



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

ACTORES SOCIALES EMERGENTES. PROCESOS DE ORGANIZACIÓN DE MUJERES INDÍGENAS EN AMÉRICA
LATINA: MUJERES ÑUU SAVI DE MÉXICO Y WAYÚU EN VENEZUELA Y COLOMBIA

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRÍA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA

MA. LUISA CAMARGO CAMPOY

TUTORA DRA. FRANCESCA GARGALLO DI CELENTANI

..... PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

UNAM

MÉXICO, OCTUBRE DE 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
Mi lugar como investigadora	10
Mi propio lugar de enunciación	15
Metodología	24
CAPÍTULO 1	
Marco teórico-conceptual	28
1.1 Subjetividad desde los feminismos	44
CAPÍTULO 2	
La palabra propia	58
2. 1 La importancia del contexto en el que se enuncia la palabra. Contextos de conflicto social en México y Colombia	60
CAPÍTULO 3	
Las mujeres indígenas como sujetos sociales. Cultivando comunidad	
3.1 Rupturas	97
3.2 La construcción de las mujeres como sujetos sociales	101
3.3 La subjetividad de las mujeres wayúu y ñuu savi	112
3.4 Tensiones ¿venta de mujeres?	116
3.5 Carta de los derechos de las mujeres	125

CAPÍTULO 4

MUJERES TERRITORIO DE SÍ MISMAS Y SUS PUEBLOS -----	142
4.1 Mestizajes y resistencias -----	144
4.2 Mujeres-cuerpo-espacio-lugar-territorio -----	157

CAPÍTULO 5

MUJERES WAYÚU. TEJIENDO SABERES, DEFENDIENDO TERRITORIO

Trazando rutas -----	166
5.1 Resistencia frente a la mercantilización del cuerpo de las mujeres como una forma de crear un espacio alternativo al capital. -----	171
5.2. Escuela de formación. Práctica política de resistencia -----	177
REFLEXIONES FINALES -----	182

Anexo

Carta de los derechos de las mujeres de la Montaña de Guerrero -----	195.
Epílogo -----	198
MAPAS. Territorio wayúu -----	211
Clanes wayúu -----	212

Grupos paramilitares en El Caribe colombiano-----	213
Territorio comunitario-----	214
Regiones del estado de Guerrero, México. Región Montaña-----	215
HEMEROGRAFÍA-----	215
BIBLIOGRAFÍA-----	217

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo gira en torno a mujeres ñuu savi organizadas en Guerrero, México, y mujeres wayúu en la Guajira, Colombia. Si bien los casos que presento se contextualizan en un movimiento social más amplio, el de los pueblos indígenas en América Latina, mi interés específico en las organizaciones de mujeres lo despierta que en ellas se ponen en tensión el discurso hegemónico, el dominante, y el crítico emancipador. El discurso crítico que promueve la emancipación se ubica en dos áreas, que en apariencia confluyen: el de los pueblos y el de las mujeres de los pueblos.

Entiendo como discurso dominante el enunciado por los integrantes hombres de las comunidades respecto a las mujeres y como discurso hegemónico el que se basa en preceptos patriarcales y racistas. El discurso hegemónico es propio del estado y los medios de comunicación masiva y sostiene a las ideas discriminatorias sobre la capacidad de las mujeres que son propias del discurso dominante. El hegemónico, sin embargo, tiende a calificar a los pueblos indígenas como violentos, ignorantes, pobres, analfabetas.

Para definir el discurso crítico acudo al llamado del filósofo Bolívar Echeverría “dejemos de mirar el mundo y reflexionarlo como un mero objeto, como algo que está allí ante nosotros sujetos y sobre el cual nosotros tenemos un conocimiento, dejemos de mantener esta distancia reflexiva y hundámonos en el mundo; es

decir, si vamos a reflexionar reflexionemos pero desde dentro de la acción”¹, definición que es el eje teórico-práctico que atraviesa la concepción de subjetividad, elemento primordial de mi investigación.

En los pueblos ñuu savi y wayúu este discurso crítico se viene articulando desde que las mujeres que participan en las políticas de la comunidad han dado voz a su malestar por sentirse excluidas o disminuidas por el discurso dominante y lo confrontan en la práctica, buscando formular demandas concretas. Además, el discurso crítico organiza a las mujeres para que sean escuchadas por toda la comunidad, ya que se formula desde sus propios lugares de enunciación, haciendo frente al patriarcado comunitario.

Decidí trabajar con las mujeres Ñuu Savi de la Montaña de Guerrero, porque en México se han organizado en un contexto de lucha por la seguridad, que emprendió la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC) hace 19 años, en octubre de 1995. Ellas deciden velar por su propia seguridad e inician un proceso organizativo basado en comités que defienden una carta de derechos, que está basada en la experiencia de las mujeres zapatistas de Chiapas, la Ley Revolucionaria de la Mujer Zapatista. La carta tiene detrás una historia de actividades, talleres, pláticas, encuentros, discusiones, desencuentros, separaciones, divorcios, violencia hacia aquellas que denunciaron, alegrías, llantos, gritos, confrontaciones, rupturas. Las mujeres Ñuu

¹ Echeverría, Bolívar *El materialismo de Marx discurso crítico y revolución*. México, Ed. Itaca, 2011, pág. 99.

Savi construyen su subjetividad tomando como ejemplo a las mujeres zapatistas, aunque posteriormente se fortalecen de ella con base en encuentros locales y hablando y actuando con las mujeres de los pueblos circunvecinos: ñomdhá, me'phaa, nahuas, mestizas y blancas. En dichos encuentros hubo quienes las felicitaron, quienes miraron con sorpresa su participación, hablada en tu'un savi (mixteco) siendo traducidas por hombres jóvenes y también quienes cuestionaron su participación, gritándoles por no pedir permiso a los dirigentes hombres de la organización. Las mujeres que asistieron a los encuentros salieron fortalecidas, portando su traje de fiesta y hablando su propia lengua.

A pesar que la CRAC-PC como organización se divide en cuatro sedes: San Luis Acatlán, El Paraíso, Zitlaltepec y Espino Blanco, consideré importante enfocarme únicamente en las mujeres ñuu savi del ejido de Zitlaltepec, en la Montaña de Guerrero, al que pertenecen 14 comunidades, debido a que forma parte de un pueblo que ha sido racializado, incluso por gente de los otros pueblos indígenas y del mismo Estado.² El hecho que hayan sido ellas las que exigieron redactar y presentar una carta similar a la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas es relevante, ya que la otra propuesta de inclusión de las mujeres en el proceso comunitario fue hecha por la Dra. Teresa Sierra, académica del CIESAS, quien ha trabajado de forma continua por el empoderamiento de las mujeres de la CRAC-

² "Montañeros para todos es sinónimo de "pobre, los que usan sombrero", "gente marginal", "de piel morena y pelo lacio", "los del cerro", "los que usan huaraches". Palabras dichas en una encuesta realizada sobre Derechos Humanos en Tlapa, por el Centro de Derechos Humanos de la Montaña, Tlachinollan, en 1997. citada por Beatriz Canabal, *Los caminos de la Montaña. Formas de reproducción social en la montaña de Guerrero*, UAM-X. México, 2001 pág. 19.

PC. La Dra. Sierra reunió un grupo de mujeres que se asumieron en un primer momento como promotoras de justicia que se encargaron de difundir la palabra de las mujeres y exigir que fuera escuchada. Durante el décimo aniversario de la CRAC-PC instalaron por primera vez una mesa de discusión sobre su papel; sin embargo, el esfuerzo que realizaron para tener un discurso propio no fue suficiente ya que el resto las mujeres no lo sintieron suyo, y visualizaron el trabajo como una forma de cumplir una meta política y no como una propuesta de transformación de sus vidas, en particular porque se dirigía a las mujeres como individuos y no a la colectividad de mujeres.

Ahora bien, no hay que desmeritar ese trabajo, pues las mujeres formadas por la Dra. Sierra, algunas de ellas ñuu savi, se convirtieron en coordinadoras de justicia³, lo cual marcó un hito en la estructura e historia de la CRAC-PC, sin embargo su iniciativa provocó tensiones aún entre las mujeres indígenas que la apoyaron. Fundamentalmente, el problema residía en que todo su trabajo descansaba en una participación a título individual y no como colectivo de mujeres del pueblo, por lo que no logró incidir en el fortalecimiento de un vínculo crítico

³ Como son los casos de Felicitas Soriano Sánchez, quien fue Coordinadora de Justicia en el año 2012, Carmen Ramírez Aburto, quien primero fue coordinadora y, de su experiencia, aportó un análisis sobre la desigualdad de género en la institución comunitaria. Felicitas Soriano afirma que, a pesar de que las mujeres formaron parte de la CRAC-PC su presencia no era tomada en cuenta, fue hasta el año 2006 que las mujeres pudieron finalmente impartir justicia, fue hasta ese año que una mujer fue elegida por la asamblea regional para formar parte de la estructura. Su participación había sido constante, sin embargo, no se visibilizaba. Paula Silva, quien igualmente fue promotora de justicia primero, posteriormente, en febrero de 2013 fue elegida comandanta regional (cargo que implica actividades como detención de personas). Fuente video con los testimonios de las mujeres de la CRAC-PC <https://www.youtube.com/watch?v=l6c7iNPEgtM>. Actualmente en línea, consultado 2 noviembre 2014.

comunitario-colectivo. Partí de escuchar las inquietudes de las que no se sentían representadas, como las mujeres de Zitlaltepec (ubicadas en la Montaña Alta del estado mexicano de Guerrero), para formular de forma académica mi investigación. Después de mi primer contacto en el año de 2006, compartí con ellas sus expectativas acerca de la organización, sus desavenencias y ver qué rutas de diálogo se podrían tener con mujeres de otras comunidades y pueblos, las propias mujeres de la Montaña definieron que una de las inconformidades más fuertes derivadas de la experiencia con las promotoras de justicia, fue la violencia epistémica expresada por la académica y algunas de sus acompañantes. Ésta ha sido una constante en el contacto entre académicas y mujeres indígenas, aspectos que también presento. Destejer este tipo de vínculos implica confrontar saberes, poner en tensión subjetividades colonizadoras, tarea que se ha de realizar desde la praxis política. Las ñuu savi están en ese proceso.

El otro grupo con el que intercambié experiencias fue el de las mujeres wayúu. Ellas se ubican en el departamento de la Guajira en Colombia que tiene frontera con Venezuela. Fue durante la independencia de dichos países que el pueblo Wayúu se vio dividido territorialmente; sin embargo, actualmente no reconocen fronteras y tienen doble nacionalidad. Su organización social descansa en la existencia de familias matrilineales que se unen en torno a clanes. Las mujeres wayuu son comerciantes, cuidan chivos en el desierto y tejen morrales y chinchorros que comercian, tejiendo redes con el exterior. A pesar de que no se sienten incluidas en los diálogos de paz iniciados en 2013 entre la guerrilla de las

FARC y el gobierno colombiano, desde 2010 perciben que en su zona la situación de guerra y genocidio ha disminuido, permitiéndoles recuperarse de un período de conflicto social fuerte que inició en 1950 en Colombia y que afectó directamente su territorio, entendido como tierra y como cuerpo.

En 2001, la llegada de grupos de paramilitares desencadenó un masivo desplazamiento y migración hacia Venezuela. Sus códigos de honor implicaban el respeto hacia las mujeres, que en situación de guerra según la ética wayúu no debían ser tocadas, sin embargo, los paramilitares no respetaron el código y violaron a mujeres dirigentes y ancianas de la tradición (las “viejas”, mujeres muy respetadas), además la violencia implicó que las mujeres huyeran abandonando los cadáveres de sus familiares. Al irse de manera rápida para desplazarse y continuar con vida, las mujeres wayúu no pudieron realizar los tres pasos necesarios de su ritual funerario; hoy, ellas consideran que su territorio entero ha sido afectado por ello, ya que la tierra y sus cuerpos no pueden vivir en paz si no garantizan los rituales que construyen la continuidad entre la vida de las y los presentes y la vida en otra dimensión de las y los antepasados. La mayor ofensa contra la continuación de la vida en la muerte se dio de forma masiva. Además, la afectación ocurrió concretamente en su territorio-cuerpo: las mujeres wayúu han sido víctimas de tortura sexual, como lo ejemplifica el caso de la llamada masacre de Bahía Portete, municipio de Uiribia en la Alta Guajira. “La masacre de Bahía Portete, ocurrida entre los días 18 y 20 de abril de 2004, ilustra particularmente la

apelación intencionada, pública y diferenciada a la violencia y la tortura sexual⁴ puesta en escena por los paramilitares contra las mujeres wayúu, tanto por su condición de género como por su carácter de voceras comunitarias.”⁵

Es en dicho contexto que las mujeres wayúu se organizan. A raíz del conflicto, deciden conformar diversas organizaciones y exigir la paz primero a los hombres wayúu que se unieron a los paramilitares, luego a los clanes de familias, y finalmente al gobierno colombiano al que responsabilizan por la existencia de los grupos paramilitares.

La organización con la que mantuve contacto es la llamada Fuerza de Mujeres Wayúu, fundada en 2006 que tiene su oficina principal en el municipio de Maicao que tiene frontera directa con Venezuela. De acuerdo a Evelin Acosta Gutiérrez, perteneciente al clan Ipuana:

“Wanülü, el espíritu maligno que vaga errante, impregnándolo todo a su paso dejó una estela de muerte, desplazamientos, asesinatos y violaciones. Lastimosamente, así se inicia nuestra historia, con episodios dolosos que nos obligaron a juntarnos como mujeres y que, respaldadas por hombres de nuestras comunidades, decidimos vencer el miedo y contar la realidad que vivían las comunidades wayúu en el marco del conflicto armado, de la militarización del

⁴ Por tortura sexual se entiende todo ataque a los órganos asociados a la identidad sexual de las personas que violan la intimidad de las víctimas y su configuración biológica y sexual cualquiera que sea su sexo. Al atacarlos, los victimarios pretenden deshacer la identidad de sus víctimas. Nota al pie del Informe del Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. *La masacre de Bahía Portete. Mujeres Wayúu en la mira...*2010, Bogotá, Colombia Pág.16.

⁵ Ob. Cit. Informe del Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, pág. 16.

territorio, del arribo de multinacionales y megaproyectos.”⁶ El Cerrejón es una de las minas a cielo abierto más grandes de América Latina, “si viajas hasta la luna, la puedes ver”, dijo al propósito Evelin Acosta, durante una charla nocturna en la ranchería El Caracol, realizada en noviembre de 2013.

Las organizaciones de mujeres wayúu y ñuu savi no se conocen físicamente entre sí, pero están informadas de diversas maneras acerca de la existencia de luchas de mujeres de pueblos que están más allá de sus territorios. Durante el Foro “Territorios y Pueblos Indígenas en la Mira de la Explotación Minera”, organizado en México el 12 de abril de 2011, en el que participó una representación de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC) de Guerrero, la organización Fuerza de Mujeres Wayúu se comprometió a difundir el evento, afirmando que su pueblo pasa por las mismas condiciones de violencia por las que están pasando los pueblos de Guerrero. La declaración de la II Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala, realizada en noviembre de 2013 en el resguardo de Santa María Piendamó, Cauca, Colombia,⁷ es otro

⁶ Acosta Gutiérrez, Evelyn, “Sutsüin jieyuu wayuu. Fuerza de Mujeres Wayúu. Historias, luchas y familia” en NotiWayuu. Primera Edición, Noviembre 2013, Riohacha, Colombia, pág. 6.

⁷ Entre los resolutivos del encuentro, en el que participaron activamente las mujeres wayúu, se dijo “el extractivismo, la militarización, el reclutamiento de jóvenes indígenas, los conflictos sociales y armados, las fronteras que nos imponen limitaciones para transitar libremente por los territorios han impactado de manera particular la vida de las mujeres. Desde cientos de años atrás hasta el presente somos víctimas de discriminación y falta de posibilidades para una vida digna, así como de las violencias más extremas: muertes, persecuciones, violaciones sexuales, violencia física y psicológica, por ser mujeres y por ser indígenas”

ejemplo de compromiso con la difusión del pensamiento crítico de las mujeres indígenas de México y otros países.

**TERRITORIOS Y PUEBLOS INDÍGENAS
EN LA MIRA DE LA EXPLOTACIÓN
MINERA**

12 de abril 2011, de 10 a 15 hrs., Fac. Ciencias Políticas, UNAM
Ciudad Universitaria, México D.F.

Participan:

- Ana Esther Ceceña, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM
- Rodrigo Gutiérrez Rivas, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM/ Asociación RADAR
- Frente Amplio Opositor a la Mina San Javier, San Luis Potosí
- Red Mexicana de Afectados por la Minería (REMA), Chicomuselo, Chiapas
- Francisco López Bárcenas, Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas
- Frente Tamatsima Wahaa en defensa de Wirikuta, Pueblo Wixárika, Jalisco, Durango y S. Luis Potosí
- Gilberto López y Rivas, NAH Morelos
- Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias, Costa Chica y Montaña de Guerrero

Logos: FAO, UNAM, and Tamatsima Wa haa.

Campaña
¡A corazón abierto
defendamos nuestra madre
Tierra en contra de la minería!

En memoria de Betty Cariño e Higinio Muñoz
*"La revolución no se lleva en los labios para vivir de ella,
se lleva en el corazón para morir por ella"*
Ernesto Che Guevara

Cartel elaborado de forma colectiva por la Red de Organizaciones de Apoyo a la CRAC para difundir el foro en el que participó la CRAC-PC.

Saber que hay mujeres indígenas que están organizadas como mujeres pertenecientes a pueblos, hace que las mujeres ñuu savi y wayúu se sientan acompañadas. Algunas de las mujeres ñuu savi, cuando se enteraron que en México existe una lucha de mujeres por el reconocimiento de sus derechos dentro de sus propios pueblos, concretada en la Ley Revolucionaria de la Mujer Zapatista, las llevó a formular ellas mismas su propia Carta de los Derechos de las Mujeres de la Montaña. “Queremos nuestra propia carta” dijo Zenaida. “Que

vengan las zapatistas a hablar con nosotras”, dijo Bety.⁸ La posibilidad de los diálogos de saberes, es otro de los propósitos de mi investigación; incluso habitando territorios lejanos, considero que éstos son importantes para los procesos de organización de mujeres indígenas. Para que sean posibles, han de ser dados desde un lugar de enunciación concreto: asumiéndose como pueblos que se resisten a desaparecer, desde un lugar digno, con saberes propios, aun cuando la represión de los estados-nación a los que pertenecen sea constante y violenta.

Mi lugar como investigadora

Mi trabajo académico adquirió sentido cuando desde el lugar de enunciación tradicional del discurso hegemónico que es la Universidad, se me ofreció la posibilidad de plantear una crítica del lugar de definición de las personas al interior del estado nación. Entonces decidí investigar y compartir con ambos pueblos, el Wayúu y el Ñuu Savi algo que como mujer indígena me hacía ruido acerca de mi misma, si las mujeres llamadas indígenas por el lenguaje común y el aparato de estado se asumen como tales, es decir si se autonomban indígenas. La pregunta me nacía de la experiencia, como mujer nahua que soy,⁹ muchas mujeres de mi territorio cuando llegaban a ver las imágenes de las “mujeres indígenas” que presentaban las promotoras de salud o los libros de escuela, se sentían ofendidas

⁸ Estas expresiones fueron dichas durante los talleres realizados en diciembre de 2008 en la comunidad de Llano Perdido, municipio de Cochoapa el Grande, Guerrero.

⁹ Nací en el municipio de Xochicoatlán, Hgo., lugar ubicado entre la Sierra y la Huasteca, región nahua de México.

con la representación y la identificación implícita de lo indígena con la pobreza, ignorancia, suciedad y violencia. Por ello decidí analizar cómo las mujeres de los pueblos pueden nombrarse a sí mismas para autorepresentarse y si el contacto con otras mujeres en espacios de discusión y de acción política fortalecía su lugar de enunciación o lo destruía. En otras palabras, estudié para saber qué pasaba al verse en espejos cuyo reflejo era distorsionante, similar. De ahí que para mí estudiar la experiencia de las mujeres ñuu savi y wayúu no es enfrentarme a un objeto de estudio desde conceptos universales de emancipación femenina u organización comunitaria, sino un trabajo de acompañamiento de sujetos que generan su propio discurso crítico para dirigir sus acciones.

Al inicio de la investigación, recordé los temas que abordé en la tesis de licenciatura¹⁰ acerca de la relación entre derecho colectivo y derecho individual en Zitlaltepec y, en particular, la interrogante inicial acerca de si ellas se asumen como indígenas. Tenía la intención de conocer la auto-representación de las mujeres ñuu savi con las que había trabajado y las wayúu sobre cuyo proceso de paz había leído. ¿Cómo construían o reconocía su identidad, tanto colectiva como individual, como las veían desde fuera, cómo se veían a sí mismas? Quería saber a través de mi investigación participativa si existe la posibilidad de liberarnos como mujeres pertenecientes a pueblos que igualmente necesitan liberarse y si

¹⁰ En la tesis de licenciatura analicé las tensiones entre el derecho colectivo y el derecho individual de las mujeres de la comunidad de Zitlaltepec.

debemos liberarnos primero para después forjar la libertad de nuestros pueblos o el contrario.

Las respuestas que he ido reuniendo a mis interrogantes han sido enriquecedoras, más no concluyentes. Es necesario que sean las mismas mujeres las que elaboren el discurso sobre su identidad, pues la identificación hecha por gente externa ha implicado hasta ahora racismo, clasismo y sexismo. Desentrañar los discursos racistas hegemónicos, resignificar parte de sus términos (por ejemplo, la misma palabra “indígena”) y asumir aquellos que dignifican a las mujeres, forma parte de una tarea que las mujeres que presento han asumido con compromiso colectivo e individual. El caso de las mujeres wayúu cuando narran en un taller su encuentro con el feminismo es representativo de ello, pues han logrado arrebatar de los discursos emancipatorios universalistas, potencialmente racistas y autoritarios del feminismo que les llega por programas de estado, herramientas para el objetivo primordial que tienen: seguir existiendo como pueblos, seguir siendo parte de esos pueblos con voz y reconocimiento del propio valor y resguardar sus saberes de mujeres que integran el saber de todo su pueblo.

¿Existe la posibilidad de dialogar desde territorios diversos, pero con lugares de enunciación similares? Creo que las respuestas que he podido identificar no son definitivas ni exhaustivas, que constantemente, con las wayúu y con las ñuu savi, debemos volver a la pregunta y que todos los nuevos conocimientos que generaremos les darán más matices, ya que una sola investigación de tesis no es

suficiente. En cuanto a mí como investigadora, no sólo era la primera vez que salía de México, lo que implica la confrontación con la similitud y la diferencia en Nuestra América, sino que tuve poco tiempo para mi estancia externa, enfrentarme a ser extranjera por primera vez, pero después ser considerada una más entre las wayúu ha significado compromiso ético.

Entre las reflexiones finales, creo que sí es posible el diálogo cuando se respeten algunas características específicas: ha de ser realizado desde lugares dignos, de respeto a la palabra de la otra, respetando el lugar de enunciación de cada una de las personas que participan. Las mujeres han de considerarse a sí mismas como sujetos sociales antes que objetos de estudio de otras para poder responder a preguntas que no las definan desde fuera. La construcción de la propia subjetividad social es un proceso que se lleva a cabo en las comunidades, partiendo de una individualidad que incide en lo colectivo, y haciendo frente a las relaciones de género que en muchos de los casos son opresoras. Una vez que se da este primer paso, el diálogo con mujeres de otros territorios, de otros pueblos, se facilita. No desaparecen las tensiones ni las diferencias, pero como afirma Evelin Acosta “sabíamos que varias de las mujeres reunidas tenían diferencias profundas y por lo visto insalvables en algunos casos, a pesar de ello, entendimos de manera humilde que el enemigo era otro y debíamos tener el valor y la responsabilidad social y comunitaria de tejer entre todas el mismo Susu”.¹¹ (Susu es una mochila wayúu tejida que se realiza cuando se tendrán largos viajes), el

¹¹ Acosta, Evelin. Op.cit.pág. 6

enemigo para las mujeres wayúu ha sido el Estado, que permite la explotación de la naturaleza en su territorio.

Otra de las reflexiones enriquecedoras de mi investigación, es que la subjetividad colectiva de las mujeres se construye cuando se establecen diálogos, con mujeres pertenecientes a pueblos que viven situaciones similares, se enriquece con pares, con mujeres que a pesar de habitar otros territorios, poseen saberes y prácticas comunes y se fortalece cuando confrontan dialógicamente quienes las subalternizan y las racializan, porque ponen en juego sus saberes.

Es en el espacio público, entendido como el espacio en el que se manifiestan las demandas para sí y para las y los demás, donde los diálogos confluyen y enriquecen a todas las mujeres que participan de ellos, puesto que no se puede seguir existiendo de forma aislada. Buen ejemplo de ello es el de las mujeres wayúu que al apropiarse de algunos elementos característicos de la cultura occidental, como lo son los hilos sintéticos, han sabido reapropiárselos, darles un nuevo significado y así fortalecerse no desde un lugar inferiorizado, subalternizado, sino desde un lugar digno y propio. Es cuando se tiene contacto con los otros mundos¹² sin rebajar ni anular el propio, que se fortalece la subjetividad de las mujeres.

¹² Tomé el concepto de los discursos del EZLN para referirse a que los pueblos no son homogéneos y que existe un horizonte de posibilidades de existencia.

Mi propio lugar de enunciación.

En los procesos sociales que forman parte de mi investigación, he participado en marchas, congresos, encuentros, talleres de discusión, participación que tiene una postura política específica. Creo que el compromiso, la praxis política no se aleja del rigor académico, a pesar de la descalificación del saber que se produce en el activismo. La comunicóloga María Cristina Mata resaltó la importancia de considerarnos actores-actoras partícipes de un proceso: “por eso mismo, si en el trabajo que realizamos desde nuestras instituciones en los barrios o en relación con organizaciones sociales, no nos asumimos como un actor social de pleno derecho y nos concebimos sólo como alguien que coopera o que se compromete con otro a quien reconocemos una mayor legitimidad en términos sociales y políticos, estamos en serios problemas. Porque si, como solía decir Armand Mattelart hace mucho tiempo, sentimos la disminución de ser “el pequeño burgués ilustrado”, estamos negando la posibilidad de construir verdaderas alternativas políticas plurales.”¹³ Es por ello que considero importante hablar de mi propia experiencia, de mi propio lugar de enunciación en esta tesis. Y así lo hago.

El feminismo ha sido parte de mi formación académica. Me queda claro que es una obligación ética y epistémica aclarar que las mujeres con quienes he dialogado para realizar mi trabajo de investigación no se asumen como feministas,

¹³ María Cristina Mata “Comunicación comunitaria en pos de la palabra y la visibilidad social” en *Construyendo comunidades... Reflexiones actuales sobre comunicación comunitaria*. La Crujía Ediciones, Buenos Aires 2009. pág. 9

pero han tenido importantes diálogos con feministas, como es el caso de las mujeres wayúu, que en voz de Karmen Ramírez Boscán, perteneciente al clan Epinayu, lideresa exiliada en Suiza debido al conflicto armado, dicen “cuando empezamos a organizarnos en contra de la guerra, buscando la paz, nos encontramos con una palabra que no habíamos escuchado nunca: feminismo, nos preguntaban si nosotras lo éramos, claro que no, nunca habíamos escuchado hablar de él, pero ahora somos conscientes que debemos conocer todas las palabras que hay, las luchas y las formas, para saber más para enriquecer nuestras luchas”.¹⁴

Las reflexiones teóricas y epistemológicas que estoy iniciando, toman en cuenta que el feminismo surge como una crítica a la modernidad y a la exclusión de las mujeres en el proyecto de Estado moderno, por lo que considero que es revolucionario, ya que busca acabar con dicha exclusión. Por ello, el trabajo que realizo se sostiene en distintas categorías de análisis feministas, resaltando la matriz de dominación de raza y clase, herencia analítica del feminismo negro, y dando importancia al espacio geográfico que habitan las mujeres, referente del feminismo chicano.

¹⁴ Comentario hecho por Karmen Ramírez Boscán durante su participación en la segunda sesión de la Escuela Formación “Mujeres indígenas y otras formas de sabiduría”, que se llevó a cabo el 21, 22 y 23. El 21 se desarrolló el foro “Hilando derechos desde la fuerza de los pueblos”. La actividad se llevó a cabo en Puerto Caracol, una rancharía que pertenece al municipio de Riohacha (Süchiimma en wayúunaiki).

Las compleja dinámica social que vive el pueblo wayúu en Colombia no es objeto de la presente investigación, aunque no puede ser soslayada a la hora de presentar el papel que tienen las mujeres que se han organizado para resistir a los efectos causados por la implementación de la minería a cielo abierto en su territorio (mismo que va de Colombia a Venezuela), cómo han construido su lugar de enunciación, hasta dónde la subjetividad que habitan es políticamente visible. Lo que sí me quedó claro desde el primer contacto con Jakeline Epieyu, presidenta de la Fuerza de Mujeres Wayúu, es que durante el contexto de conflicto social que vivió Colombia, las mujeres tuvieron un papel importante como mediadoras: se asumen como “portadoras de palabra”, pues la resolución de conflictos es una tarea que han rescatado del quehacer socialmente reconocido de sus ancestras, la demanda que las ha cohesionado es la búsqueda de paz. Saben que en situaciones de conflicto, las mujeres vivimos la violencia de una forma más directa ya que ésta atenta contra lo concreto de nuestros cuerpos, territorios de nuestra identidad primera.

En éste caminar académico, me he encontrado con muchas personas solidarias. La oportunidad que tuve de realizar mi estancia de investigación en la Universidad Nacional de Colombia, “la Nacho” como popularmente se le conoce, me ofreció un panorama que se inscribe en la búsqueda de la emancipación de la humanidad, rescatando la sabiduría ancestral y los procesos de lucha históricos de los pueblos; el asistir a clases impartidas por Ochy Curiel, quien fue mi co-tutora, me

hizo reflexionar sobre la matriz colonial de dominación: racismo, sexismo, clasismo.

Las pocas, pero enriquecedoras, pláticas que tuvimos, me llevaron a considerar la importancia que tiene el discurso muchas veces colonizante que nosotras mismas reproducimos en espacios racializados, como son los territorios indígenas. Ella me pidió realizar mi lugar de enunciación antes, y de allí partir para realizar mi análisis de la organización de mujeres wayúu: “Cuando lo tengas, podrás viajar a la Guajira” me dijo.

La importancia de conocer los lugares de enunciación de las sujetas sociales aquí presentadas, incluyendo el mío, deviene de los aportes del feminismo, principalmente del pensamiento situado de Donna Haraway quien cuestiona la neutralidad-objetividad en la construcción de conocimientos, me ubicaron en cuanto investigadora involucrada en el tema que analizo. Según Carmela Cariño, “frente al debate existente sobre la objetividad-neutralidad Haraway argumenta, desde el feminismo, a favor de conocimientos situados y de una perspectiva parcial. Haraway propone un programa construccionista social radical, en el que la vista es fundamental, es decir el lugar desde donde se mira la realidad resulta primordial, es desde esa visión que considera importante partir de conocimientos situados, pues es desde ahí como se construye la objetividad feminista. Esos conocimientos situados implican a su vez partir de una perspectiva parcial, y no de la totalidad, como la vía para construir una visión objetiva. En ese sentido la propuesta de conocimientos situados no significa reduccionismo, más bien es una

propuesta de investigación descolonizada.”¹⁵ Haraway dice esto a propósito de la política de ubicación, tema que retoman la socióloga india Chandra Mohanty y la filósofa Patricia Hill Collins al buscar definir el lugar de enunciación de las mujeres negras.¹⁶

Como narraré¹⁷ más adelante, a raíz del primer encuentro con las mujeres ñuu savi me hice a la idea que para entender el pensamiento de las mujeres indígenas acerca de su ser mujeres y cómo construirse una mejor vida sin traicionar sus comunidades, debía comprender desde dónde se genera su pensamiento. Desde cosmovisiones¹⁸ que no son las de tradición europea; desde sujetos que no son necesariamente individuales, aunque estén personificados y encarnados en mujeres de carne y hueso; desde sistemas matemáticos no decimales y no

¹⁵ Cariño Trujillo, Carmela. *Epistemologías otras en la investigación social, subjetividades en cuestión*. CLACSO, Buenos Aires, 2012., pág. 16.

¹⁶ Curiel Pichardo, Ochy. *La nación Heterosexual*. Ed. Brecha lesbica y en la frontera. Colombia, enero 2013. pág. 22.

¹⁷ Narrar es una de las formas de dar a conocer. Está presente en todos los tiempos, en todos los lugares, en todas las sociedades y permite, en ocasiones, como ya lo decía Roland Barthes, la comunión entre seres humanos de culturas diversas. Narrar es, pues, el modo de transmitir, aprender y dar significado a las historias. Cfr. Francesca Gargallo, “Intentando acercarme a una razón narrativa”, en *Intersticios. Filosofía, arte, religión*, Publicación semestral de la Escuela de Filosofía del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental, año 8, núm.19, 2003, pp. 135-147. También en: <http://francescagargallo.wordpress.com>.

¹⁸ Considero que una cosmovisión bien puede relacionarse con una cosmogonía, es decir con un “génesis” o narración de construcción divina del mundo, tanto como ser una *Weltanschauung*, u observación del mundo, término utilizado en 1914 por el filósofo alemán Wilhelm Dilthey en su obra *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (“Introducción a las Ciencias Humanas”), para explicar que la experiencia vital es una visión general del mundo, fundada intelectual, cultural, emocional y moralmente, en un conjunto de principios que se sostienen en las experiencias experimentadas en un ambiente determinado. El mundo se conoce y reconoce a partir de las visiones que se tienen de él, y este conocimiento es la base desde donde se realiza el saber y la evaluación de las cosas.

centrados en la supremacía de los números impares; desde la resistencia a las definiciones externas.

El primer capítulo de la tesis está dedicado a mencionar los marcos epistémicos que enmarcaron mi trabajo. Menciono la forma en que influyeron en la investigación los trabajos de Francesca Gargallo sobre feminismos enmarcados en luchas de los pueblos de Abya Yala, la apuesta de Mágina Millán de ir más allá del feminismo, la crítica directa que hace Silvia Rivera Cusicanqui a quienes enuncian desde lugares de privilegio, en lenguas que son privilegiadas como el inglés, o el español en el caso de la mayor parte de los pueblos indígenas de América Latina. Igualmente reconozco la importancia de la identificación del colonialismo interno y del lugar desde dónde se mira; la propuesta de Bolívar Echeverría sobre la blanquitud además del discurso crítico; el racismo estructurante de sociedades en la apuesta epistémica de Ochy Curiel, así como su propuesta de la antropología de la dominación. Para esta investigación es muy importante el trabajo que ha hecho la antropóloga Lina Rosa Berrio, con quien he coincidido en diferentes lugares. El aprecio es especial debido a la región de conflicto que hemos compartido: el estado de Guerrero en México y algunos lugares de Colombia.

El feminismo chicano, en voz de Gloria Anzaldúa hizo que se moviera gran parte de mi historia personal, al reconocer que estaba en un lugar de privilegio como lo es la academia, pero con un cuerpo y una identidad que han sido racializadas e

inferiorizadas. Para Anzaldúa, ser una chicana en una universidad blanca, ser lesbiana en un mundo heterosexual, fue equivalente a lo que para mí es ser una mujer indígena en una universidad en la que sus asistentes tratan de blanquear no sólo su mente, sino también su cuerpo. Recuerdo al respecto, la confusión que me provocaban los “consejos” de mis compañeras cuando me definía como mujer nahua: “Pero si tú ya no eres indígena: eres estudiante universitaria, has dejado de ser indígena”.

En el segundo capítulo hablo sobre la importancia de la palabra propia. Si la apuesta es descolonizar-se, entonces los testimonios son importantes porque así se logra escuchar directamente a las mujeres mientras construyen su discurso crítico. Además, gracias a los testimonios, la experiencia organizativa es narrada desde sus propios marcos epistemológicos, construyendo así saberes que dialogan con los saberes académicos.

En el tercer capítulo, abordo la emergencia de las subjetividades de las mujeres indígenas, cómo se construyen la subjetividad colectiva y personal, y la búsqueda de la emancipación colectiva presente en éste proceso. El concepto de las emergencias como “un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente utópicas y realistas, que se va construyendo en el presente a partir de las actividades de cuidado”¹⁹ es el que da forma a la reflexión; la sociología de las emergencias, de acuerdo a Boaventura de Sousa, contiene el

¹⁹ De Sousa Santos, Boaventura. *Una epistemología del Sur*. México, Siglo XXI 2012, pág. 127

todavía no, el horizonte de lo posible, lo que da posibilidad a la utopía, y por tanto de la emancipación. En mi bibliografía de referencia, incluyo a un intelectual Ñuu Savi, Jaime García Leyva, originario del municipio de Xalpatláhuac, que con sus aportes acerca de los saberes ancestrales y sus conocimientos como historiador, está visibilizando la importancia del pueblo de la lluvia, alejándose de una visión paternalista, victimizante, dotando de dignidad la expresión inmediata de un pueblo: la lengua.

En el cuarto capítulo abordo el vínculo que existe entre mujeres y territorio, el tema de la identidad es un el eje sobre el que me detengo. El mestizaje en México ha tenido fuerte impacto por su violencia e imposición, se ha convertido en un deber ser que niega la parte indígena de las personas y los colectivos y resalta la herencia occidental blanca, lo que ha devenido en un blanqueamiento que duele, eso es, en lo que Bonfil Batalla llama “desindianización”. Silvia Rivera Cusicanqui, Bolívar Echeverría y José Reynaga me han proporcionado con sus estudios elementos para el análisis. En particular, la identidad *ch'ixi* y no mestiza, propuesta por Rivera Cusicanqui, es la que dignifica la parte india, la herencia ancestral de conocimientos y saberes.

En el quinto capítulo, exploro el hacer de las mujeres wayúu. Al habitar un territorio en conflicto, las mujeres con quienes dialogué desde mi propio lugar de enunciación, compartieron conmigo el dolor, la rabia, la dignidad y las múltiples formas de resistir y luchar que han encontrado a lo largo de años de resistencia y

reconstrucción. En un contexto de conflicto social, las mujeres lejos de victimizarse han asumido una subjetividad fuerte, portadora de palabra y de vida. Nancy, perteneciente al clan Ipuana, me compartió la forma en que han hecho frente a la intención de privatizar el lugar sagrado de Jepirra, ubicado en la Alta Guajira y que es un espacio de descanso para los muertos. Cuando turistas extranjeros se enteraron de la ceremonia de entierro que realiza el pueblo wayúu y quisieron emularla, la gente acudió a una leyenda ancestral y en torno a ésta hizo la defensa de ese espacio sagrado tan importante como la tierra, que es el mar, o más bien “la mar”, como la llaman. El pueblo wayúu, en el último momento de un largo proceso de duelo, regresa al mar de la Alta Guajira los restos de sus familiares.

Por último, presento las conclusiones, que más que concluir un trabajo, son el inicio de más reflexiones, que no están exentas de tensiones, de la intención de un diálogo concreto, que lleve al fin a la emancipación y liberación de los pueblos.

El epílogo presenta mi lugar de enunciación. Este trabajo requirió de mucho tiempo, ya que rescatar mi pasado me provocó dolor y horas de insomnio. Tomé como eje teórico el feminismo chicano, que hace un cuestionamiento de sus propios lugares, la mayor parte de ellos racializados y ubicados en los márgenes, para así hacer propuestas teóricas propias y culminar con la teoría encarnada, propuesta de Gloria Anzaldúa, Cherríe Moraga y Barbara Cameron son quienes

que me dan pauta para retomarla²⁰ como un elemento de identidad y a la vez, de lucha política.

Metodología

El viaje que realicé desde México a la Guajira, en septiembre de 2013-enero 2014, incluyó una corta escala en Bogotá. El objetivo fue iniciar el contacto con mi cotutora Ochy Curiel y, en un segundo momento, realizar con ella una evaluación del trabajo de campo que realicé conviviendo, dialogando y compartiendo experiencias con las mujeres del pueblo Wayúu.

El trabajo de campo contempló visitar algunos resguardos indígenas, así como rancherías. Le di prioridad a las que se ubican territorialmente cerca de El Cerrejón, que es la mina a cielo abierto más grande de América Latina. En el inicio, la organización de mujeres wayúu con quienes dialogué, se organizaron en torno a la defensa de su propia vida, ya que su espacio estaba siendo ocupado por grupos paramilitares, y a ellas las estaban asesinando. Con el paso del tiempo, se percataron que la problemática era más compleja, que los intereses detrás de los grupos paramilitares se relacionaban directamente con la gente que quería ver el territorio libre de población, para así poder establecer megaproyectos de explotación, por ello, decidieron vincular la lucha por su propia vida, a la lucha por la defensa de *Wounmainkat* (madre tierra). “Las mujeres somos resistentes...

²⁰ Cherrie Moraga y Ana Castillo, *Esta puente, mi espalda*, Ed. San Francisco, San Francisco, 1988.

además de ello, jugamos un rol como reproductoras de vida y custodias de la cultura. Todo se suma en nosotras porque somos también madres, como wounmainkat por lo que nuestra vitalidad no es sólo física, también lo es del alma y el espíritu”.²¹ El propósito de visitar los territorios que se resisten a la mina fue establecer un diálogo de saberes, teniendo en cuenta que mi lugar de enunciación es de una mujer indígena náhuatl.

Conocer la ciudad de Bogotá, sede de la universidad que me dio el aval para hacer la estancia, fue impactante. Llegué en un primer momento a afirmar que es una ciudad blanquizada en consonancia con la blanquitud, término propuesto por Bolívar Echeverría para referirse a la exigencia de la sociedad moderna de pertenecer al grupo dominante, eminentemente blanco, de “blancura racial-cultural”.²² En las pláticas con los y las amigas, me di cuenta que se hace referencia a la población que vive en las calles como “gente desplazada”, lo que me llevó a tener más inquietud sobre el uso del discurso: las palabras no designan, las palabras encubren, nos dice Silvia Rivera Cusicanqui. ¿Por qué gente desplazada? El conflicto que en Colombia lleva más de 50 años ha “producido” gente desplazada que es, principalmente, indígena. Durante el mes en que viví en Bogotá, sin embargo, no tuve la posibilidad de coincidir con una indígena wayúu.

²¹ Evelin Acosta, op. Cit.

²² Echeverría, Bolívar. Echeverría, Bolívar. *Imágenes de blanquitud*. Publicado en: Diego Lizarazo et Al. *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen, Siglo XXI, México 2007* pág. 18

En el mes de septiembre de 2013 asistí al tercer Foro Internacional sobre No Violencia y Naturaleza Comunidades, extractivismo y Paz en el marco de la semana nacional por la paz, realizada en la Universidad del Quindío. Allí establecí contacto con una dirigente wayúu, del clan Epinayu, María Cristina Figueroa, integrante de la Fuerza de Mujeres Wayúu, quien es la encargada de asistir a los eventos en los que se habla de extractivismo y la forma en que afecta el territorio wayúu. Con Cristina, intercambié puntos de vista, desde nuestros lugares como mujeres indígenas que pertenecemos a organizaciones sociales.

Durante las clases sobre Racismo y Patriarcado a las que asistí en la Universidad Nacional, a cargo de Ochy Curiel, y sobre Mujeres, Conflicto y Paz, impartidas por la Dra. Dora Isabel Díaz, pude continuar con el análisis de las teorías sobre conflicto armado en Colombia y cómo afecta a las mujeres. Así como el patriarcado es estructurante del capitalismo, el racismo lo es del colonialismo: gracias a la asistencia a las clases de Racismo y Patriarcado, decidí hacer la investigación desde la antropología de la dominación, propuesta de Ochy Curiel que se refiere a “develar las formas, maneras, estrategias, discursos que van definiendo a ciertos grupos sociales como “otros” y “otras” desde lugares de poder y dominación”. El lugar que nos da la academia es un lugar de privilegio, por lo tanto se establecen relaciones de dominación cuando se está en investigación de campo. Por ello, cuando viajé al territorio wayúu, tuve la convicción de tener una relación dialógica con las mujeres del pueblo, dando prioridad a mi lugar de enunciación como mujer indígena, dejando en un segundo plano mi lugar como

estudiante de posgrado en la UNAM. Esta decisión tendría consecuencias fuertes que están encaminando mis reflexiones teóricas, ya que mi condición de género no fue desapercibida en la ranchería donde conviví con mis interlocutoras.

