala doña Crisanta Pérez Bámaca:

> A mí [el Tribunal] me pareció mucho y me motivó bastante, porque hubo mucha gente… Yo creo que para las personas que no lo creen, ese día yo creo que lo vieron… Y también llegaron otros, por ejemplo los de San José del Golfo; entonces ahora veo yo que no sólo nosotros estamos, sino que hay más personas, y que mientras más personas hay, pues hay más fuerza. Y eso me motivó bastante (entrevista, 17 de julio de 2012).

Como sugiero en este capítulo, este Tribunal ético "desde abajo", representa una forma de juridificación de los conflictos sociales que permite que las voces de los afectados tomen un papel protagónico. La mina Marlin de la empresa Goldcorp y su subsidiaria Montana Exploradora, S.A., en San Miguel Ixtahuacán y Sipacapa,[4] San Marcos, es la primera mina de oro a cielo abierto en Guatemala y la segunda más grande en América Latina. Desde que empezaron operaciones en 2005, ha habido una extensa movilización local, regional, nacional e internacional en contra de la mina. De acuerdo con los tiempos, el ámbito técnico[5] y las acciones políticas llevadas al terreno legal han cobrado especial importancia, enmarcándose en una judicialización de la movilización social y su criminalización cuando ésta recurre a la acción directa, como las protestas y bloqueos de carreteras.[6]

Los términos "judicialización" y "juridificación" los han usado diferentes autores de distintas maneras. En este capítulo, por "judicialización", en sentido amplio, entiendo la política trasladada al terreno legal y, de modo específico, al uso privilegiado de las Cortes para dirimir conflictos. La "juridificación", en cambio, se refiere específicamente a la judicialización de las relaciones sociales fuera del sistema formal de justicia; implica: "el grado ascendente en que las relaciones sociales, que antes se dejaban a una regulación autónoma o informal, se entretejen mediante normas legales formales" (O'Donnell, 2011: 315). Este fenómeno rebasa a las instituciones de los sistemas judiciales nacionales e internacionales, con "la dominación en los ámbitos no-

---

[4] En este capítulo retomo sólo el caso de San Miguel; para Sipacapa, véanse Yagenova y García, 2009; Gramajo, 2011.

[5] El ámbito técnico se refiere a la tendencia de dirimir los conflictos a través de la elaboración de informes escritos por expertos, por ejemplo, en relación con la calidad del agua o las razones por las cuales el centenar de casas cerca de la mina se han agrietado. El campo de conocimientos especializados no sólo deja fuera, sino activamente descalifica, los saberes de la gente local, generando una "producción activa de lo no existente" (Santos, 2006).

[6] Los activistas socioambientales, en su mayoría indígenas, son los defensores de los derechos humanos más reprimidos en Guatemala (Udefegua), 2011: 6; disponible en <http://www.udefegua.org/index.php/informes/74-8-2011>.

judiciales de negociación y toma de decisiones de procedimientos cuasi-judiciales (legalistas)" (Tate y Vallinder, en Sieder, 2011: 161).

Como veremos más adelante, existen múltiples ejemplos de judicialización y juridificación en el terreno disputado en torno a la mina Marlin, tanto de la empresa, respaldada por el Estado, los gobiernos locales y tribunales de impartición de justicia, como por los movimientos sociales en contra de la mina.

¿Y dónde se ubican las mujeres *maya-mam* de San Miguel Ixtahuacán en resistencia a la mina en la polifonía de acciones de quienes apoyan y quienes se oponen a la mina? Sus voces se resaltan en momentos y textos específicos, sobre todo en algunos videos,[7] pero frecuentemente se pierden, se descontextualizan o se invisibilizan. El terreno privilegiado de disputa sobre la minería, caracterizado por el alto nivel técnico de conocimientos especializados, sobre todo en los ámbitos legal, ambiental y de la medicina alopática, excluye a los *mam* de San Miguel. Sus conocimientos y saberes son descalificados por la empresa; sus trayectorias de vivencia y convivencia local son desdeñadas.

Así, la judicialización de la política tiende a dejar fuera las voces y sentires de las mujeres *mam*, mientras que sus actos de resistencia se criminalizan. Propongo, entonces, colocar a las mujeres *mam* de San Miguel Ixtahuacán que se oponen a la mina Marlin, en el centro de reflexión de este capítulo. Pregunto: ¿cómo resisten las mujeres *mam* a la mina en San Miguel?[8] ¿Cómo nombran los agravios y las rupturas que ha implicado la mina en su vida personal y colectiva? ¿Cuáles son sus concepciones de seguridad y "buen vivir"? ¿Cómo navegan —o no— entre las múltiples expresiones de judicialización de la protesta social?

Así, busco captar el sentir, el pensar y el hacer (Harding, 2010) de las mujeres *mam* en un contexto de judicialización y criminalización de la protesta social. Indago sobre las visiones de justicia y seguridad de dichas mujeres, y la manera como entienden el cataclismo de la mina en su vida personal y comunitaria. Exploro los sentidos de agravio y violencia que les implica y las epistemologías indígenas que iluminan sus visiones, así como sus estrategias discursivas y sus acciones de resistencia. También examino sus críticas al desarrollo neoliberal y resalto sus visiones de *tb'anil qanq'ib'il* o "buen vivir".

A diferencia de otros estudios sobre los impactos de la mina de oro a cielo abierto, desarrollo un acercamiento etnográfico y hermenéutico (Theidon, 2004). De este modo, busco captar la textura de las palabras, las visiones y las opiniones de las mujeres *mam*, las maneras como se expresan y viven la llegada de la mina en un *continuum* de violencia y contexto de larga duración de sufrimiento y agravios.

Entro en diálogo con una diversidad de mujeres *maya-mam* en resistencia a la mina; las más conocidas son las ocho de la aldea Ágel, lideradas por doña Crisanta Gregoria Pérez Bámaca, contra quienes fueron emitidas órdenes de captura en 2008 por sus actos de rebeldía a las imposiciones de la empresa minera. También figura doña Diódora Antonia Hernández Cinto, señora de edad avanzada del caserío San José Esperanza, baleada a quemarropa en la cabeza por dos hombres, quienes la dieron por muerta en julio de 2010. Doña Diódora sobrevivió de milagro, aunque perdió un ojo y el oído del lado derecho. La férrea negación de doña Diódora a vender sus tierras —que se encuentran literalmente en medio de la zona minera — ha sido inquebrantable, aunque a un costo muy alto para ella y su familia: no sólo en términos de su estado de ánimo, por la persecución de la empresa minera y los tribunales locales, sino también por la hostilidad de su propia comunidad: "¡Ay Dios!, peor es mi comunidad aquí. Mi comunidad ya no me quiere ver a mí" (entrevista, 17 de octubre de 2012).

---

[7] Véase *El negocio del oro en Guatemala. Crónica de un conflicto anunciado,* dirección: Grégory Lasalle y Marcos Pérez, Collectif Guatemala, 2010, disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=8dDnkljjYuk&feature=watch-vrec, http://www.youtube.com/watch?v=itlzp3DGLWY>, entre otros.

[8] Un gran número de hombres miguelenses está también en resistencia y comparte muchas de las visiones y agravios de las mujeres. En la resistencia, algunos —no todos— los líderes varones excluyen a las mujeres. Hay más hombres que mujeres *mam* que trabajan en la mina, a veces son los mismos esposos de las mujeres en resistencia.

Otra fuente de organización y resistencia proviene de la parroquia. La hermana Maudilia López, *maya-mam* de Comitancillo, lleva 18 años viviendo y acompañando a la gente de San Miguel Ixtahuacán, apoyada siempre por el sacerdote belga flamenco Eric Gruloos, párroco desde hace 30 años, maya-hablante, con un compromiso tenaz de género y misión por valorar la cultura y el idioma *mam* frente al fuerte racismo, resabio de la cultura de finca que todavía predomina en la región (González, 2010). Ambos religiosos han jugado un papel clave en promover la defensa de la vida, el bienestar y la autoestima de los feligreses *mam*, con especial atención a las mujeres, y en analizar los impactos de la mina.

Crisanta Pérez, de la parroquia, está a cargo de la pastoral de la mujer y es subcoordinadora de la pastoral del medio ambiente Kolol Qnan Tx'otx' (Defensa de la Madre Tierra), donde participan en su mayoría mujeres. Muchas de ellas participan también en el Frente por la Defensa de San Miguel Ixtahuacán (Fredemi), que reúne a varias organizaciones locales. Además, entrevisté a algunas mujeres *mam* originarias de San Miguel que están lejos, aunque vuelven a su lugar natal con frecuencia.

Es a través de estas diferentes voces que busco, en este capítulo, profundizar en las visiones, las opiniones y él análisis de mujeres *mam* en torno al impacto de la mina en su vida y sus resistencias.

Dado que no conocía antes San Miguel Ixtahuacán, para este estudio y debido a mi interés por colaborar con mujeres mayas organizadas, llegué con el Movimiento de Mujeres Indígenas Tz'ununija', que ya trabajaba con la Pastoral de la Mujer de la parroquia y con las mujeres de la aldea de Ágel.[9] A través del tiempo, mi colaboración resultó en algunas actividades de apoyo con Tz'ununija'. También facilité que algunas mujeres en resistencia de San Miguel participaran en eventos en México y Ecuador; sistematicé la historia de vida y lucha de doña Crisanta Pérez, Bámaca (Macleod y Pérez 2013) y, con el apoyo del equipo del proyecto colectivo de investigación, organicé una visita de intercambio e incidencia de doña Crisanta a México en octubre de 2013.

San Miguel Ixtahuacán, a 314 kilómetros de la ciudad capital de Guatemala, es un municipio de San Marcos, departamento que colinda con la frontera sur de México. De clima templado, abarca una superficie de 180 km², con una población de 35 276 habitantes, aproximadamente (SEGEPLAN, 2010: 12). Según el censo de 2002, 97.9% de la población es *maya-mam* (INE, 2002, en SEGEPLAN, 2010), y la mayoría es *mam*-hablante, con diferentes niveles de manejo del castellano. El 91.4% vive en el área rural. Según datos de la Secretaría de Planificación y Programación de la Presidencia, el 86.39% de la población está considerada como pobre, y 32.84% vive en la extrema pobreza (SEGEPLAN, 2010: 22).

La falta de empleo implica altísimos niveles de migración: un estimado de 60% de la población migra en búsqueda de trabajo (SEGEPLAN, 2010: 15), la mayoría de carácter estacionario a las fincas cafetaleras en la Costa Sur y Boca Costa de Guatemala y Soconusco, Chiapas, México. También hay una migración considerable a Estados Unidos. En 2010 Goldcorp, a través de su subsidiaria Montana Exploradora, empleaba a 2 030 personas. Esta cifra incluye profesionales extranjeros y trabajadores de otras regiones de Guatemala.

Extractivismo, judicialización y agravio

La mina Marlin en San Miguel Ixtahuacán es un ejemplo de la industria extractiva en la etapa actual de desarrollo capitalista, o lo que Harvey (2004, 2007) denomina "acumulación por desposesión" por su semejanza a la acumulación originaria realizada por las grandes potencias coloniales. También subyace la idea

[9] El Movimiento de Mujeres Indígenas Tz'ununija' surge a finales de 2007. En 2012 incluía 51 organizaciones de mujeres indígenas de los pueblos Q´eqchi', Poqomchí, Achí, Garifuna, Kaqchikel, K'iche', Mam, Q´anjob´al, Awakateko, Ixil y Poqomam, de los departamentos de Alta Verapaz, Baja Verapaz, Izabal, El Quiché, San Marcos, Quetzaltenango, Huehuetenango, Sololá, El Chimaltenango, Guatemala y Escuintla; articula las luchas, demandas y propuestas para la vigencia de sus derechos individuales y colectivos como mujeres indígenas, basándose en los contenidos de los instrumentos nacionales e internacionales suscritos por el Estado guatemalteco.

de *Terra nullius* o tierra vacía. Este concepto fue central en el proyecto imperial (Shiva, 2009), como justificación y legitimación de la ocupación de tierras "ociosas" o "no aprovechadas", justificando así el cometido colonial (Kayman, 2006: 239).[10]

El expolio fue —y sigue siendo— también justificado por la clasificación racial/étnica de la población del mundo (Quijano, 2000). Antes, los poderes coloniales decían traer "civilización" al nuevo mundo "primitivo y bárbaro", hoy en día son las empresas extractivas las que dicen traer "desarrollo" a las comunidades rurales pobres y a los indígenas "atrasados".

La búsqueda actual de oro y plata que ocurre en áreas remotas se debe al agotamiento de las grandes y accesibles vetas de oro (Delgado-Ramos, 2010). La industria extractiva encuentra en países como Guatemala mano de obra barata, condiciones favorables acordadas entre gobiernos y empresas, connivencia y una débil supervisión por parte del Estado. Así, el despojo, la mercantilización y la apropiación de tierras comunales en San Miguel Ixtahuacán (Sandt, 2009: 25),[11] está dando lugar a la minería a cielo abierto. Conozcamos la naturaleza de este tipo de minería:

> Para construir una mina a cielo abierto, todos los árboles del área se talan y la vegetación se elimina, dejando la tierra completamente expuesta. Se utilizan dinamita y maquinaria pesada para exponer las rocas que contienen granos de oro. Las minas que resultan de este proceso pueden tener varios miles de pies de profundidad y más de una milla de ancho. El mineral se apila y aplana y las rocas desechadas se colocan en basureros o se usan como relleno en la mina. Usando el proceso de lixiviación,[12] el mineral apilado se remoja con una solución de cianuro, lixiviando el oro del mineral. La solución de cianuro con el oro se recoge de la cancha de lixiviación al fondo de la pila y se canaliza a un dique de colas… (Van der Maaten en Nelson, 2012: 4, traducción de Morna Macleod).

Esta descripción permite entender los efectos devastadores a la naturaleza, así como el uso de minerales pesados y sustancias tóxicas altamente contaminantes para el ambiente. Quizá esta explicación no transmite la magnitud del hecho de que, para extraer cantidades relativamente pequeñas de oro, se destrozan y extirpan cerros enteros, acabando con ecosistemas que no se regeneran con la simple reforestación.[13] En su lugar permanecen enormes cráteres de rocas desenterradas y un dique de colas con las aguas contaminadas.

Por otra parte, la minería a cielo abierto requiere vastas cantidades de agua: "La EIAS [Estudio de Impacto Ambiental y Social] de Montana (2003) afirma que utiliza 250 000 litros de agua por hora. Los críticos del proyecto han calculado que la cantidad de agua usada por la mina en una sola hora, equivale a la que una familia típica del área utiliza durante 22 años" (Sandt, 2009: 36).

El modelo extractivista está ligado a un "paradigma de gobernanza neoliberal" (Rodríguez, 2010: 10). Se trata de una matriz política de globalización neoliberal para ejercer la hegemonía. Además de la judicialización y la criminalización de la protesta social, prioriza el mercado, descentraliza el Estado y traslada sus obligaciones sociales a la sociedad civil, en especial a las empresas y ONG. Crucialmente, se da un desplazamiento del terreno de lo político hacia lo técnico; de la participación popular al conocimiento de

---

[10] La política de *Terra nullius* fue llevada a su extremo en Australia, bajo el colonialismo británico, de 1788 a 1992 (Foley, 2009:7). A los aborígenes apenas les otorgaron la ciudadanía en 1967.

[11] La evaluación externa de derechos humanos, encomendada por Goldcorp y realizada por On Common Ground (2010), señala que las empresas contratadas por la minera canadiense hicieron negociaciones individuales para la compra de tierra, obviando el hecho de que se trataba de propiedad comunal.

[12] Fulmer, Snodgrass y Neff resaltan que este proceso de lixiviación está prohibido en varios estados norteamericanos dado el riesgo de envenenar el agua (2008: 93).

[13] En 2011, la mina Marlin produjo un récord de 382 000 onzas de oro (http://www.goldcorp.com/files/april-24-2012/operational-highlights.html). Esta cantidad se redujo 46% en el 2012; véase <www.goldcorp.com/files/doc_financial/Goldcorp_AR12_FINAL.pdf>, consultado el 29 de abril de 2013.

expertos; de lo público a lo privado (Santos, 2005: 34). Crea un terreno "común" para el diálogo y la negociación, naturalizando y haciendo caso omiso a las asimetrías de poder entre las partes. Reemplaza la idea —y conciencia— de conflicto social con conceptos como "cohesión social" y "estabilidad".

En el terreno de la judicialización, desplaza el centro de atención hacia los procedimientos (Rodríguez, 2010: 16), dejando de lado los contenidos de fondo. Al mismo tiempo y como parte de este modelo de gobernanza neoliberal, se da un "fetichismo de la ley", donde el sitio privilegiado de la política se desplaza hacia los tribunales (Comaroff y Comaroff, 2009: 41).

En el proceso de naturalizar la judicialización de la política, como observan Acuña, Fredes y Pérez, "se hace aparentemente razonable e incluso prioritario recurrir a instancias jurídicas para resolver aspiraciones políticas, anteriormente ligadas al ejercicio directo del poder en el conflicto" (2010: 364). Dichos autores señalan que subyace el supuesto de que el derecho es "neutral" y de que los conflictos se pueden dirimir en razón de los valores universales, por encima de los intereses políticos y económicos de las partes. Retoman la noción gramsciana de hegemonía con sus dimensiones imbricadas de consenso y coerción, sugiriendo que la gobernanza neoliberal está constituida, por un lado, por una hegemonía domesticadora a través de la judicialización de las demandas sociales y, por el otro, por la dominación o coerción llana a través de la criminalización de la protesta social (Acuña *et al.*, 2010: 366).

No obstante, en este contexto de judicialización neoliberal hay grietas que retoman las organizaciones y movimientos sociales para promover sus reclamos por justicia. Aunque se trata de un terreno desnivelado y desigual, las posibilidades pueden ser significativas para las comunidades.

Las múltiples estrategias emprendidas para frenar a la empresa minera en San Miguel Ixtahuacán y Sipacapa, han sido ampliamente estudiadas (véase, por ejemplo, Yagenova, 2012; Loarca;[14] Sandt, 2009). Entre ellas, resaltan el litigio estratégico ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH),[15] las actividades e informes técnicos elaborados por la Comisión Pastoral Paz y Ecología (Copae), cartas de congresistas, incidencia a través de accionistas en las reuniones anuales de Goldcorp, y la coordinación con movimientos solidarios a nivel internacional, sobre todo en Canadá.

El caso de la mina Marlin se llevó a las instancias nogubernamentales del Tribunal Latinoamericano del Agua (CPD Sotzil, 2008) y el Tribunal Permanente de los Pueblos en Madrid (TPP, 2010), a la sesión donde se analizó el actuar de las empresas transnacionales.

Así, encontramos un complejo entramado de judicialización y juridificación en el terreno de disputa en torno a la mina Marlin en San Miguel y Sipacapa, ilustrativo de las maneras como las relaciones sociales y políticas se han encaminado al campo legal y cuasilegal.

Es preciso discernir entre lo formal y lo extraformal, dada la complejidad y cantidad de temas en juego. El primero incluye la gama de acciones jurídicas que emprendan la empresa, el Estado y los tribunales contra las personas que resisten la mina, como la emisión de órdenes de aprehensión y demandas legales contra pobladores. La judicialización abarca también las medidas defensivas adoptadas por las organizaciones para auxiliar a los habitantes locales en los tribunales; por ejemplo, la defensa legal que brindó Tz'ununija' a ocho mujeres *mam* de Ágel para anular sus órdenes de captura. El caso de litigio estratégico ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos es un ejemplo del uso contrahegemónico proactivo del derecho

[14] Véase <www.plurijur.blogspot.com/> (última consulta el 9 de noviembre de 2013).

[15] El litigio comenzó el 1 de febrero de 2008, cuando el abogado Carlos Loarca y pobladores demandantes de 18 comunidades de Sipacapa y San Miguel Ixtahuacán (13 y 5, respectivamente) presentaron una solicitud a la CIDH de medidas cautelares por violaciones a los derechos humanos. La CIDH otorgó las medidas cautelares el 20 de mayo de 2010, lo cual suscitó una respuesta mediática del Gobierno ordenando la suspensión de actividades de la mina por 20 días para investigar la contaminación del agua y las afectaciones de salud de los habitantes, aunque la empresa hizo caso omiso a la resolución del Gobierno y siguió operando.

internacional, al agotarse las vías nacionales de búsqueda de justicia en las Cortes guatemaltecas, pero también pone de manifiesto las dificultades que puede tener.[16]

En cambio, la juridificación se refiere al terreno cuasilegal donde la empresa minera —y a veces el Estado— se legitima, y descalifica o neutraliza las protestas y reclamos contra la mina. Esto se hace a través de informes técnicos realizados por expertos (sobre la calidad del agua, los derechos humanos, las casas *rajadas* o agrietadas, etc.), las actividades presentadas como "consultas" y el uso privilegiado del terreno discursivo por la empresa para resaltar su respeto a los derechos humanos y sus acciones a favor del "desarrollo" de la población local. También abarca las acciones cuasilegales y contrahegemónicas de la movilización social contra las mineras, como las consultas comunitarias y los tribunales éticos de salud, del agua, y contra las empresas transnacionales. En este ámbito cuasilegal, los tribunales éticos escenifican para los opositores de la mina lo que debería ser la justicia y lo que deberían hacer sus garantes (Corporación Humanas, 2011).

La judicialización y la juridificación adquieren características específicas al tratarse de pueblos indígenas. Rodríguez (2010, 2012) denomina "etnicidad.gov" a este proceso. Incluye las leyes, los tratados sobre los derechos colectivos, las empresas "socialmente responsables" y la juridificación de las luchas indígenas (Rodríguez, 2010: 10).

La consulta previa libre e informada (CPLI) forma parte de la juridificación, adquiriendo características (contra)hegemónicas, dependiendo de los usos y contextos específicos. Así, las CPLI forman parte de la gobernanza neoliberal cuando el Estado y las empresas logran imponer sus reglas del juego.[17] En cambio, las 59 consultas comunitarias a nivel de municipios enteros (Yagenova, 2012) realizadas en Guatemala hasta mediados de 2012, son una expresión netamente contrahegemónica, al no contar con el beneplácito del Estado ni adecuarse a sus reglas.[18] Cuando el gobierno de Álvaro Colom Caballeros (2008-2012) intentó reglamentar el proceso de consulta, las organizaciones indígenas demandaron al Estado. La Corte de Constitucionalidad falló a favor de los querellantes, dado que el Gobierno no había respetado su derecho, como pueblos indígenas, a ser consultados antes de realizar proyectos que les afectan, como las concesiones mineras (Yagenova, 2012: 260-261). De esta manera quedó descartada la propuesta de ley en Guatemala.

La judicialización de las demandas sociales corre el riesgo de dejar sin voz a las mujeres y hombres indígenas. Mucho depende de la manera como sean incluidos y tengan elementos para apropiarse de estos procesos complejos. Las luchas antimineras reúnen a abogados, ambientalistas, médicos, académicos, funcionarios internacionales y líderes indígenas regionales y nacionales que pueden cumplir el importante rol de informar interceder para abrir espacios para las mujeres y hombres *mam* en resistencia. Esto puede resultar en una participación significativa de los miguelenses en espacios inalcanzables si no fuera por el accionar de organizaciones solidarias. En cambio, si no está el debido cuidado a proceso, existe el riesgo de desplazar a la resistencia local o reducir su participación a nominal (White, 1996) o instrumental. En estos casos, las mujeres aportan sólo desde su calidad de víctimas de violaciones a los derechos humanos (Ross, 2010: 76).

---

[16] En este caso, uno de los peticionarios representantes: el alcalde de Sipacapa (que había encabezado la consulta comunitaria en 2005, antes de ser alcalde), cambió de posición. Varias personas entrevistadas coincidieron en señalar que el alcalde de Sipacapa "se había vendido" al desconocer públicamente al abogado litigante en la reunión celebrada en Washington en noviembre de 2011 entre representantes de la CIDH, la empresa Goldcorp, el gobierno de Guatemala, el abogado litigante (Carlos Loarca) y los peticionarios. A raíz de este desconocimiento, la CIDH incluyó posteriormente, además del abogado litigante, a los alcaldes de Sipacapa y San Miguel para representar a los municipios. El 7 de diciembre de 2011, la CIDH modificó las medidas cautelares, reduciéndolas a la garantía de las 18 comunidades "a agua potable apta para consumo humano, uso doméstico y segura para el riego" (carta CIDH, 7 de febrero de 2011).

[17] Rodríguez se pregunta: "¿En qué momento la resistencia de los pueblos indígenas a ser aniquilados física y culturalmente se convirtió en una discusión sobre procedimientos legales?" (2011: 12).

[18] La primera consulta popular con impacto nacional e internacional fue en Sipacapa en el 2005, con un rotundo "No" (Yagenova y García, 2009); en San Miguel Ixtahuacán no se ha logrado realizar una consulta a nivel del municipio, sino solamente en algunas aldeas y cantones. En gran medida esto se debe a que la empresa minera ya había abierto operaciones, aprovechando que la población estaba desprevenida.

De esta manera, "los argumentos técnico-científicos pueden fortalecer la postura del movimiento, pero también sofocar la expresión del problema, tal como lo experimenta la gente" (Risdell, 2011: 70). Al privilegiar el terreno técnico, tan característico de las luchas socioambientales, se diluyen las prioridades sociales, políticas y culturales de los agraviados, y las mujeres y hombres de las comunidades afectadas pueden ser reducidos al papel de simples espectadores (Risdell, 2011). Así, con importantes excepciones, la judicialización corre el riesgo de ser un mecanismo de ofuscación más que de emancipación (Fulmer *et al.*, 2008: 97), vaciando las demandas sociales de sus contenidos profundos. Por otra parte, muchos espacios, como las "pseudoconsultas" y las mesas de diálogo convocadas por la empresa o el Gobierno se reservan para los habitantes miguelenses a favor de la iniciativa minera.

Ante el reto de actuar en un campo tan desnivelado, las mujeres opositoras a la mina priorizan dos estrategias para dinamizar su activismo social. La primera es la acción directa, donde pueden movilizar su cuerpo y ejercer su voz para manifestar su oposición a la mina. Estas viejas formas de protesta, como las marchas, la toma de instalaciones, los bloqueos de carreteras, e incluso el sabotaje y el incendio de vehículos, son criminalizadas por el Estado. La segunda estrategia es el desarrollo de discursos de agravio. Es en éstos donde las mujeres *mam* encuentran un espacio para hablar y nombrar sus reclamos e indignación. Son discursos elaborados y enmarcados (Tarrow, 1978) en el agravio moral.

El terreno discursivo es un mecanismo claro de resistencia de las mujeres *mam*, poniendo de manifiesto otras formas para nombrar y estar en el mundo. Crean espacios para articular su crítica profunda al desarrollo extractivista. Este terreno discursivo se nutre de una historia y una "memoria colectiva de agravios" (Leyva, 2001) de los miguelenses, que se canaliza a través del uso de una gramática moral fundada en la afrenta y la indignación. Las reglas de convivencia social fueron violadas también con el advenimiento de la mina, lo cual aumentó el sentido de agravio moral y la injusticia social (Moore, 1989: 18). Por ejemplo, el saludo en San Miguel es una forma de cortesía y una manera para reconocer y relacionarse con el otro, como parte del colectivo. Haber perdido la costumbre del saludo revela la pérdida de cohesión social. Más profundo aún, es la negación de la humanidad de los habitantes de San Miguel Ixtahuacán, al violar "la concepción prevaleciente de lo que es o debe ser un ser humano" (*ibid.*: 42). Esto se ilustra en las ya señaladas palabras inaugurales de la hermana Maudilia en el Tribunal de Salud, al señalar que los gobiernos nunca han velado por su bienestar "como pueblos, como personas, como humanos que somos".

Los marcos discursivos de las mujeres *mam* en resistencia, como veremos más adelante, se nutren de emociones y sentimientos profundos de agravio y se iluminan con las epistemologías indígenas. Es notable la riqueza de ideas expresadas por las mujeres en idioma *mam*, lo cual en muchos casos se diluye cuando se traducen al castellano.

Mientras que el concepto de agravio moral define nítidamente la injusticia experimentada por las mujeres —y hombres— en resistencia contra la mina, el buen vivir o *tb'anil qanq'ib'il* en *mam*, concepto en construcción,[19] se refiere a los parámetros de calidad de vida considerados por las mujeres *mam* en este estudio. Inferir y sistematizar lo que constituye calidad de vida a través de las reflexiones de las mujeres, es una ruta metodológica que contribuye a nutrir el concepto en construcción del "buen vivir", dando el espacio para captar las epistemologías indígenas expresadas por las mujeres, y a la vez busca trascender el uso superficial que a veces se le da a este término en boga.

Hay diferentes facetas del buen vivir. Magdalena León, reconociendo las dimensiones productivas y reproductivas de la economía, incorpora la economía del cuidado al concepto "para hacer prioritario y hacer

[19] El "buen vivir", *sumak kawsay'* en Ecuador, o *suma qamaña* en Bolivia, es un término acuñado por intelectuales y movimientos indígenas en los albores del nuevo milenio para criticar a la perspectiva moderna del "desarrollo" (con énfasis en el crecimiento económico y dominio sobre la naturaleza). En Guatemala, los movimientos para la defensa de la vida, el territorio y los recursos naturales retoman este discurso; en este caso, intelectuales *mam* lo han designado: *tb'anil qanq'ib'il* y *tb'anil qchwinqlal.*

viable el cuidado humano en condiciones de igualdad" (León, 2009: 67). Ésta incluye los principios de solidaridad, soberanía, reciprocidad y complementariedad, en oposición a los principios neoliberales de eficiencia, competencia y ganancia.

El concepto del buen vivir está íntimamente vinculado con la relación cultural entre los pueblos indígenas y la naturaleza. Walsh (2010), al advertir sobre apropiaciones cooptadas y trivializadas del concepto, resalta su significado social, económico y epistémico, su interrelación entre los seres humanos, los saberes y la naturaleza. En este sentido, la naturaleza se entiende como "las condiciones constitutivas y prácticas —socioculturales, territoriales, espirituales, ancestrales, éticas, epistémicas y estéticas— de la vida misma" (Walsh, 2010: 18, traducción propia). Eduardo Gudynas, por su parte, resalta la nueva dimensión de los derechos de la naturaleza (Gudynas, 2009: 41), y el patrimonio de la tierra que se recibe como herencia, para manejarse con responsabilidad. Este sentido denso de la naturaleza y su interconexión con otros seres vivos se ilustra en varias de las citas de las mujeres más adelante. La violencia de la mina, en términos de destrucción de la naturaleza y de las prácticas culturales locales, es captado por Dávalos (2008) al analizar la forzada incorporación de los pueblos indígenas al desarrollo neoliberal.

Historias de agravio de larga duración, represión y criminalización

En esta sección elaboro una síntesis de las genealogías de sufrimiento y resistencia de larga duración del pueblo *mam* miguelense, resaltando los recurrentes paralelos entre agravios pasados y presentes que señalan los actores. En particular, resalta la memoria de la represión durante el conflicto armado, del cual casi no se habla, y que sigue infundiendo terror en la población, teniendo un efecto disuasivo para la participación de los miguelenses en actos de resistencia masivos, razón, en parte, de la falta de realización de una consulta en el municipio de San Miguel Ixtahuacán.

Aunque la resistencia miguelense es de largo aliento, llama poderosamente la atención que, a diferencia de Quiché, Quetzaltenango, Chimaltenango y Alta Verapaz, que han sido ampliamente investigados, existen pocos estudios históricos sobre el Departamento de San Marcos. Monterroso (s.f.) recupera un levantamiento de indígenas *mam* en 1701, cuando 29 pueblos, entre ellos San Miguel Ixtahuacán, se rebelaron contra la insoportable carga tributaria y la desviación de los tributos de la Corona para el enriquecimiento de los funcionarios en la Capitanía de Guatemala.

Por otra parte, San Marcos ha sido uno de los principales productores de café desde la reforma liberal de 1870. Esto implicó la expoliación de numerosas tierras comunales que pasaron a conformar las haciendas y fincas de café (González, 2010; Forster, 2001), consolidando la oligarquía nacional y promoviendo una política del Estado de otorgar tierras a finqueros extranjeros, sobre todo alemanes, en un esfuerzo por "blanquear la raza" (*ibid.*). En la actualidad, San Marcos produce la quinta parte de la producción del café en Guatemala (Gutiérrez, 2011: 247).

Las condiciones laborales infrahumanas en las fincas cafetaleras y algodoneras han sido motivo de rebelión. Gabriel Ixmatá, campesino *mam* de la región y vocero indígena en el trabajo internacional de una organización revolucionaria durante el conflicto armado, denunció el trato en las fincas, el racismo y la exclusión en un artículo publicado en la revista *Polémica* en 1983:

> …lo primero que hacen los patrones es colocarlo a uno en galeras donde han estado bestias y ganado; allí lo ponen a uno a vivir… le dan una ración a cada uno o a cada familia. Pero esa ración que dan no son más que tres onzas de frijol para cada día y dos libras de maíz; y eso prácticamente para nosotros no es alimentación, eso es muy poco, muy pobre. Otra de las cosas es que el maíz que se da, lo tenemos que descontar nuevamente al final del pago… cuando uno baja a trabajar en la finca, todo va como una forma de presión

> para uno, para sostenerse en el trabajo… Los trabajos para nosotros son muy duros. No importaría hacer trabajos duros; pero además es que le tratan a uno de que uno es un animal, que viene del monte, o que uno no vale nada… (Ixmatá, 1983: 33-34).

Además de la sobreexplotación, la negación de la condición humana, al ser tratados como "animales", es un agravio moral recurrente a lo largo de la historia de los indígenas *mam*.