En la primera semana de noviembre de 2013, del 2 al 3, crucé la frontera Colombia-Venezuela, en un lugar conocido como “la raya”. El objetivo fue lograr el conocimiento práctico de la concepción del territorio independiente de las naciones mencionadas; viajé con dos mujeres wayúu y tres hombres venezolanos. Por mi nacionalidad mexicana, fui la única que selló pasaporte. Durante la estancia en Venezuela, visité Paraguaipoa, lugar donde se ha establecido la radio comunitaria. Allí, compartí con Olimpia Ipuana, locutora que defiende el territorio y la vida por medio de la palabra.

Presento una serie de anexos, en los que se muestran mapas territoriales, tanto de la Guajira donde reside el pueblo Wayúu, como de la región que habita el pueblo Ñuu savi de Guerrero. Y en el epílogo, hablo sobre mi propio lugar de enunciación.

CAPÍTULO 1.

MARCO TEÓRICO-CONCEPTUAL

“Finalmente, quiero mencionar que, desde nuestra pequeña pero muy significativa experiencia, persistiremos en nuestro territorio. Por el honor de nuestros muertos lucharemos conjuntamente, sin armas, pero sí con muchos hilos de mil colores para que con este tipo de alternativas se avance en impedir que una guerra que no comprendemos ni aceptamos, nos despoje de lo que nos pertenece.”²³

Karmen Ramírez Boscán.

El discurso crítico, de acuerdo a Bolívar Echeverría implica involucrarnos como sujetos, dejar de interpretar a los pueblos, a las mujeres, a las personas con quienes trabajamos como objetos, hacer una propuesta transformadora desde discursos distintos, que cuestionen el dominante,²⁴ es desde esta forma discursiva que presento mi investigación; al estar en la academia, tuve la posibilidad de fortalecer con herramientas emanadas de ésta mis actividades cotidianas, en especial aquellas que involucraron mi quehacer político en conjunto con mujeres ñuu savi, es desde ese lugar que traté de hacer lo que Echeverría nos dice “carcomer, destruir desde dentro el discurso establecido”.²⁵ Por ello el título de mi investigación habla de actores-actoras, porque son quienes realizan las

²³ Ramírez Boscán, Karmen, *Desde el desierto*. “Género, violencia y conflicto armado”. Colombia, 2007 155

²⁴ Bolívar Echeverría nos dice “Y el discurso que tenemos los que nos involucramos en esta transformación del mundo es justamente el discurso crítico. Nuestra tarea es la destrucción, el desmontaje del discurso establecido de la época moderna burguesa”... “Podemos interpretar pero ya no con la actitud del distanciado, del que no tiene nada que ver con el objeto que está ante sus ojos, sino como aquél que es él mismo el objeto que está ahí. Dejemos de pensarnos como los sujetos que están ante el objeto y pensemos al objeto como sujeto él mismo y nosotros involucrados en la sujetividad que nos conjunta con él, que nos identifica con él”. Bolívar Echeverría, ob. cit. págs. 99-100.

²⁵ Echeverría, *Ibidem*, pág. 100.

acciones.²⁶ Me intereso en las actoras de la resistencia, como lo hacen en ocasiones las mujeres wayúu, o de la acción directa, como lo hacen ñuu savi y wayúu, pues la participación de las mujeres indígenas que aquí comparten sus conocimientos, las lleva a cuestionar sus propios lugares en el seno de sus pueblos y en relación con la historia de su territorio. Cuestionando dichos lugares, las mujeres llegan a actuar en el espacio político, participando en sus reconfiguración.

Es la práctica política uno de los primeros momentos de cuestionamiento de las subjetividades impuestas, es en la práctica donde se construye, se conforma y se significa la subjetividad propia, digna. Al reconocernos como mujeres actuantes, como actoras de un proceso, nuestra subjetividad se conforma como crítica y participativa. “Hablar desde la experiencia humana es enfocar al ser como sujeto activo, como actor en resistencia”, nos dice Emma Chirix, mujer feminista maya. Si bien la subjetividad se actúa, se construye desde racionalidades diversas, por lo que debe ser entendida como una forma concreta de poder pensar la realidad,²⁷ ya que es atravesada por distintos elementos. “La subjetividad no trata solo lo personal sino lo social, es saber y sentir quién soy y lo que existe a mi alrededor; es conocer el proceso histórico, identificar las políticas de segregación, asimilación y etnocidio que el Estado, los grupos de poder económico y sectores ladinos siguen promoviendo para mantener sus privilegios y marcar siempre las

²⁶ Debido al trámite burocrático que se debe hacer para cambiar de manera formal el título de la tesis, decidí cambiarlo al momento de la impresión.

²⁷ Millán, Mágina, op. Cit. pág. 19

desigualdades. La subjetividad invita a interpretar y no a naturalizar nuestra vida y nuestra identidad, a partir de raíces históricas, económicas, políticas y culturales para poder dar respuesta a las distintas causas de la opresión”.²⁸

Las mujeres de los pueblos indígenas hemos habitado subjetividades desde lugares no dignos, racializados, subalternizados, desde miradas paternalistas; sin embargo, como lo afirma James S. Scott²⁹, no necesariamente se ha hecho asumiendo en su totalidad las características impuestas, colonizantes, sin haber sido por ello, colonizadas. La resistencia, la aceptación o la crítica a ese proceso de subjetivación depende del momento político en que se encuentren participando; en algunos casos la estrategia es resistir, en otros casos, la estrategia es confrontar: se trata de momentos políticos colectivos que propician la conformación de una subjetividad crítica que puede llevar a la emancipación. El espacio de resistencia ofrece un gran horizonte de posibilidades de emancipación, de ahí la importancia de convertir los espacios de opresión en espacios de resistencia. Es por ello que para mi investigación, he vinculado la práctica al significativo de la subjetividad.

²⁸ Chirix García, Emma Delfina “Subjetividad y racismo: la mirada de las/los otros y sus efectos” en *Tejiendo de otro modo* Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, editoras, Editorial Universidad del Cauca, 2014, pág. 211.

²⁹ Para James Scott, el discurso oculto, es una forma de resistir, en las relaciones de poder quienes están del lado menos favorecido, mantienen un discurso aparente, que tiene como objetivo salvaguardarse, esto sucede con algunas mujeres cuando están en contextos adversos, cuando tienen diálogos con autoridades se dirigen a ellos de forma respetuosa, a pesar de no considerarlos gente respetable. Tal es el caso de las mujeres wayúu en sus reuniones con el ministerio de medio ambiente, hablaron con una de las representantes, le recomendaron tiendas para adquirir mantas, sin embargo, en la reunión interna, se dirigieron a ella como una “señora alijuna que no podía aguantar el clima del Caribe colombiano”. Scott, James. *Los dominados y el arte de la resistencia*. España, 2010.

En el caso de las mujeres indígenas, las llamadas relaciones de género o relaciones sociales entre los sexos organizadas y obedecidas por una cultura, han sido diversas dependiendo del pueblo. Entre las ñuu savi responden a las relaciones que se establecen en una organización patriarcal de la reproducción, la familia, el lugar de trabajo y la sociedad. Entre las wayúu se trata de relaciones de género organizadas con base en una organización clánicas matrilineal que, sin embargo, soporta también prejuicios y preferencias por los lugares de poder asignados a los hombres. Las relaciones de género siempre son acordes a los roles que se asignan socialmente a las personas que se reconocen biológicamente por sus genitales externos como mujer u hombre. Las relaciones de género actualmente se ven cuestionadas, ya que la participación de las mujeres en la toma de decisiones confronta al patriarcado comunitario, que considera que las mujeres deben cumplir con la tarea de preservar la comunidad, aún a costa de la vida de algunas mujeres y de su individualidad.³⁰ La crítica al sistema de género tradicional encuentra eco de manera colectiva tanto en mujeres como en hombres.

Participar en movimientos sociales para las mujeres indígenas implica que tuvieron que desplazarse del lugar en el que se encontraban; moverse no sólo

³⁰ La relación entre individualidad y comunidad es algo recíproco, dialéctico, por tanto "Una comunidad no es una suma de individualidades, sino otro lugar dinámico, más que la suma. La comunidad nutre a quienes caminan con la comunidad, y ella, a su vez, es alimentada por el trabajo, el desarrollo y elaboraciones individuales y colectivas que se dan en su interior. Pronunciamento del feminismo comunitario latinoamericano en la conferencia sobre cambio climático, realizada en Bolivia, el 19 y 22 de abril de 2010, en *Tejiendo de otro modo*. Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, editoras, Editorial Universidad del Cauca, 2014. Pág. 427.

físicamente, pues al hacerlo trasladaron también los significantes del género en otros niveles, trastocando el espacio social, el lugar que les había sido asignado históricamente y que marcaba la comunidad en su conjunto. En el caso de las ñuu savi su participación en asambleas está siendo tomada en cuenta lo cual iguala su encargo con el de los hombres: deben cumplir con los mandatos comunitarios. Sin embargo, la obediencia de preceptos que pueden llegar a ser violentos porque hacen daño a su cuerpo, a su corazón,³¹ como es el que sean sus padres los que elijan la pareja con quienes se casarán, o el tener que pedir permiso cuando se quiere ir a alguna asamblea, estaba muy arraigada. En el caso de las wayúu, aún cuando en las rancherías son respetadas como mujeres ancianas y de sabiduría y se acude a ellas para la solución de conflictos, es el tío materno quien toma la última decisión, en compañía del palabrero que funge como mediador y protector de la ley wayúu. Es verdad que tienen más libertad de elegir con quién se casarán, incluso es común que haya divorcios solicitados por las mujeres, pero el intercambio al momento de casarse, ya sea por dinero o por manadas de chivos, sigue siendo una práctica común.³²

³¹ De acuerdo a una plática sostenida con Anastacia, de la comunidad de Llano de las Flores, ésta mencionó "mi corazón me duele, en asamblea me obligaron a separarme de mi marido, porque él tenía que ir al norte a trabajar, pero yo me sentía enferma y no quería que se fuera, así que el pidió al comisario que llamara a asamblea, mi corazón me duele", Anastacia estuvo en cama cerca de un mes. Plática sostenida en julio de 2008.

³² Palabras de Cristina Figueroa, del clan Epinayú, durante Foro Internacional sobre No Violencia y Naturaleza Comunidades, extractivismo y paz en el marco de la semana nacional por la paz, realizada en la Universidad del Quindío, realizado en septiembre de 2013.

Participar en movimientos sociales no implica una completa inclusión. Tanto las ñuu savi como las wayúu han tenido que enunciar sus propias demandas, consideradas como exclusivas de “mujeres,” aún cuando las organizaciones en torno a las que se reúne son combativas. Hay numerosos ejemplos que fortalecen la afirmación de Silvia Soriano acerca de que en últimas fechas “las organizaciones políticas de indígenas mantuvieron un curso creativo y fuertemente combativo, pero sus propuestas de inclusión no han logrado incorporar plenamente el discurso de género en sus programas de acción.”³³

Si bien las relaciones de género están siendo cuestionadas, el colonialismo interno que persiste en México y en Colombia crea conflictos acerca de si el cuestionamiento es propio de las mujeres de los pueblos o es una imposición de un “colonialismo de la emancipación de las mujeres”, es decir una imposición sobre las formas de ser y de tomar decisiones individuales de las mujeres wayúu y ñuu savi. El concepto de colonialismo interno fue propuesto en primer lugar por los mexicanos Pablo González Casanova³⁴ y Rodolfo Stavenhagen³⁵ en los años 60, y se encuentra implícito en las estrategias estatales de “desindianización” de los y las mestizas denunciadas por Bonfil Batalla; sin embargo, es la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui quien en su propuesta de una identidad mixta y

³³ Soriano, Silvia. “Abrir espacios para el debate: diversidad, exclusión y género” en *Espacios en movimiento. Luchas desde la exclusión en América Latina*. CIALC, México, 2013, pág. 26.

³⁴ González Casanova, Pablo *La democracia en México*. Ed. Era, México, 1965

³⁵ Rodolfo Stavenhagen, “Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica”, en *América Latina*, revista del Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales, año VI, núm. 4, octubre diciembre, 1963, Brasil, pp. 63-104.

desobediente, Ch'ixi, menciona características a criticar que han sido internalizadas por algunas mujeres ñuu savi. Éstas deciden no participar en las actividades colectivas porque no quieren hablar mal del marido, creen que la violencia que viven es natural porque ellas nacieron mujeres y por lo tanto sus maridos tienen el derecho a golpearlas cuando lo deseen. Igualmente ejercen una crítica fuerte hacia las mujeres que han decidido participar en asambleas, que asisten a talleres, cursos y forman parte de la organización de mujeres de la CRAC-PC; incluso hay algunas mujeres que deciden golpear a las esposas de sus hijos porque no los respetan.

La violencia entre mujeres delata la fuerza no sólo física que las más tradicionales ejercen para que las otras no se salgan del imaginario colectivo de obediencia. Hay mujeres que graban a las esposas de los maridos que han migrado a Estados Unidos. Algunos migrantes, en efecto, piden pruebas de fidelidad de sus esposas, de modo que las mujeres aliadas de las tradiciones más represivas de su sexualidad durante los bailes graban secretamente a las esposas que se quedaron en la comunidad. “A mi marido ya le enviaron dos videos; hay mujeres que se dedican a grabar a otras para vender los videos a nuestro marido que está en el norte. Al mío le hicieron creer que yo estaba tomada de la mano de un muchacho, pero era mentira”.³⁶

³⁶ Plática sostenida por Lourdes, habitante de la comunidad de Llano de las Flores, municipio de Metlatónoc. Marzo 2011.

En la comunidad de Zitlaltepec, en la región de la Montaña Alta de Guerrero, durante un taller realizado en el año 2007 en el que se discutían las distintas formas de violencia de género: familiar, económica, física, patrimonial, hubo una discusión fuerte entre las asistentes. La división parecía establecerse entre las de mayor edad y las más jóvenes; sin embargo, llegó un momento en que las discusiones comenzaron a volverse personales y a dejar de lado la diferencia de edad; se habló de la falta que cometió una mujer al tener tres hijos de distintos maridos; se criticó a una chica de 15 años por jugar en la cancha a medio día cuando debía estar preparando comida; etc. Para Cusicanqui, el colonialismo interno “no sólo es una estructura interna, que gobierna los distintos eslabones de la cadena de exclusiones y silenciamientos que constituye la sociedad boliviana, es también una estructura internalizada que se muestran en las prácticas inconscientes y en los gestos cotidianos no sólo de los indios, sino también de sus intermediarios y de las élites mestizo-criollas que los dominan.”³⁷

Y no sólo de los que los dominan. Estas prácticas inconscientes las reproducen en ocasiones también aquellas personas que acuden de forma solidaria para aportar parte de su conocimiento, generalmente emanados de universidades, en particular algunos militantes de las izquierdas ortodoxas y algunas feministas blancas hegemónicas. Estas personas llegan a tener relaciones jerárquicas opresivas hacia quienes consideran sus compañeras, resaltando la supuesta superioridad de

³⁷ Rivera Cusicanqui, Silvia La raíz, colonizadores y colonizados, en *Violencias encubiertas en Bolivia*. Tomo I, Albó, Xavier y Barrios, editores. La Paz, CIPCA-Aruwiri, 1993, pág. 30.

saberes que marca la sociedad moderna occidental, la misma que ha llegado a identificar la blanquitud, con el saber académico y la modernidad.³⁸ Durante el primer aniversario de la presentación de la carta de los Derechos de las Mujeres de la Montaña, presencié una discusión fuerte entre dos universitarias, una aspirante a doctora en antropología y otra aspirante a maestra en estudios latinoamericanos, con la presidenta del comité de mujeres de la comunidad de Zitlaltepec. Las tres discutían sobre la importancia de tener a tiempo los alimentos, que consistían en frijoles y arroz; la presidenta del comité, que cargaba a su hija en la espalda, atizaba el fuego que se improvisó en la explanada frente a la comisaría de la CRAC-PC, las dos estudiantes insistían que el fuego al interior de las oficinas sería más efectivo, la presidenta del comité insistió que no, que el viento le daría fuerza al fuego haciendo las llamas más grandes. Llegó un momento en el que las tres pelearon por la cazuela: las dos estudiantes intentaron tomarla e introducirla a la oficina, sin embargo, el humo provocó que dejaran de insistir, y en ese momento, la presidenta aprovechó para atizar de nuevo el fuego y sonreír. ¿Quién tiene la razón en un contexto específico, en un territorio como lo es el de la Montaña, rodeado de cerros, en el espacio de la cocina de las mujeres de una comunidad? Es un hecho es que las dos estudiantes se marcharon enojadas, afirmaron que la terquedad de la presidenta rayaba en la locura y que ellas no apoyarían más en las labores de cocina. La pelea desbordó la simple intención de hacer cocer la comida pronto. Creo que de fondo involucró la

³⁸ Acerca de la Modernidad como espacio-tiempo de construcción de un saber válido y universal que en América se relaciona con el grupo criollo, es decir el que da valor ontológico a la blanquitud de su superioridad, hay que ver a Santiago Castro Gómez, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Fundación editorial El perro y la Rana, Caracas, 2015.

imposición de conocimientos, esto es, el colonialismo interno se hizo presente en la imposición del saber sobre física básica de las dos estudiantes, quienes estuvieron a punto de coaccionar o a agredir físicamente a una dirigente, acción que no se llevó a cabo sólo por el humo.

La presidenta, por su lado, logró imponer su autoridad, hacer valer su subjetividad. La forma concreta en que ella piensa la realidad se reveló en una plática que se sostuvo después: afirmó que ella sabe cocinar con leña, fuego y humo, actividad que las estudiantes difícilmente podrían saber. Ese colonialismo interno en estos casos provoca que la subjetividad se ponga en tensión con distintos saberes. En Guerrero, en esa ocasión, se dio una situación liberadora, ya que prevaleció el saber-actuar del espacio concreto que se habita, pues tuvo prevalencia el saber ancestral de la presidenta, mujer ñuu savi que ha participado en mesas de trabajo sobre mujeres, ha asistido a marchas y demás actividades.

En su historia de vida figuran experiencias contrastantes y contradictorias: Cándida, Candy como le dicen sus hijos, tiene varias fracturas por los golpes recibidos de su esposo, agresiones de otras mujeres porque se atrevió a bailar con hombres que no conocía, alegrías porque ha conocido a mujeres de otros pueblos con quienes ha compartido e intercambiado saberes. Éstas le han dicho qué remedio es bueno para curar a su pequeña hija de las lombrices que la atacan, cómo quitarle la carraspera. Esta mujer ha mostrado su rabia contra aquellos que han intentado manipular el trabajo del comité del cual ella es

presidenta; asimismo, después de observar las divisiones por las que atraviesa la CRAC-PC³⁹ ha decidido mantenerse al margen hasta que se aclare qué está sucediendo realmente. Como madre y como activista, ha ido a marchar para exigir se encuentren vivos los 43 estudiantes de la Escuela Normal Isidro Burgos de Ayotzinapa, desaparecidos el día 26 de septiembre de 2014 en el municipio de Iguala, porque ella los siente “como sus hijos”.



Foto Ma. Luisa Camargo.

Discusión durante el primer aniversario de la aprobación de la carta de los derechos de las mujeres 2011.

³⁹ La situación de división por la que atraviesa la CRAC-PC es analizada a profundidad por la doctorante Lilián González Chávez, “No obstante, si en 2011 y 2012 la lucha contra los megaproyectos mineros fue una fuerza generadora de cohesión y trabajo compartido formando un frente con claro liderazgo de la CRAC a nivel regional, en 2013 los dispositivos de poder del Estado han infiltrado y erosionado la autonomía de la CRAC-PC, generando división y desencuentros entre las sedes –casas de justicia-, ruptura del diálogo entre las autoridades comunitarias y las bases y desarticulación del territorio comunitario de San Luis Acatlán conformando dos CRAC, la de “las comunidades fundadoras” que apoyan a la UPOEG y la CRAC que ellos denominan “oficial”. En tanto, los gobiernos federal y estatal en tanto, utilizan esta situación para reprimir a la CRAC y militarizar la zona” GONZÁLEZ CHÁVEZ, Lilián, La policía comunitaria en Guerrero. Luchas decoloniales. Nuevos desafíos para la CRAC-Policía Comunitaria de Guerrero, “Pacarina del Sur” [En línea], año 5, núm. 20, julio-septiembre, 2014. Dossier 12: Presente y futuro de las guardias comunitarias en América Latina. ISSN: 2007-2309. Consultado el Miércoles, 23 de Septiembre de 2015.

La blanquitud, sea ésta un rasgo físico o el resultado de un proceso de blanqueamiento, como lo define Rita Laura Segato⁴⁰, o de desindianización, como lo llama Bonfil Batalla, atraviesa la subjetividad y las actitudes de algunas de las personas que dicen ser solidarias con los procesos de organización. Se refleja en actitudes prepotentes no siempre conscientes, como las de anteponer sus conocimientos, su lugar de origen, su lugar de enunciación de los saberes y conocimientos de los sujetos con los cuales pretenden ser solidarios. Para Bolívar Echeverría la blanquitud “se consolida en la historia real, de manera casual o arbitraria sobre la base de la apariencia étnica de la población europea noroccidental, sobre la base de una apariencia étnica de la población europea noroccidental, sobre el trasfondo de una blancura racial-cultural. A lo largo de tres siglos (del siglo XV al XVIII), esa casualidad o arbitrariedad se fue convirtiendo poco a poco en una necesidad y pasó a ser codeterminante de la identidad moderna del ser humano como una identidad civilizatoria capitalista, en su variante puritana o realista. En otras palabras, debido a su frecuencia abrumadora, el hecho de que los “santos visibles” fueran también, además de todo, “de raza y de usos y costumbres blancos” abandonó su factualidad y pasó a convertirse en una condición imprescindible. Es gracias a ese *quid pro quo* que el ser auténticamente moderno llegó a incluir entre sus determinaciones esenciales el pertenecer de alguna manera o en cierta medida a la raza blanca y consecuentemente a relegar en principio al ámbito impreciso de lo pre, lo anti o lo

⁴⁰ Segato, Rita Laura. *La Nación y sus otros*. Tucumán, 2007.

no moderno (no humano) a todos los individuos singulares o colectivos que fueran “de color” o simplemente ajenos “no occidentales.””⁴¹

En la definición de blanquitud dada por Echeverría se puede leer el racismo hacia las mujeres indígenas. Así, en el caso de las mujeres ñuu savi de la montaña de Guerrero, es común las identifiquen con el atraso, hay quienes incluso temen acudir a su territorio. Hay comentarios de la gente de la Costa Chica de Guerrero, en que se dirigen a la gente de la montaña como “mixterca”, hubo un locutor de la Voz de la Montaña, radio comunitaria de la CRAC-PC de San Luis Acatlán, que justificó el no querer ir a Zitlaltepec porque “allí sólo dan caldo de vísceras”⁴² y él prefería la comida realizada con higiene y con carne de verdad. Sí, el racismo, la blanquitud expresada en los discursos hegemónicos, pero qué sucede con los discursos dominantes hechos por aquellas personas que son solidarias pero no han logrado despojarse del colonialismo interno que los conduce, como son los casos citados: personas que poseen saberes académicos reconocidos y otra que territorialmente se ubica en un lugar considerado más limpio que la montaña, como lo es la Costa Chica.

Así, tanto el colonialismo interno como la blanquitud, son conceptos sobre los que descansa la identidad dada desde fuera a las mujeres wayúu y ñuu savi. La

⁴¹ Echeverría, Bolívar, citado en *Reconfiguración identitaria de mujeres indígenas en cargos de autoridad en el Estado Plurinacional de Bolivia*. Tesis que para obtener el grado de Doctora presenta Marianela Agar Díaz Carrasco. FLACSO, México 2013, pág. VIII.

⁴² Palabras dichas en una discusión durante la Reunión de grupos de trabajo de apoyo a la CRAC-PC realizado en el municipio de Marquelia, en julio de 2012.

construcción de su propia subjetividad es ya un momento de confrontación a dichos conceptos, el autorepresentarse, el autodefinirse y el dignificar su lugar de enunciación que confronta los discursos y las prácticas colonizantes, los discursos que descansan sobre la base de la blanquitud. El racismo entendido como las acciones y discursos en los que se cree que existen razas superiores, pero no se queda allí, no es una cuestión sólo de estética, en éste trabajo el racismo será lo que afirma María Lugones “por racismo no me refiero necesariamente a la relación legal entre los que han sido y siguen siendo percibidos como seres humanos, superiores y aquellos y aquellas que son percibidos, tratados, juzgados como bestias, seres inferiores, sin conocimiento ni saber, sin lengua, sin religión, sin razón. Quiero más bien a apuntar a la dicotomía moderna entre lo humano y lo no humano (que a veces se expresa como "no completamente humano") y a la reducción de facto de gentes a animales y como tales a instrumentos de los seres humanos. La interiorización que constituye el racismo deshumaniza a seres que son percibidos como bestias a través del trato en la producción económica, en la producción del conocimiento, en la imposición sexual, en la determinación a destruir sus formas de vida, en su sentido de sí mismos, en su relación con todo lo que sustenta su vida.”⁴³ Racismo y blanquitud se cruzan para imponer formas específicas de ver la realidad, para algunas mujeres indígenas en México la subjetividad ha sido impuesta, es falsa, la reiterada intención del discurso hegemónico que a través de los medios masivos de comunicación intenta vincular a la mujer indígena migrante con las “marías”, con aquel personaje mexicano

⁴³ Lugones, María. *Subjetividad esclava*. Publicación libre. www.conexion.org.bo/archivos/pdf/FEMINISMO.pdf

conocido como “india maría”,⁴⁴ no posee nada digno, su ubicación está situada en el margen, en lo no existente y en todo caso, en lo que existe sólo para divertir. Es esa subjetividad aparente la que se confiere desde el discurso y práctica hegemónicos.

La construcción de subjetividades desde el feminismo hará frente a aquellos discursos hegemónicos; cuando hablamos de mujeres, ubicadas en un contexto histórico específico, estamos hablando de relaciones de poder; desteter dichas relaciones ha de llevarnos a cuestionar formas y construcciones sociales, epistemologías hegemónicas basadas en la opresión. Chandra Mohanty, al buscar el conocimiento emancipador, se ha dado cuenta que “las ideas siempre se forman en comunidad, no son propiedad privada.”⁴⁵ Para los pueblos indígenas, la base de la organización social es la comunidad; en ella, se tejen relaciones sociales que no están exentas de ser relaciones de poder. Para llegar a hacer una propuesta disidente, que lleve a la transformación social, como es el objetivo que buscan las mujeres wayúu y ñuu savi, hay que cuestionar y disputar espacios y saberes.

⁴⁴ El personaje de “india maría” emula a una mujer mazahua, que posee las características del discurso hegemónico hacia lo indígena: es noble, ignorante, habla mal el castellano y su forma de ser causa risa a la gente. Consultado en https://es.wikipedia.org/wiki/Mar%C3%ADa_Elena_Velasco

⁴⁵ Chandra T. Mohanty. *Feminismo sin Fronteras*, 2010. pág. 3.

Las mujeres indígenas son mujeres que han participado de los momentos iniciales del feminismo y, todavía hoy, a pesar de sus aportes para la liberación de las mujeres todas y para la comprensión de las intrincadas redes de opresión y poder que cruzan las relaciones patriarcales, no están consideradas desde sus propios lugares de enunciación. No obstante, la disputa de los espacios y saberes de las mujeres indígenas en zonas de conflicto por guerras internas en los estados de origen colonial no es sólo una responsabilidad del feminismo en sí, ya que la matriz colonial de dominación implica racismo, clasismo, sexismo y la heterosexualidad obligatoria.⁴⁶ El análisis de las subjetividades de las mujeres indígenas toca temas que Mohanty ubica en las políticas colectivas para “la descolonización, la crítica anticapitalista, y la política de solidaridad con los demás.”⁴⁷ Es decir, el horizonte de emancipación desde las subjetividades va más allá de pertenecer a un grupo o sector, toca al sistema capitalista por lo que la colectividad, la unidad en la acción, se debería ampliar, sin embargo, existen diversas tensiones que lo impiden, como lo es el racismo hacia lo indígena.

La lucha que han emprendido las mujeres wayúu y ñuu savi atraviesa la crítica hacia el capitalismo, porque ambos pueblos se enmarcan en contextos de conflicto social derivados de explotación minera, así la subjetividad que está emergiendo cuestiona las prácticas coloniales y patriarcales. Sin embargo, se trata de sujetos

⁴⁶ Curiel, Ochy, *La nación heterosexual*. Haciendo un análisis sobre la familia, el hombre, la mujer, la familia, el parentesco, la nacionalidad, Ochy Curiel afirma que los discursos del estado-nación colombiano contienen la preponderancia heterosexual, que se concreta un sistema jurídico conocido como carta magna.

⁴⁷ Chandra Mohanty, ob.cit. pág. 8.

colectivos y no sólo de sujetos individuales, de acuerdo a Francesca Gargallo “al integrar una comunidad, la existencia de cada una/o se hace libre en cuanto todos se reconocen entre sí como iguales que necesitan una/o de la otra/o: escuchar, comprender y respetar la palabra de quien convive en un lugar colectivo implica comprenderlo/a aun cuando no se coincida; pues, implica no confundir, no ocultar, no contradecir su palabra, es decir, no intentar controlarla.”⁴⁸ Así, la subjetividad de las mujeres indígenas será a la vez individual, pero predominantemente colectiva.

1. 1 Subjetividad desde los feminismos

De acuerdo a Diana Maffía (quiero aclarar que, si bien ella habla concretamente de la ciencia, su análisis es utilizado para explicar el papel de exclusión de las mujeres en otros ámbitos), por medio del contrato social, se configuró el Estado moderno, “pero a expensas de grandes sectores de la sociedad que no estaban incluidos en el nuevo ideal de ciudadanía”... está “implícito un sujeto que podemos llamar androcéntrico, porque concentra la hegemonía del poder de los grupos privilegiados. El ciudadano será varón, adulto, propietario, blanco, y segregará a las mujeres, los pobres, los niños, los indígenas, los afrodescendientes...”⁴⁹ Es cuando comienza la lucha de las mujeres por ser reconocidas y tomadas en cuenta. Es el contrato moral, el que, abarcando el sexismo y otros sesgos que

⁴⁸ Gargallo, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala*. Ediciones Desde Abajo, Colombia, 2012, pág. 72.

⁴⁹ Maffía, Diana “Contrato moral, género y ciencia” IX Congreso Iberoamericano de Ciencia, Tecnología y Género. Mesa El contrato social y moral de la ciencia: las mujeres en la ciencia española de la democracia a la dictadura. Coordinadoras Amparo Gómez Rodríguez y Diana Maffía. Andalucía, 2012., Diapositiva 8.

vulneran la presunta neutralidad y objetividad de los resultados de la ciencia,⁵⁰ si bien, el análisis se centra en el ámbito de la ciencia, el contrato moral se da en otros ámbitos de la vida, justo donde habitamos y actuamos las mujeres, es decir, en la sociedad en general.

La ciencia avala, con sus experimentos y sus estudios, el sometimiento de la mujer ante el sujeto único, androcéntrico. Es por ello que, de acuerdo a lo expuesto por Maffia, a las mujeres nos vinculan con la emocionalidad, con la subjetividad, con la naturaleza, con la reproducción. Esto es algo con lo que el feminismo en general, -sin tomar en cuenta las distintas posturas y corrientes- está de acuerdo, el nacimiento del Estado moderno supuso el confinamiento de las mujeres al ámbito privado, al cuidado de la familia, a lo emocional, a lo no racional.

De acuerdo a la postura de Maffia, las mujeres latinoamericanas, lugar geográfico donde se encuentran las ñuu savi y las wayúu, nacemos con apellido, nacemos siendo pobres y dentro de un contexto de exclusión, además de patriarcal y androcéntrico. Pero esta exclusión no es sólo sexual, hay que ver quién produce conocimiento y para quién, en qué lengua están escritos. El estado Moderno supone un centro y una periferia, es decir, aun cuando las mujeres hacen ciencia, este hecho no está emancipándolas ni liberándolas, el esquema de dominación patriarcal se reproduce, en este caso, en un nivel regional.

50 Maffia, Diana ob. Cit. diapositiva 1.

Respecto a la primera fase del feminismo (el feminismo sufragista), vinculado con el proceso de defensa de los derechos civiles y políticos –el derecho al voto–, surge una primer pregunta, ¿cómo hacerle con un derecho igual, cuando los sujetos son diferentes? Esta pregunta es central ya que las mujeres no somos iguales, nuestros contextos tampoco lo son, por lo tanto, defender la igualdad del sujeto, “mujer” y no “mujeres”, es nuevamente excluir, implica neutralizar las diferencias. En este sentido, estoy de acuerdo con la necesidad de tomar en cuenta la clase, la raza, la etnia y el lugar geográfico como elementos que hacen diferencia en la epistemología feminista. Para ello, la epistemología crítica, que cuestiona la imposición de la igualdad, que ayudará a tomar en cuenta las diversidades, culturales, de contexto, geográficas, de raza y clase, lo proporciona el feminismo denominado autónomo, que de acuerdo a Francesca Gargallo “cuestiona el sistema civilizatorio hegemónico y, con ello, las jerarquías más allá del sistema de género, la imposición de igualdades no deseadas y, a la vez, la tendencia a convertir toda diferencia en una desigualdad.”⁵¹

El análisis desde la diversidad se incluye en la construcción epistemológica feminista, por ello es contundente la defensa de la diferencia en estos análisis. El concepto que es necesario, es el de la subjetividad de género, que refiere a que un sujeto se siente parte o no de una identidad de género. Las mujeres pertenecientes a pueblos que forman colectividades, el análisis metodológico que

⁵¹ Gargallo, Francesca “Una metodología para detectar lo que de hegemónico ha recogido el feminismo”, en Blazquez Graf Norma, Flores Salazar Fátima y Ríos Everardo Maribel (Coords). Investigación Feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales. CEIICH, CRIM, FP, UNAM, 2010. p. 175.

toma en cuenta la asignación de género, los roles de género y la orientación de género, es necesario, ya que es a partir de estos conceptos que se encuentran tanto las diferencias como las convergencias entre los significantes de ser mujeres wayuu o ñuu savi.

En el análisis del sujeto, hay que tomar en cuenta que la modernidad crea uno, excluyente y androcéntrico, en contraparte, el feminismo privilegia a las mujeres. Esto, con la intención de hacer una transformación social profunda, ya que se puede ser igual pero no valer lo mismo (Afirmaciones hechas por la Dra. Patricia Castañeda durante su ponencia).⁵² En la construcción feminista de Patricia Castañeda, el sujeto del análisis, las mujeres, se toman en cuenta las relaciones que establece socialmente, por lo que también se ve a los otros sujetos. En toda relación social, se dan relaciones de poder, por lo que las relaciones de género están marcadas por la dominación patriarcal. Por ello, dice, es importante para la investigación feminista, hacer un análisis contextual, las razones que expone son las siguientes:

- a) “Porque intenta responder a las necesidades de conocimiento que plantea la vida de las mujeres en una circunstancia específica.
- b) Porque plantea problemas de investigación que sólo pueden ser abordados en sus mutuas y múltiples determinaciones y

52 Castañeda Salgado, Patricia. Ponencia presentada el 17 de febrero, en el marco del diplomado internacional Los desafíos del feminismo en América Latina. 2012, UNAM, CEIICH, México.

c) Porque coloca a quien investiga en un contexto compartido con la-el sujeto.... de estudio”⁵³

De acuerdo con las afirmaciones anteriores, el estudio de las mujeres de pueblos originarios sólo se puede comprender si se analiza en el contexto en el que se dan las relaciones de género y, por consiguiente, de poder. Ya Maffia afirmó que en América Latina, al hacer análisis desde el feminismo, hay que tomar en cuenta las condiciones de las mujeres, así, la metodología de Patricia Castañeda me permitirá tomar en cuenta aspectos de la vida cotidiana y las múltiples determinaciones que han marcado la vida de las wayuu y ñuu savi, lo que las ha llevado a resistir tanto al orden patriarcal comunitario en el que se encuentran, como al sistema capitalista basado en la economía liberal expresada en el Estado moderno como forma de dominación, contextos en los que estoy incluida.

Es en este contexto que se construyen a sí mismas, en la colectividad. La colectividad, pero sobre todo las mujeres en ella, es un tema que genera discusión dentro del feminismo; Diana Maffia, durante su ponencia, comentó que, el vincular a las mujeres con la naturaleza es una herramienta utilizada por la derecha para mantener a la mujer dentro del ámbito del poder jerarquizado, el decir que ellas son naturaleza, vida y por lo tanto son la pachamama, es regresar al discurso androcéntrico de la modernidad. En este sentido, hay tensiones. Si tomo en cuenta la experiencia vivida, el punto de vista del sujeto, en este caso, las mujeres

53 Castañeda Salgado, Martha Patricia. Diversidad feminista. Metodología de la investigación feminista. Fortalecimiento de la Cooperación entre Organizaciones de Mujeres de C.A., Guatemala, 2007-2008., p. 11

indígenas somos parte de una comunidad, somos parte de una colectividad y no somos sólo individualidad. Es cierto que, el discurso liberal y colonizante sobre la mujer y su vínculo con la fertilidad y la naturaleza, ha sido defendido desde el Estado, desde la iglesia, pero el discurso se ha hecho desde el poder, desde la visión que tiene de las mujeres, y lo hace para inmovilizar, para subordinar, para oprimir. Sin embargo, de acuerdo a la visión de las propias mujeres, no siempre es así, el vínculo que hacen con la naturaleza es para defenderla, porque es parte del territorio-cuerpo, como lo afirma Lorena Cabnal. Por ello, metodológicamente, será precisamente ubicar la experiencia vivida-el punto de vista la que me dará pauta para hacer la diferencia, que en este caso es de raíz de la construcción epistemológica del feminismo desde los pueblos originarios –ñuu savi y wayúu, con el objetivo de hacer un feminismo liberador y no una epistemología que abone más a la construcción patriarcal androcéntrica. Por ello, el tema de las representaciones sociales propuesta por Ángela Arruda, me ayudará a resolver el problema de investigación, esto, porque la construcción del “ser mujeres” se hace de acuerdo al sentido común, a ese saber cotidiano, a ese aprendizaje diario basado en la experiencia y en la identidad.⁵⁴

54 Angela Arruda afirma que, basada en las representaciones sociales “la teoría feminista, a partir de un proyecto político pretende llegar más allá de la mera comprensión de los fenómenos de opresión y subordinación. Comprenderlos se vuelve una actividad/medio para la meta de transformaciones de las relaciones entre los géneros. La experiencia femenina, tomada como un sistema cultural, se ubica en el mismo nivel del sentido común, ese saber sustentado en la confianza que se tiene de su valor y validez” Blazquez Graf Norma, Flores Salazar Fátima y Ríos Everardo Maribel (Coords). *Investigación Feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. CEIICH, CRIM, FP, UNAM, 2010.p. 336.

En la cosmovisión moderna dicotómica del mundo, en el que se habla de dos polos opuestos: hombre-mujer, racional-irracional, blanco-negro, bueno-malo, se ubica a las mujeres en el polo negativo. En las comunidades ñuu savi que conozco, sucede algo similar, las mujeres, en la colectividad se asumen como parte de, se regocijan de ser las portadoras de la vida y de conocer el manejo de las plantas medicinales, es decir, de su entorno natural, porque es algo positivo, es algo que les permite curar, les ofrece además la oportunidad de tener un lugar específico dentro de lo colectivo; en relación a las estructuras de prestigio, las mujeres ñuu savi son intercambiadas cuando están en edad de casarse, por objetos o dinero; desde el punto de vista del feminismo de la igualdad, esto no tendría que suceder, porque se estaría violentando el derecho a elegir sobre su vida y cuerpo, sin embargo, el proceso en el que se acuerda determinada cantidad o determinado número de objetos, es complejo y no se restringe sólo a lo económico.

Es necesario ubicarnos en el feminismo de la diferencia para entender las razones por las que ellas han aceptado históricamente este hecho, superficialmente se puede ver que el momento de casarse, es cuando adquieren prestigio social, individual, y frente a la comunidad, a lo colectivo, le da a la mujer un lugar específico. Sin embargo, es precisamente el feminismo comunitario el que, construido epistemológicamente desde los mismos pueblos, hace la crítica fuerte a este tipo de actos, porque la opresión de las mujeres en los pueblos originarios

está basada en el pretexto de la supremacía de lo colectivo y lo comunal. Julieta Paredes, feminista boliviana, ha trabajado sobre el tema.⁵⁵

Las mujeres con las que trabajo, difícilmente se asumen como feministas, sin embargo, sí reconocen que tienen un papel de opresión. Eli Bartra hace una crítica fuerte hacia las consideraciones de subjetividad de algunos feminismos, afirma que los discursos poscoloniales y el de la multiculturalidad son contruidos para que, a las feministas en Estados Unidos, por ejemplo, se les dejara de acusar de racistas, es decir, han sido contruidos desde la misma modernidad.⁵⁶ En México, de acuerdo a Eli Bartra, se da tanto el clasismo como el racismo, en el feminismo también se ha dado. Hay que tomar en cuenta el contexto de exclusión de los pueblos originarios, por lo que no se puede afirmar categóricamente que solo las mujeres han sido excluidas, sin embargo, en el debate feminista, a las mujeres de los pueblos originarios se les ha estudiado desde distintas disciplinas, pero es reciente que se haya dejado de hablar de ellas, para que se nos escuche, para que seamos nosotras las que expresemos nuestros saberes, y se deje de hablar por nosotras.

55 Julieta Paredes menciona "para explicar estas relaciones de subordinación entre hombres y mujeres, es importante reconocer que desde antes de la conquista ya existían estas relaciones, porque muchas veces se ha caído en el error, donde algunos compañeros indígenas manifiestan que esta relación nació en la colonia. Hay también un patriarcado y machismo indígena y popular. Paredes Julieta. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Moreno Artes Gráficas. La Paz, 2010. p. 19

56 Bartra, Eli "Reflexiones metodológicas" en Bartra, Eli (compiladora) Debates en torno a una metodología feminista. México, PUEG/UAM, 2002., p. 2.

Retomo, para hacer esta reflexión, lo expuesto por la Dra. Norma Blazquez Graf,⁵⁷ cuando define la epistemología: es la teoría del conocimiento, entendido este último como científico, que se ocupa de problemas como las circunstancias históricas, psicológicas, sociológicas, que llevan a su obtención y los criterios por los cuales se les justifica o invalida, es decir, la ciencia no es objetiva, responde a intereses, por lo tanto, la epistemología feminista responde al interés de las mujeres, pero ¿qué mujeres? Harding lo dice, toda producción de conocimiento tiene su marca, ya sea colectiva o individual y a su vez, estos están marcados por las condiciones de género, raza, clase social y cultura “las estudiosas feministas han analizado a las mujeres, a los hombres y a las relaciones sociales entre los géneros dentro de los marcos conceptuales de las disciplinas, entre las disciplinas marcos y, cada vez más, frente a ellos. En cada área hemos llegado a descubrir que lo que solemos considerar problemas, teorías, metodologías objetivas y verdades trascendentales que abarcan todo lo humano no llegan a tanto. *Son en cambio, productos del pensamiento que llevan la marca de sus creadores...*”⁵⁸

El concepto perspectiva de género lo tomaré desde la explicación que nos da la antropóloga Marcela Lagarde “la perspectiva de género está basada en la teoría

⁵⁷ Blazquez Graf Norma, Flores Salazar Fátima y Ríos Everardo Maribel (Coords). Investigación Feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales. CEIICH, CRIM, FP, UNAM, 2010.

⁵⁸ Harding, Susana. *Ciencia y Feminismo*. Ediciones Morata, Madrid 1996. P. 6

de género y se inscribe en el paradigma teórico histórico-crítico y el paradigma cultural del feminismo⁵⁹, pero cuidando de no caer en el economicismo de género que es aquel que sólo busca solucionar demandas inmediatas, fundamentalmente económicas, como las cuotas de género, sin adentrarse en la matriz de dominación, por ello mi investigación está ubicada en el ámbito epistemológico como político, haciendo crítica a las políticas públicas, con las que el Estado ha tratado de reducir la brecha de exclusión entre hombres y mujeres teniendo así una política asistencialista, paternalista y por ende, patriarcal hacia las mujeres.

No es que sea innecesario combatir la pobreza, la falta de acceso a la educación, la violencia y más, en contra de las mujeres; es la perspectiva y el objetivo final que se alcanzan con la puesta en marcha de dichas políticas públicas. Es importante y estratégico atacar dichas problemáticas, pero tomando en cuenta que es estructural la subordinación de las mujeres, no es resolviendo un problema, aislado, sin tomar en cuenta el lugar que tenemos como sujetos históricos, actuantes, como se podrá lograr la emancipación femenina; si no tomamos en cuenta toda la epistemología feminista que existe, se caerá en el economicismo que se pierde en la coyuntura, en lo inmediato y no resuelve el problema de fondo.