Ante la injusticia histórica, muchos hombres y un número significativo de mujeres *mam* se alzaron y se integraron a la Organización del Pueblo en Armas (ORPA).[20] La represión contrainsurgente en San Marcos fue selectiva, a diferencia de las políticas de masacre y tierra arrasada ocurridas sobre todo en Quiché. Esto se debió a las características de la zona, organizada en fincas, y por la forma organizativa selectiva y clandestina de Orpa, en contraste con los levantamientos masivos del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP). Sin embargo, el nivel de terror sembrado fue semejante. La Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH) encontró que hubo una "frecuente connivencia entre hacendados y efectivos del Ejército" en la región (Caso ilustrativo núm. 23, 2000).

Fue notable el profundo miedo, a raíz de la represión, que se arraigó en el municipio. A finales de los años noventa, después de la firma de la paz en 1996, un testigo declaró a la CEH: "La gente no quiere contar lo que pasó, prefiere callarse… como todavía está el miedo de la presencia del Ejército".

Esta estrategia del terror, que ha permanecido durante décadas, volvió a agarrar fuerza con la represión a los opositores a la mina casi 30 años después. Es en este contexto donde puede entender la criminalización de la protesta social antiminera. Se trata de un *continuum* de décadas, que comenzó con el truncamiento de la reforma agraria y la represión posterior al golpe de Estado en 1954 (Forster, 2001), pasa por los años de represión durante el conflicto armado interno y desemboca en la criminalización de la protesta social en contra de la mina de oro.

Mujeres *mam* en resistencia contra la mina Marlin

La mayoría de las mujeres en resistencia contra la mina Marlin no contaban con experiencia organizativa previa más allá de la participación comunitaria y en espacios de las iglesias. En este sentido, el advenimiento de la mina ha significado el florecimiento de capacidades no reconocidas de las mujeres, como los liderazgos innatos de doña Crisanta Pérez, de Ágel, y la hermana Maudilia, así como la toma de conciencia y la habilidad para actuar decididamente y con rapidez ante lo que perciben como injusticias.

Muchas de las mujeres *mam* en resistencia han participado en las estrategias de judicialización y juridificación, al pronunciarse sobre los impactos de la mina, brindar su testimonio, presentar denuncias y participar en las actividades a su alrededor. Esto ha sido el caso, por ejemplo, del litigio estratégico en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) referido anteriormente, en relación con una gira de accionistas de Goldcorp para evaluar la situación de los derechos humanos, del agua y de las regalías que se llevó a cabo en 2008, y la presentación de varias denuncias y quejas ante distintas instancias de las Naciones Unidas.

Estas acciones son lideradas por expertos, grupos y organizaciones con capital social, *know-how* y acceso a fondos. En unas (no todas) han participado las mujeres *mam* de forma significativa, en las que diferentes movimientos y organizaciones sociales, regionales e internacionales, e incluso algunas agencias de cooperación internacional, han cumplido el importante papel de brindar información, acompañamiento y

[20] Aunque las mujeres fueron menos de 10% de los integrantes de los frentes guerrilleros de Orpa, una mujer *mam* llegó a ser teniente y otras a rangos militares bajos. En cambio, las mujeres jugaban un papel crucial en la retaguardia, en la vinculación entre los guerrilleros y la población civil, y en las labores de subsistencia (López, 2000).

formación a las mujeres, facilitar el intercambio de experiencias y convocar a las mujeres a participar en sus acciones. Entre ellas están las marchas en la capital, eventos nacionales e internacionales en Guatemala y viajes a otros países.

En esos espacios, las mujeres *mam* han podido ejercer más su activismo social, han afianzado sus niveles de formación, organización y capacidad para hablar en público, y han ensanchado sus horizontes. Así, por ejemplo, doña Crisanta Pérez señala al presentarse: "Soy coordinadora de Mujeres en Resistencia aquí en mi comunidad, y también soy presidenta del grupo de Mujeres Luchadoras por un Nuevo Amanecer. Nosotras le pusimos ese nombre porque antes no conocíamos nuestros derechos, por eso le pusimos así. Y otras mujeres también han llegado a conocer sus derechos como nosotras" (entrevista 17, de julio de 2012).

En el ámbito local, las mujeres encabezaron las primeras protestas contra la mina. Sin embargo, con el tiempo y la creación de coordinaciones organizativas, fueron desplazadas y relegadas paulatinamente por los varones. En el caso del Frente por la Defensa de San Miguel Ixtahuacán (Fredemi), el cuestionamiento del liderazgo femenino llegó a tal grado, que su primera coordinadora, la hermana Maudilia, renunció a su cargo, y por diversas razones la parroquia salió del Frente.

Las mujeres y hombres en resistencia de la aldea de Ágel, donde se encuentra una parte considerable de la mina, han sido especialmente combativos. Es en este contexto donde se giraron órdenes de aprehensión contra doña Crisanta Pérez y otras siete mujeres de Ágel en junio de 2008. Según su testimonio, doña Crisanta había dado su permiso para que la empresa pasara los cables de alta tensión por encima de su terreno, y fue obligada a firmar un papel en blanco. La empresa, sin embargo, instaló un poste en su terreno en mayo de 2005, lo cual no había sido autorizado por doña Crisanta: "Que si cuando me di cuenta ya estaba sembrado el poste y las anclas, en mayo de 2005. Viera que yo me enojé, porque, ¿cómo es posible eso? Nosotros aquí en las comunidades, lo que se habla, eso es lo que se hace. Y si no hay acuerdo en una cosa, pues no se lleva a cabo" (entrevista, 17 de julio de 2012).[21]

Doña Crisanta empezó a recurrir a las distintas empresas involucradas en el proyecto minero para reclamar, pero éstas siempre la esquivaban: "Como un mes después o veinte días, fui a la oficina de IASA,[22] donde IASA dijo que no, que ellos ya habían entregado cuenta a Montana y por lo tanto ellos no arreglaban. Después de eso, fui de nuevo a la oficina de Montana, y pasó igual". Finalmente, se hartó: "Tomé mi decisión de quitar las anclas. Las arranqué. Igual otra vecina, en otra casa, empezó a quitar las anclas del poste. Y así quedó". La representante legal de la empresa visitó su casa; luego la empresa mandó llamar a doña Crisanta en tres ocasiones, pero no llegaron a ningún acuerdo. Finalmente, la empresa montó de nuevo las anclas.

Un segundo momento de tensión brotó en enero de 2007, cuando algunos miguelenses que habían vendido sus tierras a la mina se enteraron de las ganancias de la empresa minera y los altos precios que ofrecían a personas como doña Diódora Hernández, quienes se habían negado a vender sus terrenos. Los vecinos se sintieron engañados por haber vendido sus terrenos a bajo costo[23] y bloquearon la carretera por 13 días, exigiendo un reajuste y pago adicional por sus terrenos ya vendidos. Entre ellos estaban trabajadores de la mina, que posteriormente fueron despedidos. Otros vecinos se sumaron a la lucha, incluyendo doña Crisanta:

> Habíamos visto no solamente el problema de las casas rajadas, sino también problemas en los manantiales de agua donde la empresa perforó: se secaron los nacimientos. Entonces mejor nos quedamos a denunciar ese problema de las casas rajadas, del agua y de las violaciones a los derechos. Y yo no sabía pues que también en

[21] Las siguientes citas son parte de la misma entrevista grabada con doña Crisanta Pérez en Ágel, el 17 de julio de 2012. Para facilitar la lectura, se omite este dato en adelante.

[22] El contratista IASA es mencionado en un informe de Goldcorp, sin especificar su nombre completo. Montana es la empresa subsidiaria o local de Goldcorp.

[23] Q.400/cuerda (USD$11,537/ha) (Sandt, 2009: 27).

> el territorio de San Miguel estaba violado el derecho del pueblo. Yo no sabía, entonces ahí es donde yo llegué a conocer cómo fue, quién firmó, quién vendió el pueblo de San Miguel, ahí es donde yo me di cuenta. Y empezamos entonces a concientizar a otras personas de otras comunidades que ahora están con nosotros. Y fuimos de comunidad en comunidad a decir los problemas que la empresa estaba generando aquí, y también a decir a la gente sobre las violaciones al territorio de San Miguel. Entonces gracias a Dios que hay personas que son conscientes de todos esos problemas y que ahora están integradas en la lucha (entrevista, 17 de julio de 2012).

En esta narrativa podemos apreciar cómo, a través de la lucha y el intercambio de información con otras personas, doña Crisanta empieza a tener una visión más integral de la problemática y se apropia de los discursos sobre los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Sus conocimientos sobre los derechos humanos se ampliaron en 2008, cuando acudió a la Procuraduría de Derechos Humanos (PDH) en la cabecera departamental y al Ministerio Público, para poner una denuncia. Fue a las organizaciones internacionales de derechos humanos: "donde me orientaron más, de que una empresa privada no tiene derecho de sembrar postes ni tampoco entrar a señalar su terreno de la gente mientras no hay permiso. Ahí fue donde más tuve esa valentía a seguir alegando ese derecho violado pues".

También presentó una denuncia ante la alcaldía del pueblo,[24] instancia que había sido revitalizada por las organizaciones sociales en resistencia, hasta sucumbir a las presiones del gobierno municipal y la empresa minera. En esos primeros momentos, sin embargo, "las personas de la alcaldía del pueblo nos apoyaron, redactaron un acta, y esa acta se mandó a la empresa para el retiro de los postes de luz. Entonces el gerente de la empresa ya no llegó directamente con nosotros, sino que llegó con el alcalde, a decir que a los tres meses iban a quitar el poste". Ante el incumplimiento de su palabra, doña Crisanta volvió a cortar la energía en el mes de mayo, con el respaldo de sus compañeras y vecinas:

> Y gracias a Dios que mis compañeras me apoyaron en el momento cuando quité la energía otra vez. En junio del mismo 2008, casi al mes volví a cortar la energía eléctrica, porque yo corté en mayo, y luego en junio, y ahí ya no lo dejamos en paz. Ya no dejamos pasar la energía eléctrica; entonces pusieron orden de captura en contra de las ocho mujeres. Pero gracias a Dios ellos no nos pudieron capturar en ese año. Como estaban los derechos humanos [el pdh], que también sacaban comunicados y también estábamos organizadas las compañeras, más que todo la empresa tuvo miedo, ya que vio que había muchas organizaciones que también estaban velando sobre nosotras... Primero nos pusieron orden de captura, después vinieron a convencernos, pero nosotras dijimos que no, que la lucha no es por el dinero, sino es en defensa del territorio, en defensa del agua, en defensa de la Madre Naturaleza, en defensa de la tierra, y también en defensa de la salud. Entonces ellos no pudieron hacer nada y ya no mandaron policías a capturarnos (entrevista, 17 de julio de 2012).

En algún momento, un centenar de policías fueron enviados a acompañar a los trabajaores de la mina a arreglar las anclas en los terrenos de las mujeres, pero éstas no los dejaron: "porque nos encadenamos y no los dejamos pasar". Otro momento álgido fue en junio de 2009, cuando la empresa instaló maquinaria cerca de un pozo donde estaba el nacimiento de agua, en el caserío de Sacmuj. "Entonces nos dio coraje. Nos dio más coraje porque no nos entienden". En esa ocasión llegaron policías y militares:

> No tuvimos miedo delante de ellos, incluso yo le dije a los policías que ellos son hijos de la gente indígena; a los militares también les dije que ellos no tienen que defender a la empresa, porque ellos son también hijos de los indígenas, que también la empresa les afecta a ellos. Y les van a afectar porque no solamente aquí en San Miguel

[24] Hubo una alcaldía indígena —además de la alcaldía o gobierno municipal —en San Miguel Ixtahuacán hasta mediados del siglo XX. En 2007, luego de las frustradas protestas en enero, los opositores a la mina decidieron recuperar y revitalizar la alcaldía indígena en la Casa del Pueblo como contrapeso a la corporación municipal (Sandt, 2009: 54-57). Si bien la alcaldía del pueblo no ha logrado consolidarse en referente significativo, sigue existiendo y ha tenido periodos de mayor actividad.

> existen licencias para explotación minera, sino que hay en todo el país. Ellos no nos hicieron daño, la policía no nos hizo nada. Nosotros hablamos así pacíficamente con la policía, con el Ejército y todo. Y el coraje de nosotros era más con la mina. El coraje era más con el gerente (entrevista, 17 de julio de 2012).

Es notable constatar la percepción de doña Crisanta acerca de que los policías y los soldados rasos son "hijos de los indígenas", entendiendo que los responsables son las altas jerarquías de la empresa minera, aunque visualiza menos la responsabilidad del Estado guatemalteco. En esa ocasión el conflicto se intensificó, luego de que el gerente firmara un acuerdo de retirar la maquinaria del lugar que después no cumplió.[25] Este hecho provocó que la gente se sintiera burlada y que el 12 de junio de 2009 algunos quemaran maquinaria y un carro de la mina.

Sus compañeros insistieron en que doña Crisanta tenía que ir a esconderse lejos. Estuvo fuera de su casa durante seis meses y volvió para dar a luz a finales de diciembre de 2009. Al poco tiempo, el 2 de febrero de 2010, fue capturada: "Yo no tuve miedo, lo que me dio fue coraje por la empresa canadiense que nos estaba haciendo daño en nuestro municipio. Siendo nosotros indígenas, siendo nosotros propietarios de nuestras tierras, y ellos nos hicieron ese daño".

Ante su captura, "varias mujeres llegaron a defenderme, a decir a la policía que eso no era justo lo que estaban haciendo. Incluso una prima de mi esposo que vive en San Miguel se dio cuenta, y se enfrentó a la policía. Dijo que eso no era justo lo que estaban haciendo", pero no hicieron caso a las mujeres. La subieron al carro con su bebé en brazos: "Pero gracias a Dios que al llegar allá, en Las Escobas, allí estaban unos hermanos celebrando actividades en la iglesia. Allí detuvieron el carro de la policía y no lo dejaron pasar… Y allí fui liberada". Doña Crisanta se tuvo que quedar otra semana en el caserío de Las Escobas, pero ya no quiso salir de San Miguel. Más adelante veremos la manera como el Movimiento de Mujeres Indígenas Tz'ununija', a través de un acompañamiento y una fina defensa legal, logró que quedaran sin efecto las órdenes de aprehensión.

En 2012 nacen dos nuevas expresiones organizativas: por un lado surge Mujeres Luchadoras por un Nuevo Amanecer, conformada por 23 mujeres de Ágel y presidida por doña Crisanta; su vicepresidenta, Crisanta Hernández, y su vocal, doña Patrocina Mejía, también tuvieron órdenes de captura; por otro lado, la Pastoral de la Mujer en la Parroquia toma cierta fuerza entre 2010 y 2011 y optó por unirse a la Pastoral de Medio Ambiente, Kolol Q'nan Tx'otx' ("Defendiendo nuestra Madre Tierra" en *mam*), formada a principios de 2012.

Kolol Q'nan Tx'otx' fue uno de los principales motores en el Tribunal de Salud; tiene un programa semanal en la radio de la parroquia, y trabaja a través de sus promotores en las comunidades.

En esta sección analicé la resistencia activa y la organización de las mujeres que se oponen a la mina. No se trata de niveles fuertes y consolidados de organización, sino de dinámicas locales con ritmos y altibajos propios. En el apartado siguiente centro el análisis en las narrativas de resistencia, la gramática moral y los principios del buen vivir, así como en las visiones de (in)seguridad e (in)justicia de las mujeres en resistencia.

Visiones de (in)seguridad e (in)justicia de las mujeres en resistencia

Para entender la semántica de justicia y seguridad de las mujeres *mam* es importante partir del carácter relacional de las mismas con su entorno y su colectividad. Implica, además, captar las categorías de malestar y explorar los "trastornos de las relaciones sociales, y la confusión espiritual y moral que caracteriza a una sociedad de posguerra" (Theidon, 2004: 58), y que ha aumentado con la llegada de la mina.

[25] Véase <http://acoguate.blogspot.mx/2009/08/nueva-alza-de-tension-entorno-la.html>.

Esta "confusión espiritual y moral" pesa fuertemente en las mujeres en resistencia, al atestiguar los bruscos cambios que están en el municipio a partir de la entrada de la mina y el flujo de dinero. Claro está que San Miguel Ixtahuacán no era una "comunidad corporativa cerrada" anteriormente, dado el trabajo estacionario de sus habitantes en las fincas de café y algodón, el trabajo doméstico de las mujeres en los centros urbanos y, en años recientes, la migración a Estados Unidos, así como la radio, la televisión y la conectividad. Al mismo tiempo, pese a su cercanía con la frontera mexicana, San Miguel, al contar sólo con un camino de terracería hacia la cabecera departamental de San Marcos, había estado bastante aislado hasta hace poco, cuando se construyó la carretera para la maquinaria de la empresa minera. Así, lo que antes tomaba casi cinco horas de camino, dos.

Para explorar la semántica de la (in)seguridad de las mujeres en resistencia, primero se debe entender el impacto que ha tenido el advenimiento de la mina en la vida comunitaria de San Miguel Ixtahuacán. Lo primero que señala el Padre Eric, que tiene una visión de largo aliento como párroco de San Miguel, es el dinero. Antes, el dinero circulaba muy poco, y el trueque practicado por las mujeres aumentaba su valoración como proveedoras a la economía del hogar. El repentino aumento en la circulación de dinero se ha traducido en cuantiosa construcción y en la apertura de abundantes negocios: hoteles, comedores y restaurantes, y un crecimiento vertiginoso de cantinas. Según el Padre Eric, antes de la llegada de la empresa había una sola cantina; para 2011 había más de 50.[26] Con el incremento del consumo de alcohol ha crecido la violencia doméstica. Dada la llegada de trabajadores y profesionales de fuera (sin su familia), ha brotado la prostitución, antes desconocida; y hay alrededor de 80 casos de VIH-SIDA registrados en la aldea (Maudilia López, entrevista, 16 de julio de 2012).

El impacto ha sido profundo, y se han dado múltiples divisiones en las familias y la comunidad. El sesgo patriarcal estatal y local en la tenencia de la tierra, usualmente registrada a nombre de los hombres, ha colocado en situación de vulnerabilidad a las mujeres: "Las más afectadas son las mujeres… la mayoría de los varones vendieron las tierras sin consultar a las mujeres" (Ixina Ajsac, Tz'ununija', entrevista, 13 de julio de 2012).[27]

Los relatos ponen de manifiesto el aumento de inseguridad en la vida de las mujeres *mam* en San Miguel. Antes, a pesar de ser materialmente pobres, tenían asegurado su espacio íntimo: su casa, su terreno, sus animales y cultivos. Doña Crisanta, de Ágel, comparte:

> Cuando yo era pequeña, íbamos a pastorear, yo y mi mamá. Cuando yo era más grandecita, iba con mis hermanitos. Era bien lindo ver esos lugares; íbamos a pastorear y el aire era puro. Era bien bonito, nos encontrábamos con primos, primas, amiguitos y jugábamos. Mientras pastoreábamos llegaba la tarde y nos regresábamos a nuestra casa alegres, sin preocupación. Era bien lindo. Pero ahora cuando yo miro el lugar donde están explotando el oro, me pongo a llorar. Me duele tanto. Esos bosques la empresa los ha destruido. Ya no hay lugares para pastos, más bien sólo ruido hay por las maquinarias de la empresa. Es muy triste (entrevista, 29 de mayo de 2011).

---

[26] Al realizar trabajo de campo en San Miguel en julio de 2012, fue impactante ir a un restaurante para almorzar un día entre semana y escuchar la estruendosa música de la cantina de al lado. Cuando alguien abría la puerta, se vislumbraban los hombres tomando, gritando y bromeando. En el restaurante mismo había varias mesas con hombres de la empresa —unos funcionarios y otros de la localidad— que tomaban cerveza y conversaban en un ambiente claramente masculino.

[27] Un caso extremo, documentado por la Unión Latinoamericana de Mujeres (ULAM), fue el de una mujer de San José Ixcaniche: trabajó junto con su esposo en las fincas de café, logrando así comprar terrenos y construir su casa; posteriormente, su esposo migró al norte. La señora se ausentó de San Miguel por una temporada para acompañar a su madre a operarse en la ciudad capital. Al volver a San Miguel, descubrió que su esposo había vuelto y había vendido la casa y los terrenos a la empresa minera, dejando en la calle a su familia. Con el dinero compró dos camionetas y se fue con otra mujer (ULAM, 2009-2010: 49-54). El relato, aunque quizás no común, evidencia la connivencia patriarcal del Estado, la empresa y los esposos en detrimento de las mujeres.

Con este relato podemos entender la relación cercana de doña Crisanta con el cerro, los bosques, el agua y los animales. Lejos de verlo como explotación por "trabajo infantil", pastorear a los animales implica un recuerdo ameno, "alegre", en su vida. Más que entender el relato como "nostalgia", sugiero que se capte un sentir preciso del *tb'anil qanq'ib'il* o "buen vivir" de estas mujeres *mam*, aunque había pobreza, obligando a la población miguelense a trabajar en las fincas de café: "te vas un mes a trabajar pero regresas, tienes tu patrimonio..." (Luz, entrevista, 8 de junio de 2012). Y el patrimonio de tierra tiene una conexión y una continuidad en el tiempo, al ser heredado de una generación a otra. He aquí precisamente una angustia que surgió una y otra vez entre las mujeres:

> Nuestros abuelos y padres nos heredaron un hermoso recuerdo, que son las tierras, nos las dejaron al pasar por este mundo. Ellos supieron pensarlo bien, supieron interpretar el futuro de sus hijos y nietos. Pero ahora nosotros, ¿qué recuerdo dejaremos a nuestra familia? Los dejaremos en la esclavitud y en la pobreza. Y entonces, ¿dónde está ahora nuestro acto? (Taller con la Pastoral de la Mujer, traducido del *mam*, 30 de mayo de 2011).

Esto sugiere que se ha infringido un código ético comunitario intergeneracional al vender la tierra y no proveer a las generaciones futuras.

Lo colectivo y la relación estrecha entre los seres humanos y la naturaleza se dejan entrever en el idioma *mam*. Según nos explicó el maestro bilingüe, exbecario de la parroquia, Ovidio Jerónimo, se dice, por respeto: *Qtat* o "nuestro padre" a la lluvia, *Qya'* a la abuela luna, *Qnan tx'otx'* o "Nuestra Madre Tierra", *Qtxu'* o "nuestra mujer", al maíz, y *Qman* o "nuestro papá", a Dios y al relámpago (entrevista, 30 de mayo de 2011).

A través del idioma *mam*, se vislumbra que las mujeres viven su espiritualidad maya, aunque a veces no la reconozcan como tal. "El tema de los principios [mayas] se mantiene. Por ejemplo, cuando ellas hablan de los árboles, del agua, de las piedras, de los animales, de la tierra misma, lo hacen desde ese sentir de los principios del carácter sagrado de la naturaleza y de la tierra, aunque sus prácticas en algunos casos son puramente católicas" (Míriam Pixtún, Tz'ununija', entrevista, 13 de julio de 2012). También empieza a haber un discurso político y cultural aprendido sobre la centralidad de la naturaleza.

En términos de inseguridad, algunas de las mujeres hablaron del susto. En cambio, la mayoría nombra constantemente la tristeza. Una de las mujeres de la Pastoral de la Mujer de la Parroquia, que participó en un intercambio para conocer los impactos de la mina San Martín en Valle de Siria, Honduras, comparte:

> Está pasando aquí como en Honduras, que también llegó la mina tal como ahora estamos pasando nosotros. Hemos ido cuatro de nosotras a conocer esa experiencia; antes había grandes ríos, allí había playas grandes. Pero eso me da mucha tristeza, me puse muy triste al regresar y pensaba yo: ¿cómo hacer para interpretar todo lo que está pasando?… ¿cómo hacer y cuándo nos levantaremos nosotras las mujeres? Nosotras somos a las que más nos interesa y nos sirve la tierra, pues nosotras somos las que criamos a nuestros hijos. ¿Qué será lo que les podemos dar a nuestros hijos y nietos después?, ¿qué es lo que beberán?, ¿dónde van a vivir?, ¿dónde van a conseguir su leña? Pues lo que vi en Honduras es que ya no hay agua, ni vegetación, ni nada, dicen que ya no tienen comida, que todo lo compran… A mí me dio mucha tristeza, hasta perdí las ganas de comer al regresar. Me entristece todo eso, pues nosotros aquí, ¿de dónde podemos traer para comprar la comida después? Realmente me da mucha tristeza (taller Pastoral de la mujer, 30 de mayo de 2012, traducido del *mam*).

Esta narrativa pone de relieve el cataclismo que ha implicado la llegada de la mina en la vida de estas mujeres. Cuesta aprehender la magnitud del hecho, cuesta "interpretar todo lo que está pasando". La invasión de la empresa a sus tierras ancestrales desencadena una incertidumbre profunda, un desconcierto ante un futuro temible de quedarse como pueblo sin alimento.

La mujer que más habló de su tristeza fue doña Diódora Hernández. Perseguida por la empresa, despreciada por sus vecinos por no vender su tierra, y luego objeto de un atentado donde perdió un ojo, las lágrimas aparecen a cada rato cuando ofrece su testimonio. En su español quebrado dice: "Me pongo yo triste, porque antes estaba tranquila. Qué pena, yo estaba trabajando tranquila y ahorita estoy triste… Mucho problema pone esto en mi vida. Mire cómo estoy yo, así, casi ciega, Dios me dio a mí normalmente, pero míreme ahorita cómo estoy, ¡pero mire!" (entrevista, 17 de julio de 2012). Hay un parteaguas en la vida de doña Diódora, antes estaba "tranquila", pero ahora con la mina le cunde la tristeza.

Luz expresa la profunda tristeza que está causando la mina:

> Estamos viendo ahora la situación de la mina… Está contaminando las raíces de todos los nacimientos de agua. ¿Y hacia dónde va todo eso? Pues claro, eso va afectando a las familias y también a los animales: vacas y todo tipo de animal, porque todos dependemos del agua. Ése es un interrogatorio que uno se hace: ¿qué está pasando allí? Las personas que están haciendo eso, ¿lo están sintiendo o realmente lo que a ellos les interesa es sacar el oro, sin importarles lo que está pasando? Es una verdadera tristeza... No sé, es un poco difícil recuperar eso, es algo profundo. Daña tu interior, daña las familias, los sentimientos. Y los abuelos están muy tristes por lo que está pasando, nunca se había visto eso en esta zona (entrevista, 8 de junio de 2012).

El advenimiento de la mina se percibe como una calamidad en la vida de las mujeres en resistencia. Ha venido a sacudir su forma de vida, su intimidad y su seguridad. Es difícil pensar en el acceso a la seguridad de estas mujeres cuando sus narrativas reflejan la pérdida de seguridad, el despojo y la falta de bienestar. Esto afecta el corazón,[28] o lo que Luz llama el "enfriamiento" del corazón: "En el corazón están los sentimientos, los valores, decimos en *mam Qixkojalel:* la empatía, el ponerse en los zapatos del otro. Esto es lo que se está perdiendo, ya no nos importa el otro, entra el enfriamiento, es lo terrible que está pasando" (entrevista a Luz, 19 de noviembre de 2012). Se denota así el desmoronamiento de la comunidad, el daño a la cohesión social que existe.

La relación de las mujeres indígenas con la naturaleza

Las narrativas de las mujeres *mam* de San Miguel Ixtahuacán presentadas aquí, sugieren una relación muy especial con la naturaleza, y una defensa, desde sus entrañas, de la tierra y el territorio. Una explicación a esto es que las mujeres rurales defienden el territorio y los recursos naturales porque son las que más conviven y dependen de ellos, por su trabajo como productoras y reproductoras (Marchant, 1992: 197). Esta explicación resalta las prácticas cotidianas y los conocimientos especializados de mujeres indígenas y de culturas originarias de pueblos. Desde la hermenéutica o cosmovisión maya, hay factores energéticos que también inciden, lo cual se entrelaza con la mujer como reproductora de vida. Comparte Míriam Pixtun, del Movimiento de Mujeres Indígenas Tz'ununija':

> Las mujeres se quedan más firmes en su decisión. La explicación que nos dio el *ajq'ij* [contador del tiempo o guía espiritual] es primero por la visión y la relación energética que las mujeres tienen con la tierra y con el agua. Pero también la mujer es mucho más visionaria, porque ve su segunda generación, ve a sus hijos, mientras que por lo general el hombre sólo ve lo que come hoy, no ve lo que come mañana. Y generalmente las mujeres se mantienen más estables en su decisión en comparación con los hombres… Y [lo] vemos casi en todos lados, vemos Barillas, vemos Quiché, incluso San José del Golfo mismo, de cómo las mujeres siempre reaccionan rápido, y allí están. Es como una cosa ya de instinto, saben. Y no es necesariamente que los hombres las ponen al frente, sino que ellas se ponen al frente (entrevista, 13 de julio de 2012).

[28] Al igual que para los *quechuas* del Ayacucho, para los *mam* de San Miguel, el corazón es la sede de las emociones, es: "El órgano más importante en cuanto a la salud y el malestar, y también juega un papel central en los procesos de arrepentimiento y de reconciliación" (Theidon, 2004: 68).

La observación de que las mujeres se ponen al frente, es compartida por luchadores socioambientales en otros países. Mientras que los esfuerzos implacables de estas mujeres son aplaudidos por muchas feministas, la idea de una relación más íntima con la naturaleza provoca generalmente rechazo. En el famoso artículo "¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?" (1974), Sherry Ortner cuestiona la tendencia de minimizar a las mujeres relacionándolas con la naturaleza y enaltecer a los hombres al colocarlos en la esfera de la cultura. El supuesto eurocéntrico de Ortner, sin embargo, es considerar a la naturaleza como inferior. Además, entre pueblos indígenas, aunque las mujeres tienen una relación especial con la "madre tierra", los hombres también se relacionan con la naturaleza.

En la cultura *mam*, las energías masculinas se relacionan con la lluvia y el relámpago, el sol y el cielo. Juzgar a las concepciones de los pueblos indígenas desde una perspectiva feminista occidental puede "llegar a desempeñar un papel de localismos globalizados —es decir, de conocimientos locales que han sido globalizados— cuando pretenden imponer sus visiones sobre un individuo libre y racional…" (Hernández, 2008: 106), visiones por cierto inconmensurables. Un hallazgo central de esta investigación ha sido desvelar la estrecha relación que las mujeres *mam* tienen con la naturaleza y la importancia que ésta recobra en su vida cotidiana y en sus concepciones de buen vivir.

La (in)justicia

El deterioro de la cohesión social y la falta de *Qixkojalel* o empatía han contribuido a una situación de desintegración e injusticia: "Ahora sí que mucha maldad estamos haciendo, muchas veces en la comunidad nos estamos odiando. Pero más que eso, nos hemos dividido, hay mucha división entre los comités, con el alcalde. Por ejemplo, ahora el alcalde ya no nos hace caso a los que luchamos para que no haya empresas" (Taller Pastoral de la Mujer, 30 de mayo de 2011, traducido del *mam*). En estas líneas se puede observar uno de los aspectos más insidiosos del impacto de la mina en San Miguel Ixtahuacán: al igual que la empresa —que sólo "consulta" a los adeptos—, las autoridades locales (la corporación municipal y los consejos comunitarios de desarrollo) y vecinos a favor de la mina, no escuchan. Descalifican y expulsan simbólicamente a las mujeres y hombres miguelenses de la comunidad si no están a favor de la mina.

Esta polarización está nutrida por las actitudes de los funcionarios de la empresa minera, en una estrategia deliberada de dividir para reinar. Para contrarrestar estas divisiones, la parroquia ha tratado de deslindar de sus críticas a los empleados locales de la mina:

> Uno de los efectos negativos de la empresa y que nos duele mucho es el conflicto social. Porque la empresa nos ha puesto en confrontación, nos ha puesto a pelear entre nosotros mismos. Y mientras peleamos entre nosotros mismos, la empresa se está aprovechando. Nosotros hemos dicho siempre en nuestros pronunciamientos, que el pleito no es con nuestra gente que trabaja en la mina, ése ha sido siempre nuestro posicionamiento. Y apoyamos o acompañamos a la gente que trabaja en la empresa, hasta incluso defendemos los derechos laborales de ellos. Sin embargo, la empresa ha tratado de meter esa ideología en la cabeza de los trabajadores y así empieza ese resentimiento, porque piensan que nosotros estamos peleando contra ellos… La empresa está ahí metiendo esa ideología a nuestra gente y hay pleitos: hay papás que no se llevan bien con sus hijos, hay hermanos que no se hablan, que no pueden comer juntos ni encontrarse, porque uno está trabajando en la empresa o está a favor de la empresa, porque uno recibió un pequeño proyecto y otro está en la resistencia (Maudilia López, entrevista, 16 de julio de 2012).

La conflictividad social es uno de los saldos más trágicos de la llegada de la mina; es ilustrativa también del desencuentro entre las visiones colectivas y los valores tradicionales *mam* y el individualismo capitalista, donde el hito está en el "progreso" individual de los trabajadores.

En las narrativas de las mujeres *mam* relucen principios como el respeto a la palabra y el respeto a los acuerdos tomados. Las mujeres actúan según ese código, pero la empresa minera no respeta los acuerdos, como en el ejemplo de las negociaciones entre la empresa y doña Crisanta Pérez en torno al poste de luz.

Además, están los principios del trato justo, así como de ser respetadas y tomadas en cuenta como personas y como parte de la comunidad. El no respetar estos principios duele e indigna a las mujeres: "Somos seres humanos. Tenemos sentimiento. ¿Por qué nos están afectando de esa manera? Eso es lo que vivimos y la verdad nos duele. Y nos duele todo lo que nos están haciendo. Antes no se veía eso", recalca Luz (26 de diciembre de 2012).

Otra estrategia para desprestigiar a las mujeres en resistencia contra la mina es a través de los chismes. Reyna Jerónimo, al ofrecer su testimonio en el Tribunal de Salud, señaló que funcionarios de la empresa difundían falsamente que durante las protestas en Siete Platos que tuvieron lugar en febrero de 2011, las mujeres habían sido violadas, tachando así su honor. Castigar a las mujeres que defienden el territorio de San Miguel —cuando pensar más allá de uno mismo es un apreciado valor comunitario— se percibe como una gran injusticia, como se advierte en la siguiente narración de doña Crisanta:

> Estoy bajo orden de captura. Bueno, no me da pena porque yo no he robado, ni le he quitado nada a la empresa, sino que lo que estoy haciendo es una lucha justa. Es un reclamo justo, es una defensa justa que estoy haciendo, no le estoy quitando nada a los empresarios. Al contrario, los empresarios son los que han venido a quitarnos nuestras tierras, las tierras de nuestros abuelos" (Crisanta Pérez, Ágel, entrevista, 29 de mayo de 2012).

Así, existe una fuerte percepción de que el Gobierno y la Ley están a favor de la empresa. Esto lo acentúa la hermana Maudilia cuando dice: "Desde hace mucho tiempo ha habido mucha demanda de la gente de las comunidades, ha habido denuncia por las injusticias y las atrocidades que la empresa hace en el pueblo, pero las instituciones del Estado no hacen caso a la gente. Siempre las demandas que se han hecho, han dado el fallo final a favor de la empresa" (Maudilia López, entrevista, 16 de julio de 2012).

Esta idea de falta de acceso a la justicia y sentido de que la ley favorece a la mina, es compartida por doña Dióodora cuando increpa: "Ésa es la duda que tengo yo, sólo que no hay una ley para mí, yo tengo que ir cuando me llama la ley y delante de la ley contar [lo] que estoy haciendo…" (entrevista, 17 de julio de 2012). Doña Dióodora expresa la doble moral de los juzgados al señalar que no hicieron nada cuando fue a denunciar el atentado que sufrió, y en cambio siempre la llaman por no querer vender sus tierras a la empresa minera:

> Ya me llamaron dos o tres veces con jueces a San Miguel. Vino el auxiliar con una nota a decir que me mandaba llamar el juez de San Miguel: ¿qué quiere conmigo el juez de San Miguel? Ya fui yo a dar parte cuando me quisieron quitar la cabeza a mí y el juez no hizo justicia para mí… Cuando yo fui con él, no hizo justicia, ahora que venga él acá. Y no vino el juez. ¿Qué quiere conmigo el juez? ¿Qué estoy haciendo?, yo estoy en mi terreno. Hasta tres veces mandaron traerme (doña Dióodora Hernández, entrevista, 17 de julio de 2012).

Para doña Dióodora está claro que la "justicia" no está de su lado: "no hay una ley para mí" los jueces y los tribunales son un obstáculo más que tiene que enfrentar y que no la dejan "tranquila". También hay una doble moral de la empresa, que defiende la propiedad privada, pero acusa a doña Crisanta de "usurpación agravada" en su propio terreno y hostiga a doña Dióodora por no vender sus terrenos.

Mientras que el tema de la justicia y lo justo sale una y otra vez en las narrativas de las mujeres *mam*, es interesante que en las entrevistas realizadas, las únicas personas que hablaron de derechos fueron Crisanta Pérez, de Ágel, el sacerdote, la hermana Maudilia y las lideresas de Tz'ununija'. En cambio, uno de los agravios más sentidos por las mujeres es no ser escuchadas, no ser tomadas en cuenta; es como perder la ciudadanía, su lugar en la comunidad:

> No escuchan. Oyen pero no escuchan…Y lo que estamos diciendo es verdad, no es mentira. ¿Por qué no somos escuchadas? Las mujeres estamos hablando, a lo mejor no podemos expresar mucho nuestros sentimientos, a veces por falta de estudios, a veces no sabemos expresarnos, pero lo poquito que expresamos lo expresamos desde muy adentro de nuestros sentimientos… Mucha gente tiene temor porque se están partiendo las casas. No es un invento. Mucha gente teme que San Miguel se hunda algún día. Porque están excavando y están haciendo hoyos y eso va a afectar. Mucha gente dice que San Miguel va a desaparecer. Entonces, ¿qué va a pasar con los seres humanos? (Luz, entrevista, 26 de diciembre de 2010).

El sentido agravio al no ser tomadas en cuenta es una afectación personal, y también colectiva (como comunidad). Reiteradamente se evidenció en las entrevistas la angustia de que la empresa minera, lejos de traer "desarrollo", trae la muerte al pueblo *mam*: "la empresa nos está matando ideológica, espiritual, y culturalmente, nos está eliminando, nos está arrasando" (Maudilia López, entrevista, 16 de julio de 2012). Las mujeres en resistencia han tratado de advertir esta calamidad al pueblo y a las autoridades, pero no han sido tomadas en cuenta.

También hay una dimensión histórica del hecho de que las mujeres no han sido "tomadas en cuenta" por el Estado ni por los varones. Por eso, aprecian profundamente a las personas que sí las reconocen y valoran:

> Por cuestiones de la discriminación o de que no nos toman en cuenta como mujeres, no habíamos tenido tanto espacio y participación, mucho menos en la comunidad social. Gracias al Padre Eric de la Parroquia de San Miguel, y con el apoyo de la hermana Maudi, pues ellos han hecho un trabajo muy bonito… A través de ellos nunca nos han dejado a un lado, siempre nos han tomado en cuenta (Crisanta Pérez, Pastoral de la Mujer y *Kolol Qnan Tx'otx'*, entrevista, 16 de julio de 2012).

Esta cita ilustra el trabajo de "hormiga" de personas clave como el padre Eric y la hermana Maudilia en el fortalecimiento de la autoestima y el sentido de dignidad en un contexto altamente racializado, de fuerte explotación y opresión histórica.

Finalmente, el tema de la injusticia se extiende a la naturaleza, tal como lo señaló Luz sin cortapisas:

> Los pájaros que llegan a tomar de esa agua de ese pozo porque es un pozo grande, ¿qué pasa con los pájaros? Aparecen muertos a la orilla del lago, porque es un lago que está allí todo contaminado. Todo el líquido con el que lavan todo el material que sacan de lo que están excavando allí, todo eso está contaminado. Todos los pájaros que llegan a tomar, que han llegado a tomar allí, seguro salen muertos. Entonces no entendemos, dicen que eso no hace nada, que no hace daño, entonces, ¿quién va a hablar por esos animales que se mueren? Estamos viendo la naturaleza, los pájaros que están muriendo. ¿Quién va a hablar por esos animales? ¿Quién los va a proteger? (entrevista, 26 de diciembre de 2010).

Son las mujeres y hombres *mames* en resistencia que hablan por los que no tienen voz, por la vida de los seres humanos, los animales y la naturaleza.

Pequeñas victorias

Ha habido pequeñas pero significativas victorias. Una de ellas es que organismos internaciones, como las Naciones Unidas, han expresado su preocupación por el agua, la contaminación y la conflictividad social generada por la presencia de la empresa minera. Fue contundente el informe del entonces relator especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU, James Anaya, luego de su visita a San Miguel Ixtahuacán en marzo de 2011.

Un gran triunfo que resultó efímero, fue la aceptación del caso por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). El litigio estratégico, a cargo del abogado Carlos Loarca, en representación de los peticionarios de Sipacapa y San Miguel Ixtahuacán, como ya se mencionó logró una histórica resolución de la CIDH en mayo de 2010, donde exigió medidas cautelares para establecer los niveles de contaminación de agua, atender los problemas de salud y garantizar la vida y la integridad física de los miembros de las 18 comunidades miguelenses y sipacapenses, así como un cese de operaciones de la mina, hasta que la CIDH adoptara una decisión sobre el fondo de la petición. El triunfo resultó pírrico, a raíz de una serie de informes presentados por la empresa minera y lo que pareció ser un arreglo entre la empresa minera y el alcalde de Sipacapa, quien anteriormente había sido uno de los opositores más férreos contra la mina y pieza clave en la organización de la consulta comunitaria.[29]

Los alcaldes de San Miguel y Sipacapa y la ONG Centro Pluricultural para la Democracia se integraron al caso, dejando al Lic. Loarca sólo con la representación de los peticionarios de San Miguel Ixtahuacán. En diciembre de 2011, la CIDH modificó las medidas cautelares, retractando su petición de cese de operaciones de la mina y reduciendo sus recomendaciones a que: "miembros de las 18 comunidades Mayas beneficiarias tengan acceso a agua potable apta para consumo humano, uso doméstico y segura para el riego" (CIDH/OEA, 2011).

En estas condiciones, difícilmente el caso podría pasar a la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Esto suscitó una carta de protesta en febrero de 2012, firmada por 233 organizaciones sociales europeas, norteamericanas y latinoamericanas.[30] Para cumplir con las medidas cautelares que quedaron, la empresa Montana, los alcaldes de San Miguel y Sipacapa y el Instituto de Fomento Municipal (Infom), firmaron un convenio para suministrar agua a las 18 comunidades, "que actualmente carecen en la mayor parte de poblaciones de San Miguel Ixtahuacán y Sipacapa" (convenio 28/12/2012: 4),[31] escasez que no existía antes de la operación de la mina. Doña Crisanta Pérez está a cargo de estos trabajos comunitarios de agua potable.

Anulación de las órdenes de captura

Lideresas mayas del Movimiento de Mujeres Indígenas Tz'ununija', conocieron por primera vez a varias de las mujeres *mam* en resistencia contra la mina en el Foro Social Américas (FSA), que tuvo lugar en la ciudad de Guatemala en octubre de 2008. Tz'ununija', como movimiento, acompaña a grupos de mujeres en resistencia contra los megaproyectos en Guatemala. A partir de 2011, empezó a brindar acompañamiento y apoyo jurídico a las ocho mujeres de Ágel que tenían órdenes de captura.

Tz'ununija' realizó un trabajo riguroso al seleccionar y contratar a dos abogados litigantes: uno maya con experticia en derechos indígenas y cultura maya, y uno mestizo, con larga trayectoria en Derecho Penal. Ambos se pusieron al servicio de las mujeres, explicándoles cuantas veces fue necesario los pasos y opciones para que pudieran tomar decisiones informadas y apropiarse del proceso.

Tz'ununija' identificó a expertos para realizar varios peritajes: cultural, psicológico, socioeconómico y técnico. A la vez, brindó un proceso de formación y acompañamiento a las mujeres, así como procesos de sanación facilitados por una activista social de Quiché con larga experiencia en luchas socioambientales y metodologías de sanación personal y colectiva.

---

[29] Según Yagenova: "el 18 de junio del 2010, el alcalde había anunciado la decisión de recibir de Montana Exploradora ocho millones de quetzales que dicha empresa había tenido en reserva por el pago respectivo de las regalías desde el año 2005" (2012: 241).

[30] Véase <http://latinamericasocialforum.blogspot.com.es/2012/02/carta-la-cidh-con-el-apoyo-de-233.html>.

[31] Convenio marco de cooperación interinstitucional y alianza estratégica, suscrito entre Montana Exploradora de Guatemala, Sociedad Anónima, el Instituto de Fomento Municipal y las municipalidades de San Miguel Ixtahuacán y Sipacapa, Departamento de San Marcos, 28 de noviembre de 2012 (cinco páginas).

Los abogados consideraron que el caso no era difícil en términos penales, sino políticamente candente. Tz'ununija' demostró su capacidad de manejo político. El caso fue llevado de manera discreta, logrando que los abogados de la parte querellante (la empresa minera Montana Exploradora, subsidiaria de Goldcorp) sólo se dieran cuenta cuando fueron citados a la audiencia. Otro acierto de Tz'ununija' fue su vinculación con organizaciones feministas.

Así, el Grupo Guatemalteco de Mujeres (GGM) brindó una asesoría importante para la realización de los peritajes presentados en el juicio. Por su parte, la organización feminista internacional Asociadas por lo Justo (JASS) las contactó con la Iniciativa de Mujeres Premio Nobel. Esto atrajo una visibilidad internacional de alto perfil a la situación de las mujeres con órdenes de captura.

Luego de un trabajo jurídico y político minucioso, se logró anular las órdenes de captura de las ocho mujeres el 18 de mayo del 2012. Se logró así el retiro del poste del terreno de doña Crisanta, y la empresa y el juzgado firmaron un acta donde quedó sin efecto el paso de servidumbre. Días después, en gran medida gracias al peritaje cultural presentado en el juicio, ganaron también el caso para restituir un terreno a doña Crisanta.

Este importante éxito puso de manifiesto los niveles de experticia y las cantidades de tiempo, dinero y apoyo técnico que se requieren para poner fin a casos de criminalización de la protesta social, y evidencia la fortuna de las mujeres de Ágel de contar con el apoyo legal, el acompañamiento, la capacidad y la claridad política de Tz'ununija'. Claro está, el combate a la criminalización —que constituye una expresión especialmente cara y laboriosa de la judicialización de la lucha social— es una acción fundamentalmente defensiva que significa un desgaste para las mujeres en un sistema que no las favorece.

Conclusiones

En este capítulo resalté el dilema de que la judicialización de las relaciones y luchas sociales tiende a dejar fuera las voces de las mujeres *mam*, y en cambio su participación en acciones directas —o simplemente su negación a cumplir con los requerimientos de la empresa minera— se criminaliza.

En el transcurso del capítulo se aprecia que algunas de las mujeres *mam* —doña Crisanta Pérez, la más emblemática de ellas— han sabido vincularse de forma significativa con procesos de juridificación, como las actividades alrededor de los accionistas de Goldcorp, e incluso protagonizar actividades como el Tribunal de Salud, apropiándose y dando sentido y forma a su puesta en escena. Pero estos espacios de resistencia son acotados. La disyuntiva de lo que se puede hacer rebasa a las mujeres *mam* locales, al situarse en el epicentro del actual capitalismo globalizado y escenario de creciente conflictividad, que es la industria extractiva.

Las minas de oro a cielo abierto son quizá lo más emblemáticó de la depredación extrema de la naturaleza, de la avaricia corporativa y de la acumulación por desposesión. Comparten con otros megaproyectos, avalados por el Estado, una falta de consideración y respeto a la población y a las dinámicas locales. En las visiones sobre justicia, seguridad y desarrollo, se vislumbran las inconmensurabilidades entre la empresa minera y las mujeres *mam* en resistencia. Mientras que la primera se centra en el dinero, el lucro, el "progreso" individual, la competencia y la dominación de la naturaleza, las mujeres que se oponen a la mina se preocupan por el bienestar colectivo, que abarca a los ancestros y a las generaciones venideras, a la naturaleza y a la fauna, a la familia y a la comunidad. Sin embargo, la visión de las mujeres *mam* —como la *terra nullius* colonial— es convertida por la minera en la "producción activa de lo no existente" (Santos, 2006). Sus semánticas en torno a la justicia y la seguridad, el bienestar y el buen vivir o *tb'anil qanq'ib'il*, así como su relación con la naturaleza, pueden, incluso, quedar invisibilizadas por las organizaciones sociales que buscan defender a las comunidades, pues abrirse a ellas descentra el terreno permitido de la judicialización de las luchas sociales.

Llenar el vacío, abrir el espacio para *el sentir, el pensar y el hacer* de las mujeres *mam*, da lugar a otro tipo de narrativa, donde el cataclismo de la mina forma parte de una historia de larga duración de agravios y sufrimiento, despojo de tierras, vida de penuria y humillación, terror y represión. En estas narrativas de larga duración de agravio, el Estado y el derecho están ausentes, o están a favor de los poderosos. Una diferencia significativa actual es que: "Antes, claro, se sufría, por todo lo que pasó desde mucho antes, pero no tanto como se está viendo ahorita. Ahorita es directo. Es directo con nuestra salud, con nuestras aguas que se están contaminando, y con nuestros animales. Antes sufría la gente, te digo, nos enfermábamos, pero al final las aguas estaban limpias" (Luz, entrevista, 26 de diciembre de 2010).

Es justamente en la idea de que antes se sufría en las fincas, pero luego se podría retornar al refugio y a la intimidad del hogar y del territorio (en sentido de espacio íntimo autónomo), donde se evidencia el impacto profundo de la mina en los aspectos más recónditos de la vida de las mujeres. Incluso el conflicto armado no tuvo tanto impacto negativo en las relaciones familiares y comunitarias. Por eso, en las entrevistas con las mujeres *mam* hay un hilo común, como dice una anciana: "No queremos la mina. Me dan lástima mis nietos, me dan lástima mis hijos, están sufriendo" (entrevista, 26 de diciembre de 2012). En las narrativas de distintas mujeres entrevistadas, no hay cabida para la negociación, sólo el sentir del agravio y el deseo "de que se vaya la mina".

A la vez, la mina ha despertado una férrea defensa de la vida, de la naturaleza y el aprecio por el sentir comunitario. También hay una toma de conciencia —más fuerte en unas que en otras— de la riqueza de los valores y principios *mam*, aprendidos de sus abuelas y abuelos, que han guiado su convivencia social y con la naturaleza. Hay un despertar sobre elementos del *tb'anil qanq'ib'il* o "buen vivir" que antes eran inconscientes o dados por hecho.

En esta lucha por la vida, se entiende "vida" en sus múltiples dimensiones: vida de la naturaleza, del agua, de los bosques y los cerros, de los pájaros y los animales; vida cultural de los pueblos indígenas; vida humana; vida comunitaria; vida espiritual. La lucha por la vida de las mujeres *mam* en resistencia y de los otros opositores a la mina, se da en condiciones sumamente desiguales. Como señala el padre Eric: "Es contra un monstruo demasiado grande, donde los pequeños pocas veces pueden ganar. David una vez ganó contra Goliat" (entrevista, 29 de mayo de 2011).

Muchas de las mujeres en resistencia saben que no será un proceso fácil, pero están "dejando su vida" en él. Como resume Crisanta Pérez de Kolol Qnan Tx'otx': "… es como abrir un camino, y que todos vengan atrás. Y si uno se va, otros vienen atrás, y así es una cadena". Ante la amenaza muy real de que como pueblo, como dice la Hermana Maudilia, "nos van matando poco a poco", no queda más que luchar.

Bibliografía

Acuña Ruz, Felipe, Daniel Fredes García y Domingo Pérez Valenzuela

2010 "Criminalización de la protesta y judicialización de las demandas sociales. Producción de legitimidad social a partir del doble juego de la dominación", *Derecho y Humanidades*, núm. 16, vol. 1, pp. 363-372.

Comaroff, Jean y John I. Comaroff

2009 *Violencia y ley en la poscolonia: una reflexión sobre las complicidades Norte-Sur*, Buenos Aires, Katz Editores.

Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH)

1999 *Guatemala, memoria del silencio Tz'inil na'tab'al; conclusiones y recomendaciones del Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico*, Ciudad de Guatemala, CEH.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH/OEA)

2011 "Comunicación: Comunidades del Pueblo Maya (Sipakapense y Mam) de los municipios de Sipacapa y San Miguel Ixtahuacán en el Departamento de San Marcos", MC-260-07 y P-1566-07, 7 de diciembre de 2011.

Corporación Humanas

(s.f.) "Tribunal simbólico contra la violencia sexual en el marco del conflicto armado colombiano a realizarse el 26 de septiembre de 2011"; disponible en <http://www.humanas.org.co/pagina.php?p_a=73> (última consulta el 22 de noviembre de 2013).

cpd sotzil (Centro Pluricultural para la Democracia)

2008 *Demanda contra el Estado de Guatemala y la empresa minera Montana Exploradora de Guatemala, S.A., por minería a cielo abierto y subterránea en los Municipios de San Miguel Ixtahuacán y Sipacapa;* disponible en <www.albedrio.org/htm/.../DemandaTLASanMiguelySipacapa.pdf> (última consulta el 9 de noviembre de 2013).

Dávalos, Pablo

2008 "El *Sumak Kawsay* (Buen vivir) y las censuras del desarrollo", *ALAI, América Latina en Movimiento* 2008-05-06; disponible en <http://alainet.org/active/23920> (última consulta el 12 de febrero de 2013).

Delgado-Ramos, Gian Carlo (coord.)

2010 *Ecología política de la minería en América Latina. Aspectos socioeconómicos, legales y ambientales de la mega minería*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarios en Ciencias y Humanidades (CEICH/ Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Foley, Ashley M.

2009 "*Terra Nullius*: The Aborigines in Australia", *Pell Scholars and Senior Theses.* Paper 33; disponsible en <http://escholar.salve.edu/pell_theses/33> (última consulta el 3 de noviembre de 2012).

Forster, Cindy

2001 *The Time of Freedom: Campesino Workers in Guatemala's October Revolution,* Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

Fulmer, Amanda, Angelina Snodgrass Godoy y Philip Neff

2008 "Indigenous Rights, Resistance, and the Law: Lessons from a Guatemalan Mine", *Latin American Politics and Society*, vol. 50 (4), pp. 91-121.

González-Izás, Matilde

2010 "Guatemala: modernisation capitaliste et racisme dans les circuits du café", *Alternatives Sud*, vol. 17-2010, pp. 119-133.

Gramajo Bauer, Lizbeth

2009 *Construcción de poder "desde abajo" y apropiación del territorio: la experiencia organizativa en Sipacapa, San Marcos (2003-2010)*, tesis de licenciatura, Escuela de Historia, Área de Antropología, Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.

Gudynas, Eduardo

2009 "Seis puntos clave en ambiente y desarrollo", en *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Ecuador, Abya-Yala/UPS Publicaciones, pp. 39-49.

Gutiérrez, Marta

2011 "San Marcos, frontera de fuego", en Manolo E. Vela (ed.), *Guatemala, la infinita historia de las resistencias,* Guatemala, Secretaría de la Paz, Magna Terra Editores.

Hale, Charles R.

2004 "El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del 'indio permitido'", ponencia para la conferencia *Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado",* 27-29 de octubre de 2004, organizada por la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (Minugua), Antigua, Guatemala.

Harding, Sandra

2010 "¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el punto de vista feminista", en Norma Blazquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), CEIICH/CRIM Facultad de Psicología, pp. 39-65.

Harvey, David

2004 "El 'nuevo' imperialismo: acumulación por desposesión" (traducido por Ruth Felder), *Socialist Register,* vol. 40, pp. 99-129.

2007 "In What Ways Is 'The New Imperialism' Really New?", *Historical Materialism*, vól. 15, pp. 57-70.

Hernández Castillo, Rosalva Aída

2008 "Diálogos e identidades políticas: génesis de los procesos organizativos de mujeres indígenas en México, Guatemala y Colombia", en Rosalva Aída Hernández (ed.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, México, Publicaciones de La Casa Chata, CIESAS/PUEG, pp. 45-125.

Ixmatá, Gabriel

1983 "Con nuestra propia voz", *Revista Polémica,* núms. 10-11, San José de Costa Rica.

Kayman, Martin A.

2006 "'America Again?' Locating 'Global Culture'", en Ana Luísa Amaral y Gualter Cunha (eds.), *Estudos Em Homenagem a Margarida Losa*, Oporto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto; disponible en <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4238.pdf> (consultado el 2 de abril de 2012).

León, Magdalena

2009 "Cambiar la economía para cambiar la vida. Desafíos de una economía para la vida", en *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Ecuador, Abya-Yala/UPS Publicaciones, pp. 63-74.

Leyva, Xóchitl

2001 *Neo-Zapatismo: Networks of Power and War*, tesis doctoral en Antropología Social, Universidad de Manchester.

López Mejía, Lorena

2000 *Participación de la mujer en el movimiento revolucionario guatemalteco y su reinserción social en el contexto actual del país*, tesis de maestría, Maestría en Gerencia de Desarrollo Sostenible, Instituto Chi Pixab', Universidad Autónoma de Madrid, Quetzaltenango.

Macleod, Morna y Crisanta Pérez Bámaca

2013 *Tu'n Tklet Qnan Tx'otx', Q'ixkojalel, b'ix Tb'anil Qanq'ib'il* (*En defensa de la Madre Tierra, sentir lo que siente el otro, y el buen vivir*). *La lucha de doña Crisanta contra Goldcorp*, México, CeActl.

Merchant, Carolyn

1992 "Radical Ecology. The Search for a Livable World", en Roger S. Gottlieb (ed.), *Revolutionary thought/ Radical movements,* Nueva York y Londres, Routledge.

Monterroso, Juan José

2010 *Q' chman, aye' q' chmam*. "Nuestros abuelos-(as) y nietos-(as): guardianes y señores del tiempo y de la tierra", informe entregado al relator especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas, profesor James Anaya, en su visita a la Región Mam: San Miguel Ixtahuacán y Huehuetenango, 16 y 17 de junio, Guatemala.

Moore, Barrington

1989 *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión,* México, IIS-UNAM.

Nelson, Diane

2012 *Half a Million or $1000 an ounce: Mining, Metrics, and Dubious Equivalencies*, ponencia presentada en el congreso de lasa, 25-27 de mayo de 2012, San Francisco.

O'Donnell, Guillermo

2011 "Epílogo", en Rachel Sieder, Line Schjolden y Alan Angell (eds.), *La judicialización de la política en América Latina*, México: CIESAS/Universidad Externado de Colombia, pp. 293-298.

On Common Ground Consultants

2010 *Evaluación de los derechos humanos de la mina Marlin de Goldcorp.* Evaluación comisionada por el Comité de Gestión para la Evaluación de Impactos en los Derechos Humanos de la Mina Marlin, en representación de Goldcorp; disponible en <http://www.hriaguatemala.com/es/docs/Human%20Rights/OCG_HRA_Mina_Marlin.pdf> (última consulta el 2 de noviembre de 2012).

Ortner, Sherry

1974 "Is Female to Male as Nature is to Culture?", en Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere (eds.),*Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, pp. 68-87.

Quijano, Aníbal

2000 "Colonialidad del poder y clasificación social", en *Journal of world-systems research*, vi, 2, summer/fall 2000, pp. 342-386.

Risdell, Nicholas Matthew

2011 *Construyendo la justicia ambiental; agravios y diversidad en el movimiento ambientalista en Morelos*, México, Conacty/ENAH/Conaculta.

Rodríguez Garavito, César

2010 "Ethnicity.gov: Global Governance, Indigenous Peoples, and the Right to Prior Consultation in Social Minefields", *Indiana Journal of Global Legal Studies,* vol. 18: 1, pp. 263-305.

2012 *Etnicidad.gov. Los recursos naturales, los pueblos indígenas y el derecho a la consulta previa en los campos sociales minados*, Bogotá, Dejusticia.

Rodríguez-Garavito y Boaventura de Sousa Santos (eds.)

2005 *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*, Nueva York/Cambridge, Cambridge University Press.

Ross, Fiona C.

2010 "An Acknowledged Failure: Women, Voice, Violence and the South African Truth and Reconciliation Commission", en Rosalind Shaw y Lars Waldorf, con Pierre Hazan, *Localizing Transitional Justice: Interventions and Priorities after Mass Violence*, Stanford, Stanford University Press, pp. 69-91.

Sandt, Joris Van de

2009 *Mining Conflicts and Indigenous Peoples in Guatemala,* La Haya, CORDAID.

Santos, Boaventura de Sousa

2005 "Beyond Neoliberal Governance: The World Social Forum as subaltern cosmopolitan politics and legality", en César Rodríguez-Garavito y Boaventura de Sousa Santos (eds.), *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 29-63.

2006 *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires),* Buenos Aires, Clacso.

SEGEPLAN

2010 "Consejo Municipal de Desarrollo del Municipio de San Miguel Ixtahuacán, San Marcos y Secretaría de Planificación y Programación de la Presidencia". Dirección de Planificación Territorial. Plan de Desarrollo San Miguel Ixtahuacán, San Marcos. Guatemala, SEGEPLAN/DPT.

Shiva, Vandana

2009 "La civilización de la selva", en Alberto Acosta y Esperanza Martínes (comps.), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Quito, Ediciones Abya-Yala, pp. 139-171.

Sieder, Rachel, Line Schjolden y Alan Angell (eds.)

2011 *La judicialización de la política en América Latina,* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y Universidad Externado de Colombia.

Tarrow, Sidney

1998 *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*, Nueva York/Cambridge, Cambridge University Press.

Theidon, Kimberly

2004 *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*, Lima, IEP.

Tribunal Permanente de los Pueblos

2010 *La Unión Europea y las empresas transnacionales en América Latina: políticas, instrumentos y actores cómplices de las violaciones de los derechos de los pueblos*, Sesión IV del TPP, 14, 15 y 17 de mayo del 2010, Madrid; disponible en <www.rebelion.org/docs/105936.pdf> (última consulta el 9 de noviembre de 2013).

Unión Latinoamericana de Mujeres (ULAM)

2010 *Minería, fuente permanente de violaciones a los derechos humanos, las mujeres víctimas directas en comunidades afectadas por la explotación minera*, San Miguel Ixtahuacán, Guatemala, ULAM.

Walsh, Catherine

2010 "Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements", *Development*, 53 (1), pp. 1011-6370.

White, Sarah C.

1996 "Depoliticizing development: Uses and abuses of participation", *Development in Practice,* 6 (1), pp. 6-15.

Yagenova, Simona y Rocío García

2009 "Guatemala: el pueblo de Sipacapa *versus* la empresa minera Goldcorp", en *OSAL*, Clacso, año X, núm. 25, abril, Buenos Aires, pp. 65-77.

Yagenova, Simona Violetta (coord.), Claudia Donis y Patricia Castillo

2012 *La industria extractiva en Guatemala: políticas públicas, derechos humanos y procesos de resistencia popular en el período 2003-2011*, Guatemala, Flacso.

10. Violencias interseccionales: mujeres *triquis* ante el racismo, el Estado y el liderazgo masculino

Natalia De Marinis

En este capítulo comparto una experiencia de trabajo testimonial y de memoria llevada a cabo con mujeres *triquis* pertenecientes al Movimiento por la Autonomía de San Juan Copala, en la región triqui baja del estado de Oaxaca, en el sureste de México.[1]

Me centro en reflexiones acerca de las múltiples formas de violencia que enfrentan, y tipo de ejercicio de poder, liderazgo y protección masculina presente en la región. El trabajo lo realicé entre 2010 y 2012, en dos espacios diferentes pero conectados: la organización promovida por mujeres desplazadas de San Juan Copala en la ciudad de Oaxaca, y las comunidades *triquis* pertenecientes al movimiento.

El movimiento por la autonomía fue una apuesta de paz, en un contexto de violencia política armada que mujeres y hombres *triquis* estaban viviendo desde la década de 1970. Durante el comienzo de esa década se construyeron las primeras instituciones estatales y partidarias que llevaron a la inserción de la región en las contiendas electorales del estado. Esto implicó la conformación de grupos enfrentados políticamente por el control territorial y político: los vinculados con el Partido Revolucionario Institucional (PRI), que buscaron la transformación del sistema político y de justicia indígena, y el movimiento independiente, cuyos vínculos fueron las movilizaciones de izquierda y campesinas de Oaxaca y el país.[2]

El saldo de tantos años de violencia armada, fue el asesinato de más de mil personas, el exilio, la aprehensión y muerte de líderes del movimiento independiente, así como desplazamientos forzados que provocaron que más de la mitad de la población triqui se encuentre fuera de la región.[3]

---

[1] La región triqui está ubicada en el noroeste del estado de Oaxaca, en la región mixteca; se divide en la triqui "alta", cuyo centro es Chicahuaxtla, la triqui "media", con centro en Itunyoso, y la triqui "baja", cuyo centro es San Juan Copala; su población es de 15 000 habitantes, aproximadamente

[2] El contexto de movilizaciones en Oaxaca fue un punto central para comprender la presencia de las organizaciones independientes de partidos políticos en la región de Copala. En 1974 se formó, en el Istmo de Tehuantepec, la Coalición Obrera, Campesina, Estudiantil del Istmo (COCEI), de ideología de izquierda y basada en la cuestión de la defensa del territorio; fue un de los organismos más cercanos con los que el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT) estableció conexiones en la década de 1980. El MULT surgió de apoyos externos que los líderes exiliados de la región buscaron para fortalecerse políticamente. Durante su participación en el IV Encuentro de la Coordinadora Nacional del Plan de Ayala (CNPA), organización central del movimiento campesino independiente, en 1981, realizado en Juchitán, tomaron contacto con el Frente Nacional contra la Represión (FNCR), la COCEI, la Coalición Obrero Campesino Estudiantil de Oaxaca (coceo), el Frente Nacional de Abogados Democráticos (FNAD) y la revista *Punto crítico*.

[3] Los datos censales del INEGI de 2005 (no utilicé fuentes del 2010 porque, debido al conflicto y el desplazamiento forzado de ese año, no se realizó el censo en muchas de las comunidades de la región triqui baja), muestran que de los 23 846 *triquis* que viven en territorio mexicano, sólo 18 000 habitan en el estado de Oaxaca: aproximadamente 15 000 en la zona triqui y el resto en otras ciudades. Dentro de los índices de migración, 2.8% comenzó a migrar en 1970, y para 1980 había ya un aumento considerable de migración de 22.8%, que superó notoriamente la migración indígena general de aquel entonces de 15.1%. En la década de 1990, estos porcentajes crecieron a 31.4 y 28.6%, respectivamente (Rodríguez, 2003: 174 basado en la encuesta 2000-2001). Poco después, un análisis de migración *triqui* llevado a cabo por Dolores Paris Pombo (2011), planteó que más de la mitad de los *triquis* estaban fuera de la región, siendo la violencia la causa principal.

En la década de los noventa, la violencia adquirió otro carácter por el asesinato de mujeres y niños, y violaciones sexuales a mujeres. Estas transformaciones de las lógicas de los enfrentamientos fueron la expresión de la vulnerabilidad de los mecanismos de dominación política en la región triqui y del control sobre el propio conflicto.