Es en este sentido que considero importante lograr unir tanto la teoría como la praxis, respetando contextos, pero sobre todo tomando en cuenta la diversidad que hay en América Latina, diversidad que tiene como principal punto de encuentro el papel en el que estamos ubicadas las mujeres, la lucha y resistencia

⁵⁹ Lagarde, Marcela. *Género y Feminismo. Desarrollo humano y democracia*. Cuadernos Inacabados No. 25. Horas y HORAS la Editorial. España. (2ª Edición 1997, 3ª Edición 1999), p. 9.

frente a lo colectivo patriarcal y frente al Estado moderno, patriarcal, clasista, racista, liberal. De allí que los ejemplos paradigmáticos sean comunidades ubicadas geográficamente en lugares distintos: en el Sur y centro del continente Americano.

Los feminismos liberadores, que han surgido y por tanto, dialogan con mujeres indígenas son los autónomos y los comunitarios. De acuerdo a Julieta Paredes, el feminismo “es la lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya revelado ante el patriarcado que la oprime,”⁶⁰ las luchas de las mujeres wayúu y ñuu savi se han rebelado, primero contra un enemigo común: el despojo, el desplazamiento forzado, la violencia⁶¹ ejercida por actores armados estatales y no estatales, y como mujeres de forma específica lo han hecho contra el patriarcado ancestral, contra el patriarcado comunitario, contra la violencia sexual ejecutada por actores, armados o no armados, pertenezcan o no al Estado.

Para las mujeres de Colombia la tortura sexual fue utilizada como arma de guerra, con el objeto de atacar al sujeto colectivo, violencia perpetrada tanto por integrantes de grupos guerrilleros, como por paramilitares y militares. De acuerdo con un documento facilitado por Ochy Curiel, las vertientes por las que la violencia es usada para controlar poblaciones concretas son muchas, para el caso de las mujeres wayúu, la violencia sexual emerge de conflictos étnicos “por medio de

⁶⁰ Paredes, Julieta, *Ibíd.*

⁶¹ El análisis puntual sobre la violencia, lo realizo en el capítulo dos.

violaciones se busca reiterar el dominio y acabar con los enemigos. No se ataca a un sujeto individual, sino al sujeto colectivo, y las mujeres son figuras de cohesión y emblemáticas de la identidad étnica. Ejerciendo violencias sobre ellas se está quebrando la capacidad de reproducción biológica y simbólica de la comunidad. Así muchos hombres de la comunidad se ven despojados de su hombría y del lugar que le asigna la cultura (ser protectores de la comunidad, “sus” mujeres y “sus” hijos e hijas). Está asociada el genocidio, al exterminio étnico.”⁶²

La violencia sexual es un arma de guerra, pero aún falta ir más allá del feminismo para poder analizar ésta reiterada forma que se tiene de oprimir de forma específica a las mujeres. Las herramientas que nos proporcionan los feminismos que permiten arribar a las mujeres a un escenario político patriarcal y defender su posición desde un lugar digno, herramientas prácticas como es el caso de la teoría encarnada, la fuerza de la diferencia y el antirracismo que nos ofrecen los diversos feminismos que se han venido gestando pueden llevarnos a la emancipación. Y es el feminismo comunitario el que más se acerca al pensamiento de las mujeres wayúu y ñuu savi. Para Julieta Paredes, el feminismo comunitario ha significado que “nosotras partamos de la comunidad como principio incluyente que cuida la vida... no queremos pensarnos frente a los hombres, sino pensarnos mujeres y

⁶² July Samira Fajardo, Carmen Marciales, Ochy Curiel. Las violencias hacia las mujeres, adolescentes y niñas en los departamentos del Cauca, Nariño y Putumayo cometidas por actores armados no estatales en Colombia. Universidad Nacional de Colombia, sin publicar, autorizado para citar por Ochy Curiel.

hombres frente a la comunidad”⁶³ y se añade que “es más que teoría, y en este caso más que denuncia y resistencias –de lo que tenemos muchísimo en el movimiento autónomo latinoamericano-. Es una construcción de conocimiento que entrega a las feministas latinoamericanas y a todas la feministas que quieran adoptarlo, una metodología revolucionaria para la despatriarcalización de la vida de todas y todos, desde la vida cotidiana hasta la letra.”⁶⁴ Es por ello que recurro a éste feminismo, enunciado para la liberación de los pueblos, feminismo para la buena vida de las mujeres de una colectividad que actúan en su interior. Entender desde dónde y desde quiénes se está escribiendo, implica ubicar el espacio tiempo de una acción, sin olvidar los sujetos sociales, cambiantes, que habitan un contexto de capitalismo voraz.

Desde el feminismo comunitario, Julieta Paredes hace una ruptura epistémica con el feminismo occidental, que tiene sus orígenes en la Revolución Francesa, cuando las mujeres no ven reflejadas en hechos las demandas por las que fueron al frente. En ese primer momento, se buscaba el voto, por lo que la figura principal fue Olimpa de Gouges, quien finalmente fue asesinada de forma pública con la guillotina. Esta ruptura, nos dice Paredes, es debida a que el feminismo emanado de éste hecho histórico, es individual, burgués, aboga por la propiedad privada, busca la igualdad entre hombres. Los elementos dados por Paredes son opuestos a las bases colectivas sobre las que están organizadas las mujeres wayúu y ñuu

⁶³ Paredes, Julieta. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Comunidad mujeres creando comunidad, La Paz, 2010, pág. 20

⁶⁴ Paredes, Julieta. *Ibidem*. prólogo.

savi, la creación de un sujeto individual, blanco, hombre, propietario, es la base para la cosmovisión occidental moderna, que nada tiene que ver con los saberes de los pueblos de los que hablo. Es la base sobre la que descansa el racismo.

Para el pueblo wayúu la organización colectiva en clanes es fundamental para la supervivencia, el que las mujeres sean las que heredan la pertenencia al clan, se relaciona con la seguridad que seguirán existiendo como pueblo. Las personas nacidas de una mujer wayúu serán wayúu, no importando si la concepción fue consensuada o no. De acuerdo a una plática con Rosa Ipuana,⁶⁵ perteneciente a la Ranchería Cuatro Vientos, desde el origen de su pueblo ha sido así. En la actualidad, la práctica wayúu es cumplir con los requisitos que exige el estado-nación ya sea Colombiano o Venezolano, como llevar un apellido *alijuna* (*alijuna* es el término que utiliza el pueblo wayúu para nombrar a toda aquella persona que no es indígena), es decir, un apellido no indígena que se enunciará en su cédula de identidad, pero al compartir con otras personas, se presentan como parte de un clan y omiten dicho apellido. Por tanto, su subjetividad tiene raíces colectivas ancestrales, lo que la separa de la subjetividad occidental moderna.

Las mujeres ñuu savi, al participar en los talleres de discusión, reiteraban su intención de hablar de forma colectiva, de buscar que primero se respetaran los

⁶⁵ Plática sostenida el día 12 de noviembre de 2013 en la comunidad Cuatro Vías.

derechos de los pueblos, de preservar la organización que permitió las discusiones entre ellas, la CRAC-PC, subjetividad colectiva-comunitaria.

CAPÍTULO 2.

LA PALABRA PROPIA

Personalmente, tengo dudas sobre ese procedimiento de interrelación entre indígenas y académicas. Temo, en efecto, que las antropólogas y sociólogas no tratan a sus invitadas (que son a la vez las mujeres que estudian) como sujetas que impulsan un proyecto político propio, dialogando con ellas, sino las determinan, las marcan, las señalan como actoras, visibilizándolas sin lugar a duda, pero no reconociéndolas como mujeres capaces de una autodefinición⁶⁶.

Francesca Gargallo

Si bien mi trabajo de investigación prioriza el diálogo, el compartir lugares de enunciación, también acudo al testimonio como herramienta. La voz de los sujetos sociales es un elemento que ha dado forma a muchas investigaciones.⁶⁷ Con ésta aseveración, Silvia Soriano nos introduce a un mundo narrado por personas externas a la academia, voces que han sido retomadas y traducidas al lenguaje escrito, que han sido convertidas a discursos, los que a su vez tienen pretensión

⁶⁶ Gargallo, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ediciones desde Abajo, Colombia, 2012, pág. 159.

⁶⁷ Silvia Soriano Hernández. *Testimonios indígenas de autonomía y resistencia*. CIALC, Ediciones Eón, México 2009. pág. 12.

de trascender históricamente. Esas voces son de sujetos sociales específicos, que tienen luchas concretas en espacios determinados. Luchas que han dado forma a un discurso testimonial. Cumplir con los requisitos académicos, éticos, humanos, es un reto para quienes estamos en contacto constante con los actores y actoras de movimientos sociales.

Considero urgente recuperar la importancia de los testimonios, sobre todo como herramienta que nos permite conocer la otra versión de los hechos, ante la captura semántica⁶⁸ que constantemente realiza el discurso oficial dominante en América Latina, el llamado es a no olvidar que estamos en contacto con seres humanos, que poseen lugares específicos de enunciación, que el testimonio que compartan es y será referencial, si recordamos la premisa se testimonia desde la lucha (Silvia Soriano, 2009) las narraciones tendrán una posición política específica, característica que Prada Oropeza destaca, al referirse al testimonio de Domitila Chúngara, *Si me permiten hablar*, “Esta conciencia de clase del sujeto emisor del discurso y, por tanto, de su consciente participación en la lucha de clases desde

68 Raquel Gutiérrez, hace un análisis de la actualidad del discurso, y cómo los estados en América Latina, han capturado el discurso emitido desde abajo, desde las luchas, para posicionarlo oficialmente y reordenarlo, dándole otro horizonte de significación “Ensayé la noción de captura semántica para estudiar la manera en que el estado se enfrenta a experiencias de luchas muy profundas. Cuando una aspiración social es puesta con fuerza en el tapete de la discusión pública, el estado toma el desafío pero tratando de decodificarlo para recodificarlo: con frecuencia usa las mismas palabras, desnaturalizándolas. Por eso hablo de captura semántica, de una manera muy trabajada de desnaturalizar las demandas, las exigencias, las aspiraciones que surgen desde abajo: “pides pan, no te dan, te dan un hueso... que te se atora en el pescuezo”, ese es un dicho mexicano que si bien no describe exactamente lo que digo, si lo vuelve comprensible. O sea, el estado y sus funcionarios, simulan todo el tiempo, ni hacen ni “conceden” lo que está a discusión, no dialogan con los de abajo pues: toman las palabras, las vacían de contenido, las llevan a otro lugar y luego proclaman que “ya cumplieron”. Es muy confuso. Entrevista Serie: “Nuevo conflicto social. Extractivismo y política de lo común”: Entrevista a Raquel Gutiérrez. Actualmente en línea: <http://anarquiacoronada.blogspot.com/2013/10/serie-nuevo-conflicto-social>

su nacimiento como ser humano concede una significación política indudable a este testimonio y explicita otra de las características del testimonio latinoamericano”.⁶⁹

2. 1 La importancia del contexto en el que se enuncia la palabra. Contextos de conflicto social en México y Colombia.

¿Qué implicaciones tiene la palabra cuando es enunciada en contextos de conflicto social? De acuerdo a Max Weber, un conflicto social se da cuando el Estado quien tiene el monopolio de la fuerza busca una estructura racional-legal de la autoridad, no importando si dicha estructura es legítima, ya que es a través de la estructura burocrática que se buscará la aceptación de la autoridad. En momentos de conflicto social la violencia se transforma en fuerza legítima.⁷⁰ Tanto en Guerrero como en el departamento de la Guajira, se están viviendo momentos de conflicto social. En Guerrero, está el caso de de los 43 estudiantes de la Normal Raúl Isidro Burgos detenidos/desaparecidos los días 25 y 26 de septiembre de 2015 en el municipio de Iguala, por policías estatales y por el ejército;⁷¹ la cada vez más fuerte intención de privatizar el Río Ranchería⁷²

⁶⁹ Renato Prada Oropeza, *El discurso testimonio y otros ensayos*. UNAM, México, 2001. pág. 17

⁷⁰ Weber, Max. *Economía y sociedad*. FCE, México, 1997.

⁷¹ Redacción revista digital *Desinformémonos*. Actualmente en línea, consultado 9 mayo 2015.

⁷² En La Guajira colombiana, una región situada al norte del país y hogar de uno de los mayores pueblos indígenas de Colombia, los wayúu, se está produciendo un exterminio silencioso, del que muy pocos medios informan. Los wayúu están muriendo de sed y hambre porque una empresa minera y grandes propietarios agrícolas han privatizado el principal río de

ubicado en territorio wayúu, casos que han generado movilizaciones internacionales y locales, que tienen como objetivo común visibilizar el contexto de conflicto en que se enmarcan.

Combatir la captura semántica por medio del discurso-testimonio, de los diálogos, es urgente; el caso de las llamadas autodefensas en México es ejemplo de ello, por un lado el discurso oficial se regodea afirmando que se incluirá en la legalidad a aquellas que se sometan a la figura de policía rural manejadas directamente por el estado mexicano, por el otro, provoca la división de organizaciones que tienen bases colectivas comunitarias ancestrales y que representan un proceso de lucha histórico en torno al legítimo derecho de los pueblos a tener su propia seguridad y justicia, como es el caso de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias- Policía Comunitaria (CRAC-PC). Es de considerar, además, que las autodefensas no tienen el mismo significado en México que en Colombia, si bien en México en algunos casos las autodefensas surgieron basadas en el legítimo derecho que tienen los pueblos y comunidades a la autoprotección, en Colombia las autodefensas son sinónimo de grupos paramilitares “tal vez en La Guajira, más que en ningún otro departamento del país, con mayor nitidez se pone de manifiesto el amplio sentido polisémico del vocablo paramilitar... de esta manera, como paramilitares se termina calificando desde los ejércitos privados de contrabandistas locales que se han hecho a un cuerpo de seguridad para defender

la región, el Ranchería, y los han dejado sin agua. Denuncian que ya han muerto de inanición y sed 14.000 (14 mil) indígenas, especialmente niños y personas mayores. Incluimos al final de la nota, parte del documental “El río que se robaron” del periodista colombiano Gonzalo Guillén. Artículo actualmente en línea. Consultado en abril de 2015. <http://pajarorojo.com.ar/?p=15233>

su vida y sus actividades comerciales; hasta grupos armados que hacen parte de redes mafiosas y organizaciones de narcotraficantes que garantizan el control sobre sus negocios; pasando por estructuras armadas vinculadas estrechamente a la fuerza pública y a los organismos de seguridad del Estado y que son utilizadas para operaciones encubiertas de carácter contrainsurgente; siguiendo con bandas de sicarios, gatilleros y matones a sueldo que ofrecen sus servicios al mejor postor; continuando con estructuras de autodefensa con mandos altamente jerarquizados bajo la férula de verdaderos señores de la guerra”.⁷³

La intención es legitimar la represión hacia aquellas organizaciones que no aceptan las formas en que el poder dominante se expresa, y lo hace, en un inicio, desde el discurso. Lo que está de fondo, tanto para el pueblo wayúu como para el ñuu savi, es la defensa del territorio frente al modelo económico de acumulación por desposesión.⁷⁴ Frente a ello, está la palabra de los pueblos, palabra que se convierte en discurso, que es habitado por subjetividades concretas.

⁷³ Ramírez Boscán, Karmen. *Desde el desierto. Notas sobre paramilitares y violencia en territorio wayúu de la Media Guajira*. Global Found For Women. Maicao, La Guajira, septiembre 2007.pág. 20

⁷⁴ David Harvey afirma que “la acumulación por desposesión puede ocurrir de diversos modos y su modus operandi tiene mucho de contingente y azaroso. Así y todo, es omnipresente, sin importar la etapa histórica, y se acelera cuando ocurren crisis de sobreacumulación en la reproducción ampliada, cuando parece no haber otra salida excepto la devaluación”. David Harvey, *El nuevo imperialismo, acumulación por desposesión*. Ed. Akal, España, 2007, pág. 14.

La palabra, dicha por algunas mujeres, durante el XVII aniversario de la CRAC-PC, Felicitas Soriano, conocida activista social, defensora de los derechos de las mujeres, fue la encargada de organizar y coordinar la mesa referente a la organización de mujeres pertenecientes a la CRAC; ella, con toda la autoridad ganada legítimamente, informó que no podría quedarse, debido a las múltiples ocupaciones que tenía al ser Coordinadora Regional y ser parte de un evento tan importante como lo es un aniversario, pero antes con voz clara y firme dijo “queremos decirles a las mineras que quieren entrar a territorio comunitario, que si vienen por el oro, lo que se llevarán, será el plomo”.⁷⁵

En el caso de las mujeres wayúu, a fines del año 2013 comenzaron una campaña cuyo logotipo anexado al final de éste escrito, contiene la leyenda “Defender la tierra es un acto de paz”, las acciones que emprenden no son precisamente consideradas por el discurso oficial como pacíficas, ellas realizan bloqueos carreteros, mientras portan las mantas wayúu que son de colores vistosos, se pintan símbolos en el rostro, gritan consignas y en sus cabezas portan el velo rojo, que las caracteriza como wayúu. Ha habido ocasiones en que han roto las vías del tren que transporta el carbón que sale quince veces al día de El Cerrejón, atraviesa varias rancherías y termina en los puertos cercanos, como Bahía Portete, lugar en el que los barcos están esperando ser cargados y hacer su viaje hacia Europa. Estas acciones las realizan afirmando que están defendiendo la tierra y sólo con el respeto hacia ella es que se puede lograr la paz.

⁷⁵ Felicitas Soriano Sánchez, ex Coordinadora Regional de la CRAC-PC. Discurso de bienvenida a la mesa de discusión sobre mujeres. XVII aniversario de la CRAC-PC, San Luis Acatlán, Guerrero.



Imagen de la campaña iniciada por la Fuerza de Mujeres Wayúu "Defender a la madre tierra es un acto de paz" tomada de <http://notiwayuu.blogspot.mx/2013/10/escuela-de-formacion-mujeres-indigenas.html>

Mientras tanto, el gobierno es omiso ante demandas que exigen parar explotación ilegal de minerales, lo que ha provocado conflictos sociales tanto en Guerrero como en la Guajira; de acuerdo a Rurik Hernández, quien es un activista integrante la Rema y del Frente Amplio Opositor a la Minera San Xavier Rurik Hernández",⁷⁶ mientras tanto, el gobierno utiliza el discurso del desarrollo y progreso para que los pueblos acepten ceder su territorio, en el caso de la Montaña se dice que con la actividad minera al fin se acabará con la extrema pobreza⁷⁷. Horizontes civilizatorios confrontados, sobre-explotar la tierra para generar ganancias dicen dará vida.

⁷⁶ Contralínea número 331, abril 2013.

⁷⁷ En 2004, la ONU calificó la región de la Montaña de Guerrero con el menor índice de desarrollo humano, por debajo incluso de África Subsahariana. El discurso usado por el Estado, representado por los distintos gobiernos de Guerrero, es paternalista y asistencialista, lejos está la intención de combatir realmente la pobreza, con acciones que ataquen de manera estructural la problemática y no con la explotación de minerales. Son necesarios hospitales, escuelas basadas en una educación que respete la cosmovisión de la región, el respeto hacia los marcos normativos de los pueblos que se basan en respeto y en relaciones recíprocas y no jerárquicas. Villa, Verónica y Rolando Espinosa. *Minería en la Montaña de Guerrero. El saqueo interminable. La Ojarasca*. Suplemento del diario La Jornada. 8 de noviembre de 1999.

La violencia.

Los conflictos sociales en territorios como La Guajira y la Montaña de Guerrero, han sido y son atravesados por la violencia. Las mujeres en ambos casos, la han padecido de formas concretas, de acuerdo a las investigadoras July Samira Fajardo, Carmen Marciales, Ochy Curiel en el *Informe final las violencias hacia las mujeres, adolescentes y niñas en los departamentos del Cauca, Nariño y Putumayo* las violencias en conflictos, en éste caso, armado, tienen la siguiente tipología:

“Estas violencias se asumen como un continuum de las violencias que han sufrido las mujeres, adolescentes y niñas en diferentes momentos de sus vidas producto del poder masculino y que en contextos de conflicto armado reafirma lógicas de conquista y triunfo guerrerista a costa de la restricción de su libertad y su autonomía.

Las violencias hacia las mujeres, niñas y adolescentes en el marco del conflicto son de diferentes tipos.

A. Tipos de violencias:

Los siguientes tipos de violencias se refieren al móvil por lo que se ejercen. Estas pueden ser:

Violaciones estratégicas: éstas no siempre son ordenadas por la comandancia, pero si se ejecuta como parte inherente de repertorios de dominio o de acciones coordinadas y planeadas por la comandancia.

Cuando las violencias son estratégicas se convierten en un mensaje que se inscribe en el campo de comunicación de la guerra. Quien la comete busca humillar, descorazonar desorientar, derrotar, castigar, vengarse de los hombres, las familias, las comunidades o las mujeres o las organizaciones señalados de ser aliados del bando contrario. Estas violencias estratégicas tienen varios grandes significados:

- *Casos de violaciones practicadas sobre personas particulares, pero dirigidas contra poblaciones enteras declaradas enemigas.* Estas generalmente son perpetradas considerando la etnia, la comunidad o identidad política, racial, religiosa con el propósito de conquistar territorios, penetrar líneas enemigas, extraer información, vengarse, humillar, desarticular redes o mandar mensajes a comunidades y que los actores armados se asumen como dueños y señores del territorio para regular la vida de quienes habitan bajo sus dominios.
- *Pueden emerger de conflictos étnicos.* Por medio de violaciones se busca reiterar el dominio y acabar con los enemigos. No se ataca a un sujeto individual, sino al sujeto colectivo, y las mujeres son figuras de cohesión y emblemáticas de la identidad étnica. Ejerciendo violencias sobre ellas se está quebrando la capacidad de reproducción biológica y simbólica de la comunidad. Así muchos hombres de la comunidad se ven despojados de su hombría y del lugar que le asigna la cultura (ser protectores de la comunidad, “sus” mujeres y “sus” hijos e hijas). Está asociada el genocidio, al exterminio étnico.

- *Hacia dentro*: hacia las filas del propio actor armado. Se ejercen como rituales para garantizar lealtades. Rituales de sangre que se hacen colectivos para lograr fraternidades armadas selladas y les sirve para preparar a los armados a cometer las peores atrocidades.
- *Recompensas*: Tiene un sentido planteado. Suceden cuando la comandancia premia a sus soldados por proezas militares. Convierten los cuerpos de las mujeres en un botín de guerra. Se utiliza para mantener la moral de la tropa y se cristaliza en prácticas de prostitución o esclavitud forzada. Se asume que los hombres necesitan sexo y las mujeres pueden ser usadas como mercancías. En ese sentido, se exagera el supuesto “consumo natural del sexo forzado”.

Violaciones cometidas en eventos estratégicos:

No se utilizan para enviar mensajes a grupos étnicos, comunidades u organizaciones enemigas. No son de carácter público ni el cuerpo vejado de la víctima es presentado en público. Ocurre en medios de eventos tales como masacres, desplazamientos forzados, destierros. Obedecen a planes de las organizaciones armadas cuando los hombres armados violan en eventos donde está en juego la imposición de su dominio y la construcción de un orden social particular. Generalmente se hacen como castigo a mujeres particulares o a sociedades locales porque estas no siguen las reglas del juego del actor armado.

Todas responden a propósitos que las organizaciones armadas persiguen en el contexto de la guerra.

Violaciones oportunistas:

Generalmente son cometidas por un lado, en el marco de acciones armadas (como masacres, tomas de pueblos etc.); y por otro lado, son las cometidas en zonas de conflicto por parte de miembros de los grupos armados no estatales fuera de situaciones de acciones armadas. Estos actúan en función de ser militares y por el poder que esta condición les ofrece: poseer un arma, el uniforme y estar respaldado por la organización armada para satisfacer su deseo sexual y obtener placer. Responde al deseo de dominio y vejación de lo femenino.

Violencia sexual

La violencia sexual hacia las mujeres, adolescentes y niñas asume diversas formas. Se retoma aquí las definiciones de las diferentes formas de violencia sexual dada por la Primera Encuesta de prevalencia Violencia Sexual en contra de las Mujeres en el contexto del conflicto armado colombiano 2001-2009 realizada por las organizaciones integrantes de la Campaña “violaciones y otras violencias. Saquen mi cuerpo de la guerra”, apoyada por OXFAM y Development Cooperation (2010) por considerar que se acerca al consenso de la mayoría de las organizaciones e instituciones que abordan el tema:

Violación: definida como el acto de forzar a una persona a tener relaciones sexuales empleando la violencia o la amenaza. Es un contacto sexual no

consentido que puede incluir o no la penetración vaginal o anal, sexo oral o penetración con objetos.

Prostitución forzada: se entiende como la acción o conjunto de acciones que involucran la obtención, por imposición de servicios sexuales o el acceso a través de la violación u otras formas de acceso sexual a cambio de las cuales la víctima o quien la controla recibe remuneración pecuniaria.

Embarazo Forzado: es la acción de control sobre una mujer embarazada, cuya pretensión de dominio busca asegurar la continuación del embarazo en contra de la voluntad de la mujer, adolescente o niña. Esta puede o no ser resultado de una violación y puede incluir confinamiento ilícito.

Aborto forzado: es el acto que tiene por finalidad la interrupción inducida del embarazo contra la voluntad de la mujer embarazada.

Esterilización forzada: es la acción de planificación reproductiva producto de la obligación no consentida de la persona afectada.

Acoso Sexual: Es cualquier presión o insinuación no deseada por la persona que lo recibe y que busca satisfacción de deseos sexuales. Puede llevarse a cabo a

través de gestos, propuestas, ofensas, gestos obscenos o comentarios sexuales”.⁷⁸ Es importante resaltar que las mujeres wayúu han padecido la mayor parte de las violencias descritas, con las ñuu savi sucede algo más velado, pero la coincidencia es en que se está atacando a un sujeto colectivo, al atacar a las mujeres, se está atacando a un pueblo completo.

Patriarcado

La historia común de los pueblos indígenas ha sido de despojo, de racismo, de control, de violencia, pues han sido igualmente despojados de su historia antigua y del lugar social que en ella tenían. Sin embargo, también tienen características propias, derivadas de su historia y de las formas con que han enfrentado, conformándola, la modernidad en América. Las mujeres de los pueblos originarios compartimos saberes, a pesar de las fronteras territoriales.

Son diversas las formas que ha tomado el enfrentar el sistema patriarcal dominante y el patriarcado ancestral en contextos en los que se hace común la violencia contra el cuerpo y contra los derechos en la familia y la comunidad, la exclusión social de las decisiones políticas, de la educación formal, de la propiedad de la tierra en parcela y de la responsabilidad activa de las tierras comunales, el escaso acceso a la salud, la falta de libertad de movimiento y, en

⁷⁸ July Samira Fajardo, Carmen Marciales, Ochy Curiel en el *Informe final las violencias hacia las mujeres, adolescentes y niñas en los departamentos del Cauca, Nariño y Putumayo*. Universidad Nacional de Colombia, 2013, sin publicar.

muchos casos, las imposiciones sobre el derecho a decidir sobre su vida y cuerpo. Menciono el sistema patriarcal ancestral porque en las comunidades indígenas wayúu y ñuu savi los hombres tienen un papel de mayor prestigio y posibilidad de decisión tanto en ámbito social como en el individual. Este prestigio llega a construir un doble sistema ético-político que permite actuar a los hombres en casos que serían castigados si las efectuaran las mujeres⁷⁹.

Sin embargo, a pesar de las condiciones de violencia y conflicto social las mujeres se han organizado para hacerse notar con el fin de exigir respeto pleno a ser, desde sus propios lugares de enunciación. En un contexto social y político tan complejo, la población indígena de México y de América Latina, que comprende por los menos 607 pueblos, vive una situación de exclusión social confrontada por nuevos procesos de autonomía, que incluyen la defensa del territorio, de los recursos naturales y la práctica de un sistema de justicia propio, como es el caso de la Policía Comunitaria de Guerrero.

En los pueblos wayúu y ñuu savi, a pesar de su permeabilidad, apertura y dinamismo, siguen vigentes las tensiones, conflictos, exclusiones culturales,

⁷⁹ Se dio un caso en la comunidad de San Marcos, ubicado en el ejido de Zitlaltepec, municipio de Metlatónoc, en el que se reeducó a una mujer por haber denunciado ante las autoridades comunitarias el maltrato de su padre. Se le pidió una multa de dos mil pesos y que se disculpara en asamblea por haber cuestionado la autoridad de su progenitor. La resolución fue tomada luego que los coordinadores, el comisario así como las partes involucradas afirmaran que un padre tiene el derecho a educar a su hija como mejor lo crea. Estos hechos sucedieron en diciembre de 2010, luego que la carta de Derechos de las Mujeres de la Montaña fuera aprobada el 6 de marzo de 2010 en Zitlaltepec, ejido al que pertenece la comunidad de San Marcos. El relato fue hecho por la presidenta del comité coordinador, señora Beatriz Gálvez.

sociales, económicas y políticas con el proyecto hegemónico vigente, pues éste se desprende de una visión mono-cultural, occidental y racista. Entiendo como Occidente⁸⁰ un espacio tiempo territorio construido desde Europa a partir de la colonización de los pueblos de América. América Latina se conformó en referencia a Occidente y, por lo tanto, Occidente no puede existir sin la misma existencia de América Latina, Francesca Gargallo.⁸¹ El marco de referencia occidental no incluye la comprensión de las cosmovisiones de los pueblos indígenas, de los ñuu savi y wayuu; la vida está vinculada al espacio-tiempo, a la organización en torno a la comunidad misma, es el cosmos vivo al que pertenecen y con el que interactúan, por lo que la gente se convierte en sujeto social cuando ve que el espacio vital que habita, es amenazado por intereses ajenos a los suyos.

Los hombres y mujeres de los pueblos originarios no encuentran puntos en los que puedan coincidir fácilmente dentro de la vida occidentalizada del sistema nacional, entendida como una forma política totalizante, que interpreta el mundo apelando a un discurso de la igualdad, tanto jurídica como social y cultural,

⁸⁰ Entiendo como Occidente al concepto construido desde Europa, que implica un espacio-tiempo-territorio, y suscribo la propuesta de la Dra. Francesca Gargallo, quien afirma que “como historiadora, para mí es inconcebibles que pueda separarse el racismo moderno de la idea de Occidente de no ser por motivos ideológicos, conscientes o naturalizados, pues occidente es un concepto y no un lugar. Occidente no corresponde a ningún lugar geográfico, si lo fuera desde América, Occidente sería Japón y China”.... “Occidente es así el lugar desde donde se intenta imponer el racismo de lo europeo y desde donde se genera la duda sobre su posibilidad de imponerlo. En América Latina sería así no occidental o anti occidental toda resistencia al colonialismo interno, primeramente la resistencia de los pueblos originarios, en el pasado y en el presente”. El desafío epistémico que implica asumir en la academia el feminismo de las mujeres de los pueblos originarios” Gargallo, Francesca. Ponencia dictada el día 22 de marzo de 2012, durante su participación en el diplomado internacional Los desafíos del feminismo en América Latina, coordinado por el CEIICH.

⁸¹ Gargallo, Francesca. Ob. Cit. p. 13.

sumamente contradictorio, porque en la experiencia indígena se traduce como una práctica que excluye y discrimina a toda persona portadora de una historia que no sea la que el estado nacional reclama como propia. Frente a esta situación de exclusión, hay pueblos que han dejado de expresarse en silencio, para convertirse en actores participantes, a pesar de que la dinámica del sistema social, económico, político y cultural las confronta, han encontrado formas de organización que construyen mediante la participación desde la diversidad, desde sus propios espacios, desde su propia cosmovisión. Una diferencia que lejos de inferiorizar, dignifica frente a esa otredad blanca, otredad que se impuso a los pueblos como algo distinto, pero sobre todo como algo sujeto, dominado. Bolívar Echeverría menciona la dificultad que existe para entender la otredad como pluralidad, de entenderla como una versión de sí mismo y no de quien la ve⁸².

Guerrero, contexto político y social.

El estado de Guerrero, ubicado en el Sur de México, es territorio en el que se han desarrollado movimientos sociales, de diversa índole. Guerrero fue fundado como estado 1849, en su conformación se tomaron porciones de los estados de México, Puebla y Michoacán.⁸³ Se divide en siete regiones, Costa Grande, Tierra Caliente, Norte, Centro, Costa Chica, Montaña y Acapulco.⁸⁴ El movimiento armado

⁸² Echeverría, Bolívar. *Las ilusiones de la modernidad*, p. 56. México, UNAM El Equilibrista, 1997.

⁸³ Flores Félix, Joaquín. "Espacialidad social y lucha por los poderes locales en la montaña de Guerrero", en *Los caminos de la montaña. Formas de reproducción social en la montaña de Guerrero*. Ob, cit. pág. 123.

⁸⁴ Consultar mapa para ubicación geográfica. Anexo.

encabezado por el maestro rural Lucio Cabañas, Partido de los Pobres, así como el movimiento liderado por el profesor Genaro Vázquez Rojas la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria (ACNR) han sido un referente histórico para comunidades de las regiones de la Costa Chica y de la Montaña. Como lo afirmó el señor Guillermo Vázquez, principal de la sede de Zitlaltepec “el maestro Lucio es importante para nosotros, así como Vicente Guerrero. Ellos lucharon por nuestros pueblos, por ello los respetamos”.⁸⁵ En tanto Genaro Vázquez, lo es para la gente de la costa chica, en donde se ubica el municipio de San Luis Acatlán; durante el XIV aniversario de la CRAC-PC, gente de algunas comunidades portaban playeras con la imagen de Genaro Vázquez, y al tener una plática con Edith N, mujer ñuu savi de 19 años, mientras de manera conjunta lavábamos los platos que se usaron para la comida, afirmó que la fiesta por el aniversario era organizada por el maestro Genaro “yo sé que desde donde está, ha mandado las cosas para que podamos estar en fiesta, mi papá me lo dijo, que el maestro es buena persona, que él no le tiene miedo a nada, que seguirá apoyando a los pueblos para que nos defendamos, por eso en la noche vamos a tener baile”.⁸⁶ Las afirmaciones de Edith muestran que las acciones encabezadas por la ACNR durante los años 70’s siguen estando presentes la memoria colectiva de una parte de la población. En el caso referente a Lucio Cabañas, se le ha llegado a equiparar con Vicente

⁸⁵ Plática sostenida por el señor Guillermo Vázquez, quien durante el año 2007 era Coordinador Regional de la CRAC-PC de la sede de Zitlaltepec, que se ubica en la Montaña Alta de Guerrero. Cuando se le planteó la posibilidad de elaborar un mural en las oficinas de la comisaría, el llevó una fotografía de Lucio Cabañas, pidiendo fuera ésta la imagen que se plasmara.

⁸⁶ Plática sostenida con Edith, quien estaba en la cocina comunitaria instalada de forma provisional para atender a las personas que asistieron a las distintas actividades por el XIV aniversario, celebrado en la comunidad de Campamento, ubicado a 10 minutos de San Luis Acatlán.

Guerrero, en una zona en Zitlaltepec en la que hay restos de un cañón que fue utilizado por el general y que es resguardado celosamente por la población.

La conformación del estado de Guerrero, se da después de la guerra de independencia de México, y fue la región de la Montaña la que más oposición tuvo a la segregación, ya que anteriormente pertenecía a lo que actualmente es Puebla.⁸⁷ La región de la Montaña, se divide en Montaña alta, media y baja.⁸⁸ Es en la montaña media y alta en la que habita el pueblo Ñuu savi, en la montaña baja como en el municipio de Chilapa, habita mayormente el pueblo nahua, la convivencia con otros pueblos, se da en los centros urbanos de reunión en éste caso, la ciudad de Tlapa, lugar al que acude la gente a vender, intercambiar, comprar productos; es en Tlapa donde se ubican las terminales que conectan el estado con otros, como Puebla, Morelos, Estado de México, Distrito Federal; en el lugar conocido como El Jale (hace unos años El Jale era un río seco convertido en una calle principal, sin embargo su cauce volvió a crecer luego del huracán Manuel ocurrido en septiembre de 2013) se concentran las camionetas de redilas, conocidas como “pasajeras” en las que viaja la gente a sus comunidades de origen. La situación social que se vive en la montaña de Guerrero, de acuerdo a los parámetros sociales es precaria. El discurso de tener una vida digna, que si bien en la mayor parte de la población en México no se cumple, en ésta región la situación se agrava. La falta de infraestructura básica como carreteras, caminos,

⁸⁷ Flores Félix, Joaquín, ob. Cit. pág. 123.

⁸⁸ Ver mapa anexo.

hospitales, escuelas, redes de comunicación como internet, teléfono, dificultaría a la gente externa cualquier tipo de comunicación, como así ha sucedido, sin embargo, para el pueblo Ñuu savi esto no ha sido un impedimento para organizarse, compartir sus conocimientos, fiestas, saberes, dolores con otras comunidades. Caminar es una práctica cotidiana, atravesar las montañas a través de caminos que se van abriendo de acuerdo a las necesidades, les ha permitido tener comunicación propia, por lo que no es de extrañar la tenacidad de carácter y la resistencia de la gente a la hora de tomar decisiones, al defender su autonomía, sus acuerdos de asamblea y sobre todo, cuando forman parte de una organización o movimiento social en la que aglutinan demandas de carácter más general, como lo es la defensa de sus territorios en contra de las invasiones o los intentos de desplazar.

Actores/actoras y procesos sociales en la montaña de Guerrero.

A fines de los años setenta, el profesor Othón Salazar, inició un proceso de organización en el municipio de Alcozauca, ubicado en la montaña alta, habitado mayoritariamente por el pueblo Ñuu savi. Othón Salazar pertenecía al Partido Comunista, por lo que a la región se le comenzó a conocer como la montaña roja. El Movimiento de Pueblos de la Montaña, encabezado por Salazar, se consolidó luego del triunfo como presidente municipal del propio Othón.

La iglesia, organizaciones partidistas burguesas así como gente de la academia, promovieron procesos organizativos con objetivos concretos. Entre ellos se

encuentran, la Unión de Comunidades Indígenas de la Montaña (UCIM) que tuvo influencia en la montaña alta, sus miembros son cercanos al PRD; el Consejo de Autoridades Indígenas (CAIN) se define como de autoridades indígenas, su proceso es acompañado por el padre Mario Campos, de la diócesis de Tlapa. El Centro de Derechos de la Montaña Tlachinollan, A. C., es otro de los actores presentes, se dedica a la defensa y promoción de Derechos Humanos, tanto de los pueblos como a nivel individual, ha acompañado diversos casos, como los de las mujeres indígenas Valentina Rosendo Cantú e Inés Fernández mujeres indígenas Me'phaa, oriundas de comunidades que se ubican dentro del municipio de Ayutla y Acatepec, en la Montaña de Guerrero, que en diferentes momentos durante el 2002, fueron violadas sexualmente y torturadas por elementos del Ejército mexicano que formaban parte del despliegue militar en la región.⁸⁹

La Luz de la Montaña, organización dedicada principalmente a la venta de café y por lo tanto a organizar proyectos productivos, se ubica cerca de la comunidad de Buena Vista y Santa Cruz del Rincón. También, en la Montaña Baja está la Zanzekan Tineme, ligada a la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas (UNORCA). La organización que más ha tenido impacto por la participación de mujeres que posteriormente se convierten en lideresas, es el Consejo Guerrerense 500 años de resistencia. Surge en 1991 y tuvo influencia en casi toda la Montaña. Entre sus actividades, está el de canalizar recursos para

⁸⁹ Centro de Derechos Humanos de la Montaña. "20 informe anual de actividades junio 2013, mayo 2014. La montaña de Guerrero destellos de justicia y esperanza" pág. 28.

la gente ñuu savi, durante la aparición pública del EZLN en Chiapas, tomó nuevo impulso y planteó demandas como la construcción de regiones pluriétnicas.

A partir de 1995, surge la Policía Comunitaria, con gente ñuu savi principalmente de Santa Cruz del Rincón, se hizo un vínculo con CAIN y en ese año se conforma la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC), que no sólo tendrán actividades de resguardo y protección, vinculadas a la seguridad, con la CRAC se plantea el ejercicio de la justicia, basándose en el derecho de los pueblos a la autonomía y libre determinación.

¿Y, las mujeres?

Al indagar sobre las organizaciones y actores sociales en Guerrero, surgió irremediamente la pregunta anterior. Actores está escrito a propósito, ya que el espacio público se ha naturalizado para ser un espacio masculino. Sin embargo, para Gisela Espinosa Damián, desde el feminismo el movimiento de mujeres, en México se divide en etapas histórica, popular, civil e indígena.⁹⁰ Sus demandas fueron diversas, entre ellas la lucha en la maternidad voluntaria, la despenalización del aborto y el apoyo a mujeres golpeadas y violadas; “el levantamiento zapatista de 1994 abre un ciclo de acción de los pueblos indios y de mujeres indígenas que comparten las demandas del movimiento mixto pero que cuestionan las prácticas culturales opresivas y sexistas de sus propios pueblos,

⁹⁰ Espinosa Damián, Gisela. Laberinto N° 29, Primer Cuatrimestre, 2009. Pág. 2

configurando así un feminismo indígena apuntalado por organismos civiles”,⁹¹ es importante la aseveración de la Dra. Gisela Espinosa, ya que está reconociendo un feminismo indígena que emana del movimiento de las mujeres zapatistas, sin embargo, al afirmar que es apuntalado por organismos civiles, no se reconoce plenamente la propia subjetividad de las mujeres indígenas, que en algunos casos han cuestionado su pertenencia al feminismo, en otros lo han asumido y defendido.

En el caso de la región de la montaña de Guerrero, los antecedentes organizativos inmediatos de la participación de las mujeres en organizaciones de mujeres es el Consejo Guerrerense 500 años de resistencia, la Zanzekan Tineme, así como la CRAC-PC ya que, como lo afirma Karina Ochoa “las cooperativas y asociaciones productivas se convirtieron en espacios aptos para que algunas mujeres indígenas que contaban con capacidades técnicas, liderazgos o interés en la satisfacción de necesidades inmediatas dentro de sus pueblos y comunidades comenzaran a involucrarse de forma activa en los procesos organizados, logrando un nivel de reconocimiento que permitió empujar iniciativas que incorporaron a otras mujeres”.⁹²

Bajo esta premisa es que surge la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas (CGMI) en 2004. Es una convergencia de lideresas y activistas que

⁹¹ Espinosa Damián, Gisela, *ibídem*.pág. 2.

⁹² Ochoa, Karina “Sembrando desafíos. Experiencias organizativas de mujeres indígenas en Guerrero”, UAM. México, 2010. pág. 131.

participan en diversas organizaciones y proyectos sociales en Guerrero. Se cuestionan la pobreza, las dificultades de subsistencia, el rechazo a la discriminación étnica y de género. En ella, participan Martha Sánchez Néstor, ñomndhá, Felicitas Martínez, ñuu savi, con ambas se ha tenido la experiencia del trabajo en mesas de discusión, encuentros y talleres, entre otras. A través de estas mujeres es que tienen presencia en varias regiones del estado, incluyendo la montaña, ya que Felicitas Martínez habita en ésta región.

El pertenecer a una coordinadora, como la CGMI no implica homogeneidad de pensamiento, los testimonios recabados por las académicas Gisela Espinosa y Karina Ochoa, muestran un grupo de mujeres que enfatizan su pertenencia a pueblos indígenas, sin embargo, cada una asume su propia pertenencia política.⁹³

Kinal Antzetik es otra organización que tiene presencia en la región de la Montaña. Con presencia de mujeres diversas, entre ellas Lina Rosa Berrio, mujer afro, colombiana, académica, doctora en antropología, activista muy respetada en la región ya que ha logrado mezclar la academia con todos los requerimientos científicos, con la praxis política comprometida. La línea de trabajo de la organización que preside, es la salud materna, en algunos talleres impartidos en la comunidad de Río Iguapa ubicada en la Costa Chica, en diciembre de 2011, las mujeres comentaron que tenían presentes varios de los temas tratados, entre ellos

⁹³ Espinosa Damián, Gisela. Introducción al libro *La Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas. Construyendo la equidad y la ciudadanía*. UAM, México, 2010, pág. 18

el análisis de la violencia, el poder decidir sobre su vida y su cuerpo. Durante la comida, mencionaron que algunas formaban parte de Kinal y por lo tanto, su experiencia organizativa se dirigía hacia la salud, independientemente de que la comunidad perteneciera a la CRAC-PC, es decir, su experiencia política tenía más referencia hacia la salud, gracias al trabajo realizado por Kinal y no el asunto de la seguridad, ya que éste se encontraba resuelto gracias a la CRAC-PC, por lo que desde su perspectiva, no era necesario organizarse como mujeres en torno a la policía comunitaria.