Estas rupturas y reacomodos políticos, ocurrieron en un contexto de movilizaciones indígenas a lo largo del país, sobre todo con la presencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas en 1994, que llevó a que varias comunidades, disidentes de las organizaciones políticas históricas, formaran el movimiento por la autonomía, el cual se consolidó en 2007 con la declaración de San Juan Copala como municipio autónomo, no alineado con los partidos políticos, luego de la participación de activistas de la región en la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) durante el año anterior.[4]

Aun cuando las mujeres *triquis* fueron siempre la cara visible de las manifestaciones políticas y la representación de "lo triqui" en fotografías y portadas de libros, la invisibilidad de las mujeres fue el rasgo distintivo del conflicto armado. En el trabajo con ellas, reflexionaron sobre su incorporación histórica al conflicto (de manera directa o indirecta), situando los últimos episodios de asesinatos de mujeres y niños en un continuo histórico de violencia y ejercicio de poder centrado en liderazgos protectores y violentos. Como se ha documentado ampliamente para otros casos, la reivindicación de los derechos colectivos involucró mayor participación de las mujeres, lo que dio al movimiento una característica diferente a las organizaciones de izquierda formadas en la década de los ochenta.

A tres años de creado el municipio autónomo y cuando otras comunidades se estaban acercando al movimiento, las dos organizaciones que históricamente habían dominado la región, cortaron la única vía de acceso a San Juan Copala y cercaron el pueblo, asesinando a más de 30 personas, entre ellos mujeres y un niño, y desplazando por la fuerza a alrededor de 150 familias, 80% de la población.

En el cerco, que duró más de nueve meses, decenas de mujeres fueron heridas con armas de fuego y violadas sexualmente. Fuera de la triqui "baja", en agosto de 2010 se organizaron en la ciudad de Oaxaca, instalando un plantón de familias desplazadas a las puertas del Palacio de Gobierno para demandar justicia y seguridad, y exigir el retorno a su pueblo. Entonces comenzó mi primer trabajo con ellas, el cual relato en este capítulo.

El trabajo se basó en el registro de testimonios y la elaboración de materiales escritos y un audiovisual, que fueron esenciales en la presentación del caso ante la Comisión Nacional de Derechos Humanos en México, y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos.[5]

En un principio, la recopilación de testimonios tuvo un carácter de denuncia y visibilización ante la falta de acciones estatales y los discursos racistas de funcionarios públicos sobre el carácter "violento" de los *triquis*. Con el tiempo, los testimonios permitieron la formación de un espacio de trabajo amplio sobre narrativas históricas en una comunidad de la región, cuna del movimiento por la autonomía y donde el último de sus líderes, Timoteo Ramírez, había sido asesinado junto con su esposa, Tleriberta Castro, en mayo de 2010.

En esos espacios trabajé, junto con mujeres de la comunidad, realizando entrevistas a personas del pueblo y elaborando material audiovisual, basado en leyendas *triquis* e ilustrado por niños y niñas. Estos trabajos, que comenzaron por una necesidad inmediata de denuncia y visibilización, se convirtieron

---

[4] La Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) surgió de un estallido social en la ciudad de Oaxaca en junio del 2006, a partir de la represión al plantón de maestros del 15 de mayo anterior; tales plantones los realizaba la Sección XXII del Sindicato de Maestros en el estado de Oaxaca anualmente desde hacía 26 años. La solidaridad de un número considerable de organizaciones sociales, estudiantes, sindicatos y personas que por primera vez participaban políticamente, llevó a la formación de la APPO, cuyos medios de organización fueron el plantón, la transmisión radiofónica y las barricadas como barreras ante las embestidas policiales. Para mayores referencias del movimiento, véanse Salcida Olvares, 2011; Gibler, 2009; Sotelo, 2008, y Stephen, 2013.

[5] Los testimonios escritos se compilaron en el libro *A solas contra el enemigo*, publicado en 2011 por el Municipio Autónomo de San Juan Copala y David Cilia Olmos.

finalmente en espacios para pensarse a "sí mismos" como pueblo y como mujeres, enfrentando el racismo y la falta de acceso a la justicia y seguridad.

En este capítulo analizo las reflexiones de las mujeres, históricamente marginadas y silenciadas, enfocándome en lo que descubren sus testimonios con respecto al racismo vivido como pueblo indígena, la construcción del Estado y la formación de liderazgos masculinos en la región, en los cuales se basaron la protección y seguridad durante el conflicto armado.

Me detendré también en la manera como las reflexiones sobre los liderazgos masculinos permiten tejer conexiones analíticas sobre la interseccionalidad de violencias que enfrentan como mujeres. Asimismo, argumento que las perspectivas de las mujeres descentran las visiones unilaterales de la violencia —como ejercida principalmente desde el Estado— para ubicar su cuerpo ante múltiples y descentradas formas de agravios: desde las prácticas contrainsurgentes hacia su movimiento y el racismo histórico, hasta la violencia comunitaria y doméstica legitimadas por cierto tipo de liderazgo masculino presente a lo largo del conflicto armado.

El cuerpo femenino en la interseccionalidad de las violencias

La violencia de género, la histórica estigmatización hacia el pueblo triqui por la continua violencia entre las comunidades, la pobreza y la marginalidad económica y educativa, específicamente la que enfrentan las mujeres en toda la región triqui-mixteca,[6] todo esto, sumado a la violencia armada, estructural y contrainsurgente, me orillan a situar analíticamente la situación de las mujeres *triquis*, en el entrecruce político y estructural de los diferentes tipos de violencia.

Utilizo la noción de interseccionalidad para explorar las maneras como las mujeres *triquis* expresaron sus experiencias marcadas por diversas manifestaciones de la violencia, permeadas por las identidades de género, etnia y clase (FIMI, 2006; Sieder y Sierra, 2010). La *interseccionalidad*, concepto acuñado por Crenshaw (1991), permite analizar las categorías identitarias donde se sitúan y son situadas las mujeres, de manera interrelacionada, y a la vez comprender que esta intersección de categorías es moldeada por las estructuras políticas de violencia hacia las mujeres (1991: 1241).

Mi interés en este punto radica en apreciar la interrelación de los diversos tipos de violencia que las mujeres visibilizaron a partir de su participación en los espacios que se abrieron durante el proyecto de autonomía en su pueblo, así como en el desplazamiento forzado a partir de 2010.

Luz fue la vocera del plantón de desplazados de San Juan Copala instalado en agosto del 2010 en las puertas del Palacio de Gobierno en Oaxaca. Alrededor de 30 mujeres con sus hijos acamparon en el lugar mientras la mayor parte de sus familiares seguían en el pueblo. Exigían el retorno a su pueblo, seguridad para sus familias y justicia por los más de 30 asesinatos que se habían cometido desde que se impuso el cerco al pueblo, las violaciones sexuales y heridas con armas de fuego que sufrieron muchas mujeres que estaban en el plantón. Luz se convirtió en lideresa del plantón a los dos meses de instalado, y fue la encargada de asistir a las reuniones que lograban establecer con las instancias de justicia estatales.

Mientras las mujeres permanecían en el plantón, un hombre fue asesinado en el pueblo, lo cual las llevó a la desesperación, ya que el cuerpo sin vida permaneció tres días en el lugar de la muerte. Las mujeres solicitaron una reunión con la procuradora de Justicia del estado para que interviniera en el caso y retiraran el

[6] En el caso del distrito de Juxtlahuaca, donde se encuentra parte de la región triqui baja, los últimos datos del censo (2010) muestran que el grado de analfabetismo entre las mujeres indígenas supera por más de la mitad al de los hombres: 74.7% son analfabetas, comparado con 25.3% de los hombres. También es mayor el número de mujeres monolingües: 65.3%. La falta de acceso a la educación en uno de los distritos con el grado de marginación "muy alto", como está catalogado en el censo, es un rasgo compartido con muchas mujeres indígenas en toda América Latina, que además se enfrentan a mayor marginación. Véase Sieder y Sierra, 2010; FIMI, 2006.

cuerpo, así como para sacar del pueblo a todas las personas que estaban aún con vida. La respuesta que obtuvieron de la procuradora, Luz me la compartió en una entrevista muchos meses después:

> Yo discutí con la procuradora. Al principio la procuradora nos dijo que ya no se podía porque *eso venía de la sangre de los triquis, de desquitarse entre ellos.* Yo le dije a la procuradora que lo diferente es que nosotros no estamos haciendo nada […] entonces los que están matando son los paramilitares ahorita, en nuestra parte hay muertos, en la otra parte no hay muertos, pero la procuradora dijo que no […] Pero sí, siempre la procuradora dijo que esto *venía de la sangre de la gente que era como de herencia.*[7]

Históricamente, los *triquis* han sido estigmatizados como "cultural y racialmente violentos". Durante el asedio al pueblo en los primeros meses de 2010, las declaraciones de funcionarios públicos remarcaron este prejuicio, situando las causas de la violencia en el "carácter bélico y beligerante" de los *triquis*, y refiriéndose al conflicto como "problemas intraétnicos" que los *triquis* vivían desde la década de 1970.

La procuradora de justicia, que les manifestó a las mujeres la imposibilidad de intervenir porque eso era algo que "venía de la sangre de los *triquis*", realizó una declaración pública en términos similares: "Allí hay gente renuente, necia con sus usos y costumbres, belicosa y beligerante".[8]

Esta declaración hizo eco de otras de funcionarios públicos planteadas en aquellos momentos y que tenían como trasfondo establecer la existencia de una suerte de "ausencia de Estado" en la región *triqui* baja.[9] Estas visiones sólo repitieron lo que he escuchado sobre los *triquis* desde que comencé mi trabajo de campo para mi tesis de maestría en mayo de 2008: opiniones de vecinos mixtecos y mestizos, *triquis* de otras comunidades, académicos y funcionarios públicos cargadas de sospechas hacia este pueblo, que vinculaban la violencia con una expresión cultural de los *triquis*, sostenida en la idea de la violencia como una cuestión de sangre y herencia.

Varios antropólogos relacionaron, entre las décadas de 1940 y 1970, los efectos y causas de la violencia con el "aspecto miserable" de este grupo indígena (Cervantes, 1999), definiendo a San Juan Copala como un "pueblo a la deriva" (Benítez, 1997). Visiones más antiguas caracterizan a los *triquis* como "bárbaros e inciviles", principalmente debido a las rebeliones que encararon ante las usurpaciones de tierras desde la Independencia de México (archivo personal de Manuel Martínez Gracida, 1886).

El trasfondo de estas sospechas y prejuicios históricos, que tienen como efecto entre los *triquis* una fuerte estigmatización y desvaloración de su cultura, es una historia de caciquismo, militarización, despojos territoriales y represión, sobre todo la represión que se recrudeció en la década de 1970, junto con la presencia de instituciones estatales (priistas), hacia movimientos que intentaron visibilizar y romper con los canales de dominio caciquil de los que eran objeto, por la riqueza de sus tierras y la producción cafetalera.[10]

Lo que ocultan estas expresiones es la forma como, desde los márgenes del Estado, las prácticas (legales e ilegales) de poder y seguridad no son dicotomías excluyentes, sino que forman parte de la propia formación de Estado en ciertas regiones (Das y Poole, 2004; Sieder, 2011; Joseph y Nugent, 1994).

---

[7] Entrevista a Luz, 22 de abril de 2011.

[8] Revista *Proceso*, "Ulises Ruiz se desentiende de caravana que viaja a Copala", 7 de junio del 2011; disponible en <http://hemeroteca.proceso.com.mx/?p=104749> (último acceso el 14 de noviembre de 2011).

[9] "Ulises Ruiz ignora la brigada humanitaria que se dirige hacia San Juan Copala", 7 de junio del 2011; disponible en <http://www.proceso.com.mx/rv/modHome/detalleExclusiva/80101>); véanse otras declaraciones en *La Jornada* (2010), "La paz en la region triqui depende de los indígenas, no de nosotros", 24 de agosto; *La Jornada* (2010), "El conflicto en San Juan Copala es interno, afirmó la Secretaría de Seguridad Pública", 16 de octubre; *Oaxaca día a día* (2010), "Ni muertos, ni paramilitares en Copala: Ulises", 27 de septiembre. Véase <http://www.oaxacadiaadia.com/?p=4444>.

[10] Análisis presentes en Lewin, 1999; Parra y Hernández, 1994; López, 2009. También presentados en trabajos anteriores, De Marinis, 2009, 2013.

Las redes caciquiles de una zona principalmente cafetalera, como la militarización que data de 1960 con el establecimiento de un batallón militar en San Juan Copala, antes de la construcción de instituciones destinadas al "desarrollo"—como la escuela y los servicios de salud—, muestran la manera como los triquis han sido no sólo objeto de intervenciones de seguridad "violentas", sino marginados de las políticas creadas para el "desarrollo" de los pueblos indígenas en el periodo postrevolucionario mexicano, principalmente a partir de la década de 1930.

El primer grupo independiente de la región en denunciar estos hilos de dominio y violencia estatal, fue el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT), formado en 1981 y, cuya trayectoria estuvo signada por constantes agravios, persecuciones, privaciones ilegítimas de la libertad y asesinatos a sus principales líderes. Esta situación tuvo como efecto principal el exilio de muchos de sus líderes, dirigentes y militantes, y la transformación de esta organización hacia fines de los noventa.

Los niveles de inseguridad en la región triqui, promovidos por las políticas partidarias y contrainsurgentes hacia el movimiento independiente, provocaron que la violencia permeara también sus formas de autorregulación, centrándose cada vez más en masculinidades violentas para la garantía de seguridad y protección de las comunidades. Asimismo, generaron estratificaciones de poder de la mano de líderes que proveían tierras, recursos y seguridad y controlaban a las comunidades bajo su mando.

Con el paso de los años, el MULT sufrió un notable descabezamiento y un cambio en sus principales aspiraciones de independencia y autonomía. Con vínculos cada vez más estrechos con el PRI, el MULT se conformó como partido político en 2003, con el nombre de Partido de Unidad Popular. Las denuncias desde las comunidades acerca del mal manejo de recursos y la jerarquización de poder al interior de la organización, comenzaron a circular en la región y entre los líderes *triquis* exiliados en la ciudad de México.[11] También se planteó que desde la década de 1990 ocurrieron cambios en los códigos de los enfrentamientos y en la búsqueda por el control político de la región. Estos cambios involucraron el asesinato, cada vez en mayor número, de mujeres, niños y niñas.[12]

La conformación de una disidencia de varias comunidades en contraposición a las organizaciones priista e independiente en la región, se produjo en un contexto cada vez más violento, profundizado por la militarización y paramilitarización de muchas zonas indígenas y por las políticas neoliberales que se implementaron en la década de 1990 (Gledhill, 2000; Moksnes, 2012; Hernández, 2006).[13] Esta disidencia se sumó a los discursos de derechos colectivos que circulaban, sobre todo con el levantamiento armado del EZLN en 1994 y las movilizaciones en el estado de Oaxaca que conformaron la APPO en el 2006.

Fue por la participación de varias comunidades *triquis* en la APPO en 2006, y por el apoyo político que ahí encontraron, que declararon a San Juan Copala municipio autónomo en 2007. Con la demanda autonómica pretendieron cortar vínculos con los partidos políticos, identificados como la principal causa de conflicto, expulsando a las fuerzas policiales y militares del pueblo y estableciendo un sistema propio de seguridad a través de la conformación de un cuerpo armado encargado de la protección. La presencia de las mujeres *triquis* en las movilizaciones de Oaxaca, así como en el naciente movimiento por la autonomía, fue

---

[11] En la década de 1990, muchos de los líderes exiliados del MULT se conformaron en la organización MAIZ (Movimiento de Artesanos Indígenas Zapatistas) en la Ciudad de México, a la vez que se creaba la organización priista (en 1994) en la región llamada "Ubisort".

[12] Según el conteo en archivos periodísticos del periodo comprendido entre agosto del 2005 y noviembre del 2009, en la región de San Juan Copala se registraron 30 muertos, de los cuales nueve fueron niños y jóvenes menores de 20 años, entre ellos una niña de nueve años. Se denunció, además, sin respuesta hasta el momento, el secuestro de dos niñas. De los 30 muertos, cinco eran mujeres mayores de 20 años.

[13] La masacre de Acteal de 1997, donde 45 indígenas fueron asesinados, muchos de ellos mujeres, evidenció la presencia paramilitar en el estado de Chiapas (Hernández, 2006; Castro, 2004). También en Oaxaca, el caso del desplazamiento forzado en Loxicha desde 1996 debido a las embestidas policiales y militares en el pueblo que provocaron más de 150 detenidos de la comunidad y el desplazamiento forzado de muchos de sus pobladores (Stephen, 1999: 828-829). Los familiares de los detenidos sostuvieron un plantón durante cuatro años y medio en las puertas del Palacio de Gobierno de Oaxaca, sin respuesta alguna. En este caso se habla también de la presencia de paramilitares, así como de la relación entre este conflicto y las exploraciones mineras que continuaron luego por parte de una empresa canadiense.

una de las características más destacadas. Por primera vez, las mujeres comenzaron a participar políticamente, otorgando una nueva mirada y alternativa al conflicto político.

Dos cuestiones merecen subrayarse a partir de las reflexiones surgidas por parte las mujeres en el movimiento en los trabajos efectuados con ellas: en primer lugar, el exilio de líderes del MULT, principalmente a la Ciudad de México y Oaxaca, forzó la conformación de otras organizaciones y vínculos políticos; así surgió un nuevo líder: Timoteo Ramírez, quien congregó con un discurso de paz y autonomía a más comunidades en un momento en que la violencia se estaba escapando de las posibilidades de control. Aunque destaco la importancia del liderazgo en otros puntos de este capítulo, me interesa subrayar que Timoteo surgió de una disidencia más amplia y de nuevas alianzas políticas que dirigentes *triquis* en la ciudad de México establecieron en la década de 1990.

En segundo lugar, y vinculado con lo anterior, la participación de las mujeres se fue dando a partir de los consejos que este líder difundía entre las mujeres, como la continuidad de los estudios y la participación política en otros espacios. Así, en un comienzo, la participación de las mujeres estuvo vinculada directamente con las decisiones de Timoteo, al punto de que no hay mujer que no recuerde su participación política o la continuación de sus estudios sin nombrarlo.

La radio comunitaria "La voz que rompe el silencio", inaugurada como uno de los principales proyectos del municipio autónomo, permitió que la voz de las mujeres, sus perspectivas y deseos, circularan públicamente en la región, pero también fuera de ella en numerosos eventos públicos. Sin embargo, la represión que vivían como participantes en el movimiento, se hizo presente rápidamente.

Teresa Bautista y Felícitas Martínez, dos locutoras que trabajaban en la radio planteando la importancia de la autonomía y manifestando los derechos de los pueblos indígenas y las mujeres, fueron asesinadas en abril de 2008 en una emboscada al auto en el que regresaban al pueblo. Estos asesinatos, que generaron gran conmoción nacional e internacional, mostraron las dificultades y amenazas a las que las mujeres se enfrentaban en un contexto de asedio permanente y extrema violencia.

Durante el tiempo que duró el proyecto de autonomía en San Juan Copala, la dimensión de género adquirió más relevancia, no sólo por el mayor número de mujeres víctimas del conflicto, sino por los espacios que fueron ganando y por las nuevas perspectivas que trajo su participación política.

La lucha más visible de las mujeres fue durante el desplazamiento forzado de 2010. El asedio armado al pueblo por parte de un grupo de hombres vinculados con los gobiernos estatal y municipal, que las mujeres denunciaron como paramilitares, generó mayor participación de las mujeres, quienes, mientras sus familiares seguían en el pueblo, salieron de él y organizaron el plantón de desplazados en las puertas del Palacio de Gobierno en la ciudad de Oaxaca.

A diferencia de los desplazamientos históricos en la región, esta vez los ataques armados desde los montes tuvieron como blanco principalmente a las mujeres, por ser ellas las encargadas de sostener la resistencia y quienes salían por las montañas, caminando durante dos horas, para conseguir los alimentos para sus familias. En esas salidas, muchas fueron atacadas y ya no regresaron al pueblo. Entonces se reunieron en búsqueda de protección externa en la ciudad de Oaxaca y allí, con ayuda de organizaciones de la ciudad provenientes de la APPO, conformaron el plantón en agosto de 2010.

Ante la total ausencia de mediaciones institucionales y la impunidad reinante en este caso, el testimonio de estas mujeres se convirtió en una herramienta importante de visibilidad y protección por parte de las organizaciones solidarias, así como de instituciones de derechos humanos nacionales e internacionales. Con el tiempo, muchas mujeres se convirtieron en pilares fundamentales de la lucha por la autonomía de su pueblo, perdiendo el miedo a la palabra que había caracterizado su silencio durante tantos años de conflicto armado.

El plantón fue el primer espacio de trabajo con las mujeres de los que trata este capítulo. Sus reflexiones en torno a la violencia (de las que me ocupo más adelante) puntualizaron los quiebres en los códigos de la violencia sufrida desde antaño, aunque la violencia en contra de las mujeres triquis fue denunciada y se volvió objeto de gran preocupación por primera vez a partir del plantón de mujeres.

En algunas entrevistas que realicé en los espacios de trabajo sobre memoria en el pueblo (como continuación del trabajo en el plantón de mujeres desplazadas), mujeres mayores de la comunidad contaron acerca de las incursiones militares; muchas de ellas tuvieron que quedar al cuidado de su casa y animales, mientras los hombres salían escapando por los montes para evitar la captura y el asesinato.

Las violaciones sexuales y los secuestros de mujeres fueron también una estrategia común en las confrontaciones entre grupos. Lo que se rompió con la organización de las mujeres en 2010 fue el silencio sobre esta situación, a la vez que se denunció una violencia legitimada dentro de las comunidades en prácticas como matrimonios forzados y castigos corporales hacia mujeres en nombre de la "justicia comunitaria". El control sobre la sexualidad femenina, que descansa sobre jerarquías patriarcales, y su exposición a formas colectivas de vergüenza como modo de ejercicio de la justicia basado en liderazgos violentos, no se puede entender separado de los propósitos que la violencia tuvo a lo largo del conflicto.[14]

Como se ha argumentado ampliamente, en un contexto de conflicto político armado, las mujeres se vuelven un espacio simbólico de lucha política (Hernández, 2006: 18; Seifert, 1994: 59; Nelson, 2009). Más allá de los planteamientos sobre el ataque al cuerpo femenino como un ataque al honor masculino del enemigo, mostrando la incompetencia del hombre de proteger a "sus" mujeres y controlar su sexualidad (Hernández, 2010b; Seifert, 1994), en el caso de las mujeres *triquis*, el ataque iba dirigido también hacia ellas no sólo como "pertenencia" del hombre, sino por ser ejes clave de la resistencia durante el asedio. Así, el cuerpo femenino formó parte de las prácticas contrainsurgentes que buscaron controlar y silenciar al movimiento. Como lo plantea Luz, el ataque hacia ellas se recrudeció en la medida en que ganaban voz y fuerza política:

> Yo creo que el ataque hacia la mujer… hemos visto que a partir de que nosotros empezamos a poner este plantón, fueron atacadas las mujeres. Si no nos atacaban antes era porque nos consideraban unas inservibles, que no podíamos hacer nada, para qué perdían el tiempo con nosotras las mujeres. Cuando nosotras alzamos la voz y empezamos a hablar, a defender, empezaron a atacar a nuestras compañeras. Aunque no eran ellas las que estaban en el plantón, para eso empezaron a atacar a las mujeres. Más que nada el miedo para ellos, es que hay un peligro para ellos en que las mujeres también pueden hacer lo que ellos nunca esperaron.[15]

La visibilidad y denuncia de los agravios por parte de las mujeres, así como la visibilización de un caso de violación sexual, fueron las acciones que, según Luz, las expusieron a mayores ataques, debido a la amenaza que esto representaba para el grupo atacante. El fin de estos ataques, a diferencia de los de la década de 1990 (que dejaron a las mujeres como "víctimas inocentes"), era silenciar su participación política. Además, la manera como se vivieron los agravios, ya no como algo individual, sino como una afectación al colectivo, planteó una transformación en la percepción de la violencia por parte de las mujeres.

Míriam, de 42 años de edad, había sido agredida junto con su hija y su nuera. Un grupo de hombres armados las interceptaron en el camino y les robaron sus alimentos. Les gritaban que se fueran del pueblo, pero ellas lograron escapar y regresaron a su casa. Esa tarde, su casa fue baleada por el mismo grupo de hombres. Pese a las agresiones constantes, ellas siguieron en San Juan Copala junto con los 11 niños que

[14] Para otros casos, como Guatemala, véase Cumes, 2009, así como Hernández, 2010b, para el caso de Chiapas.

[15] Entrevista a Luz, 22 de abril de 2011.

tenían a cargo. El marido de Míriam había sido asesinado hacía muchos años y su hijo mayor se encontraba en Estados Unidos.

Míriam fue al plantón unos días. Allí dio entrevistas sobre las agresiones de las que, junto a su nuera, habían sido víctimas. Luego de estas denuncias, Míriam, junto con cinco mujeres y dos niñas, regresó a su pueblo para el cuidado de su familia y defensa de su casa y pertenencias. Sin embargo, el 3 de septiembre, ella y otra mujer (Teresa) salieron por alimentos y en el camino de regreso las interceptó un grupo de hombres armados. Míriam fue golpeada con armas y violada sexualmente por varios hombres. A su vez, Teresa, en un intento por huir, recibió una herida de bala en la espalda. A Míriam le cortaron el cabello con un machete y la desnudaron; así llegó a su casa.

A los pocos días del ataque, las fotografías de Míriam y Teresa circulaban en varios medios de comunicación. Las mujeres hablaban del agravio como algo colectivo, como una afrenta hacia todas las mujeres que se encontraban en el plantón. Algo de lo que llamó más mi atención en aquel momento, fue el énfasis que pusieron en el corte del cabello: un agravio a su "ser mujer", más que en la violación sexual.

Lo que entendí mucho tiempo después es que la violación sexual puede ser silenciada, pero no el corte del cabello. La humillación fue pública por la visibilidad del agravio, diferente a aquellos actos de violación sexual que si bien se denunciaban sin el nombre de las víctimas, no se hacían públicos, sobre todo cuando las víctimas eran mujeres jóvenes aún no casadas. La preservación del "honor femenino" en estos casos y la visibilidad del agravio en el caso de Míriam, una mujer viuda del conflicto, destapó una situación histórica de agravios a través del cuerpo femenino.

Las violaciones sexuales permanecían y permanecen en silencio por la desprotección y humillación posterior que puede vivir una mujer. En tanto su denuncia y la impunidad pueden agudizar el agravio, el silencio se convierte en una forma de protección a futuro (Ross, 2010). Pero este silencio se rompe cuando el daño incorpora una humillación visible y cuando, a partir de este daño, se agravia a un colectivo político a fin de lograr el silenciamiento general.

Los testimonios de las mujeres trazaron una historia diferente de la violencia en la región, ya que por primera vez se situó una relación entre la violencia estructural y racista, proveniente de las visiones estigmatizantes que recaen sobre los *triquis* como "cultural y racialmente violentos", pero que también se reproduce a nivel local. Las agresiones verbales que recibían en el plantón por parte de otras organizaciones que instalaban sus puestos de ventas allí, mostraron también la desconfianza con que son tratadas las mujeres: "Nos decían que nosotras simplemente agarrábamos dinero por los paisanos que murieron, por los familiares que murieron, simplemente que nosotras agarrábamos seis costales de maíz, que éramos pagadas".[16]

En las comunidades, la violencia político-partidaria hacia las mujeres se materializa en masculinidades violentas a partir de cierto tipo de liderazgo que legitima la violencia doméstica y la violación sexual por permitirla y no actuar ante estos actos. En sus reflexiones sobre los tipos de liderazgos masculinos presentes en la historia de la región y la defensa del liderazgo emergente durante la autonomía como un tipo de masculinidad pacífica y que las contemplaba como mujeres, dieron una perspectiva distinta de la autonomía. Si desde los discursos del movimiento, sobre todo masculinos, la autonomía permitió la ruptura con los lazos partidarios en la región, desde los testimonios de las mujeres estas rupturas tuvieron efectos en las dinámicas micropolíticas, planteando que esas ataduras partidarias que obstruían la libertad política en sus comunidades, construían liderazgos locales que no permitían su libertad como mujeres, pero tampoco como colectivo.

[16] Entrevista a Ana, diciembre de 2010.

En sus testimonios, el liderazgo masculino se convirtió en el microcosmos de poder patriarcal, donde la construcción de Estado se materializó en lo más íntimo de la comunidad y el hogar. En este sentido, analizo sus testimonios como un entretejido narrativo de los diferentes niveles de violencia y discriminación que sufren. Mientras las mujeres visibilizaban estos puentes dando otras perspectivas a los entendimientos sostenidos durante el conflicto, posicionaban sus acciones desde la defensa de la autonomía como otra forma de construcción de masculinidad.

Los efectos del desplazamiento en la lucha política de las mujeres *triquis*

Como se deduce de trabajos sobre desplazamientos forzados, el terror es una forma de control que impone nuevas geografías e imaginarios, donde también se trastocan relaciones de género (Oslender, 2008; Malkii, 1995; Thiranagama, 2011). Para Luz, el miedo a la palabra había tenido invisibilizadas a las mujeres durante tantos años de conflicto. Fue en el desplazamiento forzado donde y cuando las mujeres comenzaron a dar sus testimonios y a entender que su participación era crucial en la defensa de la autonomía de su pueblo. Así como en otras experiencias, la construcción de discursos sobre los derechos de las mujeres en la región triqui se dio a la par de las reivindicaciones por derechos colectivos que demandan los movimientos indígenas (Hernández, 2010a; Sieder y Sierra, 2010; Speed, 2008).

Por otro lado, el movimiento triqui por la autonomía había abierto mayores posibilidades para la renegociación de las relaciones de género y la participación de las mujeres, confrontando de alguna manera la idea instalada sobre las "costumbres" como estáticas, violentas y negativas para ellas. Por el contrario, en el trabajo realizado con ellas, las mujeres *triquis* denunciaron la violencia de Estado hacia su pueblo, señalando la impunidad y el silencio por parte del Gobierno y la ayuda que recibían los atacantes para poner fin al proyecto de autonomía. Pero también plantearon los efectos que tantos años de conflicto tuvieron en la configuración de masculinidades violentas, ejercidas a través de formas específicas de poder y seguridad, concentradas en la figura de los líderes hombres.

Durante el desplazamiento, las mujeres *triquis* se enfrentaron a nuevos espacios de participación, a nuevas responsabilidades y roles políticos:

> Para nosotras era más difícil como mujeres venir y llegar al plantón. Pero ya llegando acá, ya nos vimos como que obligadas casi a hacer lo que nunca teníamos planeado hacer o lo que nunca sabíamos hacer, más bien. Como mujeres nunca participábamos por lo menos en estas cuestiones políticas como estamos haciendo ahora. Son los hombres los que andan y nosotras no sabíamos ni hablar, tampoco hablar delante de mucha gente, ni mucho menos hablar cosas políticas.[17]

Este testimonio precisa que, al comienzo del plantón, las mujeres no sabían qué decir; la marginalidad política que habían vivido ponía en duda sus potencialidades de participación; manifestaron que llegaba la prensa y tenían miedo de hablar: el miedo generado por la represión vivida fue una constante en sus respuestas. Como en otros casos, el silencio se convertía en un mecanismo de protección ante la impunidad (Das, 2008; Ross, 2010; Crosby y Lykes, 2011), pero, a su vez, el silencio inicial correspondió a la imposibilidad de poner sus palabras en términos discursivos específicos.

Con el tiempo se dieron cuenta de que, más que pensar en cómo estaban hablando, tenían que hacerlo desde lo que sentían para salvar su vida y la de sus familiares que aún se encontraban en el pueblo. Y así fue

[17] Entrevista a Luz, abril de 2011, ciudad de Oaxaca.

como comenzaron a dar testimonios, ubicando su trauma individual, que muchas de ellas silenciaban, dentro de un agravio hacia el colectivo.

Pese a todas estas cuestiones que sintieron como serias dificultades al principio, y a la desconfianza inicial de los hombres del movimiento debido a la poca experiencia política de las mujeres para organizar y mantener un plantón, éstas se convirtieron no sólo en la "cara visible" del conflicto y en importantes actoras políticas de la lucha por la seguridad y justicia, sino en principales proveedoras económicas de su familia por ser el plantón, a su vez, un espacio de venta y reventa de artesanías. La situación del plantón las ubicó de manera diferente porque allí llegaron solas y, como plantea su lideresa:

> Ya no teníamos la necesidad de que alguien nos dijera "participen" o "hagan algo". Ya nos vimos obligadas a hacerlo. Tomamos muchas decisiones por nuestra cuenta y lo bueno es que nunca nos lo rechazaron porque no tenían que ver con cosas personales para nosotras, sino que nosotras entendimos más bien cómo estaba el problema y supimos defender lo que es de todos.[18]

Si bien las mujeres encontraron la manera de colaborar políticamente, Luz dejó en claro que esto fue gracias al espacio que los hombres les otorgaron y que, por más que las opiniones de las mujeres eran importantes, esto no significaba un enfrentamiento con ellos, sino una suma de esfuerzos donde todas las opiniones contaban. Su lucha como mujeres se inscribía así, en una lucha más amplia por los derechos colectivos como indígenas.

Es interesante observar la manera como junto con la gente y las organizaciones solidarias, circulaban también otras experiencias de mujeres indígenas escuchadas por primera vez por otras mujeres en el plantón. Esto les permitió reconocerse como parte de un contexto político más amplio, ubicando su caso, junto con otros, en configuraciones de poder y discriminación que caracterizan la historia y el presente de muchos pueblos indígenas.

La manera como estas mujeres comenzaron una lucha por mayor seguridad para su pueblo, fue a través de la visibilidad y el testimonio, así como la búsqueda de apoyo por parte de otras organizaciones políticas e instancias nacionales e internacionales de justicia.[19]

Estas acciones, que se convirtieron en amenazas para los grupos opositores al movimiento por la autonomía y que algunos quisieron silenciar con ataques a las mujeres, fueron pilares fundamentales para garantizar su protección. Fue en este espacio donde recopilé, en conjunto con algunas mujeres, alrededor de 15 testimonios, y cinco relatos de mujeres desplazadas de las comunidades. Muchas de ellas realizaron la traducción de la lengua triqui al español y participaron activamente en las entrevistas y la lectura de las transcripciones, así como en la edición del material audiovisual.[20] Algunos testimonios fueron grupales y otros individuales.

El material elaborado se proyectó en el Zócalo de Oaxaca, y lo difundieron en el espacio del plantón gratuitamente, así como en reuniones con otras organizaciones. Los testimonios abordaron denuncias sobre la violencia política, tanto estatal como interna, a través del ejercicio de liderazgos violentos en las organizaciones políticas.

---

[18] Entrevista a Luz, abril de 2011, ciudad de Oaxaca.

[19] Parte de las respuestas que obtuvieron por sus demandas hacia instancias de derechos humanos nacionales e internacionales, fue el seguimiento del caso en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, así como la emisión de un documento con recomendaciones hacia las diferentes instancias de gobierno por parte de la Comisión Nacional de Derechos Humanos de México, emitido en mayo del 2011; disponible en <http://www.cndh.org.mx/sites/all/fuentes/documentos/Recomendaciones/2011/REC_2011_026.pdf> (último acceso en mayo de 2013).

[20] La recopilación de testimonios se realizó con la colaboración de Marisa Villarreal, activista de derechos humanos, y las mujeres del plantón, quienes colaboraron en la edición del material audiovisual, el cual finalizó Meztli Yoalli Aguilera en colaboración con las mujeres *triquis*.

Una de las cuestiones que reiteraron las mujeres fue que el desplazamiento no había sido sólo una respuesta a la violencia ejercida contra ellas y sus familias, una respuesta inmediata al miedo causado por el terror impuesto, sino una proyección del futuro que les esperaba como mujeres si se hubiesen quedado n en el pueblo bajo el mando de los líderes que finalmente lo tomaron. Así, el desplazamiento implicó el rechazo a las prácticas de los líderes que estaban atacando al pueblo con respecto al trato con las mujeres:

> La forma que ellos tienen es obligar a las mujeres a que se casen con señores grandes, o con ellos, las muchachas no son libres de escoger a sus novios. Cuando ellos ven a la pareja juntos, los castigan, castigan a la muchacha, la obligan a casarse con un señor grande, o con un señor que es casado. Eso es lo que no me gusta y es lo que están haciendo los líderes allá, tienen tres, cuatro mujeres y son obligadas las niñas pues, como de 12 o 14 años. El padre y la mamá tienen miedo porque son asesinos, ellos tienen miedo de que les pase algo, los amenazan, no puede ser uno libre, ellos son los que mandan, tiene que hacer uno lo que digan ellos […] Hay varios líderes, no porque el pueblo los escogió, nada más que son asesinos y la gente les tiene miedo y ahí quedan como líderes. Cobran multa a las personas que no les gustan a ellos, cobran de veinte o treinta mil pesos. Las mujeres tienen derecho a ser libres pues y ellos no dejan ser libres a las mujeres, ellos piensan que las personas son ignorantes, es que como las tienen amenazadas, nada más por eso tienen miedo, sí pueden defenderse, pero nada más por la amenaza tienen miedo de abrir la boca, de hablar, se quedan calladas […] Si unos hacen cosas que nos les gustan, piden multa. Si no tienes dinero, te meten a la cárcel, te encierran unos días y dejan a tu familia que se vaya a buscar el dinero a algún lado, a fuerza tienen que ir a buscar eso porque si no te castigan.[21]

La libertad que sintieron como mujeres durante el proyecto de autonomía, es algo que muchas subrayaron al ofrecer sus testimonios. Cuando planteaban querer ser "libres" o sentirse "libres" con la autonomía, se referían no sólo a las ataduras partidarias de la región, no sólo a una libertad colectiva, sino a una libertad como mujeres dentro de las relaciones de poder comunitarias. Y esto se expresaba en la manera como el ejercicio del liderazgo masculino (según refiero más adelante) fue ejercido respetando los derechos de las mujeres y con un trato más igualitario, comparado con los años del conflicto armado.

Esto permite plantear que el desplazamiento implicó, no sólo mayor participación y visibilidad de las mujeres *triquis*, sino un espacio para repensar las relaciones de género y los sentidos de la autonomía. A medida que las mujeres llevaron adelante acciones políticas contra la violencia de Estado, como la situaban, también reflexionaron sobre los efectos de la violencia y la construcción de Estado en el tipo de masculinidad. El "atacante" no estaba allá afuera de las comunidades, sino que se encontraba personificado en los tipos de liderazgo presentes, porque, como se ha analizado para otros casos, la inseguridad justifica la emergencia de tecnologías de seguridad violentas y una jerarquización de relaciones de género desiguales (Handrahan, 2004; Alonso, 2005; Burke, 2007).

La importancia que adquirió la protección masculina armada en la región triqui, incrementó las prácticas violentas contra las mujeres, de manera directa en el ataque a su cuerpo, así como en la creación de dependencias de poder y protección que no respetaban sus derechos. Como plantea Ana Alonso (2005), la "vida nuda" en los estados de excepción no sólo se identifica con la violencia, sino con el control de la sexualidad y la reproducción. Las imágenes y la experiencia de inseguridad fortalecieron patrones de dependencias y sumisión hacia estructuras patriarcales de protección.

Los testimonios y memorias de mujeres *triquis*

"Contar la verdad" y reconstruir un acto de terror no es un proceso neutral, implica necesariamente una construcción de género, de política y de cultura. Crosby y Lykes, a partir de procesos de memoria construidos

[21] Entrevista a Victoria, octubre de 2010, ciudad de Oaxaca.

luego del conflicto en Guatemala, plantean que la "verdad" se construye en esta interacción dialógica (Crosby y Lykes, 2011). Algunos de los extensos trabajos sobre la memoria, han planteado esto como una estrategia de muchos colectivos ante el silenciamiento y la impunidad que implican el terror en variados contextos. También se puede situar como un campo de batalla (ECAP, 2009), en tanto que "la verdad" es disputada y silenciada por las fuerzas involucradas en los crímenes de lesa humanidad. En este sentido planteo, al igual que Elizabeth Jelin, que no se trata de la construcción de "la memoria", sino de memorias en plural, por el campo de disputa que se abre en torno a las memorias en la búsqueda de legitimidad y pretensiones de verdad (Jelin, 2002: 17).

Como plantea Leonor Lozano (en este volumen): acudir a la memoria histórica y colectiva ha sido parte central de los trabajos de intelectuales indígenas en las últimas décadas. Parte también de muchas experiencias sobre la visibilidad y la lucha por la justicia en contextos de violencia (Riaño Alcalá, 2006; Jelin, 2002; Theidon, 2006; Stephen, 2013). El testimonio, como aspecto fundamental de la construcción de memoria colectiva, permite, entre otros efectos, ampliar el abanico de posibilidades para que las mujeres puedan incluir sus voces (Stephen, 2013). A su vez, la memoria es constitutiva de la identidad, individual y colectiva, en tanto que es un nexo de continuidad física y psíquica en la reconstrucción del *sí mismo* individual y colectivo (Pollak, 2006).

La importancia que adquirió la recopilación de testimonios en el plantón, rápidamente hizo eco en las comunidades de la triqui baja, alineadas con la lucha por la autonomía, y fue por el interés que mostraron al ver el registro de los testimonios de las mujeres desplazadas, que se propuso a las autoridades continuar el trabajo en el espacio de las comunidades.

Fue así como en enero de 2011, arrancó el proyecto con cinco mujeres del pueblo de Aguas Azules.[22] Al principio, el interés de las mujeres y el de las autoridades se centró en reconstruir la historia de la región y plantear la importancia de esa comunidad como cuna de los movimientos independientes/autonómicos. A los pocos días comenzaron a circular rumores sobre el proyecto en la comunidad. En una de las fiestas a las que me invitaron, narraron historias y leyendas *triquis*. "Cuento'a" fue la palabra que utilizaron las personas para definir el proyecto. Poco a poco se fueron acercando personas curiosas pero entusiasmadas por compartir sus conocimientos sobre la historia (sobre todo las leyendas) de su pueblo.

Mientras tanto, en los espacios de trabajo con las mujeres, éstas realizaron una línea histórica donde ubicaron a los líderes de las comunidades. Éste era el tiempo recordado y las referencias para muchas personas mayores. Cada líder configuraba un momento de la historia con diferentes procesos: desplazamientos, enfrentamientos, pacificación de la región, presencia de militares, o la construcción de viviendas o carreteras. Estos momentos no tuvieron ninguna referencia en años, sino más bien se asociaron a los líderes que habían ejercido el poder en un tiempo determinado. El liderazgo se convirtió también en un aspecto central en los encuentros con las mujeres del pueblo, y como una continuidad del trabajo en el plantón.

El impacto del proyecto comenzó a sentirse en la comunidad con la participación cada vez mayor de mujeres y hombres de diferentes edades, que se acercaban a brindar sus testimonios sobre la violencia histórica en el pueblo, los matrimonios *triquis* y cómo habían cambiado en la actualidad, los líderes y sus características, la construcción de carreteras y las instituciones públicas, y leyendas y mitos *triquis*.

En estas narraciones no existió una linealidad temporal, todo formó parte de un mismo relato que iba de los orígenes del Sol y la Luna, a la militarización de la zona, al rol de las mujeres ante las embestidas militares y a los desequilibrios de poder de algunos líderes. La riqueza de los relatos dejó entrever la importancia que le dan a su historia y a sus líderes encargados de la seguridad y la administración de justicia en el pueblo.

---

[22] Aguas Azules (nombre ficticio) es un pueblo con alrededor de 500 habitantes que fue cuna de movimientos independientes en la región desde mediados de la década de 1970; allí surgió el Movimiento por la Autonomía en 2006.

En las reflexiones de las mujeres, y cuando traducíamos y ordenábamos los materiales, nos llamó la atención la referencia que hacían de Timoteo, quien habló por primera vez de la importancia de la participación de las mujeres y los jóvenes. A muchas de las mujeres que participaron en estos espacios, las ayudó a conseguir tierras y a la construcción de sus viviendas; a otras las invitó a participar en los plantones de la APPO en la ciudad de Oaxaca en 2006 como representantes de la organización que él lideraba. Las mujeres rescataron la manera como Timoteo les habló durante su liderazgo, cómo las aconsejaba y las protegía y la forma como muchas habían logrado estudiar fuera de sus comunidades gracias a su apoyo y a sus consejos para sus familias. En las reuniones de trabajo nos quedó claro que si estábamos compartiendo conocimientos con ellas, era por todos los cambios que generó Timoteo en la región. Pero su influencia no se limitó a la comunidad de Aguas Azules, se extendió a otras comunidades donde, como me comentó un dirigente, Timoteo se reunía con otros líderes para aconsejar con respecto a la continuidad del estudio de las jóvenes. Así, para muchos de ellos era el líder de líderes en la región: el líder por la paz.

Es importante aclarar que los encuentros de trabajo con las mujeres no tenían una estructura fija de talleres, sino que muchas veces realizábamos reuniones espontáneas con ellas y otros dirigentes del movimiento y autoridades del pueblo. Las mujeres invitaban también a otras personas que narraban sus experiencias y recuerdos, y otras veces buscaban los equipos para filmar y entrevistaban a abuelos que vivían en los cerros. Ellas mismas se encargaban de revisar los materiales y traducirlos, y en algunas ocasiones llegaron con materiales construidos con sus familias. Una de ellas escribió, junto con su familia, las últimas palabras que Timoteo expresó a la comunidad poco antes de ser asesinado, mientras San Juan Copala se encontraba bajo asedio:

> Anteriormente, con la vigilancia militar y policial, así como con la representación de gobierno [y] lo que hacen, muchos compañeros *triquis* fueron objeto de represión y asesinato. Actualmente contamos con la Policía Comunitaria, quien se encarga de la seguridad de todo el pueblo. Esta policía en ningún momento molesta a la gente y, en ese sentido, creemos que es la mejor forma de lograr la tranquilidad y progreso para nuestro pueblo. Si queremos lograr la tranquilidad y el progreso para nuestras comunidades, está en nuestras manos hacerlo, porque muchas veces acudimos con las autoridades de Juxtlahuaca o de la ciudad de Oaxaca para que solucionen nuestros problemas, pero no es necesario que vengan ellos porque no vienen a resolver nada. Sí se puede, podemos organizar con los barrios, porque los barrios son 32, para formar un solo frente y para obligar a las autoridades mestizas de Juxtlahuaca y Oaxaca que nos respeten y reconozcan a nuestro presidente para que no nos sigan engañando. Porque al caminar cada grupo por su lado no logramos nada, pero nosotros los *triquis* no tenemos la culpa, sino las autoridades mestizas. El hoy de hoy [*sic*] nos está costando mucho trabajo porque estamos buscando que haya paz y algo mejor para nosotros, pero hoy quieren que continúen los conflictos y que no se logre la paz.

Timoteo nació en 1966 en la comunidad de Aguas Azules. Quedó huérfano a muy temprana edad debido al asesinato de su padre. En San Juan Copala comenzó a organizar a los niños del albergue escolar, pues no estaba de acuerdo con la forma como los grandes trataban a los pequeños. En Aguas Azules fue el encargado del albergue escolar y a partir de ahí fue ganando renombre y respeto entre las familias.

Más adelante se le nombró agente de policía[23] y llegó a ser el líder del pueblo, ganando además la simpatía de otras comunidades. Trabajó a la par de otros líderes, algunos de los cuales se habían exiliado en la Ciudad de México, y a mediados de la década de los noventa, juntos formaron la organización MAIZ.

[23] Las agencias de Policía son órganos de gobierno dentro de la estructura municipal que administran las localidades ligadas a las Agencias Municipales y a los Municipios, como estructuras mayores. Para gozar de la categoría de Agencia de Policía, el poblado debe tener un número de habitantes mínimo de 5 000. Para una Agencia Municipal, el número asciende a 10 000. Ambas estructuras dependen administrativamente del Municipio y reciben las partidas presupuestarias correspondientes.

Un ofrecimiento de dinero que el presidente de Juxtlahuaca le realizó en su propia casa ante su creciente liderazgo, y el asesinato de su hijo de 18 años de edad en 2005 (sabiendo que las balas iban dirigidas a él), orillaron a Timoteo a plantearme en 2008, que tarde o temprano sería una víctima más del conflicto. En mayo de 2010, mientras dormía en su casa junto con su esposa Tleriberta y su hija de tres años de edad, dos hombres que vendían maíz y cerveza en su tienda desde hacía seis meses, abrieron fuego con silenciador y mataron a los dos adultos.

"Timoteo hablaba bien a todos y a todas", "siempre daba importancia a nuestros problemas como mujeres", "yo no hacía nada sin consultarle, porque él era un gran consejero", "nos decía que no teníamos que hacerle daño a nadie nunca", "*tin comani* (tranquilidad-paz) *chaani'a* (pueblo)".

Éstos eran algunos de los planteamientos que surgían de los espacios de trabajo con las mujeres, que de alguna manera contribuían a dos procesos interconectados: a pensarse a "sí mismos" como colectivo, y a identificarse de manera individual como mujeres. De esta manera, se abrían espacios de reflexión que contrarrestaban con las miradas estigmatizantes hacia la cultura triqui referida al principio de este capítulo.

A una reunión realizada en mayo de 2012, donde las jóvenes presentaron los avances de un material audiovisual, asistieron algunas autoridades del pueblo. El avance del material presentado era un video sobre un cuento de los orígenes de la región triqui, el cual fue ilustrado por los niños en talleres que las mujeres habían organizado. El *cuento'a* planteaba los desequilibrios de poder que en algún momento habían generado conflictos "entre hermanos". El desequilibrio lo habían provocado hombres que querían ser "más importantes que el resto". Ésta fue la interpretación de Amalia, la narradora de aquella historia, con quien conversé en aquella reunión.

Las mujeres plantearon a las autoridades por qué decidieron narrar la historia a partir de los líderes. Indicaron que Timoteo había sido un líder por demás importante para ellas. Relataron momentos en los cuales le consultaban a Timoteo sobre las dudas que tenían, los problemas y las decisiones que debían tomar, y él las escuchaba y aconsejaba. Por primera vez, un líder las había escuchado y le había dado importancia a su situación como mujeres. También había ayudado a mujeres viudas, otorgándoles tierras, y había puesto especial atención a las jóvenes para que continuaran estudiando, apoyándoles con dinero en algunas oportunidades. Timoteo les planteaba que ellas tenían iguales derechos que los hombres.

Los dirigentes escucharon atentos los relatos de las mujeres. A su vez, un dirigente relató que él siempre se había reído de esa condición de Timoteo, tratándolo despectivamente como mujer por esa sensibilidad hacia los problemas "de mujeres". La risa con la que el hombre relataba su recuerdo fue mermando ante la mirada de las mujeres. Con los ojos llenos de lágrimas, concluyó: "Yo nunca puse atención a este lado de Timoteo. Ahora ya no está. Siempre apunté a su discurso político de Timoteo, nunca a este lado humano. Tenemos que rescatar ese lado humano".

El "lado humano" lo interpreté en ese momento como el aspecto cultural y las características del liderazgo triqui, muchas veces negado por ellos mismos. Pero ese "lado humano" también se refería a una perspectiva de género y generacional que tenía Timoteo y que lo diferenciaba notablemente de otros líderes anteriores.

En aquella ocasión me di cuenta de la importancia que le estaba dando el liderazgo triqui al trabajo de las mujeres, como un aspecto distintivo de su ejercicio y visión del poder. Pero específicamente me percaté de que la importancia de Timoteo como un líder diferente a los demás, no había sido para ellos objeto de reflexión durante el proceso de autonomía. Daba la sensación de que "lo político" y "la autonomía" estaban alejados de sus propias formas de ejercicio político. Estaba constituido por discursos fuera de sus comunidades. Como si lo "verdaderamente político" no tuviera que ver con los aspectos culturales del ejercicio de poder entre los *triquis*, con sus concepciones ni con su cosmología.

¿En qué medida esta ausencia de reflexión sobre ellos mismos se relacionaría con los estigmas históricos hacia este pueblo? ¿Qué papel estaban jugando los "otros discursos" en la interpretación sobre lo que es y no es "lo político"? Una de las cuestiones que surgieron de estos espacios tenía que ver con que las mujeres rescataban un aspecto del liderazgo triqui no considerado por las autoridades y dirigentes del movimiento. También porque por su condición de género, los hombres no visualizaban los cambios micropolíticos que para las mujeres habían significado grandes transformaciones al interior de las comunidades. ¿Por qué para las mujeres del plantón y las comunidades, la presencia de un tipo de ejercicio de liderazgo diferente, como el de Timoteo, fue tan central en sus reflexiones? ¿Cómo se explica esto a partir de la cosmovisión triqui sobre el liderazgo y desde la situación de las mujeres en contextos de violencia armada como en la región triqui?

Los "buenos" y los "malos", todos protegen: la legitimación de ciertos tipos de liderazgo entre las mujeres

> Porque cuando estuvo como agente ahí, él [líder atacante del pueblo durante el desplazamiento forzado], a cualquier persona que se acerque allá abajo [decía] "vamos a matarlo", "lo vamos a capturar". Porque cuando está uno unido, no pasa nada, pero cuando está uno separado: "ese es tu enemigo". No tiene corazón, no sé que tipo de persona es pues, no sé qué… no sé cómo decirle sobre él porque es una persona muy mala que no respeta a las mujeres, a las gentes [*sic*].[24]

En ambos espacios de recopilación de testimonios de las mujeres, la referencia hacia los "malos" líderes que no respetaban a las mujeres ni a los jóvenes, fue una constante. De hecho, en buena parte de los testimonios de las mujeres en el plantón y en las comunidades, se refirieron a los "malos" líderes como personas "sin corazón", como "piedras", como "locos". La deshumanización del "otro", como se ha visto en diversos casos, es una forma de establecer límites que permitan humanizar de alguna manera al grupo en contextos de violencia extrema, que permitan reconocer una humanidad del "sí mismo" frente a algo no humano en un contexto deshumanizante de violencia.[25]

Entre los *triquis*, el liderazgo representa una fuente de seguridad y justicia central en las comunidades, y es quizá una de las características más llamativas de este grupo indígena. Hombres guerreros y hacedores de paz aparecen en las narrativas históricas del pueblo como eje fundamental del ejercicio de poder. En tanto que el tipo de liderazgo construido tiene importancia central en la autorregulación de las comunidades, lo tiene, en consecuencia, para las relaciones de género y la situación específica de las mujeres. En este punto me interesa rescatar las voces de las mujeres *triquis* en la percepción de sus líderes a lo largo de la historia, atendiendo a los efectos que, sobre su situación como mujeres, tuvieron los diferentes tipos de liderazgos construidos en la región. También es importante analizar los efectos que el discurso de derechos indígenas tuvo para abrir posibilidades de construcción de un tipo de liderazgo distinto al establecido históricamente en el contexto de violencia que caracterizó su historia, como lo fue el de Timoteo.

Como relata Victoria acerca del ejercicio del liderazgo de Timoteo, el respeto que este líder tenía por todos era una de sus cualidades más importantes:

> La idea que tenía Timoteo era respetar a las personas mayores, *el no se sentía superior*, decía que somos iguales, que debíamos hacer las cosas bien; si uno hacía mal, él decía que no debíamos hacer esas cosas porque ésas cosas no nos iban a sacar adelante […] Eso es lo que nos gustó de Timoteo, él no se sentía superior, se sentía igual que nosotros. Él solucionaba bien las cosas, nos estábamos uniendo, nadie estaba peleando […] Sí respetaba, por eso

[24] Entrevista a Victoria, octubre de 2010, ciudad de Oaxaca.

[25] Entre quienes han trabajado este tema se encuentra Kimberly Theidon (2004), con una investigación en Ayacucho, Perú.

> los jóvenes le seguían a él también, vieras cómo se llevaban ahí, no se sentía como líder, se llevaba con todos, con chavos, señoras, señores, *hablaba, no como gran persona, no se sentía líder, no se presumía, por eso el pueblo lo quería.* Con todos se reunía y platicaba; reunía a todas las personas, cada quien con sus ideas, resolviendo problemas entre todos juntos, como si no hubiera pasado nada. Entre los chavos también, cuando había problemas estaban ellos, hacían juntas con la gente y les hablaban para que no buscáramos problemas, para vivir en paz.[26]

Las narrativas sobre la construcción del liderazgo de las personas entrevistadas, indican quiénes son estas figuras tan importantes en el ejercicio político entre los *triquis*, y por dónde pasan las decisiones del colectivo. Varios autores (Nader, 1969; Cordero, 1995) han planteado que el líder triqui representaba el *principal* del sistema de cargos, aquel que, habiendo pasado por todos los cargos del sistema de cargos indígenas, como figura colonial, llegó a ser el más importante de la comunidad.[27] Otros, diferenciando al líder triqui de la figura del *principal,* lo caracterizan como un "jefe de guerra" construido a partir del conflicto armado (García, 1997; Parra y Hernández, 1994). Lo cierto es que pocos han atendido a esta construcción como una forma de poder diferenciada y muy particular en la cultura de los *triquis*, por su gran importancia para la autorregulación de las comunidades.

Todas las personas hacen referencia al líder de su comunidad como el "padre" de todos, como el "jefe", el "líder natural" (que significa que sus ancestros son del lugar), el *Xinga mu xi'a* (forma como las mujeres escribieron la palabra líder en su lengua). Tales líderes, que buscaron la guerra, propiciaron la paz o intentaron mantenerse alejados del conflicto político en la región, de una u otra manera estructuraron la protección del pueblo y determinaron el rumbo político de su comunidad.

El líder triqui no tuvo necesariamente que haber ejercido todos los cargos de la comunidad para convertirse en líder. Lo que es más, en muchos casos ni siquiera había ejercido un cargo político de su sistema de cargos, y era una persona joven de la comunidad.

Por otra parte, la temporalidad de los distintos tipos de liderazgo en la región se definía a partir de las diferentes alianzas políticas con el exterior y las necesidades de la comunidad en términos de protección. Ejemplo de estas conexiones fue el caso de Timoteo, que emergió de las alianzas de los exiliados de la región, quienes construyeron vínculos con movilizaciones indígenas en otras partes del país al tiempo de la ruptura de códigos que involucró el asesinato de mujeres y niños. Estos asesinatos dejaron a las personas consternadas por la pérdida del control del conflicto, y el liderazgo pacífico de Timoteo fue la expresión de un deseo colectivo ante la imprevisibilidad de los ataques.

Entre los *triquis*, el poder que ejerce el líder no es un poder delegado a alguien que, por su capacidad para decidir, se encuentra en el escalafón más alto de la comunidad, es un poder compartido dentro de un equilibro con la red de parentesco y alianzas que define al grupo.

El líder entre los *triquis* no es visible por destacarse de los demás, como en el caso de las autoridades municipales (Agencia de Policía, Agencia Municipal y Municipio), sino que su poder emana y es ejercido desde el colectivo; despliega un poder que no se da a partir de demostrarlo, sino, por el contrario, de ocultarlo. Tampoco es público el surgimiento de un líder. Más bien, su elección se rumora entre la gente durante un proceso de larga duración (que pueden ser hasta dos años), donde la población va evaluando la forma como el líder les habla y sus capacidades para mediar entre conflictos y administrar justicia. Como lo plantea el siguiente testimonio:

---

[26] Entrevista a Victoria, octubre de 2010, ciudad de Oaxaca.

[27] Son numerosos los estudios que analizan el poder indígena a partir del sistema de cargos y que asumen categorías de representación entre los mismos como parte de la articulación entre los cargos civiles (presidente, principal, síndico, etc.) y los religiosos (mayordomía). El "principal" sería aquel que, habiendo pasado por cargos civiles y religiosos, es nombrado "principal", una figura moral que detenta mayor importancia en su pueblo (Velázquez, 2000).

> Es él quien resuelve todo, un problema, cualquier problema, sean pleitos entre familias, problemas en la familia, de matrimonio, todo, todo con él, la autoridad [refiriéndose a los cargos de la Agencia] no interviene mucho, él interviene en todo. La autoridad interviene en cualquier problemita sencillo en la comunidad de ellos, en tequios, algunas salidas, todo eso pues el agente lo ve, pero ya problemas difíciles, ya no se mete el agente, directamente con el líder*, él es el que resuelve todo,* y con las autoridades de otros pueblos donde hay problemas, todos se reúnen, platican cómo fue, qué pasó, todo eso, de esa manera él resuelve el problema.[28]

También los *cuento'a* narraron historias de líderes guerreros, "hombres valientes" (que manifestaron como sinónimo de asesinos), que buscaban el poder y la guerra entre las comunidades. La acumulación de poder y recursos por medio de las alianzas partidarias de estos líderes, los caracterizó con un poder despótico alejado de las cualidades que describen a un buen líder como hacedor de paz.

Resulta interesante observar estas conexiones entre el ejercicio de poder entre los *triquis* y las formas que la construcción de Estado adquirió en la zona. Con esto no pretendo caer en dicotomías estériles del análisis de poder entre los *triquis* y su relación con el Estado como dimensiones antagónicas, sino puntualizar los efectos que esta construcción tuvo en las configuraciones violentas que caracterizaron a los líderes "valientes", "asesinos" o "malos", y la circulación de otros discursos que promovieron la asunción de líderes como Timoteo.

El análisis que realizamos con las mujeres sobre las narrativas de la comunidad, mostró la manera como el contexto de violencia (por la militarización de las comunidades o por el dominio partidario en la región y la disputa sobre los recursos estatales y el control territorial) acarreó la formación de un tipo de liderazgo centralizado y jerárquico, un tipo de liderazgo basado en una masculinidad protectora y violenta muy perjudicial para las mujeres en muchos sentidos. En algunos de esos encuentros, una mujer reflexionó sobre un líder histórico en el pueblo que no juzgaba la violación de las mujeres y que él mismo la perpetraba: "Como era el líder, nadie podía decirle nada". Mientras continuaba su relato sobre los abusos que cometía casando a jóvenes con cualquier hombre mayor, no juzgando las violaciones sexuales e ignorando a las mujeres del pueblo, concluyó que dicho líder protegía mucho a la comunidad. Quedé un poco desconcertada con su conclusión, pues me preguntaba qué implicaba la protección para ellas y que había significaba la "seguridad" en un contexto armado como el que vivieron durante años.

El liderazgo triqui ha sido fundamental para la protección a lo largo de la historia. Muchos de los testimonios narraron la concentración de familias que vivían dispersas en los montes, alrededor de las comunidades para el ejercicio de la seguridad, en un contexto donde la dispersión implicaba desprotección y condiciones propicias para los ataques de grupos opositores. La posibilidad de formar estas comunidades estaba en la concentración de capital de estos líderes que podían garantizar la protección de las familias, ya fuese por sus recursos económicos para la adquisición de armamento, o por la colaboración que ciertos líderes obtenían de las fuerzas públicas del Estado.

Las organizaciones mayores, como el MULT (de orientación independiente en sus inicios) y la Unidad de Bienestar Social de la Región Triqui-Ubisort (de orientación priista), se convirtieron en paraguas mayores de protección, por donde no sólo se obtenía seguridad para la movilidad entre las comunidades, sino recursos económicos estatales, ya sea por la conexión directa con el partido gubernamental en turno, o por la presión política ejercida a través de las movilizaciones.

Esta dicotomía entre los líderes independientes y los partidarios, que sostienen varios estudios entre los *triquis* (Parra y Hernández, 1994; López, 2009) se volvería más difusa con el tiempo. El asesinato de los líderes independientes (muchos de ellos surgidos de la comunidad de Aguas Azules), llevaría a que el MULT terminara

[28] Entrevista a Horacio, julio de 2010, ciudad de Oaxaca.

en manos externas a los *triquis*, vinculándose cada vez más con las dinámicas partidarias de Oaxaca y promoviendo un tipo de liderazgo violento en el ejercicio del poder político dentro de las comunidades.

Los lazos de estos líderes con la política partidaria, el poder político acrecentado y la jerarquización de recursos y poder, fueron denunciados por primera vez durante el proyecto de autonomía en la región. Las denuncias versaban en torno a la concentración de recursos por parte de las organizaciones políticas, de las cuales las comunidades dependían para su protección, como las solicitudes de cuotas a las familias y la impunidad con la que cometían los ataques.

Las demandas de autonomía se dieron a la par de movilizaciones más amplias de la APPO en 2006. Como plantea Deborah Poole, estas movilizaciones ampliaron los sentidos de la autonomía desde un "vivir con dignidad", cuestionando los reconocimientos legales limitados de 1998 que, como un pacto de gobernabilidad priista, reconoció por primera vez la autonomía indígena en Oaxaca (Poole, 2009: 60).[29]

Para el caso de las demandas autonómicas de los *triquis*, la autonomía suponía un cambio al interior de las comunidades en la manera de ver al Estado y a la política partidaria, y a ellos mismos como colectivo. De esta manera se contrarrestaban dos cuestiones principales: la estigmatización y el racismo histórico, así como las jerarquizaciones en las relaciones de poder y género.

Los límites para estas transformaciones en un contexto de tanta violencia son muchos, y no hace falta enumerarlos. Pero son justamente estos límites los que me hacen dimensionar el liderazgo pacífico de Timoteo y la participación de las mujeres como una transformación al interior de las comunidades: una "libertad" que sintieron no sólo como pueblo, al romper con ataduras partidarias, sino como mujeres, al ser por primera vez escuchadas y respetadas.

Conclusiones

Las mujeres indígenas enfrentan una multiplicidad de formas de violencias. El racismo, la discriminación y la marginalidad económica son constantes en su vida, así como la violencia doméstica y comunitaria basada en sistemas patriarcales jerárquicos de familia, justicia y seguridad.

Si a estas constantes le sumamos despojos territoriales, conflictos armados, militarización y represión, la situación de las mujeres se agrava aún más. No sólo su cuerpo se convierte en un campo de batalla y se refuerza la violencia hacia ellas, sino también se generan mayores dependencias de poder hacia los hombres por la protección armada erigida para la protección de la vida.

Sin embargo, aunque el panorama sea por demás negativo para las mujeres indígenas en contextos de guerra, en este capítulo intenté mostrar que la violencia no sólo genera muerte y destrucción, sino que también des- y re-estructura relaciones de género donde las mujeres encuentran espacios (limitados, valdría aclarar) para denunciar y visibilizar su situación.

Las voces de las mujeres *triquis* emergieron de grietas dentro del propio conflicto y propiciaron otros entendimientos de la violencia en la región. La importancia de estas perspectivas radica en que las mismas tejen conexiones entre su marginalidad de las tecnologías de poder y seguridad en la región y su condición de pueblo indígena en la legalidad e ilegalidad de los márgenes del Estado.

El análisis que realicé a partir de las voces de las mujeres *triquis*, fue desde de sus visiones sobre el liderazgo masculino. Sus reflexiones sobre el tipo de masculinidad y ejercicio de poder presente en la región, permiten tender puentes analíticos entre las violencias interseccionales que viven. Sus reflexiones en relación con el ejercicio de poder al interior de las comunidades, detentado por masculinidades protectoras, permiten

[29] Para más referencias sobre las reformas legales en Oaxaca consolidadas en la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca, aprobada en 1998, véanse Anaya, 2006; Recondo, 2007, y Hernández (ed.), 2007; De Marinis, 2013.

visibilizar el racismo que viven, la construcción de Estado en la región, las prácticas contrainsurgentes dirigidas hacia su cuerpo y la violencia comunitaria basada en un tipo de liderazgo violento, construido a lo largo del conflicto armado.