Colombia. Mujeres, conflicto, violencia...

La Guajira. Contexto social.

La nación Wayúu se ubica en el Caribe colombiano. En el departamento de La Guajira y en el estado venezolano de Zulia, concretamente en la ciudad de Maracaibo. En la Guajira hay un total de 25 resguardos, divididos territorialmente en lo que se conoce como la Alta Guajira, Media Guajira y Sur de la Guajira. “El área que ha sido considerada ordinariamente su territorio ancestral, comprende toda la península de La Guajira y tiene como límite al golfo de Coquibacoa y como límite Occidental a la Boca de Camarones y laguna de Navio Quebrado; al sur los últimos asentamientos tradicionales wayúu se encuentran cerca a los cursos medio y bajo de los Ríos Ranchería y Limón en Colombia y Venezuela

respectivamente”.⁹⁴ El wayúu es el pueblo más grande de Colombia, representa el 20.5% de población indígena del país, con aproximadamente 278 mil personas. En La Guajira viven cerca de treinta clanes⁹⁵ divididos en un sistema de familias uterinas, que se aglutinan alrededor de vecindarios con características territoriales específicas.⁹⁶ Se les conoce como rancherías, es común que cada clan tenga su propio panteón. Así, la familia de Rosa Ipuana, ha enterrado a sus familiares cerca de su casa. Su ranchería está ubicada cerca de cuatro vías, lugar conocido por ser un centro de transporte colectivo, de allí se puede viajar hacia Maicao, que tiene frontera con Venezuela, a Uribia conocida como Capital Indígena de Colombia, a Barrancas y a Riohacha, ya sea de “coches” (taxis) o camionetas de redilas, similares a las que se utilizan en Guerrero para transitar por la Montaña.

El papel que las mujeres tienen en sus clanes o familias, es muy importante. “Son el centro de sus comunidades y luchan por salvar a su pueblo de las amenazas generadas por los grandes intereses económicos que asedian a La Guajira... el sistema de gobierno es descentralizado y son tres las figuras centrales: los *alaula*, tíos maternos, las o los *putchipu*, responsables de mediar o administrar la palabra con la intención de mantener la paz; los o las *outsu* puentes entre las entidades naturales y sobrenaturales, guardianes de la armonía y la salud”⁹⁷ Ellas son las que resuelven conflictos, se hacen acompañar por el hermano mayor, y así,

⁹⁴ Informe del Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. *La masacre de Bahía Portete. Mujeres wayúu en la mira*. Colombia, 2010. pág. 39

⁹⁵ Consultar anexo.

⁹⁶ *Ibidem*. pág. 39.

⁹⁷ Ramírez Boscán, Karmen. Compiladora. *Desde el desierto. Notas sobre paramilitares y violencia en territorio wayúu de la Media Guajira*. Colección Wounmankat, No. 1. Maicao, 2007. Pág. 57.

acuden a resolver la situación que está generando diferencias, es lógico, entonces, que durante el período más álgido del conflicto que se vivió en Colombia y específicamente en su territorio, las wayúu tomaran el encargo comunitario de buscar y preservar la paz. “Un elemento central en esta dinámica de interacción, negociación e intercambio cultural es el creciente y sólido papel de liderazgo social que cumplen las mujeres de la sociedad Wayúu. Desde la década de 1980 en los arreglos de género de estas comunidades, la mujer cumple un papel de intermediación, representación y enlace entre su comunidad indígena, y el mundo no indígena: las instituciones, sistemas políticos y económicos y los circuitos comerciales de éste”.⁹⁸ Durante la corta estancia que tuve en territorio wayúu, corroboré que las mujeres son las encargadas de tejer y bordar tanto los chinchorros (hamacas), los morrales wayúu internacionalmente conocidos y que son un referente para Colombia, son las encargadas de recorrer largas jornadas para ir al jagüey por agua, generalmente lo hacen en burros a los que cargan con garrafas, son las que preparan la chicha, bebida hecha a base de maíz que se deja fermentar para que adquiera un efecto embriagante, son las que preparan las arepas, y su principal actividad, es el comercio legal, sin embargo, en Venezuela y en Bogotá, a las mujeres wayúu las acusan de realizar “bachaqueo” que es el contrabando de mercancía. Algunas de ellas lo hacen, sin embargo, afirmar que es una práctica general, es una posición racista y criminalizante.

⁹⁸ *Ibidem*, pág. 42

Así, ellas hablan wayuunaiki que es la lengua wayúu, y hablan muy bien el español, y algunas hablan inglés. En su territorio, la presencia de población árabe es numerosa, su principal actividad es el comercio y han establecido lazos comunitarios con el pueblo wayúu, el nieto de la señora Nancy Uliana, se llama Samir, en honor a su padrino, un árabe propietario de algunos negocios ubicados en Maicao. “En Maicao es donde existe la comunidad árabe más emblemática del país... los árabes musulmanes viven en Maicao desde hace algo más de ochenta años”.⁹⁹

Son conocidas por la gran experiencia que tienen en las ventas, así, fue común compartir con ellas y tanto en el camión, en las pasajeras, en la sala de espera del camión que me transportaría de vuelta a Bogotá, en el hospital mientras me atendieron de una posible fiebre amarilla, en todos éstos espacios, mientras la charla iba de mi lugar de origen, hasta los clanes a los que pertenecían, que me ofrecieran ya sea un chinchorro, un morral, una cartera, una cinta wayúu, un sombrero, una manta (vestido wayúu, largo y de colores vistosos, los más caros tienen bordados, los más económicos sólo tienen la cinta que sujeta la cintura). Ellas, generalmente traían consigo un artículo que las identificaba como wayúu que estaban dispuestas a ofrecer y llegar a un acuerdo justo en cuanto al precio. Sin embargo, cuando les comentaba mi origen, estuvieron de acuerdo con hacer trueque, dejé allá algunos huipiles de Oaxaca, me dieron a cambio algunos morrales, pero no quisieron darme una manta, ya que argumentaron que ésta es

⁹⁹ Sakia Hassan Rada “Noticia de los árabes musulmanes de Colombia” en Ramírez Boscán, Karmen, ob. Cit. pág. 174.

personal, no puede ser utilizada por otra mujer. Al ser un lugar fronterizo, es común que tengan trato con gente de otros países, de otras regiones de Colombia, de Venezuela quienes de forma directa y racializada las llaman “indias”.¹⁰⁰ Sin embargo, para el pueblo wayúu, la gente no indígena es *alijuna*.

Las mujeres, durante su primera menstruación, pasarán por el encierro, lo que significa que sus familiares mujeres, les construirán un pequeño cuarto, lo cerrarán completamente, lo llenarán de adobe. Ellas, estarán dentro, tendrán contacto sólo con las mujeres mayores de su familia, su madre, su abuela; en este tiempo, aprenderán a tejer, a hacer chinchorros, morrales, a coser mantas. Comerán sólo

¹⁰⁰ Durante mi estancia en Riohacha, la señora que me hospedó, una mujer de carácter fuerte, muy amable, sorora, originaria de Bucaramanga, al saber el motivo de mi presencia en el lugar, me hizo varias recomendaciones. Que tuviera cuidado con las indias, ya que ellas sólo quieren vender, que no me dejara involucrar por ningún indio, ya que ellos sólo quieren mujeres para que trabajen y los mantengan. Cuando le comenté mi origen, me dijo que yo no parecía una india, ya que mi cabello no era tan lacio como el de ellas. Sin embargo, durante mi estancia en Cabo de la Vela, una señora de Bogotá que se encontraba de turista, y que vivió un tiempo en la ciudad mexicana de Guadalajara, cuando me observó me dijo que parecía wayúu, sin embargo, al escucharme hablar notó que mi acento no era de la región, por lo que concluyó que sí, yo era una india, pero no de Colombia. Lo que sucedió cuando me puse una manta wayúu y acompañé a mis amigas, Rosa y Adriana Ipuana a la primera comunión de su sobrina y sobrino, realizada en el internado de Arimasai, fue un ejemplo claro del racismo y la violencia de género que vivimos cotidianamente las mujeres racializadas. En el viaje de regreso a la ranchería de mis amigas, nadie de los coches-taxis quería llevarnos, ya que argumentaban que era un viaje no conveniente para ellos, todos hombres. Así estuvimos esperando cerca de una hora. Al cabo de éste tiempo, un hombre que se dirigía hacia Barrancas, se detuvo frente a nosotras, cuatro mujeres adultas, una niña y un niño. Nos preguntó hacia dónde íbamos, Rosa le contestó, él nos dijo que nos llevaba, pidió que yo me subiera enfrente, lo hice y cargué la niña. El viaje fue corto y rápido, al bajar, el conductor nos dijo que le podíamos dar sólo la mitad del costo, con la condición que yo me fuera con él. El miedo que tuve fue mucho, me quedé paralizada, mis amigas, voltearon a verme, creí que su silencio significaba aceptación; al fin, yo di la otra mitad y él me contestó “por qué te pones brava, si eres una india guapa, te llevo a Barrancas y te regreso mañana”, me alejé y cuando mis amigas me alcanzaron, les reclamé por su silencio. Ellas me dijeron que no me preocupara, que el tipo sólo estaba bromeando y que ellas respetaban mi decisión, así que por esa razón callaron, sin embargo, si hubieran visto que yo aceptaba, ellas no me dejarían ir, ya que era evidente que el tipo no tenía buenas intenciones conmigo. Me dijeron que este tipo de propuestas son tan comunes para ellas.

alimentos que no contengan maíz. Tendrán pláticas sobre su sexualidad, se les darán secretos para permanecer bellas y jóvenes, por ello, no pueden reír. La enseñanza era que al iniciar la primera menstruación, se les debía cortar el pelo, las niñas debían permanecer durante doce lunas, hasta que les creciera y el pelo. Sin embargo, en la actualidad, debido a las diversas y cambiantes dinámicas sociales, principalmente las vinculadas a la educación, se ha optado por tener al menos un mes de encierro. Así, se aprovecha éste tiempo para aprender lo necesario y convertirse en una mujer wayúu. De acuerdo a Cristina Pushaina,¹⁰¹ trabajadora del mercado de Riohacha, el encierro es bonito para la mayoría, ya que al salir, las mujeres no son las mismas, tanto su cuerpo como su espíritu es otro. El encierro se vive como un proceso personal, no es obligatorio, pero para la mayor parte de las mujeres con las que se tuvo contacto, éste es un elemento que les permite ser mujeres wayúu.

Violencia en La Guajira

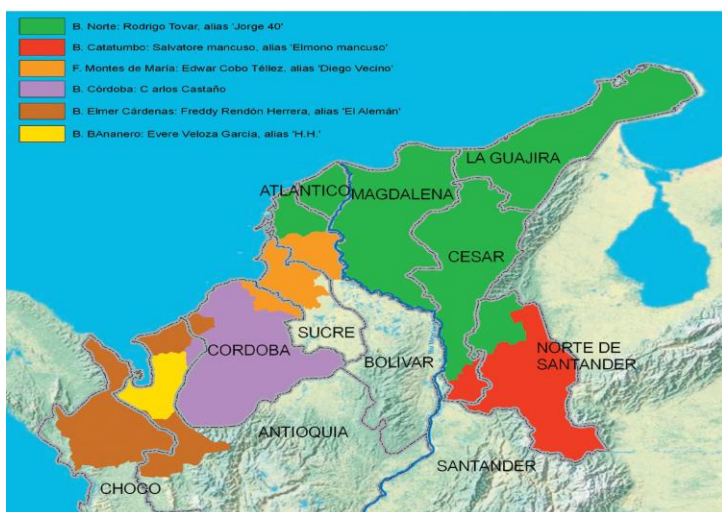
La violencia social en territorio wayúu tuvo momentos fuertes, como lo señala el Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, que en el año 2011 publica *Mujeres y guerra. Víctimas y resistentes en el Caribe Colombiano*. De acuerdo a su informe, se afectó a pueblos, rancherías y resguardos enteros, comenzó teniendo la intención de hacer

¹⁰¹ Entrevista realizada a Cristina Pushaina, en el mercado de Riohacha. 7 de diciembre de 2013.

limpieza social. Y, los grupos encargados de realizarlo, fueron los grupos paramilitares actualmente renombrados como Bandas Criminales (BACRIM).

En la región wayúu el grupo paramilitar más fuerte fue el denominado Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) encabezado por Jorge 40, quien en el año 1998 comienza su accionar en el Departamento de la Guajira “en 1998, Rodrigo Tovar Pupo, alias „Jorge 40“, integrante de la élite de Valledupar (Cesar), fue incorporado al proyecto de expansión paramilitar, con el encargo de establecer el dominio de las AUC en los departamentos de Atlántico, Magdalena, La Guajira y Cesar”.¹⁰²

En el siguiente mapa, publicado en el informe, se señala el dominio de Jorge 40



La intención de realizar limpieza social, tuvo un elemento específico de género “¿Qué caracterizaba el orden social deseado por los paramilitares? Según los

¹⁰² Informe del Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. *Mujeres y guerra.*

Víctimas y resistentes en el Caribe Colombiano. Colombia, 2011, pág. 32

testimonios, los comandantes buscaban establecer, mediante la coerción y el castigo, pueblos „limpios“, „sin animales sueltos o ensuciando“, con gente „productiva“, „estudiosa“ y „no ociosa“¹⁰³, lo que significó la regulación de las mujeres quienes fueron objeto de estigmatización.

“Las mujeres debían acomodarse a lo que la cultura tradicional esperaba de ellas: debían restringirse al ámbito privado, a sus hogares, criar a los hijos, cuidar la casa, ser disciplinadas y mostrarse respetuosas de la autoridad masculina y paramilitar”.¹⁰⁴ Éste contexto es el que lleva a las mujeres wayúu a organizarse. Primero, como ellas lo han referido, llegó una, después otra, finalmente, comenzaron a llegar varias, que hablaron sobre sus pérdidas familiares, sobre el desplazamiento forzado que habían vivido, desplazamiento que llevó a clanes a abandonar su territorio, buscando la seguridad, mucha gente se dirigió a Venezuela, otra hacia Bogotá. Fue así que surgió Fuerza de Mujeres Wayúu, iniciativa de Karmen Ramírez Boscán, quien tuvo que exiliarse en Europa debido a las frecuentes amenazas que recibió cuando los paramilitares se enteraron que ella fomentaba la organización.

De acuerdo a Karmen Ramírez, comprender los motivos del conflicto armado en la Guajira presente un grado de complejidad importante, ya que es tradición para su pueblo utilizar las armas en caso de ser necesario, ya que se apegan a un código de honor que tienen principios de guerra manejados tradicionalmente por los

¹⁰³ Ibídem, pág. 56.

¹⁰⁴ Ibídem, pág. 56.

wayúu. En éste sentido, de acuerdo al testimonio de Nancy del clan Uliana, la guerra es permitida entre dos clanes cuando “existe la burla por la desgracia de otro clan, o cuando no hay respeto en los acuerdos dados entre dos clanes, si se falta a la palabra, entonces se puede avisar que existe la posibilidad de hacer la guerra, si el otro clan no entiende, entonces se le vuelve a avisar, se trata de arreglar el problema, pero si no hay forma, entonces se inicia la guerra, una guerra que se avisa”.¹⁰⁵ En ésta ley, tanto las mujeres y los niños son sagrados, y los paramilitares agredieron a mujeres, por ello, algunas personas del pueblo wayúu, claman venganza.

En la Guajira, co-habitaban diversos grupos armados, por lo que el territorio era de difícil acceso, de acuerdo al testimonio de Leonardo Escobar, estudiante de maestría en letras de la Universidad Autónoma del estado de México, originario de Barranquilla, Colombia “mi madre desapareció cuando yo era niño. Ella y mi padre se separaron cuando yo era pequeño, así que mi madre comenzó a trabajar, no sé en qué, pero todos los días se iba, hacia la Guajira, y un día, no regresó. Creemos que se la llevaron los paracos,¹⁰⁶ no la he vuelto a ver... no la he buscado, porque yo no puedo entrar al resguardo en el que vive mi prima, que es wayúu, ya que su mamá es una india. Simplemente, no puedo entrar”.¹⁰⁷ Entre las recomendaciones que me hicieron tanto maestros, maestras, así como compañeras y compañeros de la universidad cuando se enteraron que mi estancia la realizaría en Riohacha,

¹⁰⁵ Entrevista realizada a la señora Nancy Uliana, en la calle primera de Riohacha, el 30 de octubre de 2013.

¹⁰⁶ Paramilitares, llamados popularmente paracos, paras.

¹⁰⁷ Entrevista realizada el 20 de septiembre de 2013 en Bogotá, Colombia.

fue tener mucho cuidado, ya que en el país, al igual que en el estado de Guerrero en México, hay zonas en las que está prohibido el ingreso, sobre todo si se trata de personas extranjeras, como lo es mi caso. Seguí las recomendaciones y fue en compañía de las mujeres de la Fuerza de Mujeres Wayúu como pude ingresar a las rancherías.

Karmen Ramírez, en relación a la violencia que se vivió en La Guajira tiene antecedentes históricos, afirma que los grupos armados van “desde los que se conforman coyunturalmente para realizar algunas acciones particulares, hasta aquellos que han logrado mantenerse en el tiempo y ejercer dominio y control sobre un territorio específico a partir de la constitución de ciertas estructuras primarias de dirección y de mando. Así, se encuentran grupos que han realizado eventuales y esporádicas alianzas con otros actores armados, principalmente paramilitares, para combatir a un enemigo común, para luego de un tiempo dar por finalizadas esas alianzas. Otros, han terminado totalmente cooptados y al servicio del paramilitarismo. Muchos, han sido aniquilados militarmente por los paramilitares y otros actores armados. Algunos han combatido abiertamente al paramilitarismo y han preservado su autonomía frente a todos los actores armados legales e ilegales.”¹⁰⁸ Bajo ésta premisa, durante el año 2013, momento en el que realicé la estancia de investigación, las mujeres de la Fuerza de Mujeres Wayúu se mantenían organizándose y exigiendo el respeto al territorio. En ese año, con el lema “Defender a la madre tierra es un acto de paz” se realizaron algunas

¹⁰⁸ Ramírez Boscán, Karmen. *Desde el desierto. Notas sobre paramilitares y violencia en territorio wayúu de la Media Guajira*. Colección Wounmainkat, No. 1. Maicao, 2007. Pág. 26.

actividades, como marchas y bloqueos. Las más importantes, de acuerdo a sus propias palabras, fue la Escuela de Formación para Mujeres Indígenas, realizada en tres momentos, en los que ellas tuvieron la oportunidad de compartir con mujeres de otros pueblos y compartir experiencias.

Un elemento de coincidencia, fue la forma en que el conflicto las afectó. Algunas, las que quisieron compartirlo de forma individual y personal, hablaron de violencia sexual. Otras, de forma pública, compartieron lo que ha significado para ellas ser mujeres. Sin embargo, sólo la masacre de Bahía Portete fue recuperada por el Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Conciliación. Tanto Karmen Ramírez como la organización Fuerza de Mujeres Wayúu, creen que esto sucede debido a que el pueblo wayúu no confía en las leyes alijunas,¹⁰⁹ por lo que muchas violaciones a derechos humanos, asesinatos, desplazamientos forzados, no han sido documentados y por lo tanto, no se conoce la verdadera dimensión del conflicto. Es justo ésta una de las razones por las que surge la Fuerza de Mujeres Wayúu (Sutsuin Jieyu Wayúu). “Desde que las autodefensas incursionaron en nuestro territorio, hasta la fecha, el pueblo wayúu ha soportado una tragedia de incommensurables proporciones. Esta tragedia se agrava si se tiene en cuenta que, más allá de algunos contados casos que han

¹⁰⁹ El testimonio de Karmen Ramírez Boscán, lo corrobora. Cuando su familia comenzó a ser agredida por otra familia de Venezuela, que les disputaba el control del corredor de transporte de una parte de Maicao hacia Maracaibo, corredor que le pertenecía al clan de Karmen y que al ser económicamente muy redituable, era necesario para que los paramilitares se posicionaran y tuvieran mejor control de la población, acudieron a hacer denuncias “Después de esto mis tíos tuvieron que salir de La Guajira, porque fueron amenazados y les pusieron precio a sus cabezas. Yo también comencé a recibir amenazas, sólo por decir cosas en la calle en contra de esa gente. Luego, mis tíos pusieron denuncias y las amenazas se intensificaron”. Ramírez Boscán, Karmen, ob. cit. pág. 80.

sido ampliamente difundidos, la inmensa mayoría de hechos como masacres, asesinatos selectivos, e indiscriminados, desapariciones, desplazamientos forzados internos y transfronterizos, expropiaciones de los medios de subsistencia, amenazas y hostigamientos y un largo etcétera, que han venido afectando a comunidades del pueblo wayúu, han permanecido oculto. Tristemente varios de éstos hechos apenas han dejado el rastro de sus víctimas.”¹¹⁰

Que las almas de los muertos guíen tus pasos.

El pueblo wayúu, de acuerdo a sus propias palabras, es un pueblo guerrero. Por lo tanto, a los hombres encargados de cuidar la seguridad, no les quedaba claro cómo enfrentar una guerra que no conocían, sabían que los paramilitares y las autodefensas eran sus enemigos, pero no encontraban forma de atacar. Por ello, es que las mujeres recurren a sus saberes, para resolver el conflicto. Esperando que las almas se comunicaran con ellas a través de los sueños, las mujeres de acuerdo a Karmen Ramírez Boscán, comenzaron a reunirse. El pretexto, tejer, “así comenzamos. En un principio sólo tejíamos, nadie decía nada; simplemente éramos mujeres intercambiando hilos y tomando café o *ujol* que es una de nuestras bebidas tradicionales.”¹¹¹

¹¹⁰ Ibídem, pág. 166.

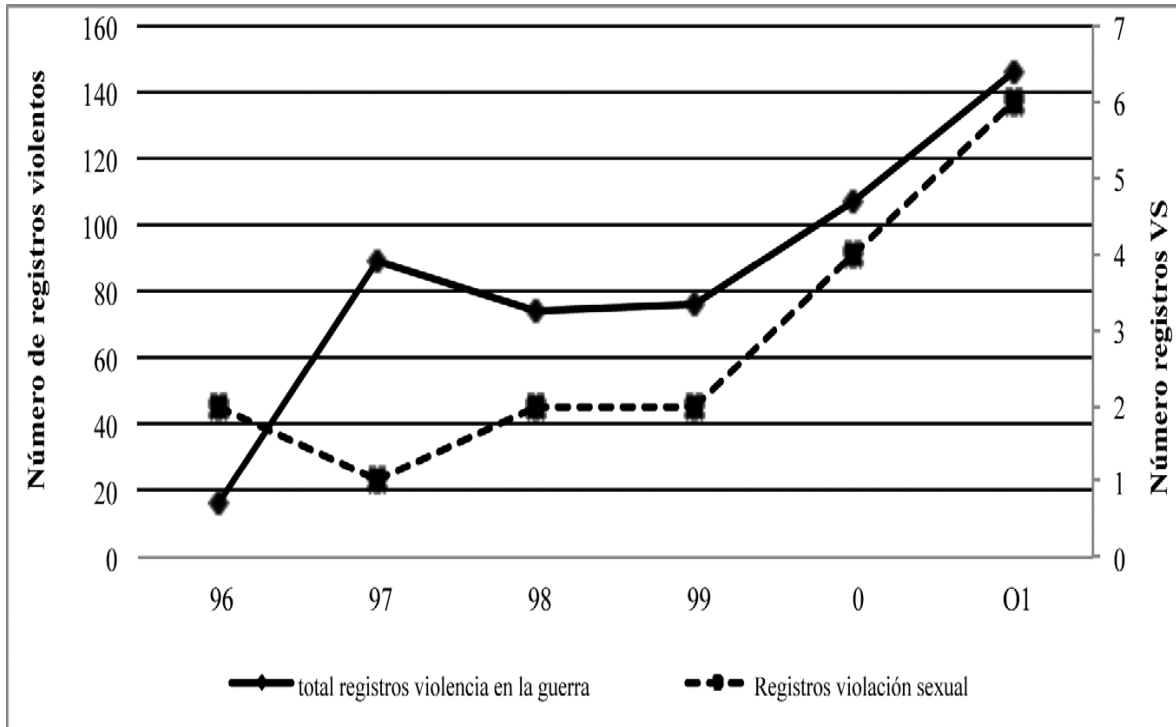
¹¹¹ Las wayúu recurrieron a un saber ancestral, que es el tejer, para poder encontrarse. Primero, con mucho miedo, pero con la convicción que tenían un encargo comunitario importante: lograr la paz. Ramírez Boscán, Karmen. Ob. Cit. pág. 154

Así, es como surge la Fuerza de Mujeres Wayúu. En el contexto actual, después del período de desmovilización promovido por el gobierno de Álvaro Uribe, las mujeres wayúu se resisten al olvido, “sin embargo, pese a la propaganda oficial y a los artilugios del Gobierno Nacional para que todo quede en el pasado, el pueblo wayúu no olvida, no puede olvidar a sus muertos, por cuanto estos siguen estando presentes no sólo en nuestras memorias, sino también en nuestros corazones.”¹¹²

Considero importante destacar que la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) tras 33 años de haber surgido, ha sido una organización referente para el pueblo wayúu, ya que dieron y han dado todo su apoyo a las iniciativas de las mujeres, llegando a realizar encuentros en los que la temática abordada concretamente era de mujeres. Tal es el ejemplo de La declaración de la II Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala, realizada en noviembre de 2013 en el resguardo de Santa María Piendamó, Cauca, Colombia.

¹¹² Ibídem. pág. 98.

Gráfica 3. Registros de la guerra y registros de violación sexual (1996-2001) en el Caribe colombiano.¹¹³



Fuentes: Comisión Intercongregacional de Justicia y Paz. Justicia y Paz, años 1988-1995, y base de datos violación sexual, MH.

¹¹³ Datos tomados del Informe Especial "Mujeres y guerra. Víctimas y resistentes en el Caribe colombiano" pág. 248.

Los contextos de conflicto social en los que se enmarcan las organizaciones presentadas, tienen rasgos en común: el avance de los grupos paramilitares, con prácticas cada vez más visibles como es el caso del estado de Guerrero –el caso de los 43 desaparecidos- la utilización de la violencia sexual para lograr desplazar a pueblos completos y, el interés económico de transnacionales, cuyo objetivo es explotar recursos. La CRAC-PC del estado de Guerrero, ha enfrentado y está en este momento enfrentando diversos ataques, en los que ha habido violencia intracomunitaria, de acuerdo a Lilián González “la Secretaría de Economía ha otorgado en el estado de Guerrero -hasta el año 2010-, 535 concesiones mineras, las cuales abarcan el 9.66% de la superficie estatal (SE, 2010:9, PED 2011-2017). El (ex) gobernador de Guerrero, Ángel Aguirre Rivero, en gira en Estados Unidos en junio de 2013, anunció en una reunión con el subsecretario estadounidense del Departamento de Comercio para asuntos del Hemisferio Occidental, Walter Bastian, que “no quiere que se vea a Guerrero solamente como un destino turístico, sino como una entidad con desarrollo comercial, con el impulso a las áreas agroindustrial y minera” ofreciendo “certeza jurídica” para la realización de dichas actividades(Medina, *El Sur*, 26 junio 2013). En ese marco, la CRAC-PC ha manifestado su oposición abierta a la imposición de proyectos mineros en territorio comunitario. A raíz del conocimiento por parte de la CRAC-PC, de que el Gobierno Federal a través de la Secretaría de Economía había otorgado trece concesiones mineras a empresas extranjeras y nacionales que sumaban un total de 118,097 hc. en el territorio bajo su jurisdicción, en enero de 2011, la organización pone en marcha una estrategia de resistencia contra la exploración/explotación minera

basada en la experiencia de lucha de los pueblos en torno a su Policía Comunitaria¹¹⁴.



17 aniversario de la Policía Comunitaria. Foto de Lilián González, 2012.

¹¹⁴ González, Lilián, ob.cit. pág. 13.

CAPÍTULO 3. LAS MUJERES INDÍGENAS COMO SUJETOS SOCIALES.

CULTIVANDO COMUNIDAD.

La persecución de las brujas (al igual que la trata de esclavos y los cercamientos) constituyó un aspecto central de la acumulación y la formación del proletariado moderno, tanto en Europa como en el "Nuevo Mundo"¹¹⁵

Silvia Federici

3.1. Rupturas

Mi trayectoria académica está construida desde occidente. Si bien mis primeros años como estudiante transcurrieron en un espacio rural, en un contexto colectivo comunitario, acorde con la región nahua a la que pertenezco, en todo momento mis maestros y maestras de primaria y secundaria hicieron lo posible por blanquear el pensamiento infantil nuestro. Recuerdo los momentos en los que no entendía las razones por las que nos revisaban la cabeza y las orejas, buscando algún rastro de suciedad, actividad que duraba cerca de una hora, quitando con esto tiempo a la enseñanza, pero que, desde la perspectiva de ellos, era sumamente importante. Primera contradicción.

Había varios puntos de ruptura entre la educación recibida en mi casa y la que me proporcionó la escuela oficial. El primero entre ellos, fue la diferencia marcada por las maestras entre hombres y mujeres. Me fue sumamente difícil comprender y, sobre todo, respetar la norma de que entre niñas y niños no debía haber acercamiento en la convivencia. Tan cercana a mis primos, yo desde pequeña jugué con ellos y con mis cuatro hermanas, en distintos espacios de la casa, rodeada de árboles, de montañas, de arroyos, que me permitieron tener contacto

¹¹⁵ Federici, Silvia *Calibán y la Bruja*. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Pez en el árbol, México, 2013, pág. 31.

con la sabiduría ancestral de mis abuelas. Mis primos, hermanas y yo disfrutamos esos momentos, en los que, además, se nos educó en el respeto a la naturaleza. A los seres vivos que habitaban las montañas, les temíamos de tal forma que llegó a caer en el horror de manera que mi abuela nos contaba historias para tranquilizarnos, historias en las que un espíritu era quien daba vida a las montañas, este espíritu, en ocasiones masculino y en otras femenino, soltaba a sus pequeños hijos –materializados en animales como venados, jabalíes, águilas, zorros- para protegerse de la maldad humana. Como nosotros éramos gente pequeña, nos daba un susto acorde a nuestro tamaño para alejarnos; el espíritu decidía hasta qué punto la gente podía introducirse en su espacio montañoso. Sólo algunas personas, la gente grande, la de más edad, que tenía el respeto de la comunidad en general, podían ir a los lugares más lejanos, más profundos de la montaña. Mi abuelo lo hacía a menudo, cargaba su sombrero, un bastón y, en la madrugada, con el alba, salía y se perdía entre los árboles. Aprendimos así que ellos, la gente grande, son los guardianes, los que cuidan las montañas, los que hablan con su espíritu y nos dicen cuáles son sus deseos. En algunas ocasiones, cuando la curiosidad asomaba, mi abuela nos pedía recostarnos y poner el oído en la tierra, para escuchar el corazón de la montaña. ¡Cuántas veces logré escucharlo! Para mí, esto significó ser parte de algo más grande. En cuanto al miedo, los relatos de mi abuela lograban tranquilizarnos y, además, hicieron que naciera en nosotros un profundo respeto por las montañas. El respeto hacia ellas no era cosa de juego, decía mi abuela: en ellas está la vida misma, nuestra vida.

Como mujer campesina retomo el vínculo importante que han hecho mujeres indígenas entre el tejido y la construcción ontológica de los seres vivos; es importante para nosotros, como pueblos, tejer redes, vínculos y prácticas. Sin embargo, en mi región, la huasteca del estado de Hidalgo, difícilmente había recursos económicos para adquirir lo necesario para tejer, aunque mis ancestros me enseñaron la importancia del tejer para reparar, del zurcir, del sostener los hilos. Se teje, se borda, se hilvana cuando se está herido; aprender a hacerlo desde pequeñas es tarea obligada, los implementos para hacerlo se adquieren con mucho esfuerzo, o en algunos casos, son heredados por las abuelas.

Mi abuela era campesina pobre, le desaparecieron al marido, el ejército entró a la comunidad en la que vivían, y se llevó a todos los hombres, alegando que tenían armas escondidas, mi abuelo fue acusado de pertenecer a un movimiento armado (situación que nunca se aclaró), por lo que lo detuvieron y mi abuela nunca más lo volvió a ver, así que tuvo que desplazarse en busca de seguridad para sus siete hijos e hijas, nunca pudo tejer, pues debía cortar caña asalariadamente en los ingenios que aceptaban emplearla. Tejer y bordar, nos decía, es para las mujeres que tienen la suerte de no ser huérfanas y, por lo tanto, pueden dedicarle tiempo y dinero a la labor de tejido. Lo importante para nosotras, alejadas del territorio materno por cuestiones políticas, era recolectar y sembrar para el autoconsumo en tierras de temporal montañoso. Igualmente para poder vivir, las mujeres iban a las comunidades blancas cercanas para trabajar como empleadas domésticas. Ahí conocieron el maltrato del racismo, fueron llamadas “indias” omitiendo los nombres

propios, las pellizcaban para comprobar si el dolor físico de las indias era real, y las correteaban para acreditar que no usaban calzones. Estas actitudes racistas hacían parte de una educación informal de división no sólo de clases sino de casta, que muchas comunidades blancas veían fortalecida en la enseñanza formal en las escuelas primarias del gobierno.

Había maestros que avergonzaron de tal forma a las niñas de la comunidad nahua a la que yo pertenecía que ellas, en consecuencia, dejaron los estudios. Por otra parte, el maltrato nos impulsó a organizarnos en grupo para sobrevivir: íbamos a la tienda acompañándonos unas a otras, en la escuela revertíamos la segregación tanto racista como por sexo, haciendo de la unión forzosa de las niñas y niños de la comunidad nahua nuestra defensa común, y aceptábamos que éramos indias, por lo tanto teníamos una historia nuestra. Así, cuando nos volvían a insultar, respondíamos orgullosamente a quienes nos insultaban: “nosotras sí somos indias, ¿y ustedes qué son?”. Su respuesta: “Somos mestizas” nos hacía reír porque sabíamos que éramos igualitas, sólo que ellas tenían otra ropa.

Mis tías, mi abuela, mi madre, mis primas me enseñaron también a recolectar para alimentarnos y me mostraron la forma de sembrar para compartir, de acompañarnos para defendernos, de rescatar nuestra dignidad, de escuchar la tierra. Lo hacían ellas, porque ellos, los familiares hombres, les mostraban a los

hombres pequeños cómo hacer las mismas actividades. El encargo de la enseñanza a las mujeres, era de las mujeres mayores.

Este trabajo de tesis pretende, entre otras cosas, regresar a la Huasteca y devolver todas las enseñanzas que están estrechamente vinculadas con la vida; con el deseo y el derecho a vivir que tenemos los pueblos indígenas. La gente que pertenecemos a ellos tenemos una labor importante: somos las poseedoras de ese conocimiento de la naturaleza que nos permite observar a la luna y saber si es tiempo de siembra o de cosecha, olfatear el viento y saber si se acerca una tormenta con granizo o sólo será una llovizna y alejarnos cuando la neblina está muy espesa, porque eso implica peligro de muerte.

3.2 La construcción de las mujeres como sujetos sociales

La sociología de las emergencias tiene diversos horizontes de posibilidades; las mujeres indígenas, organizadas en momentos de coyunturas debidas al peligro de perder su territorio, a ser invadidas, están emergiendo con propuestas propias, con demandas que se insertan en contextos diversos, pero que traen consigo la característica común: lo colectivo. Para Boaventura de Souza, las emergencias son un espacio de lo incierto, de lo posible, la utopía se hace presente, pero con bases sólidas histórico-concretas, “no se trata de minimizar las expectativas, se trata más bien de radicalizar las expectativas asentadas en posibilidades y capacidades reales, aquí y ahora”, se desmarca entonces de la modernidad

occidental “las expectativas modernas eran grandiosas en abstracto, falsamente infinitas y universales. Justificaron y continúan haciéndolo, la muerte, la destrucción y el desastre en nombre de una redención venidera. Contra ese nihilismo, que es tan vacío como el triunfalismo de las fuerzas hegemónicas, la sociología de las emergencias propone una nueva semántica de expectativa”.¹¹⁶

Las mujeres wayúu y ñuu savi están emergiendo, defendiendo su historia ancestral, que es dinámica, no estática, con horizontes emancipatorios posibles “lo que queremos es que se nos respete como pueblo” nos dice la señora ñuu savi Beatriz Gálvez, mientras la lideresa wayúu Kawalasu Epiyeyu afirma “este grupo de mujeres es un referente que le dice a las autoridades y a sus comunidades que nosotras no queremos ser una competencia, tan solo pedimos que se nos reconozca el papel histórico preponderante que hemos jugado y por lo tanto nuestro espacio también es en lo político”.¹¹⁷

En éste capítulo, hablaré del proceso organizativo comunitario que están llevando a cabo las mujeres ñuu savi de Guerrero, con las cuales llegué a trabajar en 2007 como parte de un grupo estudiantil. Organicé entonces con ellas el primer taller de derechos humanos¹¹⁸ de las mujeres. Rescaté mi identidad y utilicé la Ley

¹¹⁶ De Sousa Santos, Boaventura, ob. cit. pág. 131.

¹¹⁷ Notiwayuu. Revista elaborada por la Fuerza de Mujeres Wayúu. Primera Edición, noviembre 2013. pág. 13.

¹¹⁸ Derechos humanos aquí entendidos como situarse cotidianamente del lado de la parte que ha sido vulnerada en ellos, para que sea la propia gente agraviada la que defienda sus derechos desde su propia identidad. Propuesta del Centro de

Revolucionaria de las Mujeres, que las zapatistas dieron a conocer en diciembre de 1993. Empezamos a hablar de los miedos cruzados que teníamos: de dar el taller y de quien lo iba a recibir, de las lenguas que hablábamos, de qué quería una de la otra. Ese taller se convirtió en una plática que nos acercó por cuatro horas y nos descubrimos pensando los derechos entre todas. Al aceptar una el saber de la otra, al poner en circulación nuestra palabra, construimos una relación de enseñanza-aprendizaje y desechamos la idea que los derechos humanos de las mujeres son normas dictadas desde fuera que yo iba a transmitir.

Creo firmemente que la construcción de la subjetividad está estrechamente vinculada con una praxis política comprometida, ya sea de manera visible o no. Por ello, el eje de mi análisis es el proceso del llegar a ser, devenir o llegar a reconocerse comunidad actuante en lo comunitario. El marco de ese proceso en la región es el de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC), que señala el contexto y la forma en que han incidido en las mujeres.

Lo comunitario de la Policía Comunitaria

Es lo que están llevando a cabo los pueblos agrupados en torno a la Policía Comunitaria del estado de Guerrero, en México.¹¹⁹ Concretamente, la experiencia ñuu savi en torno al ejercicio de la justicia, basada en marcos normativos ancestrales, tiene como eje la colectividad. Hay que reconocer que, aun cuando habitan un espacio de difícil acceso y conocido nacional e internacionalmente por la extrema pobreza, La Montaña, las mujeres y hombres ñuu savi no son un pueblo sumiso ni estático. La capacidad de la práctica comunitaria para la transformación social referida a la seguridad, le ha permitido al sujeto común, a los más débiles, subvertir el orden establecido. Con ello, se manifiesta lo escrito por de Certeau: “A una producción racionalizada, tan expansionista como centralizada, ruidosa y espectacular, corresponde otra producción, calificada de “consumo”: ésta es astuta, se encuentra dispersa pero se insinúa en todas partes, silenciosa y casi invisible, pues no se señala con productos propios sino en las *maneras de emplear* los productos impuestos por el orden económico dominante.”¹²⁰

¹¹⁹ Las regiones del Estado de Guerrero son: Acapulco, Centro, Costa chica, Costa grande, Montaña, Norte y Tierra Caliente. La Montaña se divide tres subregiones: 1. Alta montaña, 2. Costa-montaña y 3. Cañada que se definen por su clima, orografía y la distribución de sus pueblos. Ésta organizada en 17 municipios: Acatepec, Alcozauca de Guerrero, Atlamajalcingo del Monte, Atlixac, Copanatoyac, Cualac, Malinaltepec, Metlatónoc, Olinalá, Tlacoapa, Tlapa de Comonfort, Xalpatláhuac, Zapotitlán Tablas, Alpoyeca, Huamuxtitlán, Tlaxiataquilla de Maldonado y Xochihuehuetlán. En ellos el 76% de la población pertenece a los pueblos me'e phaa, ñuu savi y nahua que conviven con una minoría mestiza. Ver: Miguel Mijangos Leal , et al., *Elementos de diagnóstico y propuesta de ordenamiento territorial de la región de la Montaña*, Programa de Aprovechamiento Integral de Recursos Naturales, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1995.

¹²⁰ De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de Hacer*. Universidad Iberoamericana, México, 1996, pág. XLIII

Los sujetos comunes, convertidos en sujetos reflexivos al tener la intencionalidad práctica de lograr un clima de seguridad para sus comunidades, son la base social de la Policía Comunitaria, en ellos descansa la fuerza y la posibilidad de transformación social. La práctica de la justicia ha otorgado libertad a los disconformes, pero una libertad de modernidad no occidental y capitalista. En los 17 municipios asentados en la Sierra Madre del Sur que conforman la zona de La Montaña, la seguridad colectiva construye una libertad colectiva, que descansa sobre prácticas colectivas del hacer. No obstante, en la región prevalece un contexto de extrema pobreza, fruto de años de olvido y de explotación de la naturaleza y de los pueblos. Las implicaciones derivan en la falta de la infraestructura necesaria para solventar el goce de los derechos fundamentales de las personas y los pueblos. Un ejemplo basta para reconocer el *locus* de enunciación de lo que es la Policía Comunitaria: para poder trasladarse de las comunidades más alejadas al centro urbano más cercano, que es Tlapa, hay que subirse a una camioneta de redilas, “La pasajera”. De Marquelia a Tlapa, el recorrido dura cerca de cuatro horas, que en época de lluvia puede extenderse hasta a seis o siete, ya que es necesario que la gente camine largos trechos para evitar que la camioneta se atasque. La pasajera sólo hace un viaje por día, así que generalmente transporta a más de treinta personas, quienes viajan con maleta y las compras hechas durante el día. Tlapa es el lugar al que acude la gente a surtirse de mercancías o a hacer intercambio de ellas.

Durante esos recorridos de la Montaña a Tlapa, las autoridades e instituciones pertenecientes al orden estatal, dogmáticas e ineficientes, estuvieron siempre ausentes o se dejaban corromper. La policía municipal era incapaz de atender las demandas y denuncias de los pobladores que se transportaban en La pasajera. En la década de 1980 y principios de 1990, grupos de delincuentes comunes violaban a mujeres y niñas sin que nadie les reclamara. Los asesinatos eran muy frecuentes y los robos impunes, afectando también a los productores y comercializadores de café y otros productos. Los habitantes de algunas regiones empezaron a organizarse contra tanta violencia. Cuando entre 1992 y 1995, la violencia se salió totalmente de las manos de las autoridades, las violaciones de mujeres enfurecieron a la población que se sentía impotente y ofendida. Después de que una niña fuera violada ante su padre en la pasajera, la gente, apoyada por sus propias organizaciones comunales y por la iglesia católica local, empezó a convocar a asambleas a las cuales acudieron autoridades comunitarias, profesoras y maestros y la población en general. En 1995, tres grandes asambleas constataron que las autoridades gubernamentales jamás asistieron a las reuniones a las que se les había invitado, y decidieron organizar una Policía Comunitaria para resolver los problemas de seguridad de los pueblos.¹²¹ Eso es, la práctica

¹²¹ Cfr.: <http://www.policiacomunitaria.org/content/quienes-somos>: “La Policía Comunitaria se establece como un sistema de seguridad propio, donde cada comunidad elige un grupo de Policías Comunitarios, coordinados a nivel regional por el Comité Ejecutivo de la PC [...] que prestan servicio gratuitamente [...] Con la presencia de los Comunitarios la delincuencia disminuyó en manera muy considerable; sin embargo no se pudo erradicar el problema, pues se hizo aún más evidente la ineficacia y la corrupción de las autoridades encargadas de aplicar y administrar justicia. Fue por esto que en 1998 decidimos dotarnos de nuestras propias autoridades regionales para la procuración e impartición de justicia (CRAC). La Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC), nombrada en Asambleas Regionales, tiene a su cargo las funciones de procuración y administración de justicia. Asimismo, coordina el proceso de reeducación al cual son sometidos quienes son encontrados culpables de delitos, y consiste en trabajo social a favor de las comunidades. De acuerdo a la duración de la reeducación que le viene dictaminada, los presos cumplen con 15 días de trabajo en una comunidad y

cotidiana, asentada en la memoria colectiva del pueblo Ñuu savi (así como del pueblo nahua y del me"phaa), se hizo presente y reclamó el *locus* de enunciación que le corresponde.