Con respecto al racismo y al estigma histórico que han vivido como pueblo, las mujeres triquis denunciaron la construcción violenta de Estado en sus comunidades, haciendo frente a aquellas miradas que vinculan la cultura triqui con la violencia. Los espacios de trabajo con ellas fueron una forma de pensarse a "sí mismas", como mujeres y como pueblo, alejada de estas construcciones que sitúan la cultura *triqui* como "mala" para las mujeres y entendiendo que el ejercicio de poder violento al interior de las comunidades refiere la manera la formación de Estado se dio en esta región. Para esto, el ejercicio de poder pacífico de liderazgo dentro del movimiento por la autonomía fue un parámetro a partir del cual las mujeres encontraron una posibilidad para desvincular la violencia de su propia organización política y de justicia.

Nombrando al Estado en sus testimonios y narrando mitos *triquis* sobre los desequilibrios de poder, las mujeres entendieron la cultura triqui desde otro lugar, un lugar diferente al que fue dado a su cultura por las etiquetas estigmatizantes. Los espacios de reconstrucción testimonial y memoria histórica propiciaron esta reflexión y una apertura al incluir las voces históricamente invisibilizadas de las mujeres.

Durante todo el recorrido de este capítulo argumenté que en contextos de violencia, como el que vive la región triqui, las masculinidades protectoras, y muchas veces violentas, cobran importancia central en la construcción de tecnologías de seguridad para la garantía de la vida. Ésta ha sido la historia de la región triqui y de sus líderes, como figuras fundamentales de las relaciones de poder y regulación de las comunidades. También planteé las relaciones que las mujeres realizan entre esta figura y la cosmología triqui, con la formación de Estado en la región, así como con el contexto de reconocimientos de derechos indígenas de la década de los noventa. De esta manera, concluyo que sus voces muestran que no es posible entender la relevancia política y de seguridad del liderazgo sin la mirada contextual que permitió la emergencia de diferentes tipos de liderazgos a lo largo de la historia.

En este capítulo abordé también la manera como, aun siendo víctimas de violencia, las mujeres *triquis* estuvieron invisibilizadas durante el conflicto, situación que se quiebra con su participación durante el proyecto de autonomía. Analicé, asimismo la relación presente entre este contexto de reivindicaciones indígenas, la construcción de un tipo de liderazgo masculino diferente a los ejercidos con anterioridad, y la participación de las mujeres. De igual manera, esbocé las limitantes que las mujeres enfrentaron en la participación y las posibilidades que encontraron durante el desplazamiento forzado que las ubicó en un papel político más activo.

Sus testimonios proveyeron otras perspectivas. En primer lugar, porque las mujeres se encuentran en una situación marginal dentro de la marginalidad de las estructuras de seguridad y protección en las comunidades; en segundo lugar, porque su discurso está configurado desde el "sentir" y no desde estructuras discursivas específicas; en tercer lugar, por ser víctimas no sólo de la violencia de Estado, manifestada a través de prácticas contrainsurgentes hacia ellas, sino también al interior de las comunidades. Los testimonios permitieron tejer conexiones analíticas entre los diferentes frentes de violencia y desde la interseccionalidad de violencias que sufren como mujeres indígenas en un contexto de guerra.

En los trabajos que realicé con ellas, hablar de la masculinidad se volvió esencial por la importancia del liderazgo, pero de un tipo de liderazgo que ellas legitimaron. Como forma de sentirse protegidas, en contextos donde la marginalidad de las mujeres se agrava, ellas acudieron a sus visiones sobre los tipos de liderazgos presentes. Sin cuestionar su poder e importancia, por entenderlo como parte central de su cultura, deslegitimaron la violencia ejercida por algunos líderes, mientras subrayaron la importancia de aquel líder que, por primera vez, planteó la igualdad de género y generacional en las comunidades.

El trabajo de los testimonios y la memoria coadyuvó a documentar y rescatar las narrativas de las mujeres sobre el conflicto. Como lo demostré, estas narrativas descentran la unilateralidad de la violencia como sólo proveniente del Estado, para entender la violencia comunitaria dentro de una violencia estructural vivida desde antaño. Por lo tanto, las perspectivas de las mujeres *triquis* otorgaron entendimientos sobre el entretejido de violencias en la región, convirtiéndose así en voces fundamentales para pensar y proyectar salidas pacíficas al conflicto.

Bibliografía

Alonso, Ana

2005 "Sovereignty, the spatial politics of security and gender: Looking North and South from the US-Mexico border", en C. Krohn-Hansen y Knut Nustad (eds.), *State Formation: Anthropological Perspectives*, Londres, Pluto Press, pp. 27-52.

Anaya Muñoz, Alejandro

2006 *Autonomía indígena, gobernabilidad y legitimidad en México. La legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca*, México, Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana.

Benítez, Fernando

1997 *Los indios de México. Antología*, México, Era.

Burke, Antony

2007 *Beyond Security, ethics, and violence: War against the other*, Nueva York, Routledge.

Cervantes Delgado, Roberto

1999 *Tristes triques: un diario de campo en La Mixteca de la Sierra,* México, Departamento de Investigaciones Históricas-INAH.

Cordero Avendaño, Carmen

1995 *Contribución al estudio del Derecho Consuetudinario triqui*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos.

Crenshaw, Kimberlé W.

1991 "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color", *Stanford Law Review*, vol. 43 (6), pp. 1241-1299.

Crosby, Alison y Brinton Lykes

2011 "Mayan Women Survivors Speak: The Gendered Relations of Truth Telling in Postwar Guatemala"*, The International Journal of Transitional Justice,* vol. 5, pp. 456-476.

Cumes, Aura

2009 "Sufrimos vergüenza: mujeres *K'iché* frente a la justicia comunitaria", *Desacatos,* vol. 31, pp. 99-114.

Das, Veena

2008 *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Bogotá. Pontificia Universidad Javeriana.

Das, Veena y Deborah Poole

2004 "State and its Margins: Comparative Ethnographies", en Veena Das y Deborah Poole (eds.), *Anthropology in the Margins of the State*, SAR Press, Santa Fe, pp. 3-33.

De Marinis, Natalia

2009 *Entre la guerra y la paz: la intervención política partidaria, el conflicto armado y la autonomía como paz entre los triquis de San Juan Copala, Oaxaca,* tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS, México.

2013 "Indigenous Rights and violent state construction: The struggle of triqui women in Oaxaca", en Rachel Sieder y John-Andrew McNeish (eds.), *Gender, Justice, and Legal Pluralities: Latin American and African Perspectives*, Nueva York, Routledge, pp. 156-179.

Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI)

2006 *Mairin Iwanka Raya: mujeres indígenas confrontan la violencia*; disponible en <www.indigenouswomensforum.org> (último acceso en abril de 2013).

García Alcaraz, Agustín

1997 *Tinujei: los triquis de Copala*, México, CIESAS.

Gibler, John

2009 *Mexico Unconquered: Chronicles of power and revolt*, San Francisco, City Lights Books.

Gilbert, Joseph y Daniel Nugent

1994 "Introduction", en Joseph, Gilbert y Daniel Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico,* Durham, Duke University Press, pp. 1-23.

Gledhill, John

2000 *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política,* Barcelona, Ediciones Bellaterra.

Handrahan, Lori

2004 "Conflict, Gender, Ethnicity, and Post-Conflict Reconstruction", *Security Dialogue*, vol. 35 (4), pp. 429-445.

Hernández Castillo, Aída

2006 "Fraticidal War or Ethnocidal Strategy? Women's experiences with Political Violence in Chiapas", en Victoria Sanford, y Asale Angel-Ajali (eds.), *Engaged Observer: Anthropology, Advocacy and Activism,* Brunswick, Rutgers University Press, pp. 149-169.

Hernández Castillo, Aída

2010a Descentrando el feminismo. Lecciones aprendidas de las luchas de las mujeres indígenas en América Latina", en R. Aída Hernández Castillo (ed.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, México, CIESAS, pp. 15-44.

2010b "Violencia de Estado y violencia de género: las paradojas en torno a los derechos humanos de las Mujeres en México", *trace,* vol. 57, pp. 86-98.

Hernández Díaz, Jorge (ed.)

2007 *Ciudadanías diferenciadas en un Estado multicultural: los usos y costumbres en Oaxaca*, México, Instituto de Investigaciones Sociológicas UABJO-Siglo XXI.

Jelin, Elizabeth

2002 *Los trabajos de la memoria*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Lewin, Pedro

1999 "La gente de la lengua completa (*yi ni' nanj ni' inj*): el grupo etnolingüístico triqui", en Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectiva etnográfica para las autonomías, vol. II*, *Mesoétnias*, México, INAH-INI, pp. 215-265.

López Bárcenas, Francisco

2009 *San Juan Copala: dominación política y resistencia popular. De las rebeliones de Hilarión a la formación del Municipio Autónomo,* México, UAM-X.

Malkii, Liisa

1995 *Purity and Exile*, Chicago, University of Chicago Press.

Martínez Gracida, Manuel

1896 "Documentos Inéditos", libro 64 "Civilización Trique", Oaxaca, Archivo de la Biblioteca Estatal de Oaxaca.

Moksnes, Heidi

2012 *Maya Exodus: Indigenous Struggle for Citizenship in Chiapas*, Oklahoma, University of Oklahoma Press-Norman.

Municipio Autónomo de San Juan Copala y David Cilia Olmos

2011 *A solas contra el enemigo*, México, Editorial Huapasingo Tierra Roja.

Nader, Laura

1969 "The Trique of Oaxaca", en *Handbook of Middle American Indian Ethnology*, V. 7, Parte 1, London, Advisory Board University Of Texas Press.

Nelson, Diane

2009 *Reckoning: The Ends of War in Guatemala*, Durham NC, Duke University Press.

Oslender, Ulrich

2008 "Another History of Violence: The production of "Geographies of Terror" in Colombian Pacific Coast Region", *Latin American Perspectives*, vol. 35 (5), pp. 77-102.

Paris Pombo, María Dolores

2011 *Intervención institucional y migración en la región triqui baja*, Mexican Rural Development Research Report, Reporte 20, Washington DC, Wilson Center.

Parra Mora, Léon y Jorge Hernández Díaz

1994 *Violencia y cambio social en la región triqui,* México, UABJO.

Pollak, Michael

2006 *Memoria, olvido y silencio: la producción de identidades frente a situaciones límite*, traducción de Christian Gebauer, Renata Oliveira Rufino y Mariana Tello, La Plata, Al margen.

Poole, Deborah

2009 "Autonomía desterritorializada, y, en Carmen Martínez (comp.), *Repensando los movimientos indígenas*, Quito, Flacso Ecuador.

Recondo, David

2007 *La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*, México, CIESAS.

Riaño Alcalá, Pilar

2006 *Jóvenes, violencia y memoria en Medellín: una antropología del recuerdo y el olvido,* Medellín, Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Universidad de Antioquia.

Rodríguez Pérez, Beatriz

2003 *Alianza matrimonial y conyugalidad en jornaleros migrantes: la(os) triquis en la horticultura sinaloense*, tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Guadalajara, CIESAS/Universidad de Guadalajara.

Ross, Fiona

2010 "An Acknowledged Failure: Women, Voice, Violence and the South African Truth and Reconciliation Commission", en Rosalind Shaw y Lars Waldorf (eds.), *Localizing Transitional Justice*, Stanford, Stanford University Press, pp. 69-91.

Salcida Olivares, Juan Manuel

2011 *La (s) APPO (s): prácticas políticas y juegos del lenguaje en movimiento*, Tesis doctoral, México, CIESAS.

Seifert, Ruth

1994 "War and Rape. A Preliminary Analysis", en Stiglmayer, A. (ed.), *Mass Rape: The War against Women in Bosnia-Herzegovina,* Lincoln, University of Nebraska Press, pp. 54-72.

Sieder, Rachel

2011 "Building Mayan Authority and Autonomy: The Recovery of Indigenous Law in the Post-peace Guatemala", *Studies in Law, Politics and Society*, Vol. 55, pp. 43-75.

Sieder, Rachel y María Teresa Sierra

2010 *Indigenous Women's access to Justice in Latin America*, CMI working paper; disponible en <http://www.cmi.no/publications/publication/?3880=indigenous-womens-access-to-justice-in-latin> (último acceso en mayo de 2013).

Sotelo Marbán, José

2009 *Oaxaca: insurgencia civil y terrorismo de Estado*, México, Editorial Era.

Speed, Shannon

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

Stephen, Lynn

1999 "The Construction of Indigenous Suspects: Militarization and the Gendered and Ethnic Dynamics of Human Rights Abuses in Southern Mexico", *American Ethnologist,* vol. 26 (4), pp. 822-842.

Stephen, Lynn

2013 *We are the face of Oaxaca. Testimony and social movements*, Durham, Duke University Press.

Theidon, Kimberly

2004 *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de reconciliación en Perú*, Lima, IEP.

2006 "Género en transición: sentido común, mujeres y guerra", *Cuadernos de Antropología Social, UBA*, núm. 24, pp. 69-92.

Thiranagama, Shakira

2011 *In my mother's house. Civil war in Sri Lanka*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Velázquez, María Cristina

2000 *El nombramiento: las elecciones por usos y costumbres de Oaxaca,* Oaxaca, Instituto Estatal Electoral de Oaxaca.

Cuarta parte

Perspectivas metodológicas

11. Rutas metodológicas: hacia una antropología jurídica crítica y colaborativa

R. Aída Hernández y Adriana Terven

En este último capítulo hacemos una reflexión acerca de los retos en torno a la producción de conocimiento y las rutas metodológicas que seguimos para llegar a los resultados de investigación que compartimos en este libro. Además de los ensayos académicos presentados, los resultados de esta investigación incluyen un buen número de productos de divulgación elaborados en colaboración con integrantes de las organizaciones indígenas con quienes trabajamos, además de la generación de procesos organizativos a mediano y largo plazo.

Como equipo de investigación nos enfrentamos a la tensión epistemológica y política de mantener siempre una perspectiva crítica en torno al derecho positivo como práctica y discurso, así como frente a los derechos humanos como discursos universalizantes y globalizados, a la vez que apoyamos las luchas políticas en pro del reconocimiento nacional e internacional de los derechos de los pueblos indígenas. Algunos autores plantean que se trata de dos opciones contrapuestas: o se realiza un análisis crítico del derecho y la judicialización de las luchas políticas, o se opta por consolidar las perspectivas hegemónicas del derecho y los derechos apoyando el activismo legal (Brown y Halley, 2002).

Desde estas perspectivas, las luchas por el reconocimiento de los derechos culturales tienden a ensalzar definiciones hegemónicas sobre la cultura y los pueblos indígenas, pero terminan por limitar los imaginarios políticos en torno a la justicia: "Estamos en una época tan saturada por el legalismo en la vida política contemporánea, que generalmente es difícil imaginar formas alternativas de deliberar sobre la justicia y de luchar por alcanzarla" (Brown y Halley, 2002: 19, traducción de Aída Hernández y Adriana Terven).

En contraste con estas perspectivas, consideramos que es posible mantener una reflexión crítica permanente en torno al derecho y los derechos, y a la vez apoyar las luchas por la justicia de los pueblos y organizaciones indígenas, que se apropian y resignifican las legislaciones nacionales e internacionales. Las perspectivas que descalifican el activismo legal terminan por silenciar nuevamente a los grupos subalternos, al no reconocer los discursos ni las prácticas contrahegemónicas jurídicas que se han desarrollado desde el "Sur Global". En este libro hemos plasmado la construcción de lo que César Rodríguez Garavito y Boaventura de Sousa Santos llaman "legalidades cosmopolitas subalternas", es decir, de los usos contrahegemónicos del derecho que las poblaciones marginadas hacen para enfrentar las distintas formas de dominación en el nuevo orden mundial global.

Los hombres y mujeres indígenas con quienes trabajamos, al igual que "los investigadores progresistas, las personas con esperanza en un futuro mejor, los miembros de las comunidades marginadas en Estados Unidos (el Tercer Mundo interior de los trabajadores sin trabajo que viven en países industriales), los

emigrantes y los trabajadores informales se unen para concebir colectivamente identidades cosmopolitas y normas jurídicas que se opongan a las ideologías excluyentes y a las leyes de inmigración. Los movimientos sociales constituidos por algunas de las clases más marginadas en el Sur Global […] recurren estratégicamente a los tribunales nacionales y a las redes transnacionales de activistas (RTA) para reivindicar sus derechos a la tierra, a su cultura y al medio ambiente" (2007: 8).

Podemos afirmar que, como equipo de investigación, hemos abrevado de por lo menos dos tradiciones teóricas y metodológicas: por una parte, de la antropología jurídica crítica, que en América Latina tiene una larga tradición en el análisis etnográfico de los espacios de interlegalidad y de las relaciones de poder en el ámbito jurídico, y por otra, de la investigación-acción o investigación colaborativa, que desde los años sesentas del siglo XX, ha planteado la necesidad de construir los problemas de investigación en diálogo con los actores sociales con quienes se trabaja.[1]

Varias de las integrantes del equipo hemos abrevado también de los aportes de la antropología feminista para el desarrollo de una perspectiva de género, culturalmente situada en nuestros estudios de los espacios de justicia (Hernández, 2015, 2002, 2003; Hernández y Sierra, 2005; Mora, 2008; Sieder y Macleod, 2012; Sieder y McNeish, 2012; Sieder, 2012; Macleod, 2011, Arteaga, 2013; De Marinis, 2011, 2013).

En la última década, la llamada antropología activista (*activist anthropology*) norteamericana (Naples, 2003; Hale, 2008; Speed, 2008) y el grupo modernidad-colonialidad (Castro, 1998, 2000; Castro y Mendieta, 1998) han hecho un nuevo llamado para descolonizar a las ciencias sociales, cuestionando las metodologías extractivistas y confrontando las perspectivas positivistas que en nombre de la "neutralidad científica" terminan por deificar al *statu quo*.

En este mismo sentido se han desarrollado los cuestionamientos a la ciencia androcéntrica por parte de las académicas feministas en distintas regiones del planeta. Para la antropología feminista, el vínculo entre la producción de conocimiento y el compromiso político con la transformación social, ha sido, desde sus orígenes, un eje articulador de sus propuestas teóricas y metodológicas (Moore, 1996). Por esta razón, las feministas han hecho aportes importantes a la crítica de las redes de poder que legitiman y reproducen el positivismo cientificista, aportes que no siempre son reconocidos por la antropología crítica contemporánea ni por los teóricos posmodernos.[2]

En América Latina, los antropólogos críticos, los teóricos de la dependencia, los promotores de la investigación co-participativa y de la investigación-acción participativa, y las feministas rurales, han dedicado muchos de sus escritos de las décadas de los sesenta y setenta a reflexionar sobre la necesidad de descolonizar a las ciencias sociales y acerca de los usos del conocimiento para la justicia social.

Como equipo de investigación reconocemos este legado teórico, pero a la vez planteamos algunas diferencias entre nuestras rutas metodológicas y la investigación-acción de la década de los setenta. Los cambios en las conceptualizaciones sobre el poder y la existencia de una verdad histórica, marcan importantes diferencias entre los antropólogos marxistas que promovían la investigación-acción y quienes seguimos reivindicando la necesidad de una investigación colaborativa, pero a partir de reconocer la parcialidad de nuestra perspectiva, la multiplicidad de *posiciones de sujeto* que marcan las identidades de los actores sociales y sus relaciones de subordinación.

---

[1] El concepto de "investigación-acción" lo desarrolló por el psicólogo alemán-estadounidense Kurt Lewin en 1944, para definir una metodología de investigación que partía de procesos democráticos y participativos con la población local. Estas formulaciones las retomaron, a fines de la década de los sesenta las ciencias sociales latinoamericanas desde diferentes enfoques comprometidos con la justicia social. En este desarrollo fueron fundamentales los aportes del pedagogo brasileño Paulo Freire. Para un análisis del desarrollo de la investigación-acción y la investigación colaborativa, véase Mora, 2006.

[2] Para un análisis de la investigación-acción desde la academia feminista, véase Lykes y Coquillon, 2007.

Reconocer estas diferencias no implica negar el camino recorrido hasta ahora, es importante conocer y recuperar las experiencias de décadas pasadas y no pretender que estamos transformando radicalmente la antropología al hablar, una vez más, de investigación colaborativa y descolonización de la teoría.

En nuestro caso, el rechazo a un actor homogéneo tal como "los pueblos indígenas" o "la comunidad", fue un punto de partida para reconocer las relaciones de poder que marcan la vida cotidiana de los pueblos con los que trabajamos, y poder producir así un *conocimiento situado* (Haraway, 1998).

Si bien es verdad que nuestras alianzas con las luchas a favor de los derechos de los pueblos indígenas han sido fundamentales en nuestras genealogías políticas, también es cierto que hemos priorizado los diálogos con las mujeres indígenas que luchan por incluir sus demandas específicas en las agendas políticas de sus organizaciones y que en muchos casos trabajan para reconstituir la justicia indígena desde perspectivas más incluyentes y equitativas para las mujeres.

La ruptura principal que encontramos entre nuestros posicionamientos ante una antropología jurídica crítica colaborativa y los de nuestros maestros y maestras en la década de los setenta, es la renuncia a asumir qué nos corresponde a nosotras como académicas o activistas feministas comprometidas con los pueblos indígenas: "concientizar" a la población con quien trabajamos o asumir que tenemos una "verdad histórica" que compartir. Si tuviéramos que describir algún proceso de concientización, fácilmente podríamos afirmar que fueron los dirigentes indígenas quienes nos concientizaron a varias de nosotras, "desestabilizando" muchas de nuestras certezas en torno a perspectivas liberales de ciudadanía o de derechos de las mujeres.

En el momento político actual, los investigadores sociales están también siendo "concientizados" por los pueblos y las organizaciones indígenas en torno al problema ético que implica plantear sus temas de investigación desde el escritorio y de espaldas a las necesidades de los actores sociales con quienes trabajan.

La integración de intelectuales indígenas al mundo académico ha venido también, a abrir nuevos debates en torno a las metodologías positivistas. Más que una concesión o una prueba de "compromiso político", la investigación colaborativa está siendo una demanda específica de los pueblos que no están dispuestos a seguir siendo "objeto de estudio" de los antropólogos.

Desde estas perspectivas, observamos las luchas de las mujeres indígenas articuladas en redes de solidaridad, defensa y cabildeo, las cuales están marcadas por diversas visiones e intereses, conjugando diferencias sociales y de pensamiento que van construyéndose en acciones políticas particulares.

En el caso de nuestro equipo de investigación, la colaboración con las organizaciones indígenas se estableció desde distintos tipos de interlocución a partir de diferentes diálogos y alianzas políticas. Las posibilidades de una mayor o menor colaboración estuvieron marcadas por varios factores, incluyendo nuestras propias genealogías políticas, los antecedentes de nuestras relaciones con las organizaciones indígenas, las coyunturas políticas y las condiciones de seguridad o inseguridad que prevalecían en las distintas regiones en estudio.

En el caso de María Cristina Cucurí, su papel como académica independiente activista y dirigente de la Red Provincial de Organizaciones de Mujeres Kichwas y Rurales de Chimborazo (Redmujch), la colocó en una posición privilegiada para sistematizar la historia de sus luchas. La Redmjuch tuvo un papel fundamental en la inclusión de las demandas de las mujeres *kichwas* en la nueva Constitución ecuatoriana (2008), las experiencias y perspectivas críticas de Cristina nos permitieron reflexionar colectivamente sobre los nuevos retos que se enfrentan en Ecuador, con un movimiento indígena debilitado y un gobierno cada vez más cercano a las administraciones neoliberales del continente.

Cristina y Emma Cervone reconstruyeron las historias de los procesos organizativos de las mujeres *kichwas* de Chimborazo, pero a la vez facilitaron espacios de reflexión colectiva con las organizaciones de la Redmujch para discutir las distintas perspectivas en torno a los logros y limitaciones de las reformas

legislativas sobre derechos de los pueblos indígenas y acerca de la inclusión de sus necesidades específicas como mujeres.

De igual manera, el trabajo de Ana Cecilia Arteaga estuvo definido por el contexto político de la Asamblea Constituyente en Bolivia. Los derechos autonómico reconocidos por la nueva Constitución (2009), han planteado nuevos retos a las autoridades indígenas de las distintas regiones de ese país, que se enfrentan a la necesidad de elaborar estatutos autonómicos que incluyan el sentir de toda la población bajo su jurisdicción.[3] Para apoyar esta tarea se creó la Red Interinstitucional de Apoyo Técnico al Consejo de Estatuyentes,[4] que en el caso de Totora Marka, municipio de San Pedro de Totora, del Departamento de Oruro, apoyó en la organización de una consulta ciudadana (julio y agosto de 2010) y de distintos foros deliberativos realizados entre 2010 y 2011.

Ana Cecilia Arteaga tuvo el privilegio de ser invitada por las autoridades de la Marka a sistematizar los resultados de esas consultas y organizar talleres especiales con mujeres, para que sus voces y necesidades específicas pudieran ser tomadas en cuenta en los nuevos estatutos autonómicos. De acuerdo con ambas necesidades, la colaboración se dividió en dos procesos: i) la sistematización de las propuestas de los nueve foros deliberativos realizados en el primer *muyu* (forma rotativa de asumir responsabilidad en todas las instancias tradicionales de participación), lo cual implicó organizar los aportes ofrecidos por hombres y mujeres de base para cada uno de los 102 artículos del documento; y ii) la sistematización de las propuestas de las mujeres totoreñas, para lo cual Ana Cecilia Arteaga realizó entrevistas a profundidad en los nueves *ayllus* del territorio a mujeres y hombres autoridades y de base, con el fin de recopilar los debates y aportes sobre las relaciones de género y el principio de complementariedad.

Como parte del segundo proceso, Ana Cecilia Arteaga colaboró con la facilitación y sistematización del Evento de Mujeres de Totora Marka en 2011. Sobre la base de los dos procesos de sistematización mencionados, las autoridades originarias y estatuyentes de la región, elaboraron la penúltima versión del Estatuto, que se puso en consulta en el segundo *muyu*. Estos espacios de diálogos interculturales han sido fundamentales para analizar las distintas perspectivas en torno a la cultura y los derechos, así como las relaciones de poder que se reproducen entre los géneros en los nuevos contextos autonómicos. Además de la colaboración durante el proceso de consulta del Estatuto Autonómico y los productos académicos, Ana Cecilia Arteaga elaboró un video documental sobre dicho proceso, cuya divulgación está dirigida a los pobladores de Totora Marka, con el fin de dar a conocer el proceso mencionado y generar debates sobre las autonomías indígenas y los derechos de género.

Por su parte, Leonor Lozano, quien desde hace varios años trabaja con el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en Colombia, les planteó a las autoridades indígenas de dicha Institución la posibilidad de realizar una investigación sobre la experiencia de las mujeres ante el derecho propio. Su propuesta respondió a las necesidades identificadas por el Programa Mujer del CRIC de desarrollar una política organizativa en torno a los temas de género y familia, en el contexto de la creación del diplomado "Familia, participación y equidad de género", implementado por la Universidad Autónoma Indígena Intercultural del CRIC.

La propuesta de Leonor Lozano fue recibida como una posibilidad para tener insumos a fin de realizar los procesos de teorización que ese diplomado se proponía detonar sobre el tema de género y su concepción desde las cosmovisiones indígenas. Como describe Leonor de manera detallada en su capítulo, sus propuestas de investigación tuvieron que ir adaptándose a las necesidades y posibilidades de la organización, y el trabajo que presenta es producto de estas negociaciones.

---

[3] Norma básica o ley interna institucional y fundamental de los futuros gobiernos autónomos indígenas en Bolivia.

[4] Instancia deliberativa central en la elaboración del Estatuto Autonómico.

Debido a la consolidación organizativa del CRIC y la existencia de un proyecto propio educativo, ésta fue tal vez la experiencia en la que la colaboración y el desarrollo de la investigación académica estuvieron definidos de manera más clara por las necesidades específicas de los interlocutores indígenas. El resultado de este trabajo fue una publicación de circulación interna como texto pedagógico de apoyo al trabajo de las coordinadoras del Programa Mujer y a los maestros en las escuelas.

En el caso de Aída Hernández, su vínculo de colaboración con la Organización Indígena Me'phaa (OPIM) surgió a partir de la solicitud de los representantes legales de Inés Fernández Ortega a participar en la elaboración de un peritaje antropológico para presentarlo a la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CoIDH).

La experiencia previa de la investigadora en el trabajo colaborativo con organizaciones de mujeres indígenas, influyó en que tanto la organización como sus representantes legales del Centro de Justicia y Litigio Internacional (CEJIL) y Tlachinollan, optaran por invitarla a acompañar este proceso jurídico. Al igual que en el caso de Colombia, fueron los interlocutores indígenas quienes decidieron el tipo de peritaje que la investigadora debía realizar, las personas a las que se debía entrevistar y, después del juicio, quienes marcaron las formas y los tiempos de la colaboración en la implementación de la sentencia.

Si bien el producto principal de esta investigación fue el informe pericial presentado ante la CoIDH, elaborado conjuntamente con el etnólogo Héctor Ortiz, se produjeron también otros materiales de apoyo para los talleres comunitarios donde se dio a conocer la sentencia, así como para las mesas de negociación con los representantes del Estado mexicano. El ensayo académico incluido en este libro, es una reflexión amplia de este diálogo intercultural y de las posibilidades y limitaciones del litigio internacional.

En la investigación de Mariana Mora, la colaboración se planteó también a partir de los organismos de derechos humanos que trabajan en la Montaña de Guerrero. Tlachinollan, junto con las organizaciones nogubernamentales de la Ciudad de México: Fundar, Centro de Análisis e Investigación y el Instituto por la Democracia y la Seguridad (Insyde), fundaron el proyecto del Monitor Civil de la Policía con la finalidad de documentar y manejar casos de violaciones a los derechos humanos cometidos contra la población en su mayoría indígena, por parte de las diversas instituciones de seguridad pública y las fuerzas armadas que operan en la región. Durante cuatro años, Mariana Mora acompañó el proceso de sistematización y análisis de los casos de derechos humanos, apoyó la elaboración de los informes y documentos del proyecto y formó parte del equipo que definió las rutas políticas y estratégicas para visibilizar el contexto de inseguridad y violencia policial en el que viven los pueblos na *savi*, *me'phaa* y *nahua* en la región de La Montaña.

En lo que respecta a las investigaciones de María Teresa Sierra y Adriana Terven, sus largas trayectorias de colaboración (más de 10 años) con la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias en Guerrero (CRAC) y la Casa de la Mujer Indígena (CAMI) en Cuetzalan, Puebla, respectivamente, les posibilitaron vincular sus intereses de investigación con las iniciativas de fortalecimiento organizativo que las mujeres querían desarrollar.

En el caso de la CRAC, la formación de la Red de Promotoras de Justicia fue una iniciativa de las mismas mujeres de la Policía Comunitaria en respuesta a su exclusión de los espacios de justicia. María Teresa Sierra fue invitada a acompañar el proceso de fortalecimiento de las promotoras a través de talleres de reflexión colectiva y a investigar y sistematizar, mediante un diagnóstico, los principales problemas que aquejan a las mujeres de las comunidades donde tiene jurisdicción la CRAC.

Más allá de los productos académicos que María Teresa ha elaborado, los materiales de divulgación han contribuido a fomentar la reflexión interna sobre lo que implica una justicia comunitaria que no reproduzca la subordinación de las mujeres, cuyo impacto es notorio tratándose de una institución que ejerce autonomía en un amplio territorio. Estos materiales, elaborados conjuntamente con una comisión de mujeres de la Policía

Comunitaria, han servido también para legitimar el trabajo de las promotoras de justicia y fortalecer su lugar en esa organización.

Estos materiales incluyen un video documental, un diagnóstico (utilizado como insumo para la reflexión organizativa), un folleto de amplia difusión (que recoge la historia de la participación de las mujeres)[5] y un libro elaborado junto con las promotoras. El capítulo de María Teresa Sierra reconstruye el proceso de participación de las mujeres en la Policía Comunitaria y analiza los retos que enfrentan para la construcción de una justicia de género en el marco de procesos autonómicos.

En el caso de Adriana Terven, la investigación que realizó en el marco de un proyecto colectivo, da continuidad a su trabajo de colaboración con el Juzgado Indígena de Cuetzalan y la Casa de la Mujer Indígena. En esta ocasión exploró los procesos intersubjetivos que han mediado en la formación de las mujeres indígenas como promotoras de derechos, centrándose en las narraciones de experiencias de violencia, tema que pasa por diversas regulaciones familiares y comunitarias que limitan la posibilidad de expresarlo abiertamente. De esta manera, analiza la forma como han conformado un concepto de violencia, así como su capacidad para convertirlo en un campo de atención, advirtiendo que las influencias de los discursos nacionales y globales, las actividades relacionadas con diversas ONG y el apoyo de instituciones estatales, alientan sentidos que tiendan a vulnerabilizar y victimizar a las mujeres, o por el contrario, si promueven una transformación de las mujeres de víctimas a sobrevivientes.

Si bien ha sido este segundo sentido el que predomina, expresándose en los importantes avances que la CAMI ha tenido en la atención de la violencia doméstica, la investigación revela cómo al concentrar la atención en la violencia doméstica, se descartan otras situaciones de abuso. En este sentido, los conflictos relacionados con posiciones de poder y de mercado carecen de referentes para su denuncia, invisibilizando el riesgo que representan en la vida de las mujeres, planteándose los retos de la CAMI ante los mecanismos discursivos e institucionales que reproducen la exclusión de las mujeres, desde el interior de las propias organizaciones.

Morna Macleod y Rachel Sieder trabajaron con el movimiento maya de Guatemala bajo distintas formas de colaboración durante casi tres décadas, lo cual les ha permitido conocer las formas que toma la organización social y el derecho maya en distintas regiones del país, así como las prácticas concretas de justicia comunitaria. Sin embargo, en estos dos estudios de caso, los procesos de colaboración con las mujeres en resistencia a la mina de oro a cielo abierto en San Miguel Ixtahuacán, en el primer suceso, y con las integrantes de la Junta Municipal de Mujeres de Chichicastenango, en el segundo, se establecieron a raíz de la propuesta de investigación, lo cual implicó para ambas nuevos retos en lo que respecta a los diálogos metodológicos.