Según Luce Giard: "Los mecanismos de resistencia son los mismos de una u otra época, de uno a otro orden, pues subsiste la misma distribución desigual de fuerzas y los mismos procedimientos de elusión sirven al débil como último recurso, igual que tantas evitaciones y ardidés salidos de inteligencias inmemoriales, enraizadas en el pasado de la especie, en las lejanías de los seres vivos."¹²² En La Montaña de Guerrero en 1995, por lo tanto, se hizo un llamado a la práctica ancestral de agrupación para la justicia, que durante la época colonial, hizo posible que los ñuu savi no desaparecieran: la figura del guardián, *xini ñuu*, fue reclamada como siempre en situaciones de peligro inminente, de muerte. En este caso, se hizo con la intención de preservar la existencia misma del colectivo, como pueblo; por lo tanto el significado de esta práctica, fue protegerse de manera colectiva.

después son trasladados a otra; esto hasta acabar con el tiempo a cumplir. En las comunidades son vigilados por los Policías Comunitarios y alimentados por la comunidad, mientras las autoridades comunitarias y los principales se encargan de la reeducación, o sea de platicar con ellos para hacerlos reflexionar sobre su conducta".

La impartición de justicia se basa en el Reglamento Interno, que deriva de un esfuerzo de sistematización de las formas indígenas de resolución de conflictos. Estas formas se integran con elementos del derecho positivo interpretados en manera original, dando vida a un verdadero sistema jurídico autónomo. El alcance de la jurisdicción de la CRAC es muy amplio, ya que sanciona también delitos mayores, como violación, homicidio y tráfico de drogas.

La eficacia del Sistema de Seguridad y Justicia Comunitaria (SSJC) es indudable: según afirman las autoridades ministeriales de la zona, desde su institución el índice delictivo en la región ha disminuido del 95%.

¹²² Giard, Luce. *Ibidem*. pág. XXIII

La gota que derramó el vaso, fue cuando un grupo de personas fue asaltado en La pasajera e inmediatamente después los asaltantes fueron detenidos por la misma gente y entregados a las autoridades municipales. Cuando se les pidió que los juzgaran, la autoridad municipal exigió dinero a cambio de hacer justicia. Una burla, fue la conclusión a la que llegaron los que habían detenido a los asaltantes. La gente se despidió y regresó a sus comunidades, despojada de sus pertenencias, pero con la intención de hacer un llamado a la memoria. El silencio al que habían sido reducidos los disconformes, terminó en ese momento; frente al orden dogmático, propio de la policía municipal, los ñuu savi decidieron formar su propia policía, recurrieron a la memoria colectiva, y por medio de asambleas renombraron a los guardianes, a los xini ñuu (guardianes del pueblo), resemantizando el término policía.

El lenguaje le dio un uso específico a los términos, traduciéndolos no sólo de una lengua a otra, sino de concepto de justicia a otro, de organización social a otra: con el término español policía se expresó el significado tu'un savi de colectivo de personas que pone en el centro de su atención la salvaguarda del conjunto. Es por ello que se decidió nombrarlos Policías Comunitarios (PC). La traducción del significado de lo que es policía es una herramienta del pueblo resistente, en asamblea usaron el discurso y el idioma oficial, el español, para darle el mismo reconocimiento a su policía y poner su práctica en el mismo nivel discursivo. Este hecho tiene un significado profundo entre los ñuu savi: el tener el cargo de policía comunitario convierte en iguales a los anteriormente diferentes, diferencia jerárquica que fijaba una desigualdad de hecho y que descansaba en el discurso

dominante de la superioridad de la lengua oficial, en este caso el español, frente al tu´un savi que es la lengua de los ñuu savi.

Nombrar la propia policía como comunitaria y darle sentido de guardianes de la comunidad implica una forma de hacer distinta a la forma de hacer dominante: ser policía municipal, estatal o federal no es lo mismo que ser Policía Comunitario. Al asignarles un nombre, basándose en un discurso dominante que hace referencia a la seguridad, lo metaforizaron. De Certeau nos dice respecto del actuar de algunos “grupos indios” de América Latina frente a la colonización: “metaforizaban el orden dominante, lo hacían funcionar en otro registro. Permanecían diferentes, en el interior del sistema que asimilaban y que los asimilaba exteriormente. Lo desviaron sin abandonarlo. Los procedimientos de consumo mantenía su diferencia en el espacio mismo que organizaba el ocupante.”¹²³

Al llamarse policías, los hombres (y desde hace dos años las mujeres, que reclamaron el derecho de ser policías comunitarias desde el principio) de los pueblos de la Montaña están haciendo una práctica oral de resistencia, que se vuelve explícita en el calificativo de “comunitaria”. Se posicionan discursivamente como iguales, “policías”, pero con una práctica histórica y moral diferente, “comunitarios”.

¹²³ De Certeau, Michel. La invención de lo cotidiano 1. Artes de Hacer. pág. 39.

¿Qué significado tiene el término comunitario? ¿Es una categoría, una definición, un concepto? Para efectos de este estudio, lo considero un concepto que se expresa en el lenguaje oficial, pero que tiene un significado profundo para el pueblo Ñuu savi. Sin más denominación que dicho término, vulgarizado en los discursos oficiales que lo falsean, pues generalmente hacen referencia a la comunidad sólo para cumplir con un requisito de inclusión, la práctica se inscribió en el discurso con la intención de proteger la vida misma. “Comunitaria” no es un calificativo menor, es el concepto que marca la diferencia que tiene con el resto de policías. Al definirla comunitaria, se resemantiza, es decir se le asigna un nuevo valor de significado, al concepto mismo de policía. La colectividad es la base de la policía comunitaria, es su origen y su destino, es su razón de ser. Los individuos que asumen cargos comunitarios se comprometen ante la comunidad, con sus propias palabras, a mantener una actitud de respeto, solemnidad y rectitud. Cuando no cumplen con lo establecido en su discurso pronunciado en la asamblea o en el ritual cívico o religioso, se dice que “no respetan sus palabras, su voz”. Esto acarrea el descrédito individual y el de su parentela. En caso contrario, cuando obran y actúan con lo establecido –que corresponde a los deberes de los sistemas de cargo-, cumplen con sus actividades y se muestran responsables, han convertido sus palabras en hechos, entonces “hacen valer la palabra”, ganando el respeto entre la comunidad. Los ancianos y la gente de respeto brindan consejos, palabras, amonestaciones o discursos ceremoniales para indicar el camino a seguir. No son reglas escritas, son las prácticas de la costumbre que continúan vigentes y por medio del cual se transmite la

experiencia, el conocimiento, las ideas, las historias, las leyendas, la narrativa mítica y el modo de ver el mundo.¹²⁴

Es la práctica por el bien colectivo lo que impone y hace el derecho, no la obediencia a una norma. Esta práctica es cotidiana; las formas de hacer basadas en lo colectivo son lo que hacen diferente a la PC.

El orden dogmático representado por las figuras de las policías municipal, estatal y federal, estaba poniendo en riesgo la vida de las mujeres, hombres y niños de la comunidad. Frente a él la Policía Comunitaria se construye como una institución cuyas prácticas de justicia y reeducación social tienen orígenes ancestrales, ya que habitan en la memoria colectiva de los pueblos. A la vez, al reutilizar palabras preexistentes en el discurso hegemónico, los pueblos agrupados en torno a la Policía Comunitaria, se afirman iguales a quien lo usa, pero al resignificarlas afirman no serlo realmente; eso es, utilizan un discurso hegemónico, resisten su significado y, por ello, viven.

El pueblo Ñuu savi nos está dando un ejemplo de que la práctica de los sujetos comunes, puede llevar a la emancipación. Es en la práctica cotidiana que se va construyendo un proceso de justicia distinto a la justicia occidental, dominante.

¹²⁴ Retomo para desarrollar ésta idea, a escritor, antropólogo e historiador ñuu savi Jaime García Leyva, quien ha escrito en diversos momentos acerca de las características de la comunidad en la región de la Montaña de Guerrero., *De la oralidad a la palabra escrita. Escrito sobre el rescate de las voces originarias en el Sur de México*. Floriberto González, Humberto Santos Bautista, Jaime García Leyva, Fernando Mena Angelito, David Cienfuegos Salgado, coordinadores. El Colegio de Guerrero, A. C., México, 2012.

Frente al sistema que apresa, juzga y castiga, el pueblo Ñuu savi metaforiza, trae al presente prácticas ancestrales de cuidado que habitan en la memoria colectiva, las actualiza, las nombra y las ejerce. Así desafía prácticas y discursos dominantes, hegemónicos y totalizantes.

3. 3 La subjetividad de las mujeres ñuu savi y wayúu.

Construir autonomía es sujetizarse; es construir una territorialidad propia; es entender el territorio como la conjunción de la tierra y el cosmos, de la historia y la cultura, de montañas y valles, de vivos y muertos, de hombres y mujeres, de selvas y páramos, de todo lo que hace y ha hecho posible la vida, un cierto tipo de vida, una vida con historia. La pacha mama o la madre tierra no son un pedazo de terreno, son una concepción del mundo, de la pacha mama o la madre tierra son una concepción de la humanidad, del cosmos y una forma de vida construida en un lugar determinado.¹²⁵

Cuando hace siete años aproximadamente, tuve la oportunidad de tocar por primera vez el territorio de la Montaña de Guerrero, para mí, mujer náhuatl que estaba alejada de su territorio para realizar los estudios, alejada de su comunidad, el hecho representó un regreso a mis propios orígenes, una reterritorialización.¹²⁶

¹²⁵ Ceceña, Ana Esther. *Autonomía y control de los territorios en América Latina.*, pág. 196.

¹²⁶ La experiencia que viví en territorio de un pueblo en nombre distinto al que pertenezco, pero con muchas similitudes, las diversas pláticas que sostuve con habitantes hicieron que me sintiera parte de una comunidad mucho más grade, comunidad de pueblos que en algunos casos ha tenido que desplazarse y abandonar por largos períodos su territorio, caso

Dialogar con las mujeres y definirme como indígena, aunque de otro lugar, promovió un vínculo fuerte, imperceptible.

En el aire se respiran las cosas en común que nos han impuesto desde occidente: al ser parte de pueblos indígenas, las mujeres hemos vivido una doble dominación patriarcal: la comunitaria y la occidental-moderna. Mignolo nos dice “la modernidad-colonialidad, son caras de la misma moneda y no como dos formas de pensamiento separado: no se puede ser moderno sin ser colonial”.¹²⁷ El encuentro con las mujeres ñuu savi (así como el que viviría años después con las mujeres wayuu) se ha dado en territorios distintos, pero desde un mismo lugar de enunciación; el ser mujeres indígenas, nos ha permitido conocernos, hablarnos, compartir conocimientos y prácticas políticas.

Como antecedente, puedo decir que como socióloga, mujer, nahua, proletaria, migrante, estoy convencida que no es exclusivamente en la academia ni exclusivamente en la calle como se puede lograr la justicia social. Es necesario un diálogo, recíproco, en el que el intercambio de saberes no llegue necesariamente

del Wayúu o que por tratar de mejorar las condiciones económicas se ven en la necesidad de migrar, como fue mi caso, así que me re-territorialicé, de acuerdo a lo que entiende Daniel Mato, investigador de la Universidad Central de Venezuela “Así estos seres humanos, individuos o poblaciones, aún siendo desterrados, no acaban siendo des-territorializados, sino que devienen re-territorializados en sus nuevos lugares de residencia” publicado en Herrera Gómez, Diego y Carlo Emilio Piazzini S, editores (*Des*) territorialidades y (*No*) lugares. *Procesos de configuración y transformación social del espacio*. La Carretera Social, Instituto de Estudios Regionales Universidad de Antioquía, Medellín 2006., p. 114.

¹²⁷ Mignolo, Walter. *La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa. Barcelona, 2007. pág. 32

a la subalternización de uno u otro. Con ésta idea no acabada en mente, desde hace aproximadamente diez años, comencé a trabajar con mujeres ñuu savi de la Montaña de Guerrero, gracias a que en ese momento diciembre de 2006, existía una organización política importante, la Policía Comunitaria y en torno a ella es que se me pide apoyar impartiendo talleres sobre derechos de las mujeres, el objetivo final era claro: construir organización que estuviera basada en las necesidades propias de los pueblos, sin imposiciones externas ya sea discursivas o de hechos. El encargo fue importante, así que me retiré a reflexionar sobre la forma y el contenido que tendrían dichos talleres; fue cuando recordé que una compañera que presencié un taller impartido por una chica, estudiante de la UAM Xochimilco, trabajadora del Instituto de la Mujer del Distrito Federal, especialista en temas sobre violencia hacia las mujeres, comentó que en la comunidad de Ixtláhuac, municipio de San Luis Acatlán, las mujeres presentes no se mostraron interesadas, no hubo participación de ellas durante el taller y asistieron pocas.

Hice remembranza, entonces que durante los talleres que se impartían en mi comunidad, que se ubica en la huasteca del estado de Hidalgo, hubo algunas situaciones que compartiré; éstos talleres eran dictados por personal de salud, enfermeras principalmente y tenían la intención de volver una práctica cotidiana el uso de la letrina y el consumo de agua hervida, ya que las enfermedades gastrointestinales como la disentería se estaban agravando; en esos momentos, principios de la década de los ochenta, asistía con mi madre y mis cinco hermanas, y la primera impresión que tuve fue de vergüenza. Las enfermeras nos

mostraban imágenes de mujeres indígenas, descalzas, con ropa rota y con el estómago enorme, sin estar embarazadas. En su discurso afirmaban que las mujeres indígenas eran sucias, ignorantes, analfabetas, pobres; nos mostraban imágenes de un estómago infestado de lombrices, y en seguida una mujer blanca, con pelo rubio, ropa blanca (como si fuera enfermera) tenía el estómago normal, ingiriendo agua en un vaso limpio. Esta mujer, decían, era el ejemplo que debíamos seguir; posteriormente, nos mostraban la imagen de un hombre, que vestía huaraches, portaba sombrero y con un jorongo sucio, se cubría, porque estaba en cuclillas, con el pantalón en los pies calzados con huaraches, éste hombre sonreía y le faltaban varios dientes. Detrás de él, había muchas moscas. El discurso, prácticamente era el mismo: hombre ignorante, analfabeta, pobre. La siguiente imagen era un hombre blanco, vestido de blanco, de pelo rubio, sonrisa perfecta con todos los dientes, entrando a un lugar que en la puerta tenía las iniciales: WC.

La intención claramente de las enfermeras era avergonzarnos, lo cual lograban de una forma contundente. Salíamos de allí mis hermanas, mi madre, mis tías, mis abuelas, mis tíos y demás familiares y gente cercana, sintiéndonos muy mal.

Este recuerdo fue el que llegó cuando estaba planeando los talleres, fue así que decidí recurrir a un ejemplo de dignidad y de lucha de los pueblos, que mi memoria tenía fresco debido a lo más cercano en cuanto a fechas existía: la lucha de las mujeres zapatistas. La intención fue no avergonzar ni criticar prácticas

desde un lugar de privilegio, que otorga el conocimiento; decidí que ellas mismas comentaran qué era importante considerar como derechos de las mujeres. Así, no habría imposiciones de ningún tipo y fue cuando se comienza a gestar el interés más fuerte sobre las subjetividades de las mujeres indígenas. Ellas elaboran sus cartas, una por comunidad, derivadas de pláticas-talleres que se hacían a diario, nombran un comité de mujeres por comunidad para posteriormente redactar la carta que concentra las demandas de todas y así la presentan el día 6 de marzo de 2010, impactando con ello al resto de las sedes, ya que siendo Zitlaltepec la sede eminentemente indígena, ñuu savi, fue ésta la que exige incluir a las mujeres en la estructura de la CRAC-PC con sus propias demandas, con su propia carta.

3.4 Tensiones. ¿Venta de mujeres?

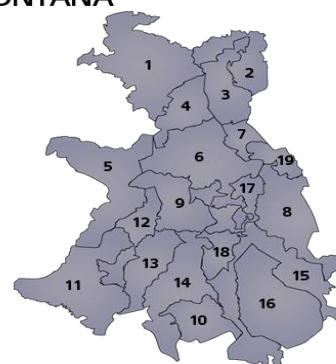
“Lo personal es político”,¹²⁸ frase del feminismo que elegí para comenzar éste párrafo. Las mujeres Ñuu Savi de Guerrero habitan un espacio marginal, de exclusión social y de pobreza extrema. Se ubican en la región de La Montaña, región de difícil acceso, de caminos de terracería que difícilmente son transitados y, en época de lluvia, se tiene que llevar herramienta para rehacer el camino ya que éste se pierde con los arroyos que surcan los cerros, montaña, “Yuku” en tu’un savi. Es importante el vínculo que existe entre el pueblo Ñuu savi de la Montaña con el espacio-territorio de Yuku.

¹²⁸ Kate Millet, 1969.

La Policía Comunitaria tiene cuatro sedes y las referencias a su ubicación geográfica va más allá del espacio-territorio, constituye una significación epistémica, debido a que la gente que habita el “territorio comunitario”, al trasladarse a otros espacios, llevan consigo la práctica comunitaria de la justicia. Territorio comunitario es el conjunto de comunidades que se han adherido al sistema de justicia impartido por la CRAC-PC, por lo que respetan el reglamento interno y lo llevan a la práctica, así, se diferencian de aquellas comunidades que siguen bajo el mandato de las policías municipales. Estas cuatro sedes son El Paraíso, ubicada en Ayutla, parte de la Costa, San Luis Acatlán, ubicada en la Costa Chica, Espino Blanco, que pertenece a la Montaña baja y Zitlaltepec, ubicada en la Montaña Alta, perteneciente al municipio de Metlatónoc. Este estudio de tesis está enmarcado en el espacio territorio conocido como Montaña Alta, en el ejido de Zitlaltepec, lo que supone un lugar en el mundo y, para las mujeres, ha significado un vínculo vital con el territorio.

REGIÓN MONTAÑA

1. Olinalá.
2. Xochihuehuetlán.
3. Huamuxtltlán.
4. Cualác.
5. Atlixta.
6. Tlapa de Comonfort.
7. Alpoyeca.
8. Alcozauca de Guerrero.
9. Copanatoyac.
10. Iliatenco.
11. Acatepec.
12. Zapotitlán Tablas.
13. Tlacoapa.
14. Malinaltepec.
15. Metlatónoc.
16. Cochoapa el Grande.
17. Xalpatlahuac.
18. Atlamajalcingo del Monte.
19. Tlalixtaquilla de Maldonado.



Zitlaltepec, pertenece al municipio de Metlatónoc y colinda con una comunidad, Llano Perdido, que forma parte de Cochoapa el Grande.

En un primer momento, desde el punto de vista académico occidental, la vida cotidiana de las mujeres es de una normalidad regular, parecida a la de otras regiones del estado y a la que llevan mujeres de otros espacios. Se encargan de las actividades domésticas, preparan comida, cuidan a la gente más pequeña, lavan ropa, van al río. Sin embargo, si se sacude un poco la mente, si se lanza una mirada distinta y se la detiene en los modos de hacer, nos encontramos con aspectos cotidianos que están muy lejos de ser de una normalidad homogeneizada, dominada, colonizada.

Las mujeres se saben parte fundamental de la comunidad. Saben que ellas son poseedoras de su continuidad. Las más jóvenes respetan a la gente mayor, pues las nanache (mujeres de más edad) son las sabias, a las que se recurre si hay un dolor físico o del alma. Se busca su consejo, “ellas son las que saben”, nos dicen. Ese entendimiento es ancestral y se transforma sin perder vínculo con la cosmovisión, el territorio y la estructura de la lengua y sus significados. Es un saber que ha permitido al pueblo Nñuu savi de la montaña de Guerrero existir a pesar de un contexto adverso de colonización y de racismo, contexto que ha sido forjado por el proceso de modernización forzado que se inició con la Conquista y que sigue discriminando, segregando y negando las formas no extractivistas de relación con la tierra, las educaciones no competitivas, las relaciones entre mujeres y las economías de subsistencia colectiva.

Lina Rosa Berrio, antropóloga, mujer afro, originaria de Cartagena, Colombia, con quien he coincidido en diversos lugares, espacios políticos, nos dice respecto a la forma en que se acuerda un matrimonio “para una buena parte de mujeres

indígenas mayores de 50 años e incluso menores, el matrimonio no fue una decisión o una opción sino una imposición; un arreglo acordado entre dos familias, mediante el cual se establecían nuevas redes de parentesco, alianzas e intercambios simbólicos entre dos grupos. Mediante los rituales de “pedida de la novia”, la familia del varón acordaba el matrimonio de la mujer seleccionada por él, bien de manera directa o a través de la figura de un pedidor, es decir un hombre de autoridad que sirviera de intermediario entre ambas familias, así como garante de la seriedad del compromiso y las intenciones tanto del joven como de su familia. El pedidor tenía además la responsabilidad de garantizar a los padres de la novia el cuidado de su hija hacia el futuro por parte de la nueva familia de alianza, especialmente para prevenir situaciones de maltrato, abandono o incumplimiento”.¹²⁹ Lina afirma que para mujeres de 50 años sucedía lo descrito, sin embargo, para la mayor parte de las mujeres de la montaña alta, de Zitlaltepec, el proceso sigue siendo el mismo, e incluye la llamada “dote”, que para la gente involucrada no es más que la garantía expresada en un bien material. Para los padres, madres de las mujeres ñuu savi que están en proceso de matrimonio, es importante garantizar el cuidado de la hija, como nos lo dice Lina Rosa Berrio, y por ello solicitan dinero, un bien material ya sea algo de ganado, un terreno o últimamente como lo dice Beatriz Gálvez, cerveza “ante la crisis económica que hay, algunas personas no pueden cruzar al norte, así que prefieren pedir dinero o cerveza por sus hijas, la cerveza será para venderla. Algunos piden fiesta, no es

¹²⁹ Berrio Palomo, Lina Rosa *Entre la normatividad comunitaria y las instituciones de salud. Procesos reproductivos y salud materna en mujeres indígenas de la Costa Chica de Guerrero*. Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM Iztapalapa, diciembre 2013. pág. 175.

sólo dinero lo que piden, otros piden joyas”.¹³⁰ La edad infantil para las mujeres en la región de la montaña termina cuando aparece la primera menstruación, por lo que ya son consideradas como posibles esposas, el proceso de pedimento implica varios días, no existe relación previa con el hombre, por lo que el llamado noviazgo no se da en ésta región. Se hacen diversas reuniones entre las familias, se comienza a hablar de la posibilidad de emparentar por medio del matrimonio, quien elige es el hombre, quien habla con su madre y padre, si ellos están de acuerdo con la elección, acuden con la familia de la mujer y se comienzan a fijar fechas para dialogar. En los primeros momentos, se acuerda la garantía que la familia del hombre dará, posteriormente cuando ya hay acuerdo entre las familias, se llama a ambos, tanto ella como él están presentes y se les pide su opinión. Si están de acuerdo, se fija la fecha del enlace, que es celebrado con una ceremonia católica y civil. La intención de la familia de la mujer es que su hija tenga un buen matrimonio, que no viva violencia, que tenga lo necesario para poder vivir y alimentar a sus futuros hijos, por ello, la garantía expresa la capacidad que tendrá el esposo para solventar las necesidades materiales. Sin embargo, ésta práctica ha implicado violencia, la exigencia que se tiene es que las mujeres sean tranquilas, que no se hable mal de ellas a nivel comunitario, que sepa realizar las actividades domésticas y que sea una buena hija, si una vez casada, existe la mínima sospecha de parte de marido, éste tiene el derecho de golpearla, de maltratarla y de recordarle que el dio un bien para garantizar su estabilidad económica, pero para garantizar también que ella era una “buena mujer”. Para el señor Guillermo Cayetano, de la comunidad de Llano de las Flores, “las mujeres

¹³⁰ Entrevista realizada en junio de 2009 en la comunidad de Zitlaltepec, Guerrero.

son buenas, no hay mujeres que sean malas, el respeto es importante para la comunidad, así se quedan en la comunidad y no salen, se quedan, cuidan a los hijos y así el pueblo sigue”¹³¹, el comportamiento de las mujeres, si parte de la individualidad, tendrá incidencias colectivas importantes, porque se les está adjudicando la continuidad del pueblo, lo que ha significado el fortalecimiento del patriarcado comunitario.

Lina Rosa Berrio, quien realizó su investigación en la Costa Chica, nos dice respecto al proceso de casamiento “los rituales de pedida a menudo implicaban varias visitas, en las cuales los padres del novio buscaban un hombre mayor de respeto que hiciera las veces de “pedidor” ante la familia de la novia. Posteriormente se presentaban a solicitarla llevando presentes a los parientes de la mujer, quienes normalmente se negaban o pedían un tiempo para consultarlo. Luego de varios encuentros entre ambas familias, usualmente tres, en medio de los cuales la mujer era informada, consultada o persuadida de la decisión tomada por sus padres; se producía el acuerdo después de establecer las condiciones por parte de los familiares de la mujer, y se procedía a marcar la fecha de la boda religiosa y civil. Esto acontecía en el ritual de “quedamento”, efectuado normalmente en la tarde o noche, a diferencia de la pedida que tiene lugar de mañana o incluso de madrugada. El quedamento sella el compromiso entre ambos grupos domésticos y da inicio a un periodo de preparación a la boda, incluyendo la búsqueda de recursos para su realización por parte de la familia del novio. A partir de ese momento se incrementan las exigencias de buen comportamiento a la

¹³¹ Entrevista realizada al señor Guillermo Cayetano, en diciembre de 2011.

mujer y la futura suegra comienza a asumir funciones de vigilancia en ese sentido, para garantizar que ningún hombre pueda acercarse a la muchacha”.¹³² Además de marcar los tiempos, Lina nos muestra el sentido de pertenencia que adquiere la familia del novio respecto a la novia, ya que la intención de vigilar el comportamiento de la mujer, está estrechamente vinculado con el cuidado de la virginidad. La virginidad para las mujeres de Zitlaltepec es un requisito para ser consideradas buenas personas, condiciones que son similares a lo que sucede en la Montaña Alta

El saber de las mujeres se ha construido colectivamente. Un ejemplo de ello nos lo ofrecieron las mujeres reunidas durante el XVII aniversario de la CRAC-PC, en la mesa organizada para discutir el papel y la problemática de las mujeres. “Organización de mujeres comunitarias”, se llamó la mesa que, encargadas por la PC, llevaron Felicitas Martínez Soriano y Beatriz Gálvez. Felicitas en ese momento tenía el cargo de Coordinadora Regional de la casa de justicia de la región de la Costa Chica, San Luis Acatlán. Beatriz Gálvez, entonces y en la actualidad, mantiene el cargo de Consejera de la casa de justicia de la región de la montaña, Zitlaltepec. Debido a las responsabilidades de Felicitas y a que Beatriz Gálvez no pudo conseguir transporte para llegar al aniversario, se nos encargó, a una compañera y a mí, ambas estudiantes de la UNAM, hacernos cargo de la coordinación de la mesa, lo que rechazamos, bajo el argumento de no ser parte de

¹³² Berrio Palomo, Lina, ob. cit. pág. 176.

la estructura de la PC y, para llevar una mesa de esa magnitud, es necesario que sean las mujeres de la organización quienes lo hagan.

La discusión de la mesa de Organización de Mujeres Comunitarias giraba en torno a distintas temáticas, todas propuestas por mujeres, algunas de ellas feministas “externas”. El término externo alude a lo que no está dentro, por lo que para la gente de la PC es una expresión que categoriza a la gente que no pertenece a las comunidades y pueblos que están bajo el sistema comunitario de justicia, ni pertenece a la estructura organizativa. Para la gente de la región de la Montaña, el concepto en tu´un savi que califica a la persona externa es el de “nasá”; sin embargo, hay momentos en los que el carácter de externo o nasá, se diluye y pierde, a través del acompañamiento del proceso de justicia, y, sobre todo, por el compromiso que una persona demuestra en la práctica, en el quehacer cotidiano que da a la CRAC-PC la fuerza de ser una organización comunitaria. El momento más significativo de mi experiencia en el proceso, fue cuando en una reunión se nos dijo a otras compañeras y a mí que dejáramos de considerarnos externas, que éramos más internas que otras personas, que el compromiso se lleva en el corazón y que lo demostramos con nuestra responsabilidad política. (Reunión realizada en San Luis Acatlán en noviembre de 2012 entre el equipo de trabajo compuesto por personas vinculadas a la academia, así como coordinadores de la CRAC-PC, comisarios y líderes-liderezas).

La mesa era coordinada por gente externa, así que la ausencia de las mujeres provenientes de comunidades que formarían parte de la CRAC-PC se vio reflejada en ella. Se hablaba de formas de participación política y de la necesidad de tener proyectos productivos; el momento de ruptura en la discusión fue después de que una de las asistentes mencionó de manera crítica la “venta” de mujeres en algunas regiones. Otra asistente, ñuu savi, habló al respecto. Dijo que es preocupante cuando las mujeres que son intercambiadas viven violencia de parte del esposo; su discurso se centró en la violencia. Relató su experiencia, mencionó que por su hija, el yerno les dio algo de dinero, sin embargo, al ver que ésta sufría violencia, regresaron el dinero y ella y su esposo se llevaron a su hija de vuelta a casa. El tema del intercambio no fue puesto en el centro de su discurso, porque fue retomado por el resto de las asistentes usando el concepto de “venta”.

De acuerdo a la concepción marxista crítica, una venta implica relación dinero-mercancía-dinero y el lugar de la mercancía es ocupado por las mujeres. Esta concepción es construida desde un discurso occidental moderno, que fue releído en un contexto de lucha social, como lo es el aniversario de la CRAC-PC, y, las encargadas de hacerlo fueron mujeres preocupadas por la organización y el papel de sus compañeras. Por el otro lado, el discurso de la práctica cotidiana asume maneras de hacer y de pensar que los sujetos sociales tienen, que subvierten las concepciones del discurso dominante a la que hace referencia Michel de

Certeau.¹³³ La discusión, por tanto, fue un espacio en el que se visibilizaron tensiones, por un lado mujeres externas, preocupadas legítimamente por la falta de respeto hacia un derecho que los feminismos han defendido continuamente que es el derecho de las mujeres a decidir sobre la vida y el cuerpo, derecho que incluso está contenido en la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas y por el otro, mujeres que defienden su sabiduría ancestral, basada en relaciones dialógicas, de respeto, no jerárquicas y que han peleado porque así sean sus relaciones personales, por lo que su objetivo no es confrontar sino conciliar. Las mujeres nahuas, presentes en la mesa, defendieron el hecho que debe existir una garantía de respeto y buena vida para el matrimonio de sus hijas, por lo que el que ésta se concrete en cosas materiales como dinero, joyas, no implica una venta, implica que las familias están garantizando una vida digna para el matrimonio, la colectividad anclada a la comunidad se hace presente.

Viene a mi memoria el Segundo Encuentro de Mujeres de la Montaña, realizado en marzo de 2011 en la comunidad de Zitlaltepec, en la mesa de discusión se encontraban comisarios de las comunidades cercanas así como Beatriz Gálvez, en ese momento presidenta del Comité Coordinador de Mujeres. La discusión se desarrollaba en Tu'un Savi. El comisario de Llano Perdido, comenzó a hablar, cuando fue interrumpido por una asistente, quien enojada le gritó. Al finalizar el

¹³³ “La presencia y la circulación de una representación (enseñada como el código de la promoción socioeconómica por predicadores, educadores o vulgarizadores) para nada indican lo que esa representación es para los usuarios” En este caso, la concepción de la crítica feminista hacia el hecho de que una mujer es intercambiada “vendida”, para la mujer ñuu savi fue una representación distinta. Su crítica se centró en la violencia y no en el hecho del intercambio.

evento, Beatriz Gálvez nos compartió lo que había sucedido. El comisario en cuestión, dijo que los derechos de las mujeres ya eran respetados, por lo que su precio había bajado, a raíz de la carta, costaban más baratas. Esto fue el punto que detonó el enojo de la señora, quien comenzó a decirle que él no respetaba a su madre, esposa e hijas. La discusión siguió, varias mujeres hablaron y, de acuerdo a la traducción de Bety, las mujeres exigieron que el comisario se retirara del lugar, exigencia que fue avalada por el Coordinador de la CRAC-PC, quien le dijo que se estaba discutiendo un punto que tenía que ver con la vida comunitaria, y que él estaba cometiendo un delito desde el punto de vista de la justicia, le dijo que si no quería ser desalojado por la fuerza, tenía que irse por voluntad propia; el coordinador se retiró, por la tarde, las mujeres integrantes de los comités hablaron con él, le reprocharon su falta de respeto.



Fotografía Ma. Luisa Camargo. Segundo encuentro de Mujeres de la Montaña, Zitlaltepec, 2011.

Es de resaltar que han sido las feministas quienes se han presentado en diversos espacios para promover la discusión. Sin embargo, considero que se necesita mucho más diálogo, llegar a acuerdos, que aquellas mujeres que somos parte de

la academia escuchemos y compartamos desde un lugar de no privilegio, ya sea de raza, clase o lugar para así, como lo afirma Márgara Millán “construir y recrear un feminismo que al hablar de la configuración de lo femenino/masculino dirija también su mirada hacia la sociedad que lo produce y lo contiene... es decir, un feminismo que al hablar de las mujeres hable más que de las mujeres.”¹³⁴ Los feminismos no han de criticar sólo las prácticas opresivas hacia las mujeres, como el proceso que se lleva a cabo cuando hay una boda en el pueblo nuu savi, han de criticar el sistema capitalista patriarcal androcéntrico, como lo afirmó Beatriz Gálvez, ante la crisis económica, algunas personas han decidido pedir dinero y con ello solventar algunas de las necesidades familiares.

El caso del intercambio de mujeres en el pueblo Nuu savi es problemático; constantemente he tenido diálogos y discusiones con personas, feministas o no, que califican el intercambio como “venta”, sin embargo considero que hay una gran diferencia entre el proceso de intercambio que se da cuando se acuerda un matrimonio, a la venta de mujeres. No se puede poner al mismo nivel la discusión, porque son hechos diferentes, mientras el intercambio se da en contextos culturales, sociales e históricos distintos, como el que habita el pueblo Nuu savi, la venta de mujeres está enmarcada en una dinámica económica capitalista de ganancia, implica un negocio para aquellas personas que se dedican a cooptar, engañar, raptar, desaparecer a mujeres con fines de explotación sexual, laboral o

¹³⁴ Millán Moncayo, Márgara, “Alcances político-ontológicos de los feminismos indígenas” en *Más allá del feminismo: caminos para andar* Coordinadora Márgara Millán Moncayo. Red de feminismos descoloniales, México, 2014, pág. 120.

para extraerles órganos. Quien hace uso de cualquiera de éstas actividades, está pagando con dinero, es decir, está comprando algo que se le está vendiendo. Hablamos del delito de trata de personas; el Protocolo de Palermo, en su artículo tercero, la define como:

“Por “trata de personas” se entenderá la captación, el transporte, el traslado, la acogida o la recepción de personas, recurriendo a la amenaza o al uso de la fuerza u otras formas de coacción, al rapto, al engaño, al abuso de poder o de una situación de vulnerabilidad o a la concesión o recepción de pagos o beneficios para obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre otra, con fines de explotación. Esa explotación incluirá, como mínimo, la explotación de la prostitución ajena u otras formas de explotación sexual, los trabajos o servicios forzados, la esclavitud o las prácticas análogas a la esclavitud, la servidumbre o la extracción de órganos”.¹³⁵

El tema es importante, el derecho a decidir sobre la vida y el cuerpo, es una demanda de las mujeres y de los feminismos, las mismas mujeres indígenas estamos reflexionando al respecto; Lorena Cabnal, feminista comunitaria maya-xinka afirma “el cuerpo de las mujeres, territorio primigenio, contiene en su expresión concreta la posibilidad de la emancipación. Los cuerpos de las mujeres indígenas han sido doblemente pactados, doblemente expropiados, por el patriarcado ancestral originario y la forma patriarcal occidental o colonial, pero como luego ese territorio cuerpo ha tenido tanta construcción de opresión también

¹³⁵ Protocolo de las Naciones Unidas para Prevenir, Reprimir y Sancionar la Trata de Personas, Especialmente Mujeres y Niños, que Complementa a Convención de las Naciones Unidas Contra la Delincuencia Organizada Transnacional

se plantea dentro de ese territorio cuerpo la emancipación, para rebelarnos y allí también hay construcciones de nuevas formas de relacionarnos y de proveer para la armonización de la vida”,¹³⁶ el cuerpo individual de las mujeres está vinculado de forma colectiva a la tierra, al territorio en el que se habita. Está vinculado al pueblo, a la comunidad.

En efecto, desde el punto de vista de la demanda de los derechos de las mujeres a decidir sobre su vida y por tanto, sobre su cuerpo, el intercambio está violando directamente dicho derecho, aun así, el propio cuerpo tiene la posibilidad de la emancipación, por ello, el escuchar a las mujeres nahuas presentes en la mesa de discusión de la CRAC-PC se propicia el debate, el diálogo entre saberes que tienen como objetivo final, la emancipación,¹³⁷ se hace un llamado a la gente externa, a descolonizarse, a despojarse de esa mirada que trata a las mujeres indígenas como subalternas, como oprimidas incapaces de reflexionar sobre ellas, Márgara Millán afirma “la descolonización del feminismo es un proceso continuo más que un resultado. Un camino más que un punto de llegada, una intención siempre en suspenso. Alude, por un lado no sólo a la diversidad de “las mujeres”, sino a su posicionamiento y a su construcción subjetiva en términos de “raza-clase-sexo”¹³⁸ éstas mujeres, nahuas al igual que yo, comparten sus saberes, y

¹³⁶ Entrevista a Lorena Cabnal, publicado por UCR, actualmente en línea <https://www.youtube.com/watch?v=Iltk0ieb1yM>

¹³⁷ Lograr la emancipación es uno de los horizontes feministas, en la mesa se discutía sobre las mujeres y los problemas que las aquejan, mesa que se organizó en torno al aniversario de una de las organizaciones que ha buscado y logrado en la práctica, la emancipación respecto a la justicia jurídica.

¹³⁸ Millán, Márgara. Ob. Cit. pág, 130.

defienden el proceso que se da cuando se acuerda un matrimonio, no se trata de una venta, se trata de un intercambio en el que, indudablemente se está tomando en manos de una colectividad el derecho de una mujer a decidir sobre su vida y su cuerpo, pero no siempre se trata de una imposición, se trata de un proceso en el que ambas familias, tanto la de la mujer como del hombre, acuerdan verse para platicar, se habla en ambas partes de las cualidades tanto de quienes pretenden casarse, como de quienes integran las familias, se habla de fechas posibles para el matrimonio, se hacen visitas a las casas en las que se habita, hasta que al final, se logra un consenso, en el que se no haya lugar a dudas.

No pretendo con esto romantizar sobre el hecho, ya la Comandanta Esther, en su discurso enunciado en el Congreso de la Unión habló sobre normas que no ayudan a las mujeres y del análisis crítico que ellas, como mujeres indígenas zapatistas han hecho,¹³⁹ igualmente lo hacen las mujeres ñuu savi, en la carta de los Derechos de las Mujeres exigen el respeto a decidir sobre su vida y su cuerpo. (La carta se analiza en el siguiente apartado)

Lo importante durante la discusión, además de la discusión misma, son esas maneras de hacer que se materializan en el actuar de dos mujeres, que tenían en sus manos el encargo de coordinar la mesa y que decidieron no participar.

¹³⁹ En el mensaje del EZLN leído por la Comandanta Esther se afirma "nosotras sabemos cuáles son buenos y cuáles son malos los usos y costumbres Por eso nosotras nos decidimos a organizar para luchar como mujer Zapatista. Para cambiar la situación porque ya estamos cansadas de tanto sufrimiento sin tener nuestros derechos". Mensaje del Ejército Zapatista de Liberación Nacional leído en el Palacio Legislativo de San Lázaro. Diario La Jornada. Sección: Perfil, 29 de marzo, 2001. p. II.

Felicitas inició el debate, pero fue enfática al decir que no podía discutir con gente que no pertenecía a las comunidades –con las participantes externas-, y, que las mujeres con las que sí podía dialogar y llegar a acuerdos sobre su participación en la estructura, refiriéndose a las de Zitlaltepec, no estaban presentes. Así, Felicitas decidió retirarse de la mesa, pero antes afirmó que las mujeres de la comunitaria (así se refiere la gente a la CRAC-PC) niegan la entrada de las mineras, porque atentan contra la vida y destruyen su territorio. Textualmente dijo: “Si vienen por el oro, se llevarán el plomo”, con lo cual concluyó su participación y se alejó para cumplir con el papel que el colectivo le encargó, impartir justicia, ya que los comandantes de la PC de San Luis Acatlán la llamaron para resolver una pelea entre habitantes de Miahuichán, lugar en el que se realizó el aniversario.

El hecho de que la retiraran de la mesa, ocasionó críticas de algunas asistentes, quienes ante la falta de moderadora, no sabían qué hacer ni qué discutir. Se llegó a pensar que los hombres de la PC restaban importancia a lo que se pudiera discutir en la mesa de mujeres o, más grave aún, que trataban de boicotear su realización. Sin embargo, de acuerdo a los comandantes y al señor Máximo Tranquilino, quien en ese momento era coordinador de la CRAC-PC, se había buscado que Felicitas Soriano, coordinara la mesa por el respeto que le tienen en las comunidades y por su capacidad en la resolución de conflictos. Después de conocer la situación, me surgieron varias inquietudes. La afirmación de la Coordinadora Felicitas, puede verse reflejada en lo que Lorena Cabnal concluye “Defensa del territorio tierra, nos remitimos a pensar que la defensa del territorio

tierra es tan importante porque es el lugar significado para construir la vida, necesita nuestro cuerpo un lugar para situarse, para estar en relación con el cosmos para construir la vida, no es un espacio como propiedad privada, no es el territorio como mi propiedad, sino como espacio significado para la vida. Espacio para la plenitud y la vida. No en términos de la propiedad privada, mi territorio, no, un espacio del territorio significado para seguir con la continuidad de la vida, en el planeta. Naturaleza y la tierra como espacio significado para la continuación de la vida”.¹⁴⁰



Foto Ma. Luisa Camargo. Proyección de la película “Corazón del Tiempo”, comunidad Llano la Parota, diciembre 2011.

La situación de las mujeres de la región de la Montaña fue distinta. Para poder llegar a la comunidad sede del aniversario, Miahuichán, necesitaban recursos económicos para los pasajes, de ellas y su familia –claro, viajan con sus hijos, hijas, padres, madres, hermanas-. El dinero, asignado por la organización, le fue entregado al coordinador de Zitlaltepec, pero éste no cumplió con el acuerdo de

¹⁴⁰ Cabnal, Lorena., ob. cit.

viajar junto a sus compañeras, dejándolas en el pueblo al no pasar a recogerlas. Las mujeres de la Montaña se expresaron a través del silencio. Su respuesta a la forma de evitar que participaran políticamente y fuera escuchada su voz, fue hacer silencio. No asistieron al aniversario y su ausencia fue sentida con tal fuerza que la mesa estuvo a punto de la dispersión; el eje de la discusión fue la no-presencia de las mujeres y los motivos que la ocasionaron. Entronque de patriarcados.

Me asumo como portadora de palabra. Como tal, cuando acudí a la región de la montaña y relaté a las compañeras lo sucedido durante XVII el aniversario y lo que su provocó su ausencia, sonrieron y continuaron en silencio. Les interesaba en especial el posicionamiento en contra de las mineras. Para ellas, el trabajo comunitario es lo más relevante. Consideran que ahora que están organizadas y pretenden cambiar sus condiciones de vida, primero han de tomar fuerza de manera colectiva y no romper con los lazos comunitarios. De hacerlo, correrían el riesgo de cortar una línea tan delicada que, de romperse, favorecería la visión moderna occidental, neoliberal, del bienestar y precipitarían su desarticulación de lazos comunitarios.

Asunto aparte era la cuestión organizativa de la CRAC-PC. El XVII aniversario estuvo marcado por contrastes y por la incorporación de comunidades enteras pertenecientes al municipio de Ayutla al sistema de justicia comunitario, lo que fortaleció a la organización y el constante acoso militar que vive cotidianamente la gente de la región. En reuniones previas, celebradas también en San Luis Acatlán,

se habló de la importancia de que las mujeres fueran parte de la estructura de la organización y que sus derechos fuesen respetados por el reglamento interno, por lo que se propuso continuar con la difusión y discusión de la carta de los derechos de las mujeres, presentada el 9 de marzo de 2010. Tarea fácil en el discurso, pero muy difícil de concretar en la praxis política.

El contexto histórico-social que enmarca la vida de las mujeres ñuu savi de la montaña de Guerrero, ha sido determinante para su práctica política. Al tiempo en que nacía la lucha colectiva por la seguridad, significada en la Policía Comunitaria, se expresaba la inconformidad de las mujeres por la situación de opresión patriarcal en la que vivían y viven. Trinidad Sánchez, la primer coordinadora de la organización, ha mencionado en distintos medios que durante las asambleas constitutivas, se les pedía a los compañeros no olvidarse de las mujeres y las necesidades específicas que tenían. Recordó que uno de los motivos por el que surgió la PC, fue por las constantes violaciones sexuales que sufrían las mujeres. A decir de un comandante, de la comunidad de Colombia de Guadalupe, “era común que los hombres no salieran con una muchacha, ya que se corría el riesgo de que fuera violada y, en el peor de los casos, asesinada”.¹⁴¹

¹⁴¹ Plática sostenida con el comandante de la CRAC-PC encargado de la seguridad de las personas que nos adentramos a la región de Zitlaltepec, Montaña Alta del estado de Guerrero. Diciembre 2007

La configuración de una subjetividad colectiva está vinculada a una praxis comprometida. Francesca Gargallo, al hablar de la experiencia de las indígenas xinkas, nos dice: “los tiempos largos de las búsquedas de acuerdos consensuados, propios de la tradición indígena, son propicios a la producción de ideas y la reconstrucción histórica de la propia identidad, que redundan en la configuración de una subjetividad colectiva”.¹⁴² La práctica que tienen las mujeres ñuu savi dentro de la organización de la PC, les ha permitido ubicarse como mujeres que pertenecen a un pueblo que ha sufrido el colonialismo interno, inclusive que ha sido racializado por el resto de pueblos cercanos y con los que conviven cotidianamente, como son los me¹phaa, los ñomdhá y demás pueblos. Es común escuchar en voz de gente ñuu savi que habita la montaña baja o media, hablar sobre la gente de la Montaña alta como callada, muy violenta y a quien debe temerse. Las mujeres saben esto y teorizan sobre la práctica que las identifica con parte del imaginario existente sobre ellas durante el encuentro. En este contexto la subjetividad de las mujeres se construye, en un entorno violento, no exento de confrontación, de disputas.

3 .5 Carta de los Derechos de las Mujeres de la Montaña

El proceso de la PC ha implicado para las mujeres ñuu savi un espacio de reflexión, de participación política y de autodeterminación. En la región de la Montaña alta, en la que se ubica la sede de Zitlaltepec de la PC, el intercambio a

¹⁴² Gargallo, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala*. Ob. Cit. pág.232.

la hora del matrimonio es considerado parte de la vida cotidiana. Es una práctica que ha sido criticada por la gente externa, las nasá, sobre todo por aquellas feministas que hablan de la libertad individual desde el privilegio que le otorga su condición de mujeres blancas, urbanas, organizadas desde el sistema académico o político representativo.¹⁴³ Sin embargo, para la comunidad ñuu savi de la región, la práctica del intercambio matrimonial de mujeres ha sido una de las formas que el pueblo Ñuu savi ha encontrado para mantenerse vivo, para que exista. Cuando se dialoga con mujeres ñuu savi sobre el intercambio que hay al momento del matrimonio y se escucha su punto de vista, es común que éste tenga un sentido comunitario más que de libertad personal. El intercambio matrimonial de mujeres, además, se realiza de forma paralela con el nombramiento de mujeres como Beatriz Gálvez para uno de los cargos representativos más importantes al interior del pueblo Ñuu savi y de la misma organización. En efecto, Beatriz Gálvez es la actual consejera comunitaria de la PC, y es el cuerpo de consejeros quien tiene el peso más importante a la hora de hacer un juicio en la comunidad.

Hasta hace tres años, no existían mujeres en la estructura de la PC de la sede de Zitlaltepec, así durante las mesas de trabajo sobre mujeres que se organizaban durante los aniversarios, la crítica constante de las participantes, -en su mayoría pertenecientes a la sede de San Luis Acatlán- giraban en torno a los malos tratos que sufrían las compañeras de la Montaña y al intercambio que hay a la hora del matrimonio. Sin embargo, la crítica que hicieron las mujeres de la Montaña a sus

¹⁴³ Para Francesca Gargallo, el ser mujer blanca en un contexto racializado, ubicándose ella misma como ejemplo de esto, ha implicado relaciones jerárquicas, en las que lo blanco es recompensado. Lo blanco está vinculado con el color de piel, los rasgos, el pasaporte, tipo de pelo, estructura corporal. Gargallo, Francesca. Ob cit.

compañeras de San Luis Acatlán, en su mayoría auto identificadas como mestizas, fue que la mesa se hacía en español, cuando ellas no lo entendían y que problemas como mujeres no sólo los vivían ellas, sino las mujeres de la organización en su conjunto. En cuanto al idioma, me parece importante destacar que las mujeres que pertenecen a los comités ñuu savi que han acudido al aniversario, algunas hablan y todas entienden el español. La exigencia que la discusión fuera traducida al tu'un savi, lo cual se hizo, fue una de las formas que encontraron las mujeres ñuu savi para construir y hacer praxis de su subjetividad, porque fueron ellas las traductoras.

En efecto, la subjetividad de las mujeres ñuu savi de la Montaña Alta de Guerrero, se enmarca en un contexto de conflicto social, pero también de fuerte lucha social, vinculada a la exigencia y procuración de seguridad y justicia. Las mujeres han construido una epistemología propia para considerar el mundo, común con la de mujeres de otros pueblos de América Latina, para subvertir el orden hegemónico dominante, que se basa en las relaciones jerárquicas patriarcales. Frente a ello, las mujeres se construyen subjetividades colectivas, que no siempre son pacíficas, lo que no implica que hagan uso de la violencia directa. El no ser pacíficas está implícito en las formas que tienen al exigir sus derechos, al no presentarse en las mesas de discusión cuando no se sienten incluidas, al no acudir a los constantes llamados de mujeres que insisten en hacer una organización de mujeres de la PC para que obtengan recursos del Estado. Frente a esto último, a decir de Beatriz Gálvez y de Consuelo Mendoza, no están dispuestas a ceder, ya que el gobierno

siempre ha negado la existencia de los pueblos y ¿por qué habrá de ser distinto ahora que hay organización? Queda muy claro para ellas que el carácter comunitario de la organización es lo que ha de prevalecer, por encima de los intereses personales.

Por ello, exigen el respeto a los derechos sociales que tienen implicaciones colectivas, más allá del reclamo por sus derechos políticos. La defensa de la vida misma y de la pervivencia de su pueblo, amenazado constantemente por un poder hegemónico, de carácter liberal moderno, con acciones basadas en un patriarcado comunitario que exige a los hombres ser de determinada manera (fuertes, violentos, armados), ha hecho de la organización de las mujeres, de carácter comunitario, una forma de subjetividad que está rompiendo el paradigma de la liberación individual del feminismo blanco. Los mandatos de las mujeres que venían del estado o de las ONGs pudieron haberse convertido en otros preceptos de ese colonialismo interno que pervive en la región, y que pudo convertir a las mujeres ñuu savi de la Montaña Alta en fáciles víctimas, por su condición de pobreza extrema.

¿Hacia dónde camina la organización de las mujeres ñuu savi? No es hacia la emancipación política, ni hacia la descolonización aunque en la práctica la buscan, van hacia algo previo a esto, se encamina, a decir de ellas, hacia la defensa de la vida misma, de la propia existencia del pueblo. Es por ello que están sembrando, están cultivando el territorio basándose en prácticas ancestrales, recurriendo a la

figura del guardián de la montaña, que cuidará también a las mujeres, porque son ellas las poseedoras de la vida.

Contrario a lo que se pueda creer desde los prejuicios políticos de las instituciones estatales y educativas, la sede de la Montaña es el lugar en el que más han avanzado las mujeres en su organización. En el resto de las sedes, si bien hay mujeres que ostentan cargos dentro de la estructura de la organización, es común verlas en la cocina o en las actividades de secretariado, ambas labores que se han encomendado históricamente a las mujeres. Sin embargo, las mujeres de Zitlaltepec han peleado por tener otro lugar. Cuando hay reuniones de la PC, llegan y exigen ser escuchadas, en momentos cuestionan a las autoridades y les llaman la atención por alguna acción mal hecha, tomada sin tener en cuenta a la colectividad. Esto ha generado un clima de violencia hacia ellas, sin embargo, en el proceso que llevan tienen el apoyo de actores comunitarios importantes, como los integrantes del consejo de ancianos, quienes en pláticas, han sostenido la convicción de que el origen de la humanidad es femenino. El consejo de ancianos ha comentado que el permitir a las mujeres hablar y participar en asuntos comunitarios, se equivale a que las mujeres de sus familias participen, aún aquellas que ya no existen físicamente.

Sin embargo, también hay quienes se oponen a que las mujeres se integren a la organización desde un lugar de reconocimiento. Sus críticos y opositores son personas que tienen poder en la estructura de la organización y, a pesar de tener

un posicionamiento político claro en favor de la emancipación de los pueblos, consideran que lo primordial es tomar en cuenta la explotación laboral y no el papel que tienen las personas al interior de las estructuras familiares y comunitarias. Con ello, me sumo a lo que resalta Francesca Gargallo, al referirse a Silvia Rivera Cusicanqui y la conceptualización que hace sobre colonialismo interno: “entre las peores derivaciones políticas de estas prácticas, está su pervivencia en la izquierda, que se siente impulsada a “superar” lo indígena, a trascender su ritualismo, a ir más allá del racismo obviándolo”.¹⁴⁴

Las personas que, dentro de la CRAC-PC, tienen esta praxis política, defienden la idea patriarcal que el feminismo, la lucha de las mujeres por ellas mismas, por defender su propia vida, divide al pueblo y no suma esfuerzos. En especial, porque las personas que llegan con el discurso feminista, son externas y lo hacen desde un lugar de privilegio, ya sea de raza o clase, tratando de imponer formas de pensar, como es el caso de algunas estudiantes que en su discurso se dicen descoloniales, pero en la práctica afirman que es gracias a los conocimientos que han llevado de fuera el que las mujeres se han organizado, no reconociendo así la histórica tradición de lucha y por lo tanto, de organización de los pueblos, incluyendo a las mujeres.

¹⁴⁴ Francesca Gargallo, citando a Rivera Cusicanqui. Ob. cit. pág. 38.

Las mujeres ñuu savi, han debido y sabido sortear estas dificultades. Llevan la discusión al plano de la individualidad, realizando críticas directas hacia las prácticas patriarcales como la infidelidad y la violencia de los hombres que las marginan, ubicándolas en una discusión política que va del espacio individual al colectivo.¹⁴⁵

Para Beatriz Gálvez, su accionar político ha tenido como consecuencia que su hijo menor Samuel Ramírez Gálvez, de 19 se encuentre encerrado en la cárcel de Chilpancingo así sus demandas, han pasado de exigir respeto hacia las mujeres y el territorio, a buscar la libertad de Samuel.

El conflicto¹⁴⁶ que se vive actualmente dentro de la CRAC-PC se ha derivado del constante acoso de parte del Estado, y como fondo está la intención de ceder territorio a las mineras. La organización que hasta el año 2012 se mantenía fuerte, era la CRAC-PC y en sus discursos de aniversario, así como en los foros en los

¹⁴⁵ La carta la expongo en el único anexo de éste trabajo.

¹⁴⁶ El conflicto inicia a partir de que se le da aviso a la CRAC-PC en 2009 de que una minera canadiense, la Hochschild consiguió de parte del gobierno el permiso para explotar y explotar mineral en territorio comunitario, por lo que ingenieros acudieron a la organización para buscar apoyo en cuanto a seguridad, ya que temían internarse en la montaña y no ser bien recibidos. Así, comienza un proceso lento de división, de diferencias que alcanzan su punto máximo en el año 2014 con la detención de varios de los coordinadores y comandantes, entre ellos Nestora Salgado, líder histórica del municipio de Olinalá. Organizaciones sociales y de Derechos Humanos, así como gente de la academia, tienen claro que los intereses que han provocado los conflictos y la división están vinculados con la minería “Dijeron que la CRAC-PC está estrechamente vinculada con la defensa del territorio de la Montaña y Costa Chica, en contra de las mineras y es el único baluarte de los pueblos con la suficiente estructura para oponerse a la explotación de yacimientos y a las industrias extractivas”. Sergio Campo Arista, “Acusan al gobierno de Guerrero de querer debilitar la Policía Comunitaria” fuente [La Jornada](#). 24 marzo 2014.

que participaron sus integrantes, dejaron claro que no permitirían la entrada de mineras.¹⁴⁷

CAPÍTULO 4. MUJERES TERRITORIO DE SÍ MISMAS Y SUS PUEBLOS

... Y, cuando nació, las mujeres de mi familia cavaron un agujero en el centro de la casa, allí, enterraron la placenta y mi ombligo. Para que cuando creciera, no me crecieran también las ganas de irme, de agarrar camino. Y así ha sido, acá estoy, viviendo en la tierra de mi madre, triste a veces, porque la comunidad se está perdiendo, la gente se va y eso es porque no entierran sus ombligos en la casa...

Ma. del Refugio Hernández, abuela materna.

A nivel nacional, en México el mestizaje ha sido un complejo proceso que fue reconocido después de la Revolución como un hecho general para construir el discurso de la unidad nacional, que a su vez legitimaba la existencia y la fuerza del estado-nación. La homogeneización y la subordinación de las mayorías a una categoría socio-racial dominante, fue resultado de dicho proceso. En México, de hecho ser mestiza significa no ser indígena y poderse identificar con la modernización del país y sostener sus mecanismos de escolarización, de

¹⁴⁷ En la página de internet que hasta hace un año mantenía la comisión de comunicación de la CRAC-PC se podía leer “frente a todos estos proyectos de saqueo, los pueblos organizados en el Sistema Comunitario de Seguridad y Justicia decimos que es necesario dejar de ver la tierra como algo que se puede explotar y envenenar para satisfacer una necesidad, mientras debemos fortalecer la conciencia colectiva de que la tierra es la parte esencial de la vida”. Fuente México Nación Multicultural, pág. web <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/mezinal/docs/1873.pdf>

construcción de una red carretera, de monetarización del trabajo, de pérdida de la diversidad lingüística y de obediencia a los proyectos de desarrollo que destruyen la relación de la gente con su territorio. La identificación del carácter nacional con el mestizaje es una circunstancia adversa para los pueblos indígenas del país, pues implica su negación o su rechazo, en cuanto los mestizos los asocian con el retraso y la “otredad”; no obstante, subsiste un pequeño espacio de resistencia, el espacio de la expresión, ya sea escrita, hablada o en imagen, que a la vez que es dicha-manifestada, se actúa, se habita.

Es necesario hacer praxis para analizar el mestizaje. Considero que, como práctica descolonizadora es preciso utilizar nuestro propio territorio-cuerpo para reflexionar sobre el proceso, histórico, totalizante, hegemónico, que es el mestizaje. Ver lo que nos han secuestrado de nuestro cuerpo: la prestancia, la belleza, la seguridad. Reconocer lo que nos ha endilgado: la desnutrición, la suciedad, el cansancio.

Tal premisa me ha llevado a tomar postura al respecto: como mujer indígena, he adoptado el mestizaje como una estrategia de sobrevivencia más que como imposición. No me considero “blanca”, pero puedo disfrazarme de mestiza, porque afortunadamente la afirmación del carácter nacional de lo propio en la asimilación de lo ajeno, me dio la opción de escabullirme y de resistir, de guardar dentro de mí mucho de mis ancestros. No quiero decir que es un proceso fácil y terso. Vivo, habito muchos tipos de tensión, la más importante, la tensión entre el nosotros

colectivo y el yo individual. Como latinoamericanista, coincido con Bolívar Echeverría: el ethos barroco da el espacio para la resistencia; pero me siento comprometida con la postura de Silvia Rivera Cusicanqui cuando afirma que el mestizaje es opresor, nos invisibiliza, nos hace sentir vergüenza de lo que somos.

En un país como México, profundamente racista y clasista, aún en los espacios críticos como la academia, las indígenas hemos tenido la necesidad de teatralizarnos para sobrevivir. Nuestro horizonte de esperanza es que la academia nos ofrezca un espacio de formación teórica y la posibilidad de compartir experiencias. En este cruce de realidad y deseo, defiendiendo la epistemología ch'ixi propuesta por Silvia Rivera Cusicanqui, la creatividad de nuestra rareza, aunque no estoy segura de habitarla.

4 1. Mestizajes y resistencias

La necesaria visibilización de los sujetos sociales se hace cada vez más fuerte. Frente a la crisis civilizatoria moderna occidental, que pone en riesgo la vida, la mirada está en la propuesta de horizontes civilizatorios basados en formas de vida colectivas, que hacen de la comunidad parte central de las relaciones sociales.

Que sean los sujetos los que formulen sus propios proyectos y que no sigan la agenda impuesta por otros sujetos, es un horizonte de esperanza para los pueblos oprimidos, incluyendo a los pueblos indígenas; si bien, la característica de opresión ha sido impuesta desde la antropología y la sociología, desde un punto de vista paternalista que los victimiza, es importante señalar que la opresión se

vive desde que hay proyectos dominantes, tanto de relaciones sociales en las que el racismo ha sido parte estructurante de la sociedad moderna occidental capitalista, como de las relaciones de producción, en las que la explotación ha sido un eje de vida para los pueblos. El indianismo es una propuesta de sociedad, en el que el sujeto central es el indio, no sus intérpretes ni agentes externos, inventados por Occidente, “el indianismo es un movimiento indio, un movimiento indio revolucionario, que no desea asimilarse a nadie, se propone liberarse”... “es el indio y su revolución”¹⁴⁸ nos dice Reynaga.

En México, el indigenismo tuvo repercusiones importantes, su expresión de contraparte, el mestizaje, implicó un proceso identitario que se desarrolló de forma exitosa; para Reynaga no existe el término mestizaje, sino el indigenismo, ya que en Bolivia el indigenismo se identifica con la invención de la figura del cholo blanco-mestizo, agente de Occidente, quien ha perdido su condición de indio, que no se identifica con una lucha ni proyecto de nación específicas, por lo que no podrá conducir al pueblo a la liberación “Bolivia será liberada sólo por el indio y no por el putrefacto mestizo blancoide, disfrazado ora de falangista, ora de nacionalista, ora de comunista”.¹⁴⁹ En México, con la obra de Vasconcelos *La raza cósmica*, se inicia un proceso de mestizaje por medio de la educación, que ha

¹⁴⁸ Reynaga, Fausto (1970). *La Revolución India*. 4ª Ed. La Paz, MINKA y Fundación Amaútica Fausto Reynaga, 2010. pág.136

¹⁴⁹ Reynaga, Fausto (1970). *Ibidem*. pág.123.

permeado en la sociedad, por lo que el proceso de reindianización, propuesto por Reynaga, sería complicado.

Bajo el análisis de la figura de Malintzin, Bolívar Echeverría nos habla del mestizaje, un proceso social complejo que se tejió en América Latina cuando se encontraron los pueblos colonizados con sus colonizadores. Malintzin marca un hito histórico, por el papel tan importante que jugó en el “encuentro de las dos opciones básicas de historicidad del ser humano: la de los varios “orientes” o historicidad circular y la de los varios “occidentales” o historicidad abierta.

Su papel no fue sólo de intérprete, también el de ser ella misma la representación social de esa historicidad circular de la que habla Bolívar, un mundo histórico que en sus bases contiene la noción del individuo que se sabe y se reconoce como parte fundamental de un espacio en el que cada objeto, cada parte de la naturaleza tiene a su vez un papel decisivo en el continuo de la vida, en su reproducción. Esta forma de concebir la realidad ve cada parte como complementaria de la otra, el contacto con “el otro” mundo, tiene un motivo, un propósito, es decir, el encuentro entre las dos formas de cosmovisión contenían en sí un sentido, un significado: la continuación de la vida de los mexicas, tal vez de distinta forma, pero conservación de la vida misma. Aspecto que chocó fuertemente con la intención claramente manifiesta del mundo “de occidente”, cuyas acciones los llevaron en un primer momento a la destrucción del otro.

A Malintzin, cuando se le encarga la tarea de ser la traductora para Cortés, se le encomienda tácitamente traducir no solo una lengua, sino el mundo contenido en ella, la historia individual de Malintzin a partir de ese momento, adquiere un significado colectivo, que será determinante para la propia historia de uno de los pueblos más importantes en América Latina: los mexicas. De ser un gran imperio, pasa a ser un pueblo dominado y colonizado, gracias, en parte, a esta traducción que marca el inicio del complejo proceso de mestizaje cultural.

El discurso, el lenguaje que usa Malintzin con los mexicas y los españoles, es una “lengua puente” dice Bolívar, que es “capaz de dar cuenta y de conectar entre sí a las dos simbolizaciones elementales de sus respectivos códigos; una lengua tejida de coincidencias improvisadas a partir de la condena del mal entendido”¹⁵⁰. Es, la lengua del mestizaje, de esa necesidad de los mexicas por entender al otro, a los otros, tan distintos a ellos, pero a la vez tan iguales en su necesidad de sobrevivir; la afirmación de lo propio en la asimilación de lo ajeno, implica para Malintzin, utilizar el poder que le concede Cortés en su beneficio, ella acepta el bautizo, pasa a llamarse Marina, esta misma acepción, parecida fonéticamente a su nombre mexica, es un ejemplo que contiene en sí el hecho de que los códigos de los conquistadores-colonizadores se reestructuran, se rehacen y se reconstituyen, en su propia necesidad de sobrevivir. Por su parte, Marina no cuestiona el nuevo nombre, para ella es un hecho inherente a la serie de sucesos que se están dando

¹⁵⁰ Echeverría, Bolívar, pág. 22

y de los que es parte activa, que actúa, y lo hace de acuerdo al contexto y a las condiciones que está viviendo. Es decir, lo hace como sujeto.

De acuerdo a Bolívar Echeverría, la figura de Malintzin encierra el conflicto que vive toda comunidad, y los seres singularizados que la conforman, en la necesidad ambivalente del otro, en la necesidad de sobrevivir frente al otro, pero también de reflejarse en él, de buscar un algo, un complemento que le permita espejarse él, a la vez sobreviviendo y no dejando de ser él mismo, universalizándose pero manteniendo su singularidad. Malintzin: “la dominada que domina”.¹⁵¹ Este es el momento del mestizaje cultural moderno, no capitalista; no es capitalista, porque se reconoce la subjetividad de Malintzin, las decisiones que tomó son una realidad histórica. La importancia del individuo transformado en sujeto que construye y que decide el mestizaje me parece importante, porque es el momento de la resistencia, de la autoafirmación frente al otro.

Esto se contrapone a la historia oficial de América Latina, que nos dice que la constitución de los Estados-nación, tuvo como eje fundamental discursivo el mestizaje como unidad nacional-territorial; pero su concepción ha estado marcada por relaciones jerarquizantes marcada por el racismo que anula al otro, que “al construir el objeto que pretende mirar, lo anula”,¹⁵² que no reconoce la subjetividad

¹⁵¹ *Ibidem.* pág. 28.

¹⁵² *Ibidem.* pág. 30

del sujeto; es en este proceso cuando surge la necesidad de “blanquear”, tanto el pensamiento como al ser en sí mismo, con la intención, de volverlo universal, funcional al sistema capitalista, es decir, acumulativo, priorizando la valorización del valor; las personas que viven en un contexto hegemónico, deben tener un espíritu acorde con la acumulación, de lo contrario no existen, son invisibles. Estos procesos, tanto de la anulación del objeto como el blanqueamiento de la cultura, pensamiento y del sujeto mismo, han sido puestos en marcha por la modernidad capitalista.

Sin embargo, para Silvia Rivera Cusicanqui, el mestizaje es un “proceso brutal que acepta sólo para excluir, que afirma con la condición de negar”¹⁵³ y lo llama “mestizaje colonial andino”. El mestizaje ha implicado una cadena jerárquica de opresiones, no ha sido un proceso exento de violencia, y la teatralidad de la que habla Bolívar Echeverría, para Silvia ha significado “la clandestinización de la cultura propia y la imposición en la prole de nuevas metas de ascenso económico y ciudadano, que terminarán por alejar definitivamente a las nuevas generaciones de la cultura rural de origen”.¹⁵⁴ El mestizaje es pues, más que un espacio de resistencias, un elemento que ha contribuido a la opresión y a la invisibilización de los sujetos sociales diferentes al sujeto blanco, colonizador, no existe en el discurso y en la práctica del mestizaje, lugar para resistir, es un espacio para integrarse, pero de manera subordinada; el mestizaje moldea y construye a los sujetos sociales, sin embargo su subjetividad estará maniatada por la cadena de

¹⁵³ Rivera Cusicanqui, Silvia. En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino, en *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. Ed. Piedra Rota, La Paz, Bolivia, 2010.

¹⁵⁴ Ob.cit. pág. 129.

relaciones jerárquicas que contiene la identidad mestiza, ya que ha sido forjada en el marco estructurante del hecho colonial,¹⁵⁵ ya que uno de sus elementos condicionantes es la estructura jerárquica en la que se ubican los diversos grupos-clases de la sociedad a partir de la posición que ocupan en la apropiación de los medios de poder –entre ellos el poder sobre la imagen y sobre el lenguaje, es decir el poder de nombrar- y que, por lo tanto, confiere desiguales capacidades de “atribuir identidades al otro”.

Aun así, es la actividad del propio sujeto que trata de ser invisibilizado, blanqueado, la que marca pautas de acción, ya que es la subjetividad la que transforma el “estado del código”, entendiendo como código aquel elemento que forma parte del discurso; en el mestizaje cultural, nos dice Bolívar, los códigos de los conquistadores “se reestructuran, se rehacen y se reconstituyen”,¹⁵⁶ construyen así otra identidad, ni española ni mexicana, que está siendo hecha, transformada y modificada por los sujetos, al tiempo que el sujeto se constituye, también transforma los códigos, por lo que posee libertad de construir, por lo tanto, hay movimiento y, por lo tanto, es histórica. Es aquí, donde, desde mi perspectiva, cabe el carácter revolucionario contenido en el ethos barroco que plantea Bolívar, en el momento en el que el sujeto tiene la posibilidad de transformar los estados del código, tiene también la posibilidad de afirmar su identidad asimilando lo otro; el caso de Marina antes Malintzin es indicativo de ello, ella propuso una forma de traducir, una forma de interpretar los códigos que no era ni mexicana ni española; el

¹⁵⁵ O. cit. pág. 66.

¹⁵⁶ Echeverría, Bolívar, ob.cit. pág. 26

mestizaje va de la mano del ethos barroco. Ese aceptar al otro, asimilar parte de él y transformarlo para sí; dice Bolívar “el ethos barroco no borra, como lo hace el realista, la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista, y tampoco la niega, como lo hace el romántico; **la reconoce como inevitable, a la manera del clásico, pero, a diferencia de éste, se resiste a aceptarla, pretende convertir en “bueno” el lado “malo” por el que, según Hegel, avanza la historia**”¹⁵⁷ (resalto en negrillas lo que me parece importante de la cita). Es, por lo tanto, el espacio de la resistencia, del movimiento, de la revolución distinta

En el proceso de mestizaje, me interesa subrayar la intención hegemónica de construir un sujeto único, blanco –tanto física como espiritualmente- con consecuencias inmediatas traducidas en racismo, ya que, quien no se apega a este paradigma, no es visible socialmente, no es considerado parte de la sociedad misma y, por lo tanto, no existe como sujeto, porque sus formas de actuar no se apegan al espíritu capitalista acumulativo, a la fetichización de la vida misma; Uno de los códigos, fundantes de la construcción de la identidad en la modernidad capitalista es el racismo. Por lo que la blanquitud, de orden ético o civilizatorio es considerada como condición de la humanidad moderna¹⁵⁸ nos dice Bolívar; esta blanquitud tiene sus orígenes en la economía capitalista acumulativa.

¹⁵⁷ Echeverría, Bolívar, ob.cit. pág. 40

¹⁵⁸ Echeverría, Bolívar. Publicado en: Diego Lizarazo et Al.: Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen, Siglo XXI, México 2007., pág. 2

La forma capitalista moderna occidental de concebir y ordenar el mundo, se confronta con otras formas, como son las que se expresan en algunos movimientos de América Latina que poseen modos de convivencia legítimos “asentados en la reciprocidad, la redistribución y la autoridad como servicio”¹⁵⁹ nos dice Silvia Rivera Cusicanqui, estos modos de convivencia son bases sobre las que se ordena el mundo, la apuesta india por la modernidad “se centra en un noción de ciudadanía que no busca la homogeneidad sino la diferencia”,¹⁶⁰ habitamos distintos modelos y propuestas de modernidad, con bases ontológicas diferentes: mientras una, la moderna capitalista ve al individuo como mero instrumento de acumulación, visible sólo mientras es productivo, difícilmente considerado como sujeto libre, la otra, la “india” nos dice Silvia, necesita descolonizarse del pensamientos y prácticas racista blanqueadas, para tejerse en la práctica, para así cambiar la mente y desde allí construirse en el hacer, haciendo uso de las distintas herramientas como la noción del tiempo indio, que no es lineal, no tiene que ver con el carácter productivo de la gente, el pasado-futuro están contenidos en el presente por lo que está en juego en el hacer es la continuidad de la vida misma “la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras”.¹⁶¹ El ser es pues, sujeto de su propia vida, construye, teje los modos de pensar el mundo.

¹⁵⁹ Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, 2010. pág.72

¹⁶⁰ Rivera Cusicanqui, Silvia Ob. cit. pág. 71

¹⁶¹ Rivera Cusicanqui, Silvia Ob. cit. pág. 55

Y esos modos de pensar el mundo, han sido traducidos en la academia, por lo que tanto para Silvia como para Bolívar, el discurso es importante, pero sobre todo el de la traducción. Para Bolívar el papel de intérprete “no consiste solamente en ser un traductor bifacético, de ida y vuelta entre dos lenguas, desentendido de la reacción metalingüística que su trabajo despierta en los interlocutores. Consiste en ser el mediador de un entendimiento entre dos hablas singulares, en el constructor de un texto común para ambas.” Un reto bastante difícil si, en el caso de los intelectuales, se mantienen alejados de la praxis social y política, porque el compromiso es traducir para la colectividad, no para la individualidad.

Para Silvia, el discurso también encierra relaciones jerárquicas, nos dice que el colonialismo interno que actualmente vivimos se refleja en las palabras “las palabras no designan, sino encubren”,¹⁶² y ante la necesidad de homogeneizar a la población, haciendo oficial una lengua, las palabras son las que nombran encubriendo las relaciones jerárquicas en las que se basa el modo de vida moderno occidental. Un ejemplo del encubrimiento de las palabras, es el concepto “pueblos originarios” que “afirma y reconoce, pero a la vez invisibiliza y excluye”.¹⁶³ Término tan difundido en la academia, pero que, al hacer referencia a lo originario, se remite al pasado para allí dejar a aquellos grupos sociales que no caben en el imaginario moderno de occidente, se les deja en un momento histórico determinado, en la colonia, como oprimidos, los paraliza y se les niega la

¹⁶² Rivera Cusicanqui, Silvia. Ob. cit. pág. 29

¹⁶³ Rivera Cusicanqui, Silvia Ob. cit. pág. 60

contemporaneidad, por lo que su realidad se convierte en un mundo petrificado para el discurso hegemónico.

Otro ejemplo, es que para Silvia el mestizaje es el discurso privilegiado para encubrir los rasgos racistas y coloniales del conflicto y dominación social. En la práctica, para los comunarios o plebeyos que buscaban escaparse del estigma de ser “indio” o “cholo”, la apariencia de una movilidad social libre y voluntaria en realidad encubría procesos dolorosos de ruptura con comunidades, parientes y redes territoriales,¹⁶⁴ en ello difiere de Bolívar Echeverría y su teorización sobre el mestizaje y el ethos barroco como el espacio de resistencia, Silvia lo ve como un discurso hegemónico opresor, que construye sujetos, sí, pero subordinados.

En ello Silvia coincide con Melgar Bao, quien nos dice que incluso, el lenguaje correcto, que no admite malas palabras, es un reflejo de las prácticas jerarquizantes y del blanqueamiento del discurso; el rechazo a la forma “incorrecta” de hablar, es tanto una muestra de la intención de blanquear a la sociedad, como forma de violencia simbólica, “los modos públicos de expresarse y comunicarse no escaparon al sostenido proyecto higienista... Las *palabras sucias*

¹⁶⁴ Rivera Cusicanqui, Silvia *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz, Bolivia. Diciembre 2010

y los *gestos cochinos* quedaron confinados al submundo de lo bajo y lo escatológico”.¹⁶⁵

Para Silvia Rivera existe otro mundo, el de las imágenes, que nos ofrecen interpretaciones y narrativas sociales, que nos llevan a la comprensión crítica de la realidad,¹⁶⁶ mundo alejado del discurso oficial. La estética es la que nos va a ofrecer una mirada distinta, una forma discursiva que muestra las relaciones sociales durante la colonia y cómo las miraba en ese momento la población, tanto la que dominaba como la que era dominada. Silvia hace un análisis de distintas imágenes, entre ellas las que muestran dos sucesos históricos importantes para Bolivia: la muerte de Atawallpa y de Tupaq Amaru I. Ante las dos imágenes, que muestran el momento en el que le cortan la cabeza a los dos guerreros, Silvia ve un mensaje: el descabezamiento de la sociedad colonizada, que, de acuerdo a la interpretación del mundo inca, la cabeza es el complemento de las entrañas, por lo que la decapitación “significa entonces una profunda desorganización y desequilibrio en el cuerpo político de la sociedad indígena.”¹⁶⁷

¹⁶⁵ Melgar Bao, Ricardo. La violencia simbólica y los imaginarios juveniles latinoamericanos: lo oscuro, lo bajo y lo sucio. Junio 2012; pág. 4

¹⁶⁶ Rivera Cusicanqui, Silvia Buenos Aires, 2010, pág. 19

¹⁶⁷ Rivera Cusicanqui, Silvia Buenos Aires, 2010. Ob. cit. pág. 15

La epistemología ch'ixi es una propuesta de Cusicanqui, que hace uso de distintos elementos, como la imagen y el color "lo indio no debe ser planteado entonces en términos de una identidad rígida, pero tampoco puede subsumirse en el discurso ficticio de la hibridación. Lo ch'ixi como alternativa a tales posturas conjuga opuestos sin subsumir uno en el otro, yuxtaponiendo diferencias concretas que no tienden a una comunión desproblematizada. Lo ch'ixi constituye así una imagen para pensar la coexistencia de elementos heterogéneos que no aspiran a la fusión y que tampoco producen un término nuevo, superador y englobante".¹⁶⁸

En el orden simbólico, las imágenes como discurso, nos ofrecen distinta perspectivas de análisis. Para Bolívar Echeverría, las imágenes nos muestran la forma en que la modernidad capitalista configura una identidad que tiene como "rasgo esencial y distintivo" la blanquitud, la que, aún en poblaciones no blancas físicamente (como la mayor parte de la población en América Latina) fue un rasgo fundante de los estados-nación, esta blancura cultural y de pensamiento, ha tocado distintos ámbitos, como eje de existencia, que, a la vez que otorga esa identidad, expresa el nivel de modernidad del individuo.

Es necesaria la construcción de sujetos colectivos, que tejan realidades alternas a la impuesta por la modernidad capitalista. Sujetos que históricamente han resistido frente a la intención totalizante y hegemónica de igualar el pensamiento y la imagen; y para llegar a ser y habitar esa subjetividad, es necesario cambiar las

¹⁶⁸ Rivera Cusicanqui, Silvia Buenos Aires, 2010. Ob. cit. pág. 7

ideas, descolonizarse en práctica y pensamiento, hacer propuestas teóricas con bases materiales concretas, con formas discursivas incluyentes, no excluyentes, hacer esa lengua puente como nos dice Bolívar, hacer la traducción con compromiso político como lo propone Silvia. Dejar de tener miedo y vergüenza de lo que somos y hacemos, de nuestra propia historia como pueblos mestizados, colonizados y oprimidos. Frente al momento de pachakuti que vivimos y habitamos, existen horizontes de esperanza, sólo falta ir y dialogar con ellos. Tanto el ethos barroco como el ch'ixi propuestos por Bolívar Echeverría y Silvia Rivera Cusicanqui, respectivamente, son prácticas que nos pueden llevar a la emancipación y representar esos horizontes de esperanza.

4.2 Mujeres cuerpo-espacio-lugar-territorio

Desde la modernidad occidental, la construcción del sujeto social blanco, hombre, propietario, ha impactado en los pueblos de nuestra América de distintas maneras; la construcción de subjetividades ha estado vinculada a la resistencia colectiva de los pueblos durante la época colonial y, después, durante la conformación del Estado-nación mexicano, esta resistencia se combinó por momentos con prácticas políticas que en algunos casos llegaron a la confrontación directa con el recién conformado Estado. El motivo principal, fue la exclusión de los pueblos, ya que éstos no cabían en el parámetro homogeneizante y totalizador que significó el mestizaje en América. Con el mestizaje se fueron tejiendo relaciones sociales jerárquicas, invisibilizando del discurso oficial a los pueblos y, cuando se les

nombraba, era para hablar de tiempos pasados, de épocas primitivas, lejanas, pasadas.

Cusicanqui nos dice que la palabra no designa, la palabra encubre. El español, lengua oficial en México, ha encubierto a los pueblos, al negarles la posibilidad de designarse frente al otro en su propio idioma; con otro, me refiero al externo, al recién llegado, al colonizador.

Frente a la negación de su propia existencia, la gente de éstos pueblos se retiró sin dejar de resistir, para salvaguardarse y proteger lo que les quedaba: su propia vida, su memoria, su palabra, todos estos materializados en cuerpos. El retiro ha significado silencio, un silencio que llena los salones y auditorios cuando hay alguna asamblea comunitaria, y se tiene la presencia del otro u otra, presencia blanquizada, colonizante.

Las mujeres ñuu savi han sido partícipes de este retiro. Cuando llega gente “ladina” (así se le conoce a la gente que habla español y que ha vivido en la ciudad) a su territorio, se hace silencio. Se escucha lo que dicen, se les pregunta una vez que la persona recién llegada ha dejado de hablar, si el motivo de la visita es ofrecer algún beneficio material. Si la respuesta es no, la mayor parte se retira, esto ha sido así porque el otro para el pueblo Ñuu savi significa intercambio. Habrá participación de la comunidad hasta el momento en que ella decida y de la forma en que ella lo haga, si hay algún beneficio material. Sin embargo, esto es sólo la superficie, esta es una relación jerárquica emprendida por aquellas

personas, incluidos colectivos, activistas y demás, que presuponen que están iluminando la vida na savi. Con una relación dialógica, asumiendo que hemos sido pueblos colonizados, que compartimos historias de opresión y resistencia, pero también saberes ancestrales y, que son nuestros cuerpos los que transportan los significantes, el vínculo que se establece es de respeto, de compartir y de escuchar.

De acuerdo a Jaime García Leyva, historiador te savi, la lengua es un vehículo de transmisión del conocimiento comunitario, la lengua materna se revitaliza en el seno familiar, la comunidad, las celebraciones festivas, los rituales, las ceremonias y la vida cotidiana.¹⁶⁹ La cocina, ha sido para esta relación un espacio significativo para la palabra, un espacio criticado por el feminismo blanco al considerarlo inferior, para las mujeres na savi es un espacio que merece respeto, porque es allí en donde se prepara el alimento; la Policía Comunitaria de Guerrero, tiene instalaciones en las cuatro sedes, y en todas ellas, hay una cocina comunitaria. Es aquí, el lugar en el que se hace intercambio de saberes y, el lugar en el que la gente externa, las nasá, se puede convertir en parte de la comunidad. En la organización de la PC, la cocina no es exclusiva de las mujeres, ya que la gente que está siendo reeducada, igualmente debe cumplir con quehaceres domésticos, así como los propios hombres que están ejerciendo un cargo como policía comunitario, deben asear el lugar, preparar el café y lavar sus trastos. Es aquí, el

¹⁶⁹ García Leyva, Jaime "Oralidad, historia y educación de Na Savi" en *De la oralidad a la palabra escrita. Estudios sobre el rescate de las voces originarias en el Sur de México*. Floriberto González González, Humberto Santos Bautista, Jaime García Leyva, Fernando Mena Angelito, David Cienfuegos Salgado, coordinadores. El Colegio de Guerrero, A. C.

lugar en el que se descubre que las mujeres que asisten a los talleres sobre sus derechos, en su mayoría entiende español, algunas lo hablan, pero todas entienden lo que la gente externa dice.

García Leyva nos comparte la forma en que se autodeterminan en la región de la montaña de Guerrero, por lo que respetaré su palabra. “*Ñuu Savi*, el pueblo de la lluvia es como nos autodenominamos. Es un gentilicio utilizado desde tiempos pretéritos que ha cobrado vigor como término de adscripción reivindicativo. En algunos lugares nos llaman mixtecos. En sentido amplio somos *Na Savi*, la gente de la lluvia. Nuestra lengua le denominamos *Ndusu Tu'un Savi*, las palabras de la lluvia. Al territorio compartido donde nos distribuimos geográficamente le nombramos *Ñu'u Savi*, tierra o territorio de la lluvia. La población se ubica en Oaxaca, Puebla y Guerrero (*Ñuu Nduva, Ñuu Ita Ndio'o, Ñuu Kuachi*)”.¹⁷⁰ Es su palabra la que habla, por lo tanto, me queda escuchar y así se tomará en este escrito.

En Guerrero el pueblo ñuu savi, se ubican en los municipios de Alcozauca, Atlamajalcingo del Monte, Alpoyecá, San Luis Acatlán, Ayutla de los Libres, Copanatoyac, Cochoapa el Grande, Igualapa, Metlatónoc, Tlacoachistlahuaca, Tlalixtaquilla, Tlapa de Comonfort y Xalpatláhuac. Es en el municipio de Metlatónoc en el que se ubican las comunidades que pertenecen a la sede de Zitlaltepec de la Policía Comunitaria, lugar en el que se están organizando las mujeres. Para los na savi, la madre juega un papel estratégico en la transmisión

¹⁷⁰ García Leyva, ibídem. pág. 116.

de conocimiento, ya que es ella quien permanece en el territorio mientras los hombres migran, ya sea al norte del país o al norte del continente, con la finalidad de obtener recursos económicos. Las mujeres son las que se quedan en las comunidades, por lo que es en la casa, en las familias en las que se inicia la enseñanza de los saberes ancestrales. La educación que se proporciona es principalmente oral y son las madres quienes la transmiten en un primer momento, ya que cuando las niñas y niños crecen, cada uno será educado de acuerdo a las normas internas de las comunidades.

Agrega García Leyva “en la cosmovisión na savi existe la creencia que al nacer un niño, la placenta y el ombligo son depositados en las ramas de un árbol. Esto con la finalidad de que pueda realizar con destreza actividades del campo, subir a los árboles, cortar leña y sea fuerte. Si la recién nacida es una niña, la placenta se entierra cerca de la casa...”¹⁷¹ se pudiera entender que el hecho de enterrar la placenta en la casa, tiene que ver con la división sexual del trabajo, en el que a las mujeres les corresponde el espacio doméstico, pero en el caso de las mujeres na savi, el significante que tiene está vinculado con la tierra, con la pertenencia al territorio, con las raíces, con el arraigo, ya que es ella quien le da continuidad a la comunidad, es ella quien en su cuerpo materializa el futuro de un pueblo, eso dicen los mayores, los principales.

¹⁷¹ García Leyva, ob. cit. pág. 120.

Hannah Arendt afirma que nos queda la lengua materna, frente al sistema capitalista depredador.¹⁷² La oralidad es un arma del resistente, de aquellos sujetos sociales que han sido relegados a espacios no reconocidos públicamente, como la cocina. Es, precisamente en la cocina el lugar en el que he aprendido y compartido con las mujeres. Los espacios públicos han sido tomados recientemente por las mujeres de la región, el pertenecer a un comité de mujeres, les ha permitido participar en las asambleas comunitarias, que es el espacio en el que se toman decisiones importantes referentes a la seguridad, que es el ámbito que ocupa a la PC; sin embargo, esto no ha significado un cambio en la vida cotidiana de las mujeres, sobre todo en lo que a violencia se refiere.