Ante las diferentes vías de acercamiento —tratándose de un Departamento donde no había trabajado previamente—, Morna Macleod optó por entrar en alianza con el Movimiento de Mujeres Indígenas Tz'ununija', un emergente movimiento nacional de mujeres mayas que brindan acompañamiento y apoyo a las luchas de resistencia de mujeres mayas hacia los megaproyectos, en especial las minas y represas.

Esta opción se debió a la convicción de Morna Macleod sobre la importancia de este emergente movimiento de mujeres mayas, que busca convertirse en un proceso social masivo de mujeres mayas organizadas, articulando un análisis de clase, género, etnicidad y cultura. Tz'ununija' ya estaba trabajando en San Miguel Ixtahuacán, en San Marcos, con las mujeres que tenían órdenes de captura y con la Pastoral de la Mujer de la Parroquia.

La colaboración implicó realizar visitas, talleres y entrevistas conjuntas; también que Morna Macleod se coordinara con Tz'ununija' en las diferentes etapas y aspectos del proceso. En principio, Morna Macleod iba a

[5] Este folleto se ha difundido en los aniversarios de la CRAC.

hacer un documento de historias de vida de las mujeres en resistencia que publicaría Tz'ununija', pero, por diferentes razones, su aporte final a Tz'ununija' (además de sesiones de reflexión sobre temas como las distintas corrientes feministas) fue la elaboración del prólogo a la sistematización publicada por Tz'ununija': *Caso legal de ocho mujeres de San Miguel Ixtahuacán, San Marcos*. La colaboración entre Morna Macleod y Tz'ununija' no terminó con la elaboración de este capítulo: es un proceso en marcha.

Por su parte, Rachel Sieder optó por reflexionar acerca de los efectos del reordenamiento territorial, político y legal relacionado con las políticas sociales de desarrollo y las reformas neoliberales de descentralización, y cómo estos marcos de políticas públicas afectan las posibilidades de mujeres indígenas dirigentes locales de trabajar sobre temas de justicia y seguridad desde sus propios procesos culturales y perspectivas de género. Analizó los retos que enfrentan un grupo de mujeres maya *k'iche's* en el municipio de Chichicastenango, Quiché, Guatemala, en sus esfuerzos por fortalecer espacios y estrategias para enfrentar la discriminación y la violencia que sufren tanto en su propia familia y comunidad, como en la sociedad en general.

Finalmente, el capítulo de Natalia De Marinis recupera las reflexiones de mujeres *triquis* de San Juan Copala, Oaxaca, surgidas a partir del registro testimonial durante el desplazamiento forzado de cerca de 600 personas pertenecientes al movimiento por la autonomía y en los talleres de memoria con mujeres pertenecientes a una comunidad cuna del movimiento en la región; se enfocó en las reflexiones sobre los liderazgos masculinos y la manera como permiten tejer conexiones analíticas sobre la interseccionalidad de violencias que enfrentan como mujeres.

Natalia De Marinis sostiene que sus perspectivas descentran las visiones unilaterales de la violencia —como ejercida principalmente desde el Estado—, para ubicar su cuerpo ante múltiples y descentradas formas de agravios: desde las prácticas contrainsurgentes hacia su movimiento y el racismo histórico, hasta la violencia comunitaria y doméstica legitimadas por cierto tipo de liderazgo masculino presente a lo largo del conflicto armado.

Como podemos observar en este recorrido, el tipo de colaboración en cada uno de los estudios de caso fue diferente, y la participación de los interlocutores indígenas en la definición del problema de investigación y su abordaje metodológico, dependió mucho de la consolidación organizativa y del contexto histórico y político donde se planteó cada uno de los estudios de caso.

En todos los proyectos, las investigadoras tratamos de mantener un diálogo permanente con las organizaciones, compartir nuestras reflexiones críticas y, en la medida de lo posible, elaborar conjuntamente los diferentes productos de divulgación y sistematización que surgieron de las investigaciones.

Reflexiones en torno a la coproducción de conocimiento

Entre los propósitos del proyecto, estuvo la conformación de redes para la producción de conocimiento conjunto. Dicho objetivo enfrentó diversos retos, los cuales analizamos en este apartado.

Como punto inicial, decidimos hacer una reflexión metodológica conjunta sobre estos retos en el taller internacional organizado por el proyecto los días 29 y 30 de noviembre de 2012, donde se realizaron ejercicios de reflexión revelando los desafíos de escribir desde una perspectiva colaborativa y crítica frente a las autoridades locales y la violencia de Estado. De esta forma, esperamos responder a lo que Boaventura de Sousa Santos (2010) denomina la relación fantasmal entre la teoría y la práctica, abordándola a partir de la tensión entre poder/conocimiento (Foucault, 1980) en la relación academia/activismo.

Esta mirada concibe la construcción de conocimiento realacionada con las redes sociales de poder y las desigualdades estructurales presentes en los distintos contextos, donde los grupos sociales pueden ser abordados como objetos de estudio, o reconocerse como coproductores de conocimiento (Hernández, 2015).

De esta manera, el conocimiento puede ser visto en su capacidad de (re)productor y ratificador de inequidades, pero también en su potencial emancipatorio; ¿cómo hacer inteligibles las tensiones entre poder y conocimiento propias de cada lugar durante la investigación? En esta dirección, si el interés es trabajar colaborativamente, es necesario reconocer que las relaciones históricas de poder, la injusticia cognitiva y otras formas de injusticia económica, sexual, política, etc. (Santos, 2010), plantean de inicio un acercamiento de trabajo en condiciones de desigualdad con las mujeres indígenas para el análisis conjunto de sus experiencias, lo cual se expresa de distintas maneras.

En este sentido, María Teresa Sierra señaló la descalificación continua del trabajo de las promotoras de la Policía Comunitaria por parte de los comisarios de la CRAC; Natalia De Marinis habló del descrédito sobre la participación de las mujeres *triquis* por medio de chismes y rumores; Aída Hernández mencionó las amenazas de muerte hacia las mujeres de la OPIM y hacia Inés Fernández por parte de los paramilitares, dificultando la conformación de un centro de derechos de hombres y mujeres *me'phaas*; y Ana Cecilia Arteaga hizo también referencia de la cerrazón por parte de algunos hombres, autoridades y de base, al momento de incluir en el estatuto las propuestas de las mujeres (ejercicio de reflexión, taller del 29 y 30 de noviembre de 2012, CIESAS, México).

Las situaciones anteriores muestran el desprestigio hacia el trabajo de las mujeres por parte de las autoridades, y cómo los contextos de violencia limitan sus acciones, obstaculizando las actividades relacionadas con la elaboración de iniciativas y propuestas, o con la conformación de comunidades de pensamiento, como las organizaciones y centros, es decir, con todo aquello relacionado con la producción de conocimiento por parte de las mujeres indígenas.

El reconocimiento de la posición que ocupa la academia, pero también de otras estructuras de poder, como las autoridades locales y la violencia de Estado, plantearon retos para la teoría y la práctica: ¿de qué manera establecer una relación de trabajo desde distintas realidades y expresiones de poder? ¿En qué medida la coproducción de conocimiento contribuye a la defensa de los derechos de los pueblos indígenas, y más específicamente, de los derechos de las mujeres?

Retomando la idea de Toledo (2011), los retos anteriores suponen situar como escenario de análisis las dinámicas que se gestan durante la investigación entre los distintos actores sociales, así como las vías hacia ese encuentro, en nuestro caso englobadas bajo los conceptos de seguridad y justicia de las mujeres indígenas.

Es, entonces, a la luz de estos procesos que las investigaciones se organizaron a partir de las relaciones sociales presentes, observándose tensiones vinculadas con las posiciones de poder que el Estado, las autoridades locales y las académicas ocupan dentro de los diversos escenarios de lucha y estudio. Desde esta perspectiva, se consiguió resaltar las implicaciones que tienen las maneras como se posicionan los distintos actores dentro de la investigación. En este sentido, con respecto a las autoridades locales, María Teresa Sierra señaló que fue necesario conseguir la legitimidad de la CRAC y de los comisarios para realizar los talleres, y en algunos momentos las mujeres fueron cuestionadas al señalar que: "¿quién las nombró como promotoras de justicia?", lo cual obstaculizó que ellas mismas realizaran investigación en los archivos de la CRAC; Leonor Lozano comentó que los dirigentes no consideran importante abordar la violencia hacia las mujeres como tema separado de la problemática familiar; Rachel Sieder destacó arraigadas ideologías masculinas de dominación que se traducen en escasa disposición de las autoridades comunitarias por abordar el tema de la violencia doméstica; y Morna Macleod señaló la invisibilización de las mujeres por parte de los varones locales (ejercicio de reflexión, taller del 29 y 30 de noviembre de 2012, CIESAS, México).

En cuanto a las implicaciones de la violencia de Estado, Aída Hernández señaló que la militarización de la región Costa-Montaña de Guerrero ha hecho más difícil la movilidad en la zona, tanto para la propia gente como para ella misma; Leonor Lozano refirió que "el contexto del conflicto armado obliga muchas veces a aplazar las actividades o focaliza la atención de las comunidades en acciones más urgentes"; Natalia De

Marinis aclaró que: "Muchas de ellas (mujeres *triquis*) comentaron que si se involucran en ciertos temas políticos, luego están obligadas a asumir cargos en la comunidad que implican un riesgo para su vida" (ejercicio de reflexión, taller del 29 y 30 de noviembre de 2012, CIESAS, México).

Con respecto a la posición que ocupa la academia, Adriana Terven resaltó la dificultad de llevar a cabo una investigación conjunta con la misma persona con quien se está analizando su trabajo-trayectoria de vida, quien se siente evaluada, de ahí que muchas de las ocasiones prefiera mantenerse al margen; y Mariana Mora señaló que: "en el caso del trabajo de derechos humanos en contextos de violencia policial, los datos que más pesan son los cuantitativos, las cifras y números que permiten dar cuenta del fenómeno y traducir la realidad en el tipo de conocimiento científico, que actores vinculados con el gobierno puedan reconocer como legítimos. Ello le otorgó un peso mayor al trabajo de acompañamiento al registro de casos en la base de datos, al análisis de los mismos desde el cruce de variables y a la búsqueda de información pública mediante solicitudes al Instituto Federal de Acceso a la Información. No fue sino hasta el final del proyecto, que las prioridades del mismo dieron entrada a un análisis más cualitativo y antropológico, específicamente las percepciones y experiencias de violencia e inseguridad que viven las mujeres y los hombres indígenas en la región" (ejercicio de reflexión, taller del 29 y 30 de noviembre de 2012, CIESAS, México).

Los comentarios anteriores revelan cómo las relaciones de poder vinculadas con contextos de alta marginación e inseguridad, y expresadas en desigualdades de género, etnia y clase, obligan a reconocer que el diálogo entre distintos modos de pensamiento parta muchas veces de la desconfianza, la imposición o la resistencia. De esta manera, consideramos que no hay posiciones objetivas ni neutrales en ninguna de las partes involucradas, y que la producción de conocimiento está política y éticamente situada (Haraway, 1988).

Fue así que la organización del trabajo de investigación se realizó de acuerdo con el contexto, donde las relaciones sociales de poder entre los distintos sectores definían en buena medida el tipo de participación. Si bien a primera vista estas situaciones parecen delimitar los alcances de un trabajo colaborativo, el análisis de tales tensiones representó una experiencia clave para comprender la manera como se reconfiguran las luchas de poder en el interior de los procesos de defensa de los derechos de los pueblos indígenas, sobre todo de los derechos de las mujeres indígenas.[6]

El registro y análisis de situaciones de este tipo estuvo generalmente complementado por acciones de intervención, a través de la discusión en talleres, la gestión con autoridades o el acompañamiento en diversos escenarios de lucha. Fue en este ámbito, donde la línea que separa el trabajo académico del activismo se volvió más difusa dentro de las redes de colaboración, incidiendo en las dinámicas sociales.

Fue así que los procesos de investigación tuvieron diversas contribuciones en la defensa de los derechos de las mujeres indígenas y en la transformación de las identidades culturales y de género.

Rutas metodológicas

Los talleres como espacios de diálogos interculturales

Una de las metodologías utilizadas en los nueve estudios de caso, incluyó los talleres de reflexión colectiva, con sus distintas modalidades. Esta metodología, junto con la sistematización de las discusiones colectivas, es herencia de la educación popular y las propuestas pedagógicas y políticas del brasileño Paulo Freire.

A partir de la década de los sesenta, las propuestas teóricas y metodológicas de Freire inspiraron a toda una generación de científicos sociales que desarrollaron una serie de estrategias de investigación para

[6] Toledo plantea una serie de premisas para pasar de un diálogo de fantasmas a un diálogo de saberes entre lo "moderno" y lo "tradicional" en el terreno de la sustentabilidad comunitaria.

recuperar el conocimiento de los sectores populares, promover los procesos de concientización política y, a través de estos procesos, lograr la transformación social. La llamada investigación-acción o investigación coparticipativa, está considerada por muchos como uno de los principales aportes de América Latina a las ciencias sociales del mundo. La formación de la Red de Investigación Participativa, encabezada por Orlando Fals Borda, Francisco Vio Grossi y Carlos Rodríguez Brandao, se propuso "la integración del pueblo con los investigadores, para conocer y transformar su realidad y lograr así su liberación" (Hall, 1983: 19).

Si bien (como señalamos antes) la promoción de la "concientización" política no fue uno de los objetivos de nuestro proyecto, si retomamos las metodologías de educación popular y sistematización utilizadas por la Red de Investigación Participativa para crear espacios de reflexión colectiva en torno a los temas abordados en la investigación, y para elaborar diagnósticos participativos a petición de las organizaciones con las que trabajamos, y en algunos casos a partir de nuestras propuestas.

Partimos de una perspectiva dialógica y crítica de la sistematización como una forma para recuperar y reflexionar sobre las experiencias como fuente de conocimiento de lo social con miras a la transformación. El término "sistematización" se popularizó en las décadas de los cincuenta y sesenta en el campo del Trabajo Social como una forma para "recuperar, ordenar, precisar y clasificar el saber del Servicio Social para darle un carácter científico-técnico a la profesión y elevar su estatus ante otras especialidades" (Ayllón, 2002: 21). Está perspectiva aséptica ha sido ampliamente cuestionada y el concepto de sistematización ha sido resignificado en diálogos y praxis con las organizaciones indígenas y de derechos humanos con las que trabajamos, al pedirnos acompañamiento en estos procesos que, a la vez, responden a sus propias lógicas y objetivos.

Este acompañamiento se realizó a partir de tres tipos de talleres: de diagnóstico participativo, de reflexión colectiva en torno a temas específicos y de sanación.

Aunque en la mayor parte de los caso estos talleres respondieron a preocupaciones específicas de las organizaciones, fueron una fuente invaluable de información para las investigadoras en lo que respecta a las experiencias de las mujeres ante los distintos ámbitos de la justicia y sobre sus apropiaciones y resignificaciones de los discursos de derechos. Paralelamente, las dinámicas culturales y de poder que desarrollaron en los espacios de los talleres, fueron una fuente de información etnográfica para cada una de nosotras. El gran reto ha sido reflexionar sobre nuestros lugares en estos rituales organizativos de los que fuimos parte.

Diagnósticos participativos

En los casos de las promotoras de justicia de la CRAC en Guerrero, de las mujeres de Totora Marka en Bolivia, del diplomado de "Familia, participación y equidad de género" en Colombia, de la Junta Municipal de Mujeres de Chichicastenango y de la Red Provincial de Organizaciones de Mujeres Kichwas y Rurales de Chimborazo (Redmujch), los diagnósticos tuvieron como objetivo ubicar los principales problemas que viven las mujeres en las distintas regiones y las estrategias que habían desarrollado para enfrentarlos. La participación de las investigadoras como facilitadoras o sistematizadoras de estos diagnósticos, lo solicitaron o permitieron los integrantes de las organizaciones, muchas veces como un requisito previo a la realización de cualquier otra actividad de investigación, para poder proponer temas de investigación o de formación educativa (en el caso del diplomado).

Si bien la metodología de los diagnósticos participativos se la han apropiado muchos organismos de la cooperación internacional y la burocracia estatal como una forma rápida de "consulta comunitaria" antes de la realización de sus proyectos de desarrollo, los diagnósticos realizados en el marco de este proyecto partieron de la necesidad de buscar conjuntamente alternativas para la solución de sus problemas más

apremiantes. El objetivo, pues, no fue sólo "sistematizar información", sino contribuir desde diálogos interculturales a la reflexión crítica.

Esto no significa que las investigadoras no hayamos ocupado un lugar en las jerarquías sociales de clase, género y generación que se reprodujeron en esos espacios. En el caso de aquellas que somos profesoras universitarias, las expectativas de que teníamos conocimientos útiles para compartir con la organización nos pusieron muchas veces en un lugar privilegiado en el intercambio de experiencias. Pero esta posición jerárquica no siempre fue ocupada por las estudiantes más jóvenes: el género y la generación influían en la manera como se establecían las relaciones con las autoridades indígenas.

Al respecto, Ana Cecilia Arteaga señala: "Mi vinculación fue más con las autoridades varones, tanto con las autoridades originarias como con los estatuyentes, que estuvieron de manera permanente durante el año y medio que duró mi trabajo de campo. Considero que ese factor influyó en el lugar que ocupé durante el proceso de consulta del estatuto y la relación que tuve con la organización, la cual se vio marcada más por el género que por lo generacional. Un ejemplo de ello fue la distribución de funciones de los colaboradores realizada por las autoridades del territorio. En la mayor parte del proceso me designaron la sistematización de los foros deliberativos, mientras que a los colaboradores varones les encargaron la facilitación de las reuniones. Cuando pregunté el porqué de esta distribución, el *jacha mallku* (máxima autoridad del territorio) me aclaró que yo había sido elegida como sistematizadora, porque las mujeres somos las asistentes de los hombres" (comunicación electrónica con Ana Cecilia Arteaga el 5 de abril de 2013).

Si bien nuestro propósito fue hacer de la sistematización un proceso de carácter más dialógico, no siempre existieron las condiciones para lograrlo, y muchas veces fueron las dinámicas y los tiempos establecidos por las mismas organizaciones, lo que determinó el mayor o menor carácter participativo de la sistematización.

El grado de fortalecimiento organizativo influyó mucho en el papel que las investigadoras jugamos en la elaboración de los diagnósticos, ya que en casos como los de Colombia y Bolivia, las organizaciones ya tenían un camino avanzado en la elaboración de los diagnósticos o en las metodologías que querían utilizar para su realización, por lo cual la participación de las investigadoras fue sobre todo como sistematizadoras de procesos ya iniciados. Estos procesos implicaron un análisis conjunto de las experiencias colectivas, teorizaciones que en varias investigaciones fueron parte central del trabajo académico.

En otros casos, como los de María Teresa Sierra, en Guerrero, y Rachel Sieder, en Chichicastenango, las investigadoras tuvieron que buscar el apoyo de profesionales con amplia experiencia en la elaboración de diagnósticos, coordinaron los talleres y propusieron formas de trabajo con las especialistas. En el primer caso, integrantes de la asociación Jop'tik, con sede en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, apoyaron a las promotoras de justicia de la CRAC y a María Teresa Sierra para elaborar un diagnóstico sobre las problemáticas de las mujeres ante sus costumbres, sus derechos y el acceso a la justicia. Si bien la participación de las especialistas fue fundamental en la estructuración de los talleres, las promotoras de justicia participaron de manera activa en el desarrollo de los mismos, y se apropiaron de muchas de las metodologías de la educación popular utilizadas para el futuro desarrollo de sus talleres. En cuanto a lo político, el diagnóstico tuvo un papel fundamental para sensibilizar a las autoridades de la CRAC sobre las problemáticas de las mujeres y acerca de la importancia de su participación en ese órgano de seguridad y justicia.

Los resultados de esta investigación se presentaron también mediante talleres ante las autoridades comunitarias, y en un último taller de devolución ante las autoridades de la CRAC, los coordinadores regionales, los consejeros y los vecinos de las comunidades. El documento producido colectivamente es ahora parte integral de la memoria histórica de las mujeres de la Policía Comunitaria, y uno de los tantos productos de divulgación que surgieron de la investigación.

En el caso de Rachel Sieder, el diagnóstico se centró en el problema de la violencia intrafamiliar, que preocupaba a las mujeres de la Junta Directiva Municipal de Mujeres. En esta ocasión se contó con el apoyo de la trabajadora social *k'iche'* Lidia Osorio, quien, en conjunto con las mujeres de la junta, definió la estructura y la metodología a seguir. Este diagnóstico permitió ubicar a varias mujeres que dieron sus testimonios sobre sus experiencias de agresión, lo que planteó la necesidad de realizar talleres de sanación para apoyar a las víctimas a aliviar las heridas psicológicas y espirituales que les dejó la violencia.

Talleres de reflexión colectiva en torno a temas específicos

En muchos casos, los diagnósticos participativos fueron un requisito para ubicar problemáticas que después fueron retomadas a partir de otros talleres de reflexión en torno a temas específicos identificados por las participantes como problemas centrales que aquejan su vida. Entre los temas abordados en estos talleres estuvieron los de carácter jurídico y legislativo, como en los realizados por Rachel Sieder, Ana Cecilia Arteaga, Emma Cervone, Cristina Cucurí y Aída Hernández, que tuvieron como propósito alimentar procesos de lucha jurídica y legislativa o dotar de elementos para procesos de denuncia frente a la justicia estatal o internacional.

En el caso de los talleres realizados por Rachel Sieder, el diagnóstico participativo permitió ubicar el tema de la denuncia de casos de violencia como un reto que enfrentan las mujeres de las comunidades y donde las integrantes de la Junta Directiva Municipal querían aportar. Con este objetivo se desarrolló el taller "La ruta de denuncia" para casos de violencia intrafamiliar y reclamos civiles (alimentos, pensiones, etc.), con el apoyo de la Procuraduría de Derechos Humanos del Quiché. En estos espacios, el papel de la investigadora no fue promover la denuncia ante la justicia del Estado, sino apoyar y facilitar el diálogo entre las instancias que acompañan el proceso de denuncia y las mujeres víctimas de violencia interesadas en recurrir a estas opciones.

Los talleres sobre estatutos autonómicos y derechos indígenas realizados en Bolivia y Ecuador, tuvieron como propósito que las mujeres conocieran los nuevos marcos legales producto de las reformas constitucionales de los últimos años y pudieran reflexionar sobre las posibilidades y limitaciones que estas nuevas legislaciones abren para el acceso a la justicia de las mujeres indígenas. En el caso boliviano, el Encuentro de Mujeres de Totora Marka que le tocó coordinar y sistematizar a Ana Cecilia Arteaga, tuvo como objetivo incluir las voces y necesidades de las mujeres en el Estatuto Autonómico, ya que en una primera consulta que se hizo para la elaboración del mismo, las mujeres tuvieron escasa participación. La convocatoria fue para todas las mujeres de Totora Marka, lideresas y de base, asegurando que participaran mujeres que ocupaban el cargo de autoridades originarias de cada *Ayllu*,[7] para lograr más peso en la firma de los acuerdos resultantes del taller.

Se logró la representación de los nueve *Ayllus*. En este evento participaron como facilitadoras dos mujeres: Lucila Choque, encargada de género del Viceministerio de Autonomías Indígenas, y Ana Cecilia Arteaga. Por el dominio del idioma *aymará*, Lucila Choque se encargó de formular las preguntas del evento, mientras Ana Cecilia Arteaga presentór las propuestas resultantes de las entrevistas y sistematizó todas las sugerencias. A petición de las participantes, los resolutivos de estos talleres fueron retrabajados por las facilitadoras como propuestas de articulados para el Estatuto comunitario.

Los talleres organizados por Aída Hernández y el etnólogo Héctor Ortiz con las mujeres de la OPIM e Inés Fernández Ortega, se realizaron meses antes de que el caso se llevara a la Corte en el marco de la investigación preliminar que dio origen al peritaje cultural; tuvieron como objetivo discutir las reparaciones

[7] Unidad básica de organización conformado por varias comunidades y familias que tienen derechos territoriales a través de las *sayañas* (unidades familiares).

colectivas que se demandarían a la CoIDH. Después del juicio se realizaron otros talleres para analizar la sentencia emitida por esa instancia internacional contra el Estado mexicano y la implementación de las reparaciones comunitarias.

En estos espacios se contó con el apoyo de la presidenta de la OPIM, Obtilia Eugenio, y de una de las integrantes de la Comisión de Mujeres de la Organización, Andrea Eugenio, quienes no sólo participaron como traductoras del *me'phaa* al español, sino que fueron las facilitadoras y coordinadoras de la reflexión colectiva que se realizó en ese idioma. El análisis de la sentencia, que incluyó el reconocimiento por parte de la Corte de "violencia institucional castrense" ejercida por el Estado mexicano, dio pie a reflexionar sobre los procesos históricos de militarización de las regiones indígenas de Guerrero.

En el caso de Morna Macleod y Mariana Mora, los talleres de reflexión colectiva atendieron los temas que aquejaban a las organizaciones y comunidades participantes: en el primer caso se realizó un único taller sobre el impacto de la minería en las comunidades *mam* y en el segundo se efectuaron 10 grupos focales sobre el impacto de la militarización y la impunidad policiaca en las comunidades de la Montaña de Guerrero, y las respuestas o propuestas de alternativas gestadas desde las mismas comunidades.

El taller realizado por Morna Macleod con la Pastoral de la Mujer de la Parroquia de San Miguel Ixtahuacán, San Marcos, lo facilitó una integrante del Movimiento de Mujeres Indígenas Tz'ununija; participaron 33 campesinas *mam*, que reflexionaron sobre el impacto de la mina Marlin en la vida de las mujeres. Este taller se realizó en castellano y en *mam* (traducido posteriormente por una lideresa *mam*). Con base en esto, Morna Macleod reflexiona sobre las barreras lingüísticas que enfrentamos quienes no hablamos los idiomas indígenas de las mujeres con quienes trabajamos, y lo que se pierde al limitarnos a sus discursos en español, y señala: "Yo estaba un poco decepcionada del taller y de lo que dijeron las mujeres en español, pues sonaba un poco como un 'discurso aprendido'. Cuál fue mi sorpresa entonces cuando leí las transcripciones traducidas, ¡una maravilla! Esto deja mucho en qué pensar..." (comunicación escrita con Morna Macleod del 5 de abril de 2013).

Evidentemente, nuestras etnografías de los espacios organizativos se ven muy limitadas por el nulo o escaso manejo que la mayoría de las integrantes del equipo tenemos de los idiomas indígenas de las regiones donde trabajamos (con excepción de Cristina Cucurí, quien es *kichwa* hablante). Ésta es, tal vez, una de las principales barreras para el desarrollo de verdaderos diálogos interculturales que nos permitan conocer y aprender de otras epistemologías y otras concepciones de la vida digna y la justicia.

Finalmente, Natalia De Marinis realizó, en un primer momento, una recopilación de testimonios sobre la violencia que vivieron las mujeres *triquis* desplazadas en la ciudad de Oaxaca, testimonios clave para la presentación del caso de desplazamiento forzado ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos por parte de abogados que conformaron la Mesa de Verdad y Justicia para San Juan Copala, y que permitió también la elaboración conjunta de un material audiovisual con las mujeres.

En el caso que presenta en este libro, hubo una continuación de talleres audiovisuales sobre memoria histórica en las comunidades que forman parte del Movimiento por la Autonomía en la región. En estos espacios, las mujeres realizaron talleres para la elaboración de entrevistas sobre los diferentes liderazgos masculinos históricos en la región y las condiciones para la emergencia de un tipo de liderazgo que propició mayor participación de las mujeres durante el proyecto de autonomía del pueblo.

Como apunta Natalia De Marinis: "Todo comenzó con la idea de memoria e historia traducida en lengua *triqui* como cuento/a. Luego de la presentación del proyecto en la comunidad, se acercaron abuelos, abuelas y hombres y mujeres grandes de la comunidad a relatar la historia de su región. Desde mitos y leyendas *triquis*, hasta los procesos de militarización de mediados del siglo XX, así como los diferentes tipos de liderazgo presentes en la región, todo lo recopilamos en materiales audiovisuales que trabajamos en reuniones con las mujeres" (comunicación escrita con Natalia De Marinis del 6 de abril de 2013). Como primer

producto de estos talleres se elaboró un material educativo sobre los desequilibrios de poder de ciertos liderazgos masculinos, que forma parte de un mito *triqui*, narrado por una mujer de la comunidad e ilustrado por niños en talleres que organizaron las mujeres.

Estos espacios de recuperación de la memoria histórica, le permitieron a Natalia De Marinis contribuir a la lucha de los desplazados con un primer producto de divulgación: un cuento sobre el liderazgo y los orígenes del pueblo, ilustrado por los niños del pueblo. La primera versión de este libro se discutió con las autoridades del pueblo y se amplió con otras voces de la comunidad.

En todos estos talleres, nuestro papel como investigadoras y sistematizadoras no fue "concientizar" a los hombres y a las mujeres indígenas con quienes trabajamos, sino tratar de establecer diálogos interculturales lo más horizontales posibles, sin obviar el contexto estructural clasista y racializado que marca nuestra vida. En estos diálogos, nos correspondió compartir conocimientos en torno a los marcos legislativos sobre derechos indígenas y de género, información sobre los contextos políticos y económicos de las regiones donde trabajamos, o conocimientos concretos sobre los procesos de despojo y militarización que afectaban su vida. Pero esta información fue compartida como parte de un diálogo donde nuestras interlocutoras aportaban información y experiencias muy valiosas sobre los temas de reflexión. En algunos casos, la coproducción del conocimiento fue posible a partir de estos diálogos interculturales, como sucedió en el Cauca donde se construyeron conceptos y epistemologías propias de análisis de la problemática de género, situándola dentro de su realidad en el ámbito de la familia, la comunidad de la organización y la naturaleza.

En muchos casos estos diálogos han sido fundamentales para desestabilizar nuestra certeza; han venido a cuestionar perspectivas de progreso y bienestar universalizadas junto con las concepciones de derechos liberales que dan sustento a muchas de las luchas democráticas contemporáneas. La certeza de que, como "intelectuales comprometidos" o "activistas feministas", podemos "concientizar" y mostrar los caminos y estrategias para enfrentar la dominación, se ha venido abajo ante las voces que cuestionan utopías de progreso construidas desde la izquierda y la derecha.

Detrás de estas voces subyacen otras epistemologías que parten de un concepto de persona en el cual no es posible separar lo individual de lo colectivo, donde la naturaleza no es un recurso al servicio de los seres humanos, sino un fragmento de la totalidad, del cual que somos sólo una intima parte. Se trata de voces llenas de contradicciones, que reproducen también discursos del poder en torno al "deber ser femenino" o en algunos casos la naturalización misma de las jerarquías raciales. No es nuestro propósito idealizarlas, sino mostrar que existen otros espacios para pensar el mundo y otras formas de teorizar en torno a su transformación.

Talleres de sanación

El tercer tipo de talleres que se realizaron en el contexto de la investigación colectiva, se refiere a los talleres de sanación, que tuvieron como propósito contribuir a paliar los efectos que las experiencias de violencia han tenido en el cuerpo y la mente de las mujeres indígenas. Estos talleres no tuvieron como objetivo la sistematización de la información ni la facilitación de la reflexión colectiva, sino aportar herramientas para la sanación psíquica y espiritual de las mujeres que han vivido violencia (y para nosotras mismas, como mujeres activistas que trabajamos en regiones afectadas por la militarización y la violencia, siendo continuamente testigos y confidentes de testimonios de represión e impunidad).

En el primer caso, Rachel Sieder, a propuesta de las mujeres integrantes de la Junta Municipal de Mujeres de Chichicastenango, organizó los talleres de sanación para las mujeres que ofrecieron sus testimonios durante el diagnóstico sobre violencia doméstica. A pesar de que los agravios sistematizados

en el diagnóstico habían ocurrido años atrás, el "susto y la tristeza" que las invadió, seguía afectando su vida cotidiana. Esto lo constataron por las mujeres de la Junta en las entrevistas que dieron fundamento al diagnóstico.

Al considerar que muchas de las gnoseologías que afectaban su salud eran explicadas a partir de concepciones locales de salud y enfermedad, se optó por invitar a una curandera *k'iche'* de Chichicastenango hija de una guía espiritual muy conocida en la región. La persona encargada del taller de sanación trabajó con una metodología propia en el idioma *k'iche* en torno a temas como la autovaloración, la sanación y la conexión cuerpo-mente. Las técnicas utilizadas incluyeron danza, manejo bioenergético, uso de plantas medicinales y narración a través de palabra, dibujo o actuación de escenas. Estos talleres se hicieron en casas particulares de las distintas aldeas, a fin de asegurar la privacidad, y la investigadora sólo participó en las dinámicas cuando fue invitada por la facilitadora.

Entre los aprendizajes que nos dejaron estos talleres, está el reconocimiento de las memorias corporales de la violencia que guardan los cuerpos. Si bien nosotras partimos de una preocupación étnica por no revictimizar a través de la recopilación de testimonios, estuvimos conscientes de que en muchos casos verbalizar, nombrar los hechos, siempre y cuando sea en el momento propicio y bajo las condiciones adecuadas, forma parte del acomodo y la resignificación del dolor y el trauma en el pasado. Sin embargo, los talleres de sanación nos mostraron que la verbalización no era suficiente, ya que el cuerpo guarda también las memorias de dolor y manifiesta conocimientos.

Esta experiencia *sui generis* de devolución o "mano vuelta", como la llama Morna Macleod, nos hizo pensar mucho en la manera como las historias de violencia que escuchábamos estaban afectándonos a cada una de nosotras, y sobre la falta de recursos terapéuticos para enfrentar situaciones de crisis que pudieran presentarse durante las entrevistas o los talleres.

Con esta preocupación en mente, invitamos a Clemencia Correa, especialista en apoyo psicológico en contextos de violencia política, a realizar un taller con el equipo de investigación. Clemencia Correa había participado también en la elaboración de un peritaje psicológico en el caso de Inés Fernández Ortega, y estaba familiarizada con el contexto de violencia y militarización de varias de las regiones en estudio en México, Colombia y Guatemala.

Este taller tuvo el doble propósito de obtener herramientas básicas que nos permitieran enfrentar situaciones de crisis y tener mayor sensibilidad como interlocutoras en los casos de denuncias y testimonios sobre violencia y violación a los derechos humanos, y reflexionar sobre el efecto que el miedo podía tener en nuestra propia salud física y mental en los contextos de violencia, militarización e impunidad. Así, considerarnos como actoras sociales en los procesos que estábamos analizando, implicó no sólo reconocer nuestros privilegios como académicas y mujeres urbanas de clase media, sino nuestras vulnerabilidades como activistas y mujeres en un contexto de exacerbada violencia patriarcal.

Este taller de "sanación" nos permitió reflexionar sobre nuestros miedos, buscar recursos para enfrentarlos y pensar colectivamente sobre las estrategias de seguridad que podríamos seguir para desarrollar el trabajo de campo y acompañamiento en las mejores condiciones. Reconocer nuestros miedos y empatías con las mujeres víctimas de violencia, nos llevó a reflexionar también sobre la importancia de incorporar el dolor, el miedo y la tristeza a nuestros análisis como emociones fundamentales para entender la manera como las mujeres con quienes trabajamos experimentan la injusticia y la impunidad. La antropología del dolor de la que habla Veena Das requiere necesariamente de nuevas estrategias metodológicas y textuales que nos permitan acercarnos a las emociones que median las experiencias de las actoras sociales con quienes colaboramos, y que median también nuestras propias representaciones. Estos talleres nos hicieron pensar en la necesidad de romper con "las estructuras conceptuales de nuestras disciplinas que conducen a una

transformación del sufrimiento elaborada por los profesionales que le quita su voz a la víctima y nos distancia de la inmediatez de su experiencia" (Das, 2006: 15).

Los procesos de sanación fueron también parte importante del taller de intercambio de experiencias que realizamos en Cuetzalan, Puebla, las integrantes del equipo de investigación con representantes de las organizaciones con quienes trabajamos. Teniendo como anfitrionas y facilitadoras de nuestro taller a las mujeres *nahuas* de la Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij (mujeres indígenas que trabajan juntas y se apoyan) y a las feministas rurales del Centro de Desarrollo y Asesoría para Mujeres (CADEM), estos talleres nos permitieron compartir los retos y logros en torno al acceso a la justicia para mujeres indígenas que enfrentaban las participantes. Paralelamente, trabajamos con el acompañamiento de las guías espirituales y médicas tradicionales de la *Maseual* sobre los impactos corporales y anímicos de los contextos de inseguridad y violencia. Las técnicas de sanación, que incluyeron dinámicas corporales y un temazcal, permitieron que la construcción del conocimiento fuera no sólo un ejercicio académico, sino una experiencia curativa y afectiva.

Historias de vida: una aproximación a las subjetividades femeninas indígenas

Desde hace décadas, las antropólogas e historiadoras feministas han reivindicado la importancia de las historias de vida y los testimonios orales como medio para acercarnos a las experiencias de las mujeres y a su impacto en la historia de los pueblos (Reinharz, 1992). Estas perspectivas han planteado que las jerarquías de género influyen en el acceso desigual a la escritura, por lo cual, las perspectivas de las mujeres no quedan, por lo general, registradas en las fuentes escritas, y sus voces terminan silenciadas por la historiografía tradicional.

En lo que respecta a las sociedades contemporáneas ágrafas o con altos grados de analfabetismo, los antropólogos han reproducido las perspectivas androcéntricas de los historiadores, priorizando las perspectivas de los hombres, a quienes terminan por representar como la voz de "su cultura" (Moore, 2009). Así, con base en las perspectivas funcionalistas de las "comunidades armónicas" y sin tomar en cuenta las diferencias de género, clase y generación, muchas de las etnografías clásicas han asumido las perspectivas hegemónicas de las culturas como las únicas representaciones de las mismas, sin reconocer las voces disidentes o de resistencia que se han desarrollado en estos colectivos humanos, que en muchos casos incluyen las voces críticas de las mujeres a las "tradiciones excluyentes" (Hernández, 2009).

Las historias de vida de las mujeres no sólo se proponen confrontar lo silenciado por las historias oficiales, sino que permiten acercarnos a otras dimensiones de la vida social que la Historia (con mayúscula) había dejado fuera, como las dinámicas cotidianas que muchas veces no están consideradas en las representaciones androcéntricas de lo público y lo político.

La antropología feminista ha mostrado que estas exclusiones no permitían entender a profundidad procesos políticos, económicos o culturales que se gestaban desde el espacio doméstico y familiar. La preocupación ante estas representaciones "incompletas de la vida social", por decir lo menos, ha llevado a muchas antropólogas a reivindicar las historias de vida como una metodología feminista por excelencia (Bataille y Muden, 1984).

Estas voces críticas han estado presentes desde los orígenes de la antropología, como la de Ruth Underhill, quien en la década de los treinta rompió con la tradición androcéntrica de la etnografía norteamericana al escribir la vida de María Chona, una mujer papago de Arizona (Underhill, 1936). Desde ese entonces, las historias de vida de mujeres indígenas han abierto nuevas perspectivas sobre el impacto diferenciado que el colonialismo ha tenido en la vida de las mujeres. Así, tenemos el trabajo de Nancy Lurie sobre una mujer *winnebago* del estado de Wisconsin, que denuncia el papel de los internados cristianos en la

destrucción de las culturas nativas (Lurie, 1961); los trabajos de las intelectuales indígenas Anna Moore Shaw (PIMA) (1974), Helen Sekaquaptewa (HOPI) (1969) y Maria Campbell (METIS de Canadá) (1973), sobre sus experiencias como mujeres ante los gobiernos neocoloniales de Estados Unidos y Canadá. En América Latina están los testimonios de Domitila Barrios de Chungara, dirigente obrera boliviana y Rigoberta Menchú, líder *maya-k´iche´* de Guatemala, recopilados por las antropólogas Moema Viezzer (1978) y Elizabeth Burgos-Debray (1985), que se han convertido en obras clásicas sobre los liderazgos de mujeres indígenas y la violencia racista de los Estados-nación.

Si bien varias de estas historias de vida han sido producto de diálogos interculturales con antropólogas u otras científicas sociales, pocas veces se hacen explícitos los términos de estos diálogos, y hay escasa reflexión crítica sobre las jerarquías sociales que marcan las relaciones entre los investigadores y los actores sociales con quienes trabajamos.

Al respecto, Marie France Labrecque señala: "En los capítulos introductorios de las historias de vida, los autores insisten sobre el carácter personal de sus relaciones con los informantes. Son muy pocos los que se enfrentan con la delicada cuestión de lo que el uno y el otro representan el uno para el otro, a nivel estructural. Sin reconocer que estas relaciones son tan importantes como las relaciones personales. Más aún, yo plantearía que los antropólogos son parte, estructuralmente hablando, de las historias de vida de sus informantes. Una historia de vida es parte de una conversación más amplia, no solamente entre dos individuos, sino también entre dos categorías de individuos. Importa, entonces, concentrarse tanto en el análisis de las relaciones jerárquicas que la historia de vida nos revela de manera inmediata, como en el análisis de las relaciones de poder que vinculan a investigadores con informantes" (1998: 35).

Tomando en cuenta estos cuestionamientos, nos interesa reconocer que, no obstante la posición de aliadas políticas que asumimos con las mujeres con quienes trabajamos, nuestros diálogos con ellas estuvieron y están siempre marcados por nuestras diferencias étnicas y de clase. Era evidente, a todas luces, que las investigadoras teníamos el tiempo y el privilegio de analizar y escribir sobre los procesos políticos en los que muchas de ellas se jugaban la vida. Sin embargo, mantener un diálogo permanente sobre el *para qué* de las historias de vida y los testimonios, permitió que estas desigualdades estructurales entre "dos categorías de individuos", se compensaran mínimamente al convertir estas estrategias textuales en formas colectivas de construcción del conocimiento que se insertan en procesos más amplios de lucha por la auto-representación.

En el marco del proyecto colectivo se elaboraron dos tipos de historias de vida: las que eran parte de la sistematización de las memorias de luchas y resistencias de las mujeres en determinadas organizaciones, como los casos de las mujeres de la CRAC en Guerrero, las jóvenes triquis desplazadas en Oaxaca, las mujeres amenazadas por grupos armados en el Cauca, y aquellas que tomaron la forma de testimonios de violaciones a los derechos humanos presentadas ante tribunales éticos o internacionales (como el caso del testimonio de Inés Fernández Ortega ante la CoIDH), y las que eran parte de la sistematización de la organización de la lucha, como los casos de las mujeres *mames* organizadas contra la minera canadiense Goldcorp ante el Tribunal Popular Internacional de Salud, los familiares de Bonfilio Rubio en la preparación del caso que se presentó ante la Suprema Corte de Justicia en México o los testimonios de violencia doméstica sistematizados por la Junta Municipal de Mujeres de Chichicastenango.

Como equipo de investigación, en el caso de las memorias de resistencias de mujeres indígenas, priorizamos el acompañamiento en los procesos de escritura y autorepresentación, en sido los casos de los libros *Mujeres contracorriente* (1998), *La doble mirada: voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas* (2005), *Historias a dos voces: testimonios de luchas y resistencias de mujeres indígenas* (2006), *Bajo la sombra del guamúchil. Historias de vida de mujeres indígenas y campesinas en prisión* (2010), *Género, complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes* (2012), y *Transgredir para transformar. La disputa como agente de cambio social y cultural* (2012). Todos estos

textos son de autoría colectiva; en ellos, las mujeres indígenas escribieron parte de su vida y decidieron autorrepresentarse y compartir sus reflexiones colectivas.

Dando continuidad a estos procesos de acompañamiento, a la par de este libro académico, las promotoras de justicia de la CRAC trabajaron, en colaboración con María Teresa Sierra, un libro sobre la participación de las mujeres en la Policía Comunitaria por su parte, Morna Macleod escribió el prólogo de un libro elaborado por el Movimiento de Mujeres Indígenas Tz'ununija', en el cual se sistematizan las historias de vida de ocho mujeres con órdenes de captura en San Miguel Ixtahuacán (y su acompañamiento a las mismas); y escribió, junto con doña Crisanta (2013), sobre su lucha contra la minera Goldcorp.

Así, poco a poco se alcanza el objetivo de transformar el antiguo papel de las antropólogas como "narradoras de historias de vida de otras mujeres" por el de acompañantes en procesos de sistematización de la historia propia, e incluso en el diseño de proyectos editoriales propios, como el caso de la Colectiva Editorial de Mujeres en Prisión Hermanas en la Sombra, en Atlacholoaya, Morelos, cuya formación y desarrollo (acompañados por Aída Hernández) han sido parte de los esfuerzos por transformar el carácter "extractivista" de nuestra disciplina.

En el caso de los testimonios de violencia presentados ante distintos espacios de justicia, el gran reto que hemos enfrentado es evitar la revictimización en nombre de la denuncia. Ésta ha sido una preocupación permanente de quienes trabajan en procesos de acompañamiento psicosocial con víctimas de violencia sexual (Correa 2012; Aranguren, 2010).

A pesar de que la decisión de denunciar haya sido tomada de manera reflexiva por las mujeres víctimas de violencia, como interlocutoras y sistematizadoras de estos testimonios nos preocupan los efectos que puede provocar en la mente y el cuerpo de las víctimas tener que narrar nuevamente el horror de la violencia vivida, y la falta de recursos terapéuticos para acompañar estos procesos en el caso de testimonios recopilados por antropólogas o activistas de derechos humanos carentes de capacitación para enfrentar situaciones de crisis emocionales.

Fue debido a esta preocupación que (como equipo de investigación) solicitamos el apoyo de la psicóloga Clemencia Correa durante el taller de sanación antes descrito, así como en el caso de Inés Fernández Ortega para trabajar directamente con ella en el proceso de acompañamiento psicosocial, junto con la psicóloga Alejandra González Marín, entonces integrante del equipo de Tlachinollan. En el caso de las mujeres de Chichicastenango, el taller de sanación fue, en parte, una respuesta ante las emociones que se removieron con los testimonios recopilados en el diagnóstico participativo.

También es preciso subrayar que otra parte del problema es el uso académico que se puede hacer de estos testimonios presentados como denuncias en ámbitos jurídicos. Es decir: ¿qué y cómo retomamos las experiencias de las mujeres víctimas de violencia? ¿Cómo dar cuenta de las experiencias de dolor sin trivializarlas a partir de su teorización? ¿Qué incluimos y qué excluimos de estos testimonios?

El psicólogo e investigador social colombiano Juan Pablo Aranguren Romero, describe los aspectos contradictorios de la investigación social con testimonios de violencia al señalar: "En la idea de recopilación de la memoria del dolor y en su divulgación, existe la concepción de que se está ante el mayor logro de la solidaridad y el respeto por el otro: dar voz a quien no la tiene. ¿Qué autoriza a otro a dar la voz a la víctima? ¿No hay algo de violencia epistémica y de subalternización en este proceso? […] ¿Que se pierde en el proceso de traducción de los testimonios de las víctimas al lenguaje de los derechos humanos? En ámbitos más amplios: lo que se pierde en este proceso, es, en principio, el mismo camino que va de una experiencia a un escrito, y por lo tanto se trata del mismo recorrido que va de la entrevista al libro, o de la historia oral a la monografía de investigación. En uno u otro caso se puede aludir al hecho de que lo que se pierde en el tránsito del encuentro con el 'otro' al texto escrito, es el cuerpo y la presencia de ese 'otro' en el texto" (2010: 25).

Retomando la llamada antropología del dolor, Veena Das (2008) profundiza en estos dilemas planteando que las estructuras conceptuales de nuestras disciplinas traducen el sufrimiento en un lenguaje distinto que les quita la voz a las víctimas y nos distancia de la inmediatez de su experiencia. Para esta autora, el testimonio es una invitación a compartir el dolor y una forma de sanación. En el caso de las mujeres *triquis*, la solicitud de que les registraran su testimonio en un medio audiovisual, les permitió ubicar su trauma personal en uno colectivo, ubicar su cuerpo ante una violencia estructural y mitigar así los efectos de la individualidad del dolor, así como la vergüenza y el silencio.

En este libro no pretendemos solucionar todos estos retos conceptuales, sino reconocer la necesidad de buscar estrategias textuales que den cuenta de las experiencias de dolor y violencia sin trivializarlas con nuestros discursos teóricos e interpretaciones conceptuales.

Etnografía y espacios de justicia

Otra de las metodologías fundamentales en nuestro proyecto fueron las etnografías de los espacios de justicia. La etnografía ha representado uno de los principales métodos de investigación en la antropología, a partir de la cual se ha dado cuenta de manera profunda de la diferencia cultural; sin embargo, nuestro posicionamiento epistemológico hace necesario reflexionar sobre la relación que existe entre su capacidad metodológica y su carácter ético-político. En este sentido, consideramos que desde sus inicios, quienes se dedicaron a estudiar las llamadas sociedades "primitivas", y hasta nuestros días, la etnografía ha sido un modo históricamente situado para entender contextos históricos, cada uno con sus propios, y quizá radicalmente diferentes, sujetos y subjetividades, objetos y objetividades (Comaroff, 1992: 9-10). Es decir, la etnografía ha realizado sus descripciones desde una visión particular: la Occidental, estandarizando así la lectura de la diferencia cultural.

Lo anterior ha sido motivo de diversas críticas, tanto por parte de la propia antropología como por los grupos sociales que han sido sujetos de representaciones etnográficas. Es así que sus padres fundadores han sido acusados de servir a las causas del imperialismo, justificando la empresa colonial. En la actualidad se han usado también para negar la legitimidad de los derechos indígenas.

"Todo trabajo etnográfico tiene, entonces, un potencial contenido y una eventual utilización política" (Bartolomé, 2003: 203); con esto nos interesa ubicar a la etnografía más allá de la dimensión académica, y de la exploración y el asombro, advirtiendo que puede tener usos políticos como un instrumento, con autoridad, para regular la diferencia, pero también para su reivindicación. Por lo tanto, la autoridad del método etnográfico se ha ubicado en su capacidad metodológica para dar cuenta, de manera amplia y detallada, de grupos sociales, basada en el contacto y la observación directa y prolongada de éstos y fundamentada en enfoques teóricos centralizados; es importante advertir que esta autoridad la posee también por su carácter político, instrumentalizado principalmente por las estructuras de poder. Y fue justo en este entrecruce, donde el proyecto planteó un giro teórico-metodológico y político para la realización de etnografías.

A partir de los aportes de la antropología jurídica crítica, de la investigación-acción y de la investigación colaborativa en la articulación del análisis de las relaciones de poder en el ámbito jurídico con la necesidad de construir los problemas de investigación en diálogo con los actores sociales con quienes trabajamos, encontramos los mecanismos teóricos y prácticos para discutir y reformular el trabajo etnográfico. De esta manera, el sentido pasó de la observación y descripción imparcial de grupos sociales, al diálogo de múltiples formas para entender y enfrentar las dinámicas políticas y de justicia, donde reconocimos realidades estructurales y compromisos políticos compartidos. El énfasis en el carácter político de las etnografías, dependió de los distintos espacios jurídicos examinados: la justicia comunitaria, la justicia internacional, los tribunales éticos y la justicia del Estado.

Es decir, se observaron estos espacios ya no como neutros o vacíos, sino como espacios de investigación, históricos y culturalmente constituidos, y que tienen incidencias directas en las dinámicas de investigación y acción. ¿Qué implica hacer etnografía de los espacios jurídicos en articulación con el análisis de las estrategias de defensa, el papel de las autoridades y con las tensiones entre distintos sistemas legales? Estos últimos aspectos han sido centrales en la antropología jurídica, cuyas etnografías han buscado dar cuenta de las relaciones sociales involucradas en las disputas, concibiéndose a los espacios jurídicos como espacios de interacción social (Nader, 2002).

Asimismo, se ha buscado entender cómo el poder y el cambio influyen en los procesos jurídicos, donde el derecho se concibe desde su contexto histórico y social, producto de la conciencia humana (Comaroff y Roberts, 1981; Starr y Collier, 1989; Sierra y Chenaut, 2002). En este proyecto colectivo nos aproximamos etnográficamente a los espacios de justicia comunitaria en el Juzgado Indígena de Cuetzalan y en La Montaña de Guerrero, en el área de influencia de la CRAC; a la justicia del Estado y a su apropiación por parte de las organizaciones indígenas en los procesos desatados por las Asambleas Constituyentes de Bolivia y Ecuador, y a los "rituales culturales" que se desarrollan en los espacios de la justicia internacional.

Para Aída Hernández, hacer la etnografía de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CoIDH) implicó aprender a "extrañarse culturalmente" de prácticas jurídicas que le resultaban más o menos familiares y romper con la premisa de que el llamado derecho indígena y la justicia comunitaria, están plagados de "cultura", mientras que el derecho internacional y sus espacios de justicia, son sólo manifestaciones "transparentes" del uso del derecho. En su descripción etnográfica de la CoIDH, representa el juicio de Inés Fernández contra el Estado Mexicano como un espacio de disputa en el cual se pusieron de manifiesto referentes culturales y relaciones de poder entre todos los actores que participaron en ese *performance* legal. El espacio físico de la Suprema Corte de Justicia de Lima, Perú, lo describe como el escenario de un *performance* donde participaron no sólo los jueces y los representantes legales de las partes involucradas, sino un público amplio que incluyó estudiantes de derecho, integrantes de organizaciones de derechos humanos, mujeres indígenas peruanas que se organizan contra la violencia militar y grupos feministas que luchan contra la violencia. El litigio se convirtió así, para el análisis etnográfico, en un ritual cultural donde se pusieron de manifiesto diferentes concepciones de justicia y derechos.

Reflexiones finales

En suma, uno de los objetivos de este capítulo fue mostrar las complejas conexiones entre las formas de pensamiento y las prácticas que operan en los distintos lugares de investigación, basadas en relaciones sociales particulares, las cuales, además de dar significados concretos en términos de género, etnia y clase, abren o limitan el acceso a los espacios políticos y a los procesos de construcción de conocimiento.

Si bien esta revisión de los procesos de investigación revela la complejidad detrás del trabajo socialmente comprometido, finalmente observamos que la escritura desde una perspectiva colaborativa y crítica, parte tanto de los encuentros como de los disensos. En este sentido, ubicamos dos aspectos clave para la realización de este tipo de estudios: uno, que el conocimiento es inter-conocimiento, y dos, que siempre combina lo cognitivo con lo ético-político (Santos, 2009; Hale, 2008).

Las rutas metodológicas por las que optamos: los talleres, las historias de vida y las etnografías de los espacios jurídicos, se propusieron como caminos para el diálogo intercultural y para el interconocimiento.

El reto más grande lo enfrentamos en el momento de convertir estos diálogos en textos escritos que dieran cuenta de las distintas epistemologías, jerarquías sociales y representaciones del mundo que se pusieron en juego a lo largo de estos cuatro años: ¿cómo incorporar el dolor y las marcas que deja la violencia en el cuerpo y en la mente, el miedo en contextos militarizados y paramilitarizados, la tristeza ante la muerte y el

desplazamiento? Éstos han sido retos que hemos enfrentado en la búsqueda de estrategias textuales, que van más allá de este libro académico y que incluyen otras formas narrativas y visuales.

El reconocimiento de la pluralidad de pensamientos y prácticas nos permitió abordar los distintos casos de estudio desde sus complementariedades o contradicciones. Si consideramos que los conocimientos interactúan y se entrecruzan históricamente (bajo relaciones de poder desigual), nos encontramos ante la posibilidad de recurrir a distintos referentes epistémicos. En nuestro caso, los puntos de encuentro se ubicaron en los conceptos de violencia, seguridad y acceso a la justicia, los cuales, a su vez, se relacionan estrechamente con el ámbito de la acción política, articulando la teoría con la práctica en los procesos de investigación.

La relación entre lo cognitivo y lo ético-político, la observamos desde nuestra posición dentro del proceso de investigación. Hale (2008) comenta que la alineación del académico con el grupo organizado de estudio no está libre de fricciones, en el sentido de que estos grupos mantienen disputas internas de poder, jerarquías duraderas, como las de género, y coyunturales.

Los estudios aquí reunidos le dieron especial atención a estas contradicciones y tensiones, formando parte del diálogo entre la teoría y la práctica y orientando los trabajos y la reflexión sobre nuestras relaciones con las personas que integraron los procesos de estudio, lo cual nos permitió ver el campo político en su complejidad, y la manera en como se reconfigura el poder en las relaciones entre la academia y el activismo. De esta forma, encontramos en el posicionamiento político de las académicas una importante ventaja para el análisis, al reconocer dónde y cómo estamos posicionadas.

Esperemos que los conocimientos que compartimos en este libro, contribuyeron a la reflexión crítica sobre el uso del derecho en las luchas emancipatorias de los pueblos indígenas de nuestro continente, y que a lo largo del proceso de investigación, hayamos colaborado, aunque sea mínimamente, a la construcción de una *ecología* de saberes que incluyen, pero no se limitan, a las legalidades cosmopolitas subalternas.

Bibliografía

Arteaga Böhrt, Ana Cecilia

2013 *Todas somos la semilla*. Ser mujer en *la Policía Comunitaria de Guerrero: ideologías de género, participación política y seguridad*, tesis de maestría, CIESAS, México.

Aranguren Romero, Juan Pablo

2010 *De un dolor a un saber: cuerpo, sufrimiento y memoria en los límites de la escritura,* Bizkaia: Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva, Papeles del CEIC núm. 63, septiembre de 2010.

Ayllón Viaña, María Rosario

2002 *Aprendiendo desde la práctica, una propuesta operativa para sistematizar*, Lima: Asociación Kallpa, pp. 17-27.

Bataille, Gretchen M., y Kathleen Mullen Sands

1984 *American Indian Women: Telling Their Lives,* Lincoln Nebraska, University of Nebraska Press.

Barrios de Chungara, Domitila y Moema Viezzer

1978 *"Si me permiten hablar…": testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*, México, Siglo XXI.

Bartolomé, Miguel

2003 "En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural", en *Revista de Antropología Social,* vol. 12, pp. 199-222.

Brown, Wendy y Janet Halley

2002 *Left Legalism/Left Critique*, Durham: Duke University Press.

Burgos-Debray, Elizabeth y Rigoberta Menchú

1985 *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia,* México, Siglo XXI.

Campbell, Maria

1973 *Half-breed*, Lincoln, University of Nebraska Press.

Castro-Gómez, Santiago

1998 Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón, en Castro Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta (coords.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Miguel Ángel Porrúa/University of San Francisco, pp. 169-203.

2000 "Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso/unesco, pp. 285- 303.

Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta (eds.)

1998 *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Miguel Ángel Porrúa/University of San Francisco.

CEPLAES

1998 *Mujeres contracorriente*, Quito, CEPLAES.

Comaroff, John y Jean Comaroff

1992 *Ethnography and the historical imagination,* Boulder, Westview Press.

Comaroff, John y Simon Roberts

1981 Rules and processes. The cultural logic of dispute in an African context, Chicago: University of Chicago Press.

Das, Veena

2008 *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.

De Marinis, Natalia

2011 "Breaking the silence: State construction and violence towards triqui women of San Juan Copala, Oaxaca, Mexico", *Development*, vol. 54, núm. 4, pp. 480-484.

2013 *En los márgenes de la (in) seguridad. Desplazamiento forzado y relaciones de género y poder en San Juan Copala, Oaxaca*, tesis de doctorado en Antropología, CIESAS, México.

2013 "Indigenous Rights and Violent State Construction: The struggle of Triqui Women of Oaxaca, Mexico", en Rachel Sieder y John-Andrew McNeish (eds.), *Gender Justice and Legal Pluralities: Latin American and African Perspectives*, Nueva York, Routledge-Cavendish, pp. 156-179.

Foucault, Michel

1980 *Power/knowledge. Selected interviews and other writings 1972-1977,* editado por Colin Gordon, Nueva York, Pantheon Books.

Géliga Vargas, Jocelyn e Inés Canabal

2013 "Las rupturas de la investigación colaborativa: historias de testimonios afropuertorriqueños, en Cahrles Hale y Lynn Stephen (eds.), *Otros Saberes. Collaborative Research on Indigenous and Afro-Descendant Cultural Politics*, Santa Fe, School for Advance Research Press, Latin American Studies Association, pp.154-179.

Hallbud, L.

1983 "Investigación participativa, conocimiento popular y poder: una reflexión personal", en Gilberto Vejarano (comp.), *La investigación participativa en América Latina. Antología,* Pátzcuaro, CREFAL, pp. 15-34.

Hale, Charles

2006 "Activist Research *vs* Cultural Critique; Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology", *Cultural Anthropology,* 21 (1), pp. 96-120.

2008 *Engaging Contradictions. Theory, Politics and Methods of Activist Scholarship*, Berkeley, University of California Press.

Haraway, Donna

1991 "Situated Knowledge: The science question in feminism and the privilege of partial perspective", en Donna Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Nueva York, Routledge Press, pp. 183-203.

Harcourt, Wendy

2001 "Rethinking difference and equality: Women and politics of place", en Roxann, Prazniak y Arif Dirlik, *Places and politics in an age of globalization*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, pp. 299-343.

Hernández, Rosalva Aída

2015 "Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista", en Xochitl Leyva, (ed.), *Conocimiento, poder y prácticas políticas de autoría colectiva*, México, CIESAS/ Flacso/UNICAH.

2016 *Multiple Injustices: Indigenous Women, Law, and Political Struggle*, Tucson,

University of Arizona Press

2009 "Movilidades transfronterizas, identidades transnacionales: nuevos cruces de fronteras entre los indígenas mames contemporáneos", en Margarita Chávez (ed.), *Identidades y movilidades en México y Colombia*, Bogota, Universidad Nacional de Colombia, pp. 205-232.

2003 "Repensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad", en *La Ventana, Revista de Estudios de Género,* núm. 18, noviembre, pp. 30-68.

2002 "The Struggle for Justice of Indigenous Women in Chiapas Mexico", en Maxine Molyneux y Shahra Razavi (eds.), *Gender Justice, Democracy and Rights*, Oxford/Nueva York, Oxford University Press, pp. 384-413.

Hernández Castillo, Rosalva Aída y María Teresa Sierra

2005 "Repensar los derechos indígenas desde el género: aportes de las mujeres indígenas al debate de las autonomías", en Martha Sánchez Néstor (coord.), *La doble mirada: voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas,* México, Unifem/ILSB, pp. 105-121.

Labrecque, Marie France

1998 "Metodología feminista e historias de vida: mujeres, investigación y Estado, en Lulle, Thierry, Vargas, Pilar y Lucero Zamudio (coords.), *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, Centro de Investigaciones sobre Dinámica Social (CIDS)/ Institut Français D'études Andines (ifea), *Anthropos*, pp. 27-52.

Lykes, M., y M. Couquillon

2007 "Participatory and Action Research and Feminisms: Towards Transformative Praxis", en Hesse-Biber (ed.), *Handbook of Feminist Research: Theory and Praxis*, Thousand Oaks, Sage Publications, pp. 297-326.

Macleod, Morna

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

Macleod, Morna y Crisanta Pérez Bámaca

2013 *Tu'n Tklet Qnan Tx'otx', Q'ixkojalel, b'ix Tb'anil Qanq'ib'il. En defensa de la Madre Tierra, sentir lo que siente el otro, y el buen vivir. La lucha de doña Crisanta contra Goldcorp*, México, CeActl.

Moore, Henrietta

1996 *Antropología y feminismo*, Valencia, Editorial Cátedra.

Mora Bayo, Mariana

2008 *Decolonizing Politics: Zapatista Indigenous Autonomy in an Era of Neoliberal Governance and Low Intensity Warfare,* tesis doctoral presentada en el Departamento de Antropología de la Universidad de Texas, Austin.

Nader, Laura

2002 *Life of the law: Anthropological projects*, California, University of California Press.

Naples, Nancy

2003 *Feminisms and Method: Ethnography, Discourse Analysis and Activist Research*, Nueva York, Routledge Press, Oestreich Lurie, Nancy (ed.)

1961 *Mountain Wolf Woman, Sister of Crashing Thunder: The Autobiography of a Winnebago Indian*, Michigan, University of Michigan Press/Regional.

Reinharz, Shulamit

1992 *Feminist Methods in Social Research,* Nueva York, Oxford University Press.

Rodríguez Garavito, César y Boaventura de Sousa Santos (eds.)

2007 *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita,* Madrid: Anthropos.

Santos, Boaventura de Sousa

2009 *Una epistemología del Sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social,* México, Clacso/Siglo XXI.

Sekaquaptewa, Helen

1969 *Me and mine; the life story of Helen Sekaquaptewa*, Tucson, University of Arizona Press.

Shaw, Anna Moore

1974 *A Pima past*, Tucson, University of Arizona Press.

Sieder, Rachel

2012 "Sexual violence and gendered subjectivities: Indigenous women's search for justice in Guatemala", en Rachel Sieder y John-Andrew McNeish (eds.), *Gender Justice and Legal Pluralities: Latin American and African Perspectives*, Nueva York, Routledge-Cavendish, pp. 109-132.

Sieder, Rachel y Morna Macleod

2012 "Género, derecho y cosmovisión maya en Guatemala", en R. Aída Hernández y Andrew Canessa (eds.), *Género, complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y Los Andes*, Copenhague y Quito, IGWIA/Abya Yala, pp. 170-200.

Sieder, Rachel y John-Andrew McNeish

2012 "Introduction: Gender Justice and Legal Pluralities-Latin American and African Perspectives", en Rachel Sieder y John-Andrew McNeish (eds.), *Gender Justice and Legal Pluralities: Latin American and African Perspectives*, Nueva York, Routledge-Cavendish, pp. 1-30.

Sierra, María Teresa y Victoria Chenaut

2002 "Los debates recientes y actuales en la antropología juridical: las corrientes anglosajonas", en Esteban Krotz (ed.), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, México, UAM, pp. 113-170.

Speed, Shannon

2008 "Forged in Dialogue. Toward a Critically Engaged Activist Research", en Charles Hale (ed.), *Engaging Contradictions. Theory, Politics and Methods of Activist Scholarship*, Berkeley, University of California Press, pp. 213-236.

Starr, June y Jane Collier

1989 *History and power in the study of law: New directions in legal anthropology*, Ithaca, Cornell University Press.

Terven, Adriana

2012 *Transgredir para transformar. La disputa como agente de cambio social y cultural. La experiencia de la casa de la mujer indígena de Cuetzalan, México,* Madrid, Editorial Académica Española.

Toledo, Víctor

2011 "Del diálogo de fantasmas al diálogo de saberes: conocimiento y sustentabilidad comunitaria", en Arturo Argueta, Eduardo Corona y Paul Hersh (coords.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México,* Puebla, UNAM-CRIM/Universidad Iberoamericana, pp. 469-484.

Underhill, Ruth

1936 "Autobiography of a Papago Woman", en *Memoir 46 of the American Anthropological Associatio*n.

Exigiendo justicia y seguridad:
Mujeres indígenas y pluralidades legales
en América Latina

2018

PUBLICACIONES DE LA
CASA CHATA

Conversión a formato digital:
Ave Editorial (www.aveeditorial.com)