Está en disputa el cuerpo de las mujeres y son distintos los actores sociales los que lo reclaman, pero es clara la diferencia entre la violencia ejercida por gente de la comunidad y gente externa a ella, además, la represión por motivos políticos toma el cuerpo de las mujeres como un botín de guerra, en América Latina es un plan establecido desde la década de los 60's del siglo XX, con el llamado Plan Cóndor, implementado por Estados Unidos en la región con la finalidad de exterminar al enemigo común, que en ese momento era el comunismo. Actualmente, en territorio ñuu savi es conocido el clima histórico de violencia estructural, con fuerte presencia militar, es común observar vehículos militares y de la policía federal durante los paseos por Tlapa, que es el centro urbano de la

¹⁷² Entrevista realizada por Günter Grass a Hanna Arendt emitida por la televisión de Alemania Occidental, el 28 de octubre de 1964. *¿Qué queda? Queda la lengua materna*. Actualmente en línea. Consultada 10 noviembre 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wI4>

región de la montaña alta de Guerrero al que la gente acude a comerciar sus productos; la presencia paramilitar ha ido en aumento, en las comunidades existe el rumor que se debe a las concesiones mineras que ha el gobierno mexicano ha otorgado a compañías canadienses e inglesas.

Una de las formas represivas del Estado es el paramilitarismo, que tiene fuerte presencia en la región, y que recientemente ha ocasionado rupturas al interior de la CRAC-PC ya que a inicios del año 2013 se haría cambio de coordinación general, sin embargo, desde tiempo atrás, se estaba viendo que había grupos que se estaban vinculando con el gobierno del estado de Guerrero, con el pretexto de recibir apoyo económico. Y, como los pueblos afirman y lo tienen bien sabido, el gobierno no da nada gratis. Carlos Fazio nos dice “un elemento que hermana a todas las expresiones del paramilitarismo latinoamericano es que surgieron en el contexto de una doctrina de seguridad nacional de cuño estadounidense, con eje en el "enemigo interno", lo que evidencia su conexión ideológica (ayer contra la "subversión comunista", hoy contra el "terrorismo") y operativa como miembros adscritos a las fuerzas armadas locales, ya sea que se proclamen paramilitares, autodefensas o grupos de justicia privadas. En todos los casos su función es confundir, ocultar o encubrir la responsabilidad del Estado y sus cuerpos de seguridad, de manera que su clandestinidad evite cualquier enjuiciamiento legal o ético del accionar gubernamental”¹⁷³.

¹⁷³ Fazio nos da una definición de paramilitarismo “Una definición más reciente de este accionar encubierto del Estado, indica que "paramilitar constituye una actividad anexa o auxiliar de lo militar pero que al mismo tiempo la deforma, desvía o desnaturaliza. En su raíz más honda, el paramilitarismo se sustenta en la difumación de las fronteras entre lo civil y lo militar, y asume dos manifestaciones complementarias: el uso de civiles en el accionar militar y el accionar de militares subespecie civil sustentadas en la necesidad de oscurecer, encubrir, esconder, ocultar, de eludir responsabilidades, fingir

Quiero citar un hecho vinculado a la presencia militar en el municipio de Metlatónoc, retomado por la revista Proceso, en el que se muestra la cadena de hechos que llevan a la violencia que afecta a las mujeres, en una de sus ediciones especiales, un habitante del municipio de, relata “En una ocasión un hermano mío llegó corriendo a la casa para avisarnos que unos soldados estaban violando a una señora que agarraron en el sembradío. Fuimos varios a ver qué pasaba, pero nos encontramos al marido de la señora corriendo, nos paró para que no fuéramos al campo a ayudar a su esposa, nos contó que la ofreció a los soldados. Diez soldados abusaron de la señora. Ella estaba triste pero conforme, porque dijo que sus hijos tendrían que comer”.¹⁷⁴ Son justamente hechos como el relatado, los que la Policía Comunitaria ha reducido, gracias a su presencia el nivel delictivo en la región ha disminuido en un 95%, sin embargo, ante la presencia de intereses mineros, la situación social en la zona ha comenzado a polarizarse, actores externos han generado divisiones internas en la organización. Mientras esto pasa, las mujeres siguen organizadas, con la certeza que pertenecen a un colectivo, lo que implica acciones de apoyo frente a cualquier amenaza al territorio.

identidades, disfrazar acciones, falsificar realidades, poner murallas a las investigaciones, imposibilitar esclarecimientos, confundir, engañar y obstruir la búsqueda de la verdad y obstaculizar la justicia; en otros términos, es de su esencia como ocurrió en la Alemania nazi establecer un imperio de Noche y Niebla" (red alternativa Viento del Sur)". Fazio, Carlos Convertir a paramilitares en "soldados campesinos", la nueva fórmula de Uribe, en el diario mexicano La Jornada, 6 de agosto de 2013. Consulta electrónica: <http://www.jornada.unam.mx/2003/08/06/030n1mun.php?origen=mundo.php&fly=1>

¹⁷⁴ Díaz, Gloria Leticia. En revista Proceso edición especial N. 25 *El México narco. Segunda parte*, México Julio 2009, p. 37.

Don Guillermo Vázquez, principal de la región, frente a la idea que algunas personas externas tienen de que el pueblo nahua es ignorante, iletrado, analfabeta, cree que ante el peligro de perder el territorio, la comunidad se une “hombres y mujeres, a pesar de no saber de política, han enfrentado al ejército y han evitado que entre a la zona de Zitlaltepec”. Esto lo mencionó luego de que antes de la presentación y aprobación de la carta de los derechos de las mujeres (marzo 2010) una estudiante de Ciencias de la Comunicación de la UNAM, le escribió un discurso de bienvenida para que lo leyera y le dio indicaciones de cómo tomar el micrófono y hablar; en la cocina, mientras tomaba café esperando la hora del discurso, fue que me compartió su sentir, criticando la actitud de la estudiante.

CAPÍTULO 5

MUJERES WAYÚU. TEJIENDO SABERES, DEFENDIENDO TERRITORIO

El territorio es la primera mujer y las acciones que lo afecten, son un primer ejercicio de violencia hacia las mujeres.

Fuerza de Mujeres Wayúu

Trazando rutas.

El saber que en el Sur del continente habita el pueblo wayúu que basa su organización social en el matrilineaje hizo que comenzara a indagar acerca de su pensamiento, saberes, así fue como conocí a la lidereza Jakeline Epieyu, en un principio el contacto que establecimos fue por internet, intercambiamos algunas palabras, me hizo saber su pertenencia a la organización Fuerza de Mujeres Wayúu, fundada por Karmen Ramírez Boscán *Wayunkerra*, quien sufrió de manera directa la pérdida de sus familiares, hombres maternos por lo que tuvo que exiliarse en Europa. Los hombres de la familia materna son indispensables en las propias familias wayúu, ya que es el tío materno quien, en compañía de la madre, resuelve conflictos. Karmen presencié cómo el grupo paramilitar más grande que asoló territorio wayúu durante el conflicto armado, asesinaba a su tío y parte de su familia, encabezados por el llamado Jorge-40.

La Fuerza de Mujeres Wayúu, es una organización que nació en 2006 a raíz del conflicto armado, entre los diversos objetivos que persigue está: la defensa del territorio y de *wounmainkat* (la madre tierra), las perspectivas son distintas, ya que

wounmainkat se vincula directamente con el cuerpo-territorio de las mujeres wayúu “*wounmainkat* es una mujer, es como nosotras, con la minería a cielo abierto la están violando, la están torturando como han hecho con nosotras durante el conflicto armado”(plática con la lideresa Virtud Epieyu, Octubre 2013).



Fotografía Adrián Thiller, La Guajira, diciembre 2013. En la imagen me encuentro con Rosa Ipuana

Territorio es un concepto del que hace praxis el pueblo wayúu de manera colectiva, en el habitan todos los seres vivos, y reposan los muertos, es el lugar en el que los sueños se hacen presentes y tienen una importancia social, ya que es a través de los sueños que los muertos se comunican con los vivos; el conflicto armado que se inició en Colombia en los años 50, afectó de manera directa al pueblo wayúu; es común escuchar a las mujeres decir que tienen un familiar directo que fue asesinado; por ello, la comunicación con los muertos es parte fundamental para lograr la justicia y, sobre todo, tener paz en el territorio wayúu. El territorio va más allá de las naciones venezolanas y colombianas; el territorio wayúu “es uno solo, para ellos no existen fronteras ni delimitaciones que los separen y es por esta razón que mujeres y hombres indígenas diariamente se

desplazan de un lado a otro, según la actividad laboral que desempeñen o por algún motivo particular”.¹⁷⁵

Con el objetivo de hacer una vinculación desde la praxis política, participé en la Escuela de Pueblos Indígenas y Derechos Humanos “Mujeres Indígenas y Otras Formas de Sabidurías” convocado por la organización Fuerza de Mujeres Wayúu, que consta de tres módulos: en el primer módulo realizado del 25,26 y 27 de Octubre: se abordó la temática vinculada con los Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales; el participar me brindó la oportunidad de vincularme con mujeres wayúu de distintas rancherías, con ellas tuve diálogos de saberes que me llevan a reflexionar sobre el colonialismo del que hemos sido objeto los pueblos de nuestra América; también, tuve la posibilidad de hacer intercambio de saberes con mujeres de distintos pueblos: Wayúu, Wiwa, Arhuakas, Chimila, Senú, Mokaná y Yukpas. Ésta, una de las experiencias de la estancia más fuertes que tuve, el saber que aún habitando territorios lejanos entre sí, nuestras historias son parecidas, no importa el grupo al que pertenezcamos, las mujeres de los pueblos hemos sido objeto de violencia sexual desde el inicio del colonialismo, éste la utilizó como forma de control social y lo sigue haciendo.

Familias completas tuvieron que desplazarse, la guerra iniciada por las Autodefensas Unidas de Colombia tuvo entre sus principales objetivos, lograr

¹⁷⁵ Anny Gutiérrez, 2009, pág. 96.

expulsar a la población y así controlar el territorio, contrarrestando además el accionar de los grupos guerrilleros.¹⁷⁶

Así, el cruzar fronteras físicas significó mirar distinto, desde otra perspectiva, desde otro punto, algunos paradigmas se rompieron, como el estar convencida que el patriarcado ancestral se mantenía a través de expresiones concretas que han permanecido a través de la historia, como el intercambio de mujeres que van definiendo las estructuras de parentesco y las relaciones sociales, que se basan en el poder ejercido desde la construcción social masculina, éste un paradigma que me permitió llegar al feminismo desde una postura crítica, fue destejido para volver a tejerse, el compartir tiempos y espacios concretos con el pueblo wayúu, las sociedades se mueven, el movimiento es violencia, la irrupción del capitalismo en su fase extractivista al departamento de la Guajira en Colombia, tuvo distintas formas concretas de expresión, que se conjugaron en una: la violencia hacia las mujeres, violencia en todas sus expresiones, y la que se ha utilizado de manera reiterada, fue la sexual.

El sexismo es un arma estructurante del capitalismo, nos dice Inmanuel Wallerstein lo que ha llevado a que el sistema mundo se estructure en códigos heterosexuales, a través de relaciones sociales que inferiorizan a las mujeres; en

¹⁷⁶ Ramírez Boscán, Karmen. *Desde el desierto. Notas sobre paramilitares y violencia en territorio wayúu de la Media Guajira*. pág. 21.

la región de la Media Guajira, el capitalismo se hace presente a través de un enclave: El Cerrejón, que es la mina a cielo abierto más grande de América Latina y que opera desde la década de 1980. La forma en que la gente que habita el territorio se enteró sobre las intenciones de las empresas que son accionistas en El Cerrejón, de desplazarlos de su territorio fue debido a la presencia de grupos paramilitares en la zona. El principal, las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), pero “es con la irrupción del Frente Contrainsurgencia Wayúu comandado por Rodrigo Tovar Pupo, alias “Jorge 40” que la violencia adquiere proporciones inimaginables en la región”¹⁷⁷ nos relata Karmen Ramírez Boscán, en su obra *Desde el desierto. Notas sobre paramilitares y violencia en territorio wayúu de la Media Guajira* nos comparte un recuento histórico de la violencia en la región de la Media Guajira. La lucha contra el colonialismo ofrece la posibilidad de unirse como grupo, cohesionándolo, a pesar de las diferencias que existen entre clanes, que es la base sobre la que se estructura la sociedad “los wayúu no pudieron ser derrotados militarmente ni por los españoles ni por los gobiernos que los sucedieron en las primeras décadas de existencia de las repúblicas de Colombia y Venezuela”.¹⁷⁸ Durante los intentos españoles por conquistarlos, el pueblo wayúu estableció alianzas con distintos grupos, y es algo que sucede en la actualidad. Históricamente, han establecido formas de convivencia que les benefician, como el hacer suyos varios productos traídos por *alijunas* (así se refiere la gente wayúu a las personas no indígenas) como las telas que se han utilizado para la

¹⁷⁷ Ramírez Boscán, Karmen. *Desde el desierto. Notas sobre paramilitares y violencia en territorio wayúu de la Media Guajira*. Ob.Cit. pág. 25

¹⁷⁸ Ramírez Boscán, Karmen. *Ibidem*. pág. 25.

elaboración de su propia vestimenta, material traído por la población árabe que se estableció en Maicao, sitio fronterizo con Venezuela y por ello, territorio favorable para el comercio; de ésta forma, el “mestizaje cultural: afirmación de lo propio en la asimilación de lo ajeno”¹⁷⁹ es puesto en práctica por el pueblo wayúu, así, han logrado tejer su propia modernidad, que se expresa en las creaciones ancestrales hechas con material industrial, como sucede con las bolsas wayúu, frecuentemente usadas tanto por la gente de la región, como por la extranjera. El complejo contexto de la Guajira, territorio en disputa, es el espacio de la serie de testimonios reunidos por Karmen Ramírez, quien nos ofrece la posibilidad de escuchar en voz propia a la gente afectada por la violencia.

5. 1 Resistencia frente a la mercantilización del cuerpo de las mujeres como una forma de crear un espacio alternativo al capital.

El propósito de trabajar en territorio wayúu fue conocer, compartir y aprender las experiencias de mujeres que han vivido en contexto de guerra, en los que su cuerpo ha sido tomado como botín. Las relaciones sociales dentro del sistema capitalista, están basadas en el lucro, en la competencia, en la ganancia, en generar plusvalía, y la forma en que se apropia del cuerpo físico es violenta, lo que atraviesa espacios y tiempos concretos, y también geografías. Ya lo dijo Marx, el capitalismo nace bañado en sangre; el capitalismo se reinventa para continuar depredando, y los cuerpos, individuales y sociales son invadidos, para cumplir con

¹⁷⁹ Tzvetan Todorov , citado por Bolívar Echeverría, en la Malintzin el primer ejemplo y por ello el símbolo del mestizaje [cultural], *La modernidad de lo Barroco*; México, 1998., p. 25

la premisa de la ganancia, pero en contextos de guerra la situación es aún más cruenta. El feminismo comunitario habla sobre el cuerpo como territorio, como señala la feminista Francesca Gargallo, refiriéndose a una de sus integrantes: “el feminismo comunitario es una propuesta vivencial que nace desde un lugar cotidiano, significado como lugar de enunciación: nuestro territorio cuerpo-tierra, ya que la relación que existe cosmogónicamente de los cuerpos de las mujeres con los elementos del cosmos, debería ser para proveernos armonización para la vida en plenitud. Sin embargo, en la actualidad no es así, por un lado nuestros cuerpos viven históricamente violencias devenidas del entronque patriarcal, a su vez el territorio tierra está siendo violentado por el modelo de desarrollo económico neoliberal y por eso hemos asumido la defensa de territorio tierra como un espacio para garantizar la vida, sin embargo en ese territorio que defendemos muchas de nosotras seguimos viviendo violencias por parte de algunos líderes del movimiento de defensa territorial”.¹⁸⁰

¹⁸⁰ Gargallo, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala*. Ediciones desde Abajo, Colombia, 2012, pág. 161.



Foto: Rosa Inguarán. Plaza Bolívar, Bogotá Colombia, diciembre 2013.

El cuerpo, en la estructura del capital, no es un ante inmaterial, se le ha construido como tal, David Harvey afirma sobre el cuerpo “cómo los cuerpos interpretados como entidades pasivas que ocupan determinados papeles económicos performativos, son modelados por las fuerzas externas de la circulación y la acumulación de capital, es también este análisis el que informa sus otros análisis sobre cómo pueden producirse y se producen en los seres humanos los procesos transformadores de la resistencia, el deseo de reforma y revolución”¹⁸¹ La humanidad, hombres y mujeres, los que habitamos los cuerpos, resistimos.

Los procesos organizativos de las mujeres que pertenecen a la nación wayúu, está relacionado con la forma en que ellas han hecho resistencia, en el momento

¹⁸¹ Harvey, David. *Espacios de esperanza*. Madrid, España. Ed. Akal, 2000. p. 124.

actual, a la etapa extractivista del capitalismo, que está basada en la acumulación por desposesión; así, las formas de organización que han tenido lugar en territorio wayúu atraviesan por rechazar megaproyectos extractivos, los casos que me ocupa, es el de Río Ranchería y el de El Cerrejón, ubicados en la región Guajira colombiana, en el Caribe.

Ser mujeres es una construcción social, que atraviesa espacio, tiempo y geografías específicas, nuestra propia subjetividad es una realidad compleja, que ha de entenderse de acuerdo al contexto histórico-social específico, Silvia Federici nos dice que el concepto mujeres se ha construido históricamente, y a pesar de haber alcanzado un grado formal de libertad, hemos sido tratadas como seres socialmente inferiores, explotadas de una forma similar a la esclavitud, “Mujeres significa no sólo una historia oculta que necesita hacerse visible, sino una forma particular de explotación y, por lo tanto, una perspectiva especial desde la cual reconsiderar la historia de las relaciones capitalistas”.¹⁸²

Las subjetividades en la región de la Guajira se han tejido en torno al accionar político, la construcción de la subjetividad está estrechamente vinculada con la praxis política comprometida. Por ello, el ejemplo que estoy retomando como práctica emancipatoria, tiene que ver con un proceso organizativo específico, que es el que está llevando la organización Fuerza Mujeres Wayúu en Colombia, que

¹⁸² Federici, Silvia. *Calibán y la Bruja*. Traficantes de Sueños.2010, pág. 23.

hacen defensa del territorio, porque lo consideran la madre tierra, Maleiwa, el dios, es quien les ha encomendado dicha tarea. No olvido un aspecto importante que dio origen a la formación de ésta organización: los asesinatos y la presencia de grupos paramilitares en la zona, así inició el conflicto, los desplazamientos forzados ya que las empresas mineras necesitaban ocupar el territorio, la estrategia de guerra que se inicia en contra de las mujeres, es la que da origen a la Fuerza de Mujeres Wayúu.

Cuando se habla de la herencia colonial, de los enclaves que existieron y aún existen en América Latina, “El Cerrejón” desde mi perspectiva, es uno de ellos. “Están asesinando la tierra”, me dice Virtud, lidereza wayúu a la que le asesinaron a su hermano, cabe decir que el hermano materno tiene un papel fundamental en la familia, ya que será el quien tome decisiones importantes en la familia, al asesinarlo, se asesina parte importante del clan o familia. Agrega Virtud, indignada frente a la boca de la mina, “Están perforando su corazón, sus entrañas, la madre ¡tierra es femenina! La están violando”... estamos en la etapa de la acumulación por desposesión, y qué desesperante es saber que seguimos en la lucha de clases, como bien lo dice Harvey, pero sabemos quién va ganando.

La violencia es inherente al capitalismo, para Sayak Valencia (2010) el capitalismo gore es un concepto que describe un estado de las cosas en donde impera la acumulación sin sentido, la violencia excesiva y la búsqueda del poder, como

resultado de la globalización nos muestra las distopías del sistema económico y crea subjetividades capitalísticas radicales; en territorio wayúu, se mezclan éstas características, con la presencia de grupos paramilitares (ahora convertidos en BACRIM (bandas criminales) por el discurso oficial del gobierno de Manuel Santos) la violencia como forma de vida se hizo presente. Así, al ser el heterosexismo una norma que rige las relaciones sociales, las mujeres tenemos una situación compleja. Desde hace tiempo, se ha utilizado la tortura sexual como forma de contención y de control sexual. Cuando esto sucede en comunidades en las que la vida social tiene fuertes bases colectivas, el impacto es a nivel comunitario. Es lo que se ha vivido en varias regiones de América Latina.

El caso que me ocupa, es el de las mujeres wayúu de Colombia. En su historia, existen hechos recurrentes, que involucran tortura sexual, apropiación del cuerpo de las mujeres, uno de los casos más sonados fue del Bahía Portete, fue desde 2003 que comienza el clima de acoso en contra del pueblo wayúu, “Los habitantes y líderes de Portete relatan que las amenazas contra mujeres indígenas de la zona en posiciones de liderazgo o prestigio social aumentan en estos años, siguiendo un patrón similar al que se observa en el resto del departamento. La circulación de camionetas (“burbujas” y “copetranas”⁴³) por el territorio transportando paramilitares se hace más frecuente así como las presiones para que en los establecimientos comerciales les abrieran las puertas y les dieran comida y alcohol” (Informe Bahía Portete. 2010. pag.44) ¿Qué vínculo existe entre mujeres y territorio? Las mujeres que vivimos en comunidades, tenemos responsabilidades

colectivas, cada miembro es parte de la gran comunidad, los ríos, el árbol, el panteón, el territorio, el cielo, las nubes, la luna, ésta porque es gracias a su observación que se puede determinar si hará buen o mal tiempo.



Mi participación durante la escuela de formación de mujeres indígenas. Noviembre 2013, Ranchería El Caracol, Riohacha, departamento de la Guajira, Colombia. Foto tomada de la página web de la Fuerza de Mujeres Wayúu.

<http://notiwayuu.blogspot.mx/2013/10/escuela-de-formacion-mujeres-indigenas.html>

5.2 Escuela de formación. Práctica política de resistencia

Los pueblos de América Latina tenemos mucho en común; las mujeres, al ser parte del tejido comunitario tenemos distintas formas de participar, ya sea colectivamente o de manera individual, pero siempre habrá implicaciones políticas al nosotras actuar.

La escuela de formación en Derechos Humanos, dirigida a mujeres, fue incluyente desde el inicio, si bien se habla de las mujeres, hubo compañeros que participaron, gente grande y gente pequeña, que por cierto, en un momento del

último día, reclamó su derecho a opinar, ya que no habían tenido la oportunidad de hacer escuchar su palabra. Sin embargo, uno de los propósitos creo yo, de la escuela, fue la inclusión y éste fue efectivo.

Como mujeres que pertenecemos a distintos pueblos de América Latina, nos sabemos parte de un proceso importante, que tiene como fin último seguir existiendo, no más. ¿Acaso no es un derecho legítimo? ¡¡Defender la vida misma es un derecho!! Y, defendernos de las intenciones criminales de las empresas transnacionales, que lo que traen es muerte, defender a nuestra madre tierra (tonantzin decimos nosotros) o Wounmainkat dicen acá, porque también tiene derechos. El capitalismo es muerte, es verdad y quiénes más que nosotras, parte importante de los pueblos, para saberlo. Esa sangre fue puesta por nuestros ancestros, nuestras ancestras.

Lograr proteger la vida comunitaria es una tarea colectiva; hay que dialogar, todo el tiempo, a cada momento, buscar lugares de encuentro, sanear las diferencias, llegar a consensos. Fuerza Mujeres Wayúu, una organización que nació en medio del conflicto, conoce bien el proceso; por ello es importante para las lideresas de la organización fomentar el fortalecimiento de las mujeres, y de los hombres también, y es a través de las escuelas colectivas como se van tejiendo relaciones, redes, vínculos y propuestas de acción, que llevarán a materializarlo.

Los días 25, 26 y 27 de octubre se llevó a cabo la escuela, continúa en noviembre y seguirá hasta febrero. Y, si bien el formato fue el de tener expertos y expertas en el tema de Derechos Humanos y de Derechos Colectivos, las discusiones que se realizaron nos permitieron compartir cosmovisiones, hablar desde nuestro contexto específico para comparar formas de vida, de resolución de conflictos, de amar, de sentir, de enterrar a nuestros muertos, de habitar el territorio, de protegerlo, de ser nosotras en colectivo; así, hubo compañeras un poco más mayores que la mayoría, que cuidaron que todas tuviéramos un espacio para dormir, compartieron los hicos (mecates) para poder colgar el chinchorro, buscaron un lugar fresco y compartieron.

Durante las pláticas y discusiones, realizadas en la comunidad Puerto Caracol¹⁸³, Olimpia Palmar, afirmó “es la misma problemática que tenemos las mujeres, seamos indígenas o no, para nosotras es peor porque somos indígenas, nos dicen que sólo servimos para tener hijos esto nos da alegría saber que tenemos derechos, saber que sí podemos exigir y sí podemos ser mujeres de bien, porque hemos sido mujeres luchadoras, mujeres que hemos sufrido la guerra, las mujeres que hemos sufrido, aquellas madres que han quedado sola con los hijos, aquellos hijos que han sufrido sin padre, mi caso a mi padre lo mataron cuando yo tenía 8 años, y eso me hizo sufrir mucho.

¹⁸³ Pláticas sostenidas durante el foro “Hilando derechos desde la fuerza de los pueblos”. La actividad se llevó a cabo en Puerto Caracol, los días 21,22 y 23 de noviembre de 2013, una ranchería que pertenece al municipio de Riohacha (Súchiimma en wayúunaiki).

A partir de 2010 llevaron la capacitación sobre derechos, los cabildos se oponen porque dicen que nosotras no debemos aprender eso, porque dicen que estamos denunciando a los hombres, no es verdad, nosotras estamos aprendiendo nuestros derechos, porque ustedes los cabildos nos discriminan, no nos dan esa participación, a algunas mujeres no nos dejan salir porque dicen que vamos a buscar hombres, no a buscar educación, discriminación y racismo como mujeres. nos vamos con una inmensa sabiduría aunque no nos atrevemos a aplicarla de una, porque no es fácil, fueron al cabildo y les decían que no hacían nada al estar allí, en las minas les dijeron hablen mujeres porque a ustedes las tienen enterradas, hay otras compañeras desplazadas que necesitan ser capacitadas, discriminadas desde que nacemos ¿que alumbró? ¡Hembra!! Será comida para goleros (pájaros que se comen a los muertos). Discriminación no hay oportunidad de hablar, no hay respeto a las decisiones, hay que estar en casa porque somos mujeres”.¹⁸⁴

La discriminación es desconocer y rechazar al otro. El otro somos nosotras. El otro excluye a la mujer. Excluye a la otra, a nosotras las indígenas, nahua, wayúu, ñuu savi.

Karmen Ramírez Boscán, dijo, respecto a la forma en que él se ve el mundo y su encuentro con los feminismos “El mundo está pensado desde lo masculino. Sea india, alijuna, lo que sea, en algunos pueblos tenemos privilegios pero en el

¹⁸⁴ Testimonio de la locutora de radio venezolana Olimpa Palmar, ofrecido el día 13 de noviembre de 2013.

ejercicio nos damos cuenta que no es así. ¿Por qué hablar de derechos de mujeres indígenas? Nos afectan las mismas problemáticas, nos quitan el territorio, las multinacionales nos quitan el territorio, matan a nuestros hombres, matan igual a las mujeres, hay que ser conscientes que hay una violencia que es específica en contra de las mujeres y eso es porque somos mujeres. La forma en que se ha utilizado a los grupos armados no solo en Colombia sino en el mundo para someter a pueblos enteros ha sido la violencia sexual. Países en África, Asia, en los que se ha hecho guerras atroces que han sido controladas por el hecho de violar mujeres, es más fácil cuando se mancilla la dignidad de la mujer” .¹⁸⁵



Foto Jaime Ramírez Boscán, noviembre 2013. Participación de mujeres wayúu en escuela de formación de lideresas. Noviembre 2013. Riohacha, departamento de la Guajira, Colombia.

¹⁸⁵ Experiencia comentada por Karmen Ramírez Boscán durante la segunda sesión de la escuela de mujeres indígenas, noviembre 2013, comunidad de El Caracol, municipio de Maicao.

Jakeline Epieyu, presidenta de la Fuerza de Mujeres Wayúu, dio su opinión “tenemos ventajas de formar a los hombres, con solidaridad de género. Basándonos en experiencias de nosotras mismas. El trabajo no es fácil. Las mujeres tenemos una carga pesada que es la carga cultural, ellos aportan desde la fuerza, en el escenario a muchas nos ha tocado aprender cómo enfrenta su proceso de vida comunitaria, se culpa de hacer un quiebre cultural, de enfrentar a los hombres, las mujeres wayúu se han tenido que poner en la raya y decir que se respetan los roles, nosotras caemos en la cosa cultural de respetar la fuerza de los hombres, de decirle a los hombres a nuestros hijos vea usted no me agarre esa escoba porque es hombre, no es cambiar eso, pero sí aprender, la pelea de nosotras es más compleja porque hoy tenemos que pelear por nuestro territorio, que los hombres entiendan que siempre hemos estado con ellos en esa pelea, que ellos reconozcan lo que nos corresponde, queremos que ellos estén en nuestros procesos, es una labor que debe hacer cada una de nosotras, en las asambleas cada una de nosotras debe hacer la labor en sus comunidades”.¹⁸⁶

¹⁸⁶ Testimonio de Jakeline Epieyu, lideresa principal de la Fuerza de Mujeres Wayúu, ofrecido el 29 de noviembre de 2013.

REFLEXIONES FINALES

Subjetividades comunitarias, colectivas frente a las subjetividades atrapadas, impuestas, neoliberalizadas. Los sentires, saberes, pensares de las mujeres wayúu y ñuu savi, coinciden en que son legítimos y no deben ser objeto de subalternización, de racialización, de violencia, aún de aquellos movimientos de izquierda, incluso de la práctica de algunos feminismos. Su voz, ha de ser escuchada, en su lengua, en sus formas. Habrá que reconocer la subjetividad lograda gracias a las acciones de ambos procesos, el de los comités de mujeres de la montaña siendo actoras al defender su carta de derechos sin temor a ser juzgadas, las integrantes de la Fuerza de Mujeres Wayúu, actoras que siguen defendiendo su territorio, su cuerpo, su vida. Dos formas propias de ver el mundo, cada una construída en contextos de conflicto y no por ello las mujeres se asumieron como víctimas. El diálogo de saberes es posible, partiendo de nuestros propios lugares de enunciación, incluso teniendo como herramienta las múltiples formas de los feminismos, sólo si criticamos y evidenciamos la llamada violencia epistémica, que de acuerdo a Rosalva Aída Hernández, es aquella “que se ejercía cuando una forma de ver el mundo, de entender la justicia y la emancipación, era reivindicada como la única forma de liberarse de la dominación. No se trata sólo de que los problemas de las mujeres indígenas o campesinas no se incluyeran en las agendas feministas, sino de que el proceso de borramiento de su existencia

era más profundo.”¹⁸⁷ En éste trabajo intenté evitar todo tipo de violencia epistémica.

Los sujetos colectivos encarnan algunos movimientos políticos, debido a que tejen realidades otras y que son sujetos que han resistido la intención totalizante y hegemónica de igualar el pensamiento y la imagen, a través del control del cuerpo. Esos sujetos colectivos han considerado necesario resguardar sabidurías propias, hacer de los espacios de opresión, espacios de resistencia. Como nos lo cuenta Annie Adams, citada en *Feminismos Negros*: “tenía que limpiar los retretes para la inspección del cuarto y entonces, cuando yo tenía que ir al baño, debía recorrer todo el camino hacia el pie de las escaleras hasta el sótano. Así que le pregunté a mi jefe: ¿cuál es la diferencia? Si puedo ir ahí y limpiarles los retretes, ¿por qué no puedo usarlos? Finalmente, empecé a usar ese retrete. Decidí que no iba a caminar una milla para ir al baño”.¹⁸⁸

En contextos de conflicto social como los que hay en el departamento de la Guajira, en Colombia y en el estado de Guerrero, en México, las mujeres tenemos mucho por hacer, por resistir, por resguardar. Es la violencia sexual la que más se reproduce en éstos entornos. Para Ochy Curiel, no es lo mismo la violencia sexual ejercida por un actor estatal o avalado por el estado, que aquella que es ejercida por actores armados no estatales, ya que los primeros tienen estructuras consolidadas, toman el cuerpo de las mujeres como botín de guerra, ejercen la

¹⁸⁷ Hernández, Aída Rosalva. “Algunos aprendizajes en el difícil reto de descolonizar el feminismo”, en *Más allá del feminismo, caminos para andar*. Ob, cit. pág. 184.

¹⁸⁸ Patricia Hill Collins, en *Feminismos negros. Una antología*. Traficantes de sueños. Octubre 2012, pág. 113.

tortura sexual con la finalidad de controlar y desplazar territorios. Sus objetivos llegan a ser genocidas. En los casos presentados, la violencia ha llevado a las mujeres a proponer, construir y en algunos casos, consolidar organización propia de mujeres, en las que participan diversas personas. En el caso de las mujeres ñuu savi, su proceso está en ciernes, debido al conflicto que aqueja en la actualidad a la CRAC-PC, que se encuentra profundamente dividida, y no por ello deja de tener bases comunitarias sólidas, a las que se está haciendo un llamado para reestructurarse.¹⁸⁹ Las mujeres están tomando decisiones, las que han optado por un liderazgo individual, como Martha Sánchez Néstor, han aceptado puestos en el gobierno estatal, ella actualmente funge como Secretaria de Asuntos Indígenas. Si bien ha sido criticada, está ejerciendo su subjetividad de forma pensada, ya que ella coincide con las mujeres wayúu, es mejor aprovechar los espacios, que negarse a usarlos. En el caso de las mujeres ñuu savi de las comunidades de Zitlaltepec, han decidido declararse autónomas, ya que afirman que los conflictos de división se están dando en un territorio que no es el suyo (la Costa Chica) y que estarán presentes en movilizaciones en defensa de su territorio, y apoyarán en caso que se les requiera, pero respetarán a los pueblos que se agrupan en la sede de San Luis Acatlán en sus procesos de reestructuración. En éste caso, se trata de una subjetividad colectiva.

¹⁸⁹ El 22 de mayo se realizó una asamblea general en San Luis Acatlán, sede principal de la CRAC-PC con la intención de restablecer la unidad. Nota La Jornada, 22 de mayo 2015.

Cándida Vázquez, afirmó “no entiendo nada de lo que está pasando, hasta que sea seguro bajar de la montaña, hasta que se aclare lo que está pasando, nosotras volveremos a bajar, por ahora, estamos bien acá, organizadas en nuestras comunidades”.¹⁹⁰

Las wayúu tienen una fuerte pertenencia a sus clanes. Y más a su pueblo, a su nación; afirma María Cristina Figueroa, del clan Epinayu “somos una sola nación, tanto las que vivimos en Venezuela como las que estamos en Colombia. Pertenece a la gran nación wayúu. Ellos nos dividieron, con la raya; nosotras con la organización nos unimos.”¹⁹¹ La subjetividad de las mujeres wayúu está marcada por la colectividad, que se reforzó durante el período más álgido del conflicto armado en el departamento de La Guajira. La violencia en general que afectó a varios de sus familiares hombres, la violencia sexual de la que fueron víctimas varias de ellas, las llevó a buscar la organización. Al reunirse, se autoafirmaron como portadoras de palabra, por lo tanto, de diálogo. Así, comenzaron a buscar la paz, no cediendo, sino exigiendo ser escuchadas, respetadas, encabezando acciones que las pusieron de nuevo en riesgo, pero éstos riesgos se minimizaron al ser todas, al ser un colectivo; ellas las que participan en la Fuerza de Mujeres Wayúu, las que son visibles, y por lo tanto, de manera conjunta, comunitaria, enfrentan los riesgos. Las reuniones les ayudan,

¹⁹⁰ Plática sostenida con Cándida Vázquez, habitante de Zitlaltepec, presidenta del comité de mujeres. Abril 2014.

¹⁹¹ Entrevista realizada en la Universidad de Quindío, septiembre 2013.

porque son espacios en los que comparten dolores, sufrimientos, alegrías, bromas, retos, anhelos.¹⁹²

Si bien la pregunta ¿Quiénes somos las mujeres indígenas?, se responde desde lo individual, ha de llegar a lo colectivo. Gladys Tzul, socióloga maya, en una exposición realizada en la UAM Xochimilco, afirmó que la agencia de las mujeres pasa necesariamente por la autoestima,¹⁹³ es decir, partirá de lo individual necesariamente, pero esta individualidad se construye en comunidad, y se fortalece en comunidad.

Es un accionar colectivo, que tiene incidencias comunitarias, cada día que pasa y al ver experiencias como la que se vivió en la escuela de mujeres wayúu, me convenzo más que nuestros hombros, en nuestra cabeza, sobre nuestro cuerpo, descansa la vida misma de la comunidad, no de forma natural, opresora, inferiorizada, sino de una forma racional, pensante y actuante. Y eso se sabe, por ello es que no se trata de negar al otro masculino, de rechazarlo, se trata de dialogar, de tejer redes, de bordar todos los días soluciones que nos lleven a tener una vida digna dentro de un contexto de conflicto. Olimpia Palmar, locutora venezolana, mientras hablábamos sobre la importancia de la comunicación comunitaria, tuvo la visita de una pequeña araña en su garganta, ella, sorprendida,

¹⁹² Durante una sesión de la escuela de formación para líderes, en Puerto Caracol, se proyectó la película La fuente de las sirenas, que habla sobre la resistencia de las mujeres frente a la opresión masculina. En ella, se hace referencia en tono de broma, al carácter de las mujeres mexicanas. Esto, fue motivo de bromas, de preguntas, de curiosidad hacia México.

¹⁹³ Mesa sobre mujeres indígenas, organizada por la Maestría en Estudios de la Mujer. UAM Xochimilco, 2013.

dijo que era señal de que existe la necesidad de seguir, de usar la palabra para comunicarnos. Que, al estar una mexicana perdida en territorio wayúu, tiene un significado cosmológico trascendental: hay que seguir compartiendo, aprendiendo, comunicándonos, tejiendo redes, cultivando semillas.

Los pueblos indígenas en América Latina conocen bien las estrategias de resistencia y las practican ahora que se busca articular un momento de emancipación. La inclusión, la colectividad, el rescate y visibilidad de las prácticas comunitarias lo muestran. Si en un lugar, redefinen la función y los métodos de la policía en sentido comunitario, protectorio y restaurativo, en otro transgreden y usan la frontera entre dos estados nacionales para encontrar refugio.

Las mujeres somos parte fundamental de todo proceso de resistencia, resignificación y defensa del territorio y de la vida. Ejemplo de ello es el movimiento encabezado por la Fuerza de Mujeres Wayúu. Juntas están transformando un tiempo de resistencia en un proceso de emancipación, que ha incidido en la región wayúu, en las distintas rancherías y en los distintos resguardos. La referencia al trabajo que han emprendido contra la política extractivista de El Cerrejón, impacta a nivel local en el municipio de Riohacha y, a nivel nacional, en el despertar de una conciencia colectiva que exige limitar las concesiones estatales, tanto que a fines de 2013 se estaba discutiendo la forma en que se deben resguardar los saberes ancestrales. Ésta es una iniciativa de ley, que comienza con una política pública impulsada por el gobierno de Juan Manuel

Santos que ha sido adoptada estratégicamente por los pueblos, encabezados por el wayúu, en la que las mujeres tienen un papel social preponderante, la iniciativa es puesta en marcha por el Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial y se llama Política Pública Pluricultural de Protección de los Sistemas de Conocimiento Tradicional Asociado a la Biodiversidad en Colombia.

Estrategias de resistencia son las mesas de discusión y diálogo con el gobierno, como la realizada en octubre de 2013 en Riohacha, entre una representación del gobierno colombiano y la Fuerza de Mujeres Wayúu. La subjetividad que habitan les permite ser mujeres wayúu y defender la iniciativa que han tenido al dialogar con un gobierno al que no reconocen plenamente, ellas afirman que están allí porque es necesario hacer escuchar su voz, es mejor estar a abandonar los espacios que se han ganado, dicen. Saben que el discurso de paz que se está manejando desde el gobierno, no es el real, se teme la traición y se hacen comentarios. El ambiente que priva durante la mesa de diálogo es cordial, aunque la consigna sea no ceder. También, han exigido al gobierno les permita participar en los diálogos de paz que en ese momento se llevaban a cabo en la Habana, Cuba entre el gobierno y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) afirmando que al ser víctimas directas de la guerra, su voz debe ser escuchada. Sin embargo, hasta fines de 2014, esto no sucedía.

¿Las emancipaciones, qué pasa con las acciones que permiten a las mujeres acceder a una autonomía política y el cese de la sujeción a la autoridad del padre,

del dirigente, del Estado? Caminando, gestándose, porque aunque el gran capital hegemónico se ufana de tener muchos años de vida, los movimientos de emancipación están buscando estrategias comunes. El paro agrario, que durante un mes detuvo la vida cotidiana en la capital de Colombia, septiembre de 2013, demostró la fuerza de pueblos que, a pesar del conflicto y las acciones estatales de limpieza social, han tenido la fuerza para defender su campo, su alimentación, a su gente y a la vida. Frente a la represión tan fuerte que se vive en Bogotá, con el ejército patrullando las calles y el ESMAD listo para cualquier eventualidad, la esperanza se sostiene con argumentos de bases sólidas, porque se sostienen en conocimientos ancestrales, que tienen mucho más tiempo de habitar el planeta que el propio capitalismo. Conocimientos que le apuestan a la vida en armonía con la naturaleza, aquella con la que se habla, con la que se tienen diálogos fuertes, se le conoce, se le respeta. Durante el encuentro contra el extractivismo, realizado en la Universidad de Quindío, Un taita del Macizo colombiano, ubicado en el sur del país, lo expresó así “el viaje más largo de la humanidad, es el de la razón, al corazón”.¹⁹⁴

Los mamos (un mamo es un principal, es parte del concejo de ancianos) wiwas de la Sierra de Santa Martha, vestidos de blanco, durante la mesa de diálogo con el gobierno de Juan Manuel Santos, realizada en Riohacha, acusaron que la naturaleza se está cobrando todo lo que la gente occidental se ha llevado, denunciaron que las minas se llevaron los cuarzos, los cuales daban soporte a la tierra, “ahora hay deslaves, hay muchas lluvias, no hay buena cosecha ¿Quién

¹⁹⁴ Ponencia presentada por el Taita Lorenzo, originario de El Macizo Colombiano, septiembre 2013, Universidad del Quindío, Colombia.

regresará los cuarzos?” se pregunta el mamo. Se hace el silencio en la sala, sabemos que no habrá regreso, entonces él dice: “son ciclos, son momentos de la humanidad que hay que vivir, es necesario aprender a respetar, de lo contrario, todos moriremos”.¹⁹⁵

Otra compañera wayúu, Mayté Pushaina propone durante la reunión que los sueños se cuiden, que no se los robe el capitalismo. ¿Cómo hacerlo? Hay discusión al respecto: “no debemos dejarnos atrapar por ellos, porque ellos roban sueños”. “No perder nuestra identidad, seguir curándonos con lo que nos enseñaron los ancestros y ancestras”, dice alguien más. El esposo de Mónica del clan Puchaina, Joel, opina “creemos que debemos cuidar a las *outsu*,¹⁹⁶ porque son ellas las que pueden velar por los sueños, los sueños son del pueblo wayúu, y por lo tanto, no se los pueden robar”. Se inicia una discusión, la gente del ministerio de medio ambiente está impactada, contesta que ellos no pueden encontrar una forma de evitar que sean robados los sueños, pero que buscarán alguna y que agradecerán si hay propuestas. Al final, se elige la forma en que se continuarán los trabajos para lograr un verdadero cuidado en cuanto a la protección de saberes ancestrales.

¹⁹⁵ Participación de un principal, *mamo* el 24 de octubre, durante el diálogo entre pueblos originarios y representantes del gobierno colombiano, en Riohacha, Colombia.

¹⁹⁶ Una *outsu* es una mujer sabia, curandera, encargada de cuidar al pueblo wayúu, resguarda además el conocimiento sobre medicina tradicional de su pueblo.

Ambos pueblos, tanto el wayúu como el ñuu savi, habitan espacios de exclusión social, pero de sumo interés al extractivismo. El hecho que en las rancherías cercanas a El Cerrejón se tengan que caminar largos trechos para encontrar un “jagüey”¹⁹⁷ y así proveerse de agua y dentro de El Cerrejón se tenga toda la infraestructura: internet, teléfono, luz eléctrica, agua, es expresión del racismo y clasismo que se vive en la región, además de colonialismo. Rosa Elvira Ipuana, me compartió su pensar sobre la hermana pequeña “ella quería estudiar, pero cuando se dio cuenta que trabajaría en El cerrejón como ingeniera, decidió abandonar la escuela”.¹⁹⁸ La educación occidental en el territorio wayúu está destinada a formar profesionales cuyo futuro laboral se torna técnico, ya que su formación se vincula con las actividades económicas emanadas de la gran actividad que es la extracción de carbón; así, algunas de las carreras que se imparten en la Universidad de la Guajira, ubicada en el Km 5 Vía Maicao, son Ingenierías ambiental, civil, industrial, mecánica, de sistemas, todas con la misión de formar gente que trabaje en la industria minera.

La subjetividad impuesta, que es una mascarada de la participación social, del bien vivir, de la inclusión de género ha derivado en sujetos sociales neoliberalizados, es decir, en una subjetividad neoliberalizada. Quienes la habitan, lejos de tejer lazos colectivos, buscan beneficios individuales al costo que sea, haciendo uso de la violencia de forma cotidiana, por lo que ésta se vuelve

¹⁹⁷ Lugar en el que el pueblo wayúu se provee de agua, ya sea en forma de pozo o de presa.

¹⁹⁸ Plática sostenida con Rosa Elvira, en la ranchería ubicada en Km 4, cerca del cruce conocido como Cuatro Vías.

inherente a su actuar. En las organizaciones sociales críticas, de izquierda, que deberían ser progresistas, en algunos casos dichos sujetos buscan el protagonismo, beneficios individuales, ganar una beca en el extranjero, tener un puesto en la Universidad, entre otros, se olvidan del bien común, y, cuando lo recuerdan, sólo lo hacen en el discurso y se utiliza a los pueblos indígenas como carne de cañón, como capital político; en este entramado, están incluidas, por supuesto, las mujeres. Es necesario ver la desigualdad de género, pero también el racismo del que se hace praxis.

Así, frente a los sujetos neoliberalizados, aquellos que sólo se interesan por su bienestar individualista, que hacen de la competencia parte fundante de su vida cotidiana, están las subjetividades colectivas, que han emergido con un gran horizonte de posibilidades, se están conformando, construyendo desde el quehacer colectivo, desde las prácticas comunitarias.

Mujeres wayúu y ñuu savi que trabajan en organizaciones comunitarias y siguen reuniéndose entre sí, manifiestan la necesidad de contrarrestar los deseos de los beneficios individuales, aunque éstos aparentemente sean liberadores, porque permiten a las mujeres desinteresarse de los vínculos comunitarios y soltar la carga de las responsabilidades. Para ellas es necesario tejer redes y lazos que lleven a la unidad en la acción, para confrontar el orden capitalista patriarcal, entendido como el sistema que está atentando contra la vida de la humanidad.

Lorena Cabnal hace un llamado a la armonización de la vida, basándose en los propios contextos, respetando los otros, éste llamado puede llegar a crear puentes, valorando las diversas subjetividades. Por ello creo que el diálogo sigue, con sus posibilidades heterogéneas, la discusión en torno al tema del intercambio de mujeres está puesta, se busca la emancipación, la armonización, por lo que tal práctica va en contra de éstas necesidades que son trascendentes para la vida comunitaria. Hago un llamado a la memoria, en la voz de Beatriz Gálvez, cuyo hijo Samuel Ramírez Gálvez está encarcelado desde fines del año 2013 por ser un policía comunitario comprometido con su pueblo “las mujeres queremos que se nos escuche, queremos que nos permitan ir a la escuela si queremos, queremos estudiar, queremos hablar y dar a conocer nuestras opiniones, no queremos que nos vendan más”.¹⁹⁹

No sólo se necesita crear una lengua puente que permita el entendimiento, desde la subjetividad social, desde sujetos históricos concretos; por un lado, aquellos que están en un lugar privilegiado, como lo es la academia y que pueden hacer uso de las herramientas que ésta ofrece para establecer relaciones dialógicas recíprocas, por el otro, aquellos sujetos que son quienes actúan las luchas sociales, que viven la represión de forma cotidiana; ésta relación partirá con un discurso que asuma que se trata de pares y no de complementarios. No basta con ubicarnos en un lugar que en apariencia es igual, como el de la lucha.

¹⁹⁹ Plática vía telefónica con la Coordinadora Beatriz Gálvez, a propósito del Día Internacional de la Mujer, 8 de marzo de 2014.

Es necesario despojarnos de subjetividades impuestas, de ideas colonizantes como el hacer evidente en la práctica aquel discurso tan repetido del mestizaje en el que se prioriza la herencia occidental, ver hasta qué punto la academia nos ha blanqueado, no sólo físicamente, sino en el pensamiento. Esas palabras que difícilmente son traducidas a las lenguas de los pueblos; crear lenguas puentes como lo propone Bolívar Echeverría, pero también construir una subjetividad puente, comunitaria, colectiva. Descolonizar nuestras mentes, abrir horizontes de posibilidades, establecer diálogos, usando esos lugares de privilegio como lo es la academia para hacer que las voces se escuchen.

ANEXO²⁰⁰

Carta de los Derechos de las Mujeres en la Montaña de Guerrero

Para garantizar que en todo el territorio comunitario las mujeres vivan con dignidad y libres de violencia, que se reconozca el valor de su trabajo, que se respete su libertad para decidir sobre su vida y su cuerpo, así como el respeto a sus derechos a la salud y a la educación, a la participación política y a una vida plena como sujetos y constructoras del desarrollo y el futuro de sus pueblos, se acuerda

1. Que se respete el derecho de la mujer a un trabajo digno y bien pagado.

²⁰⁰ Consultar página Desinformémonos. Artículo elaborado por el colectivo Construyendo Resistencia, al cual pertenezco. <http://desinformemonos.org/2011/10/el-otro-brazo-de-la-justicia-comunitaria-organizacion-de-mujeres-en-la-montana-de-guerrero/> Publicado el 01 de Octubre de 2011

2. Que se reconozca por igual el derecho de mujeres y de hombres a heredar los bienes de la familia.
3. Que se prohíba cualquier tipo de violencia, sean golpes, insultos o en general el maltrato en contra de las mujeres y sus familias.
4. Que se prohíba que una persona obligue a una mujer a tener relaciones sexuales en contra de su voluntad, aunque sea el propio marido.
5. Que se obligue a los hombres a mantener económicamente a su familia.
6. Que cuando un marido cele a su esposa y la culpe de tener relaciones amorosas con otro hombre, está obligado a comprobarlo. Así también, cuando una mujer cele a su marido lo culpe de la misma falta, tiene la obligación de comprobarlo.
7. Que toda mujer en caso de embarazo y/o enfermedad tiene derecho a ser atendida y ayudada por el marido para garantizar su salud.
8. Que se reconozca la libertad de las mujeres para decidir sobre su vida y su cuerpo.
9. Que se prohíba la venta de mujeres.
10. Que se reconozca el derecho de las mujeres a salir donde ellas tengan y quieran ir y cuando ellas quieran hacerlo.
11. Que se garantice que las mujeres y los hombres, las niñas y los niños, tengan el mismo derecho y las mismas oportunidades de estudiar en todos los niveles.

12. Que se establezca la obligación de los padres de encargarse económicamente de los gastos ocasionados por la educación de sus hijos.
13. Que se fomente y se respete la organización y participación de las mujeres en los asuntos de la comunidad.
14. Que se garantice la participación de las mujeres en las Asambleas respetando su derecho a voz y voto.
15. Que se garantice a las mujeres el derecho a ser elegidas y a ejercer cualquier cargo de representación como coordinadoras, comisarias, comandantas y otros, y que se les respete en el ejercicio de su cargo.

Para garantizar que estos 15 puntos de la Carta de los Derechos de las Mujeres se cumplan y se hagan valer a cabalidad, las ocho comunidades que la elaboran mandatan a la Policía Comunitaria nombrada por nuestros pueblos, y a la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias que sometan a proceso de reeducación a todos los que cometan alguna falta y no respeten alguno de los 15 puntos señalados.

Esta es la Carta que recoge las propuestas de ocho comunidades en las cuales se han realizado los Talleres de Derechos de las Mujeres y las Asambleas de reflexión y discusión en torno al tema de los derechos de las Mujeres: Zitlaltepec, San Marcos, Santa Cruz Cafetal, Llano de las Flores, Llano de las Flores I, Nuhu Savi Kani, Chilixtlahuaca y Llano Perdido, mismas que participan en la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC) y forman parte de la sede de Zitlaltepec, en el municipio de Metlatónoc, estado de Guerrero.

EPÍLOGO

Construyendo mi lugar de enunciación

En la búsqueda por la justicia social, es necesaria la visibilidad de sujetos colectivos, que tejan realidades alternas a la que visibilizan la escuela, los medios y la difusión cultural dominante. Las mujeres de los pueblos originarios, resisten al Estado capitalista patriarcal androcéntrico al que pertenecen sus pueblos, pero igualmente lo hacen al patriarcado comunitario.

En México, el ejemplo más importante de sujeto colectivo organizado es el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), ya que en él se continúa un proceso de reconocimiento y auto-reconocimiento de los pueblos como sujetos de derecho. Por primera vez, en diciembre de 1993 el EZLN incluye a las mujeres indígenas con sus propias demandas, expresadas en la Ley Revolucionaria de la Mujer Zapatista.²⁰¹ En el 2014 se cumplieron veinte años de la aparición pública del movimiento y ello llevó a las comunidades a hacer una revisión profunda de sus condiciones, aportes, formas de trabajo, incluida la revisión de la Ley Revolucionaria, lo que nos muestra que el proceso es una espiral, que lleva momentos en los que es necesario detenerse, para ver si las prácticas son realmente colectivas, comunitarias para así seguir avanzando. Las mujeres zapatistas, miembros de diversos pueblos maya, son un ejemplo para el resto de pueblos que luchan por la autonomía.

²⁰¹ Escuelita zapatista. Participación de las mujeres en el gobierno autónomo. México, 2014.

Para lograr la emancipación, las mujeres de color se construyen como seres solidarias, pues critican la herencia que la colonización les impuso desde sus cuerpos hasta sus mentes. Al crear puentes,²⁰² tejen lazos de comunicación entre aquellas que han vivido múltiples opresiones, de raza, género, de clase. Esta frase ha atravesado mis tiempos en la academia. De hecho, durante un periodo me alejé de ella debido a que no sentía que estaba en mi lugar. Las críticas hacia mi condición de “migrante”, de mujer nahua que había migrado a la ciudad, hizo que, terminando la licenciatura me fuera a vivir lejos del Distrito Federal; sin embargo, al pasar los días, descubrí que necesitaba las herramientas que la academia nos ofrece; eso es, el espacio de discusión, de análisis y de goce que da la escritura. Es por ello que, retomando las palabras de la misma Gloria Anzaldúa, me atrevo a escribir mi propia experiencia al hacer el análisis de las condiciones y formas políticas de organización de las mujeres ñuu savi y wayuu en situaciones de conflicto.

“Escribo para grabar lo que otros borran cuando hablo, para escribir nuevamente los cuentos malescritos acerca de mí, de ti. Para ser más íntima conmigo misma y contigo. Para descubrirme, preservarme, construirme, para lograr la autonomía. Para dispersar los mitos que soy una poeta loca o una pobre alma sufriente. Para convencerme a mí misma que soy valiosa y que lo que yo tengo que decir no es

²⁰² Ana Castillo y Norma Alarcón, traductoras de *Esta puente, mi espalda*, nos dicen respecto a la imagen simbólica epistémica del puente: “la conciencia feminista en todos los sectores culturales, económicos y raciales, es un intento de abrir camino e iniciar lazos entre nosotras, las mujeres de color estadounidenses y las mujeres de Hispanoamérica”. Cherríe Moraga y Ana Castillo, Ed. *Esta puente mi espalda*. San Francisco, 1988, pág. 19

un saco de mierda. Para demostrar que sí y puedo y sí escribiré, no importan sus admoniciones de lo contrario. Y escribiré todo lo inmencionable, no importan ni el grito del censor ni del público”.²⁰³

6. 2 India... ¿María?

La necesidad me ha llevado a impartir cursos de historia de México tanto a chicas de secundaria como de preparatoria. Cada vez que los inicio, comienzo con la pregunta que ha sido el eje de mi tesis: ¿quién de ustedes tiene ascendencia indígena? A pesar de que conozco la respuesta, cada vez que enuncio la pregunta me invade una sensación de emoción, una energía recorre mi cuerpo, esperando a la/el valiente que levante la mano y diga, con total orgullo: “YO”... Espero...Hasta ahora, después de ocho años, nadie ha tenido la valentía de aceptar su historia. Formulo, entonces, la segunda pregunta: ¿Quién de ustedes tiene ascendencia de otras nacionalidades? Varias manos levantadas. Con total y desvergonzada jactancia: “francesa” dice una, “española” dicen varias personas, “inglesa”... “holandesa”. ¿Cómo?, preguntan algunos, ¿holandesa? Sí, mi bisabuela trabajó con un panadero que tenía un negocio en la colonia Condesa, que la embarazó y nació mi abuela. Se escucha un “Ahhhhhhh” colectivo, la chica lo dice con mucho orgullo, se remueve en su silla y carraspea. Luego viene el silencio y llega el momento esperado. Me presento: María Luisa Camargo Campoy, Socióloga, maestrante en Estudios Latinoamericanos, de abuela y

²⁰³ Gloria Anzaldúa, Ob. Cit. pág. 223.

abuelo nahua; mi abuela fue embarazada por mi abuelo que cantaba huapangos y era enamorado, así nació mi madre. Mi abuela obligó a mi abuelo, ambos nahuas, a casarse. Así nació mi padre. Mi madre, nahua, mi padre, nahua. Por lo tanto, soy nahua. Y, soy, además, su maestra de historia.

De nuevo el silencio. Los observo, hago uso del lugar privilegiado que la educación escolástica me da, aunque se hable de que tal característica murió con la adopción de la modernidad. Camino de un lado a otro, con las manos entrelazadas detrás de mi espalda; sigo esperando, nadie habla... Así, comienzo a hablar sobre el imperio mexica y el antecedente político más importante para que se convirtiera en un imperio: la Triple Alianza, mientras voy escribiendo en el pizarrón una frase que extraje de la canción “Identidades” escrita por José de Molina:²⁰⁴ “si eres indio no lo niegues, orgulloso habrías de estar, por el pasado glorioso del mexica y del maya”... Tengo algunas críticas hacia el contenido de sus canciones, por su falta de inclusión de nosotras, las mujeres, pero, para objeto de ésta primer clase, es de mucha ayuda... Sigo con la explicación: les describo el sistema económico, político, social; les trazo una línea de tiempo...

Termina la clase. Recojo mis notas, libros, marcatextos del escritorio, borro el pizarrón. Como cada ciclo, se me acercan al final, cuando casi toda la gente se ha ido, dos o tres “valientes”. Me cuentan historias, sobre su abuela zapoteca, su

²⁰⁴ José de Molina, cantautor mexicano de música de protesta.

madre mixteca, su padre nahua, su abuelo triqui... Hablan muy bajo, casi en susurros, murmuran... ¿Cómo convertir el susurro en palabra? María Cristina Mata dice acerca de la importancia de la palabra: “*cuando hablamos de palabra, nos referimos a un acto de enunciación claro y distinto, capaz de ser dicho y oído públicamente*”²⁰⁵ (pág. 22). Y Anita Valerio, poeta y artista teatral, recalca: “¿Qué es ser una india indígena norteamericana? –“piel roja”-... Está en mi sangre, en mi rostro la voz de mi madre está en mi voz el ritmo de mi habla, mis sueños y memorias está en la forma de mis piernas... ¡hasta tendrá que estar en mi sudor! sí, he sido negada.... Tanto hablar que se me ha negado.”²⁰⁶

¿Qué implicaciones ocurren cuando las palabras negadas son dichas? Soy india, indígena, nahua. ¿Qué significantes tiene el hecho de enunciarlo frente a otras personas? Los pueblos en México lo han hecho, lo gritaron el 1 de enero de 1994, y lo hicieron de manera colectiva. Esa es la diferencia; en México, enunciar de manera individual la pertenencia hacia un pueblo indígena genera violencia, enojo. La gente se ve en un espejo que niega, que no quiere aceptar. Durante mis años en la licenciatura, cuando enuncié mi pertenencia indígena, mis amigas gritaron que no era cierto y recalcaron mi mestizaje. Negué esa condición, mestiza, no.

Volvieron a gritar, me dijeron que la gente india llega a la ciudad buscando tener dinero, se niegan a sí mismos, no aceptan su pobreza porque no quieren atacarla en sus comunidades, en su territorio y que mi caso, obviamente, era distinto. Me

²⁰⁵ María Cristina Mata “Comunicación comunitaria en pos de la palabra y la visibilidad social” en *Construyendo comunidades... Reflexiones actuales sobre comunicación comunitaria*. La Crujía Ediciones, Buenos Aires 2009, pág. 22.

²⁰⁶ Anita Valerio “En la sangre, el rostro y el sudor está la voz de mi madre”, en Cherríe Moraga, Ana Castillo, Editoras. *Esta puente mi espalda, voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*.ism press, 1988, San Francisco, E. U. pág.56

decían que al estar yo en la UNAM, estudiando Sociología y al compartir con ellas el espacio, un espacio de reflexión y producción teórica, mi condición de indígena se había perdido. Agregaron que los pueblos indígenas en la ciudad de México se notaban por su condición de migrantes y que a las mujeres se les veía como “Marías”, vendiendo chicles en las avenidas, con sus hijos cargando en la espalda. Pidiendo dinero en cualquier parte, en las esquinas, en las avenidas. Pero nunca en la universidad. Somos sujetos históricos: los hechos que relato sucedieron en el año 2001; las cosas están cambiando, está el cambio zapatista y a nivel Latinoamérica está la presidencia indígena de Evo Morales en Bolivia, con un cambio de Constitución que reconoce la pertenencia indígena a un Estado Plurinacional. Están las mujeres zapatistas, empujando un cambio de conciencia antirracista y de igualdad pública con los hombres. Están las mujeres de Cherán en el consejo de los Cherán Keri, los doce miembros de una presidencia municipal colectiva.

El enojo en la vida tiene esos orígenes: el racismo, el clasismo, la discriminación, la descalificación de mis palabras y hasta de mi identidad, que el mundo universitario intentó sustituir por otra. ¿Acaso no puedo YO decir quién soy? ¿Es necesario que otras personas me signifiquen? ¿Por qué la violencia? Sí, soy María, sí, soy Luisa, pero ante todo, soy una mujer que en su cuerpo porta un modo de concebir la vida, el tiempo, la tierra, la historia que se hace discurso, una forma de resistencia y de ruptura frente al otro inventado, ese otro blanco, en México ese otro mestizo. Mis amigas de la carrera de sociología se retiraron

dejándome en silencio. Aquel silencio que es necesario, pero que no significa aceptación. Ha sido el feminismo el que me ha regresado la voz, el que me ha permitido tomar la palabra. Y ha sido desde un espacio concreto, la academia, desde donde se me ha permitido hablar. “Pero la palabra, el discurso, no es tanto lo que se dice, como lo que se hace”²⁰⁷. Es el arribo al espacio público, y por lo tanto, político, lo que permitirá ese hacer: es la propia manifestación como sujeto la que posibilitará la toma de la palabra.

6.3. Los feminismos, comunidad que permiten la liberación.

“Sin comunidad no hay liberación” afirma Audrey Lorde,²⁰⁸ quien nos convoca a no perder las diferencias que existen entre las mujeres, en nombre de la misma comunidad, sin embargo, para ella, es necesario usar las diferencias de clase, de raza, de sexo, y convertirlas en fuerza, porque son “la conexión en carne viva y poderosa de la que se fragua nuestro poder personal.”²⁰⁹

¿Qué es lo que mueve a la gente a rechazar identificarse con el otro, con los hombres y las mujeres que han sido racializadas durante el periodo colonial y que siguen siendo construidas como las otras de una blanquitud también construida

²⁰⁷ López Petit, Desbordar las plazas. Una estrategia de objetivos.

²⁰⁸ Audrey Lorde, pág. 91.

²⁰⁹ *Ibidem*.

desde el colonialismo? ¿Qué es lo que mueve a una sociedad que se define a sí misma como mestiza a rechazar su proveniencia de mujeres racializadas porque de un pueblo indígena, racializadas porque negras? Es necesario detenernos en la larga y violenta construcción de las personas como indígenas, negras, mestizas y blancas en América y recordar que a cada una de ellas corresponde un lugar en una jerarquía de poder, económica, estética, de importancia social y de reconocimiento público. Las mujeres pertenecientes a un pueblo indígena han sido históricamente excluidas de los derechos que la sociedad blanca y mestiza (porque aunque racializadas las mestizas hacen grandes esfuerzos para integrarse en la sociedad blanca) exige, pelea, piensa para sí misma. Conservadora o liberal, aún revolucionaria en sentido socialista, la sociedad de las naciones americanas es una sociedad racista que otorga a las mujeres racializadas el lugar de sometidas, sumisas, ignorantes, incapaces de gozar de sus derechos civiles y de liberarse como mujeres del yugo patriarcal. En ocasiones termina pensando que deben “desaparecer” para dar lugar a otro tipo de mujer, un tipo individualista que hace trabajos remunerados y piensa como las mujeres de la sociedad blanca. El proceso colonial que dividió a las mujeres, racializándolas, separó las demandas de los pueblos de los derechos de las mujeres, a la vez que controló en sentido racista y sexista la sexualidad y la reproductividad de las mujeres indígenas.²¹⁰

²¹⁰ Peter Wade, Fernando Urrea Giraldo, Mara Viveros Vigoya (editores), *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2008, p. 17-39

La de las mujeres racializadas es una historia de colonización, que se llevó a cabo por medio de la fuerza y que para las mujeres implicó haber sido violadas, no sólo en sus cuerpos, también en sus mentes y creencias. Así, la figura de la “maría” en México implica sometimiento, pobreza, analfabetismo y desterritorialidad, o sea, marginación geográfica del propio lugar de pertenencia y pérdida de los referentes vitales para el trabajo y la reproducción física, económica y cultural.²¹¹ La “maría” es una migrante económica; es una desplazada por conflictos sociales, de guerra civil, de violencia delincuencia; es una desalojada por planes económicos que no la tomaron en consideración, como las concesiones de tierra a mineras e hidroeléctricas; es una apartada de la herencia de los padres, que siempre le prefieren sus hermanos; es una abandonada por la justicia; es una remplazada por nuevas identidades atribuidas; es una mujer que huyó ante el peligro de muerte que representan policías y militares. Marías en México son las pobres sin tierra cuando llegan a la capital para trabajar en la venta callejera y la producción de artesanías o trabajo doméstico y aportar bienestar a sus vidas y las vidas de los miembros de su comunidad que quedaron en la tierra de origen; marías en Guatemala son todas las mujeres indígenas, indiferenciadas e inexistentes en su individualidad para el mundo político; marías son las desplazadas como las mujeres wayuu cuando cruzan la frontera con Venezuela o trabajan en el comercio, sin ser realmente reconocibles para los sicarios, paramilitares o policías de hacienda.

²¹¹ Francois Zourabichvili dice que la desterritorialización es “el movimiento por el cual “se” abandona el territorio”, y con ello sus marcas cualitativas y la expresividad. En *El vocabulario de Deleuze*, edit. Atuel, Buenos Aires, 2007, p.41

Pero las marías también pueden ser las mujeres que se hacen del nombre colectivo para actuar contra la marginación e intervenir en los conflictos sociales y políticos que devastan sus territorios. Por ejemplo, las mujeres ñuu savi de la zona de La Montaña en Guerrero y las mujeres wayuu de Colombia, cuando regresan a sus casas desalojadas para evitar las masacres paramilitares, militares o del narcotráfico y se dedican a “componer” la tierra, calmarla, serenarla después de la violencia. Las marías son así las portavoces de los 3,7 millones de desplazados internos de Colombia²¹² o esas migrantes mexicanas que reinventan cada día los flujos del comercio indígena en el país.

No obstante, como ya lo vimos, el derecho que tiene cualquier persona a autodefinirse en México tiene límites. Llamarse María, así con mayúsculas, es tener un nombre digno que en contextos específicos cambiará de significante: en el metro de la ciudad, a horas determinadas del día en que ingresar a éste es prácticamente imposible, autoafirmarse “maría” implicará ofensas que van desde el “india” hasta el “paisana estúpida”. María, por tanto, deja de ser un nombre para volverse un concepto que tiene significantes que implican racismo y clasismo. Sobre todo, si la autoafirmación de ser María se realiza con el cuerpo, con la imagen: subirse vestida con el traje típico tradicional de la región nahua a la que

²¹² Según datos de 2011 aportados por ACNUR: <http://www.acnur.org/t3/operaciones/situacion-colombia/desplazamiento-interno-en-colombia/>, consultado el 20 de mayo de 2014.

pertenezco, con huaraches y peinada de trenzas, ha provocado miedo en algunas personas, enojo en otras e invitación a la violencia en la mayoría.²¹³

El rechazo que provoca ser una María en México me traslada al texto de Clarice Lispector *Lazos de familia*. La mujer, la madre de un pequeño, se empeña en blanquear a su hijo por medio de la limpieza, vinculándola con la belleza y ubicándola lejos de aquella mujer racializada que es ella misma, esa mujer pequeña, negra, que goza, que sonrío: “*Obstinadamente alejándose, alejándolo, de algo que debería ser oscuro como un mono*”.²¹⁴ Alejarlo de su propia imagen implicaba resguardarlo de algo que a la madre le provocaba miedo: esperaba no encontrar en el hijo alguna similitud en ella, algún elemento que reflejara su propia persona. Eso es lo que sucede en México cuando una mestiza se “lava” su mitad indígena. Aquella persona que afirma la otredad difícilmente se ubica como “lo otro”, no se desplaza, su lugar de enunciación está fijo, petrificado. Y a ellas, a las mujeres indígenas, a las María o Pequeña Flor, sí las ven como gente diferente, distinta.

Cuando las mujeres que se creen las representantes de todo el género femenino, las blancas o pertenecientes al grupo mayoritario son conceptualizadas por las

²¹³En los inicios de la maestría, era usual que vistiera de esa forma, sin embargo, a raíz de las múltiples violencias a las que me enfrenté, decidí dejar por un momento de hacer discurso con mi cuerpo. Anexo foto.

²¹⁴ Clarice Lispector “La mujer más pequeña del mundo”, en *Lazos de familia* (1960), recopilado en *Cuentos Reunidos*, traducción de Cristina Peri Rossi, Alfaguara, Madrid, 2002, pp. 253-256

mujeres indígenas como “wasicu” (las que no pertenecen al territorio en Dakota, según Bárbara Camero), “nasá” (las de fuera, las que no son como nosotras en Tu“un Savi), “alijuna” (la no indígenas, según la wayuu), son catalogadas como lo otro, lo que implica que no hay realidades únicas, saberes homogéneos. Sandra Cisneros lo expresa claramente: “Estaba acostada con tu padre y me importaba un carajo aquella mujer, tu madre. Si hubiera sido una morena como yo, me habría costado un poco más de trabajo vivir con mi conciencia, pero como no lo es, me da lo mismo... Ella no es mi hermana”.²¹⁵ En la literatura y en la lengua oral hay discursos que muestran cuerpos habitados, subjetividades vividas, posicionamientos políticos.

A mí, la escritura es la que me ha permitido hablar. La escritura es un espacio de disidencia, un momento de liberación, de enojo, de usurpación de los lugares que nos han sido negados, nos permite expresarnos, hacer de un murmullo, un grito.

²¹⁵ Sandra Cisneros. “Nunca te cases con un mexicano”, en *El arroyo de la llorona*, traducción de Liliana Valenzuela, Vintage Español Original, Nueva York, 1996. pág. 83

MAPAS

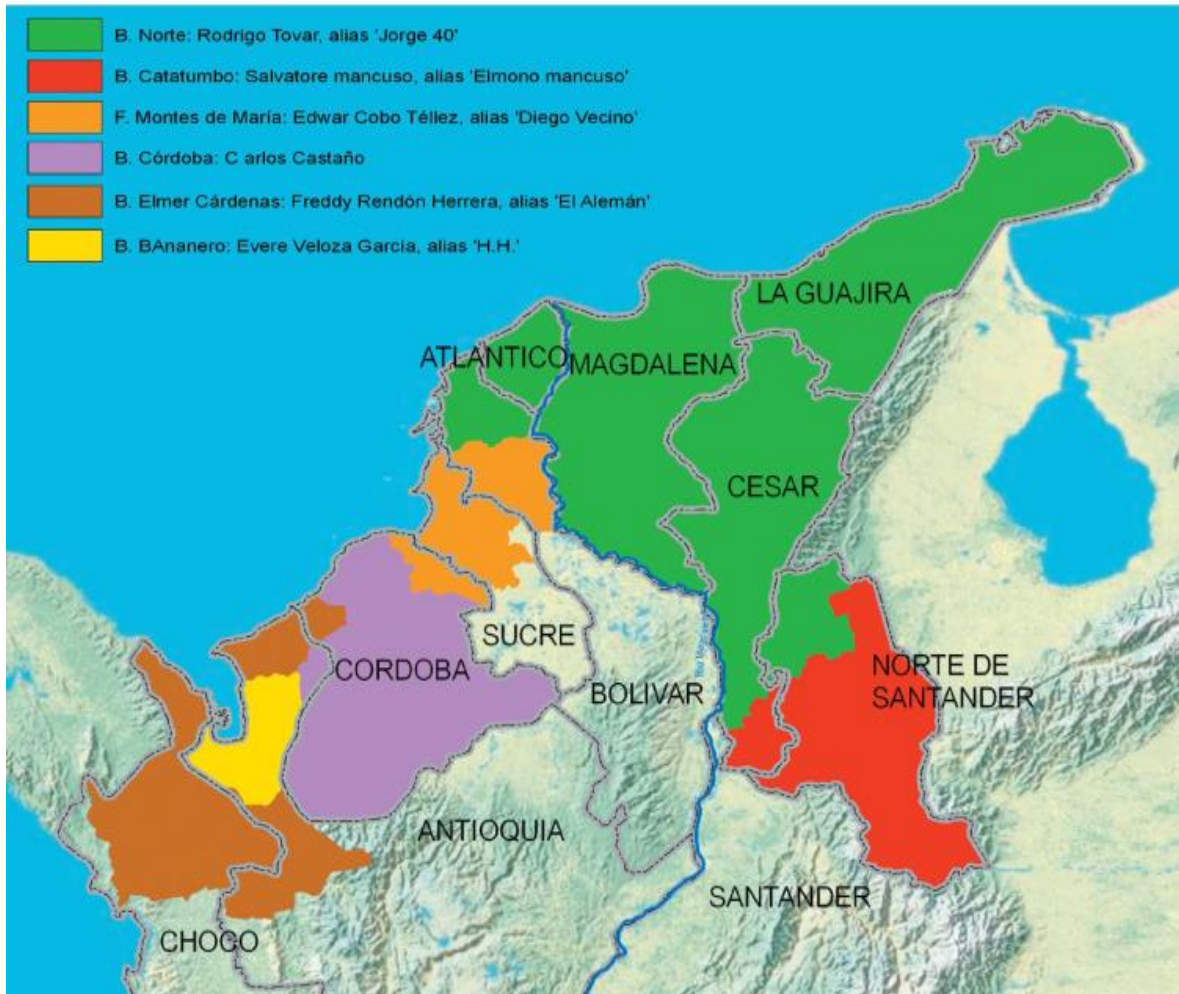


Territorio Wayúu. Proporcionado por la Biblioteca de Riohacha.

Casta	Animal asociado
Arpushaina	Buitre negro
Epieyu	Rey de los gallinazos
Epinayu	Burro
Gouriyu	Perdiz
Ipuana	Halcón
Jayariu	Perro
Jusayu	Culebra blanca
Jirnu	Hormiga
Pushaina	Saino o pecarí
Sapuana	Alcaraván
Sijuana	Avispa brava
Ucharayu	Turpial
Urariyu	Serpiente
Uriana	Jaguar
Uriyu	Paloma tórtola
Waririyu	Zorro

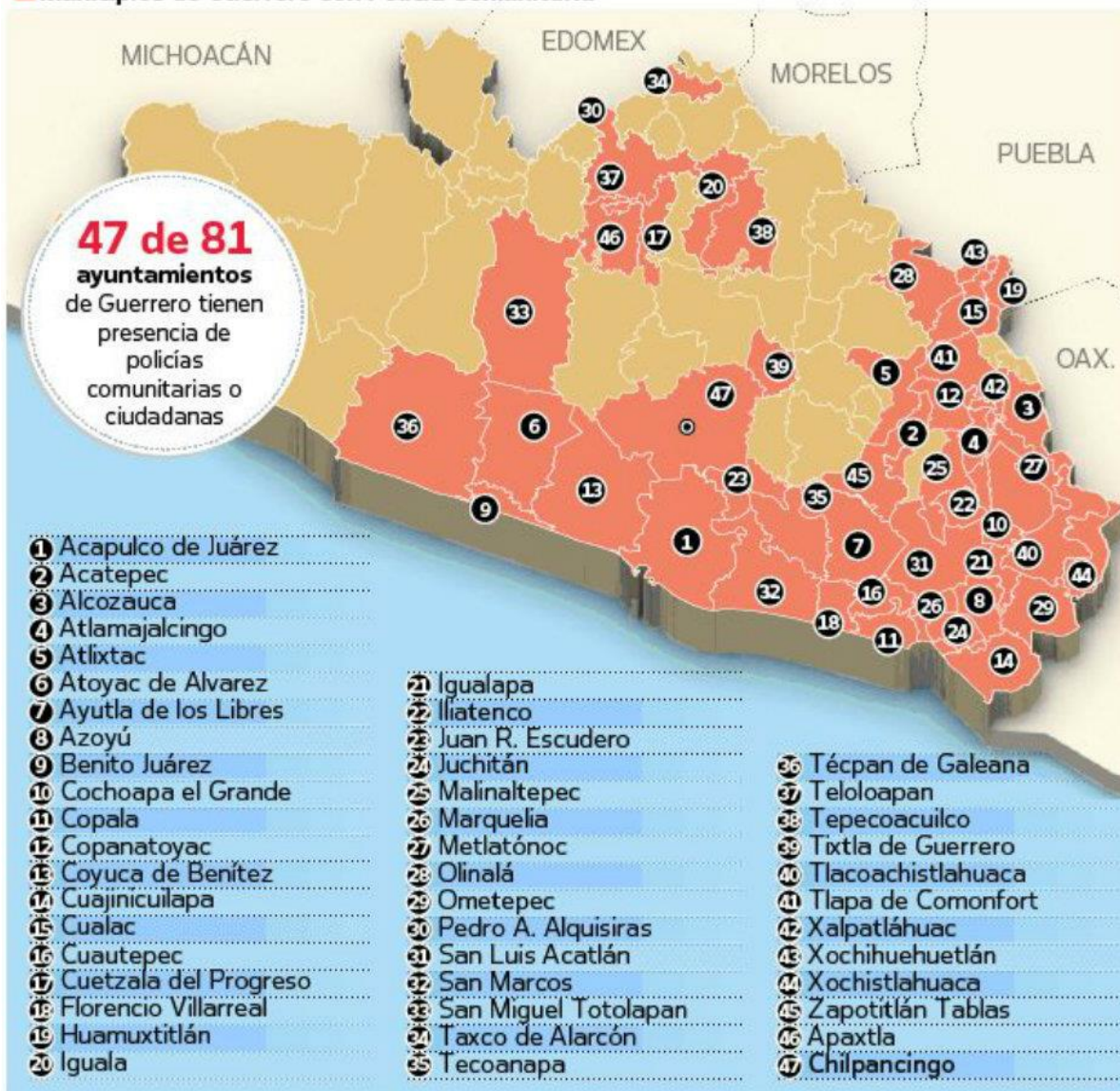
Clanes Wayúu.

Presencia territorial de grupos paramilitares el Caribe de Colombia



Fuente: Línea Versiones Libres Grupo de Memoria Histórica

Municipios de Guerrero con Policía Comunitaria



Territorio comunitario. Actualizado en 2014. Fuente Periódico El Universal, 12 enero 2014.



Regiones del estado de Guerrero, México. Consultado el 14 de enero de 2015. Zitlaltepec, pertenece al municipio de Metlatónoc y colinda con una comunidad, Llano Perdido, que forma parte de Cochoapa el Grande.

HEMEROGRAFÍA

Revista virtual. Desinformémonos. Artículo elaborado por el colectivo al cual pertenezco. <http://desinformemonos.org/2011/10/el-otro-brazo-de-la-justicia-comunitaria-organizacion-de-mujeres-en-la-montana-de-guerrero/> Publicado el 01 de Octubre de 2011.

Sergio Campo Arista, “Acusan al gobierno de Guerrero de querer debilitar la Policía Comunitaria” fuente La Jornada. 24 marzo 2014.

Fazio, Carlos, "Convertir a paramilitares en "soldados campesinos", la nueva fórmula de Uribe". La Jornada, 6 de agosto de 2013

Stavenhagen, Rodolfo. "Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica", en América Latina, revista del Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales, año VI, núm. 4, octubre diciembre, 1963, Brasil.

Villa, Verónica y Rolando Espinosa. Minería en la Montaña de Guerrero. El saqueo interminable. La Ojarasca. Suplemento del diario La Jornada. 8 de noviembre de 1999.

Mensaje del Ejército Zapatista de Liberación Nacional leído en el Palacio Legislativo de San Lázaro. Diario La Jornada. Sección: Perfil, 29 de marzo, 2001. p. II.

Díaz, Gloria Leticia. En revista Proceso edición especial N. 25 El México narco. Segunda parte, México Julio 2009

Video. Entrevista a Lorena Cabnal, Feminismo comunitario, publicado por UCR, actualmente en línea <https://www.youtube.com/watch?v=Iltk0ieb1yM>

Video con los testimonios de las mujeres de la CRAC-PC
<https://www.youtube.com/watch?v=I6c7iNPEgtM>. Actualmente en línea

Tapia, Luis. "Movimientos sociales, movimientos societales y los no lugares de la política". En *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*. N° 17, año 2, 3 de marzo de 2009

BIBLIOGRAFÍA

Ana Castillo y Norma Alarcón, "Apuntes de las traductoras" en Cherríe Moraga y Ana Castillo, Ed. *Esta puente mi espalda*. San Francisco, 1988

Anzaldúa, Gloria. "Hablar en lenguas. Una carta a escritoras tercermundistas" en Cherríe Moraga y Ana Castillo, Ed. *Esta puente mi espalda*. San Francisco, 1988.

Audrey Lorde, "Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo" en Cherríe Moraga y Ana Castillo, *Esta puente mi espalda*. San Francisco, 1988

Bartra, Eli "Reflexiones metodológicas" en Bartra, Eli (compiladora) *Debates en torno a una metodología feminista*. México, PUEG/UAM, 2002.

Bonfil Batalla, Guillermo (1981). "Introducción" a Guillermo Bonfil Batalla. (Coord.) *Utopía y revolución. El pensamiento contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1981

González Casanova, Pablo *La democracia en México*. Ed. Era, México, 1965

Castañeda Salgado, Martha Patricia. *Diversidad feminista. Metodología de la investigación feminista*. Fortalecimiento de la Cooperación entre Organizaciones de Mujeres de C.A., Guatemala, 2007-2008.

Castro Gómez, Santiago, *La hybris del punto cero. Ciencia raza e ilustración en la Nueva Granada, (1750-1816)*, Fundación Editorial El perro y la Rana, Caracas, 2015

Curiel Pichardo, Ochy. *La nación heterosexual*. Brecha lésbica y en la Frontera, Colombia, enero 2013

De Sousa Santos, Boaventura. *Una epistemología del Sur*. México, Siglo XXI, 2012

Ceceña, Ana Esther. *De saberes y emancipaciones*. FALTA COMPLETAR

Chandra T. Mohanty. *Feminismo sin Fronteras*, 2010

Clarice Lispector “La mujer más pequeña del mundo”. *Lazos de familia*. 2010

Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo Barroco*; México, 1998

Echeverría, Bolívar. *Imágenes de blanquitud*. Publicado en: Diego Lizarazo et Al. *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*, Siglo XXI, México 2007

Escuelita zapatista. *Participación de las mujeres en el gobierno autónomo*. México, 2014.

Federici, Silvia. *Calibán y la Bruja*. Traficantes de Sueños. México, 2010

Gargallo, Francesca, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ediciones desde Abajo. Colombia 2012

Blazquez Graf Norma, Flores Salazar Fátima y Ríos Everardo Maribel (Coords). *Investigación Feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. CEIICH, CRIM, FP, UNAM, 2010.

Gargallo, Francesca, en Blazquez Graf Norma, Flores Salazar Fátima y Ríos Everardo Maribel (Coords). *Investigación Feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. CEIICH, CRIM, FP, UNAM, 2010.

Harding, Susana. *Ciencia y Feminismo*. Ediciones Morata, Madrid 1996.

Haraway, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Ed. Cátedra, Madrid, 1995.

Harvey, David. *El nuevo imperialismo, acumulación por desposesión*. Akal, España 2007

Harvey, David. *Espacios de Esperanza*. Akal, 2000.

Gayatri Spivak. Revista Memoria Académica. *¿Puede hablar el sujeto subalterno?* Orbis Tertius. La Plata, Argentina, 1998

López Petit, *Desbordar las plazas. Una estrategia de objetivos*. Junio, 2011.

Lagarde, Marcela. *Género y Feminismo. Desarrollo humano y democracia...* Cuadernos Inacabados No. 25. Horas y HORAS la Editorial. España. (2ª Edición 1997, 3ª Edición 1999)

Maffia, Diana “Contrato moral, género y ciencia” IX Congreso Iberoamericano de Ciencia, Tecnología y Género. *Mesa El contrato social y moral de la ciencia: las mujeres en la ciencia española de la democracia a la dictadura*. Coordinadoras Amparo Gómez Rodríguez y Diana Maffia. Andalucía, 2012.

Mata, María Cristina “Comunicación comunitaria en pos de la palabra y la visibilidad social” en *Construyendo comunidades... Reflexiones actuales sobre comunicación comunitaria*. La Crujía Ediciones, Buenos Aires 2009.

Melgar Bao, Ricardo. *La violencia simbólica y los imaginarios juveniles latinoamericanos: lo oscuro, lo bajo y lo sucio*. Junio 2012.

Millán Moncayo, Mágina, “Alcances político-ontológicos de los feminismos indígenas” en *Más allá del feminismo: caminos para andar*. Coordinadora Mágina Millán Moncayo. Red de feminismos descoloniales, México, 2014

Millán Moncayo, Mágina. *Des-ordenando el género/¿Des-centrando la nación? El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias*. UNAM, México, 2014.

Patricia Hill Collins, en *Feminismos negros. Una antología*. Traficantes de sueños. México, Octubre 2012

Ramírez Boscán, Karmen. Compiladora. *Desde el desierto. Notas sobre paramilitares y violencia en territorio wayúu de la Media Guajira*. Global Found For Women. Maicao, La Guajira, septiembre 2007.

Raquel Gutiérrez, Entrevista Serie: “Nuevo conflicto social. Extractivismo y política de lo común”: Entrevista a Raquel Gutiérrez. Actualmente en línea: <http://anarquiacorona.blogspot.com/2013/10/serie-nuevo-conflicto-social>

Renato Prada Oropeza, *El discurso testimonio y otros ensayos*. UNAM, México, 2001

Reynaga, Fausto (1970). *La Revolución India*. 4ª Ed. La Paz, MINKA y Fundación Amaútica Fausto Reynaga, 2010

Rivera Cusicanqui, Silvia *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz, Bolivia. Diciembre 2010

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, 2010.

Salvador Aquino Centeno (2014). “La experiencia de la explotación de oro y plata en Calpulalpam de Méndez, en la Sierra Zapoteca de Oaxaca”. En F. Escárzaga, R. Gutiérrez, J. Carrillo, E. Capece y B. Nehe (coordinadores). *Movimiento*

indígena en América Latina: resistencia y transformación social, Vol. III. México, (en prensa)

Sandra Cisneros. “Nunca te cases con un mexicano” en *El arroyo de la llorona*. Tr. Liliana Valenzuela. Vintage Español Original. Nueva York, 1996.

Segato, Rita Laura, *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Ed. Prometeo, Tucumán, 2007.

Scott. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Era, 2000.

Tzvetan Todorov, citado por Bolívar Echeverría, en la Malintzin el primer ejemplo y por ello el símbolo del mestizaje [cultural]. *La modernidad de lo Barroco*; México, 1998.

Soriano Hernández, Silvia. *Testimonios indígenas de autonomía y resistencia*. CIALC, Ediciones Eón, México 2009.

Soriano Hernández, Silvia (coord.). *Espacios en movimiento. Luchas desde la exclusión en América Latina*. CIALC, México, 2013.

Valencia, Sayak. *Capitalismo Gore*. Barcelona, 2010.

Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, editoras, *Tejiendo de otro modo*. Universidad del Cauca, 2014.