

De despojos y luchas por la vida



Xochitl Leyva Solano • Patricia Viera Bravo
Júnia M. Trigueiro de Lima • Alberto C. Velázquez Solís

COORDINADORXS



De despojos y luchas por la vida

Xochitl Leyva Solano • Patricia Viera Bravo
Júnia M. Trigueiro de Lima • Alberto C. Velázquez Solís
COORDINADORXS



Primera edición agosto de 2021

De despojos y luchas por la vida

**Cátedra Interinstitucional Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso
Cooperativa Editorial Retos**

D.R. © 2021 Cátedra Jorge Alonso

Calle España 1359 / C.P. 44190 / e-mail: occte@ciesas.edu.mx

D.R. © Cooperativa Editorial Retos

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

Correo electrónico: gtcuter2016@gmail.com

Facebook: Retos Nodo Chiapas

Teléfono: +52-967-6749100

D.R. © Clacso

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Estados Unidos 1168, C1101AAx,

Ciudad de Buenos Aires, Argentina

Correo electrónico: clacsoinst@clacso.edu.ar

www.clacso.org

Teléfono +54-11-43049145 Fax +54-11-43050875

D.R. © 2021 Xochitl Leyva Solano

D.R. © 2021 Patricia Viera Bravo

D.R. © 2021 Júnia M. Trigueiro de Lima

D.R. © 2021 Alberto Velázquez Solís

La presente publicación cuenta con una lectura de pertinencia avalada por el Comité Editorial de la Cátedra Jorge Alonso, que garantiza su calidad y relevancia académica. El responsable técnico de esta publicación es Jorge Alonso Sánchez.

Diseño de la colección, portada y diagramación de interiores: Postof

Corrección: Grafisma editores

Editores: Xochitl Leyva, Patricia Viera, Júnia M.T. de Lima y Alberto C. Velázquez

Portada: Autor Anónimo. Fuente FB Ética Ecológica, en línea:

<https://www.facebook.com/eticaecologica/photos/a.112748307188199/263201298809565/>

Coordinación editorial general: Jorge Alonso Sánchez

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

ISBN: 978-607-8696-33-8

Hecha en Guadalajara, Jalisco, México.

Esta obra ha sido dictaminada por pares anónimos.

Índice

Presentación

Xochitl Leyva Solano, Patricia Viera Bravo
y Alberto C. Velázquez Solís 7

Introducción: Despojo encarnado y situado

Las luchas de mujeres y pueblos Garífunas y Lencas en Honduras.
Berta Cáceres y Miriam Miranda
(Editores Benjamin Fash y Patricia Viera Bravo) 21

Parte I: Diálogos en medio de la defensa de la vida y el territorio

Mujeres Mayas en resistencia a la mina Marlin
en San Miguel Ixtahuacán, Guatemala.
Maudilia López Cardona 44

El oro y la sangre. Minería y resistencia Maya en Guatemala.
Axel Köhler 67

Historias de luchas compartidas por la defensa del territorio Arhuaco
y la salvaguarda del corazón del mundo *ʘMʘNʘKʘNʘ*
(Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia).
Leonor Zalabata y Edgar Ricardo Naranjo Peña 95

El rol de las mujeres Mapuche en la lucha por la recuperación
de la territorialidad ancestral frente al avance del monocultivo forestal.
Patricia Viera Bravo y Jamelia Pichún Collonao 118

La palabra del nos-otros. Reflexiones epistemológicas para la superación de las
subalternidades en las luchas por derechos a la vida, la salud y el ambiente.
Mauricio Berger, Cecilia Carrizo
y Grupo de Madres de Barrio Ituzaingó Anexo 141

Parte II: Miradas desde los cuerpos racializados y las disidencias sexo-genéricas

Travestis negras en Brasil: vidas precarias más allá de la pandemia. Letícia Carolina Pereira do Nascimento	165
<i>Um corpo no mundo</i> : inequidades raciales y estrategias de vida en las calles de San Cristóbal de Las Casas (México, 2019) y Porto Alegre (Brasil, 2020). Aline de Moura Rodrigues	185
Acercando resistencias en tiempos de pandemia: de nuestro quilombo sacamos nuestras fuerzas. Marielle Alves Salles	213
Con sentires otros: reflexiones en la disidencia sexual, la participación y la red de redes zapatista por otros mundos posibles. Sebastián Henao	237
Contra despojos y violencias coloniales, las disidencias sexo-genéricas indígenas y afrodiaspóricas en Chiapas, Centroamérica y el Caribe. Marisa Ruiz Trejo y Tito Mitjans Alayón	258

Parte III: Despojos sentipensados desde mujeres y pueblos en movimiento

Cuerpos que duelen, arden y resuenan: resistencias y conocimientos otros de pueblos originarios en Chiapas. Júnia Marúcia Trigueiro de Lima	285
Despojos y autonomías <i>de facto</i> en tiempos de pandemia. Xochitl Leyva Solano y Axel Köhler	305
Geopolítica del despojo y luchas de los y las Mayas de Yucatán por el territorio. Alberto Carlos Velázquez Solís	332
Luchas entrelazadas contra los despojos y por la vida. Jorge Alonso	354
Acerca de las y los autores.	378

Presentación

Xochitl Leyva, Patricia Viera y Alberto C. Velázquez

Hemos armado este libro en medio de la pandemia del Covid-19, misma que nos atraviesa, nos interpela y nos obliga a pensar o repensar cómo la humanidad se encuentra atrapada entre sistemas de opresión, explotación y violencia consustanciales al capitalismo global neoliberal, la modernidad/colonialidad, el régimen heterosexual cisgenérico occidental, el patriarcado y el racismo. Para abonar un granito de arena a los debates político-teórico-prácticos que cruzan esas intersecciones, el presente libro aborda de manera encarnada e incardinada, cómo los abajos y los enmedios vivimos esas opresiones, explotaciones, violencias y despojos, no solo en los tiempos de Covid-19 sino antes, durante y de cara a lo que viene.

Como las y los miembros de comunidades, colectivas, movimientos y redes alter, anti y por han denunciado, la pandemia del Covid-19 está contribuyendo a reforzar las violencias contra las mujeres, la criminalización y la represión de los pueblos indígenas y afrodescendientes así como de las comunidades sexo-disidentes, pero paradójicamente, también está nutriendo la emergencia y resurgimiento de resistencias y alternativas que se localizan en la intersección de las luchas antirracistas, anticapitalistas y anticisheteropatriarcales. Es en ese cruce donde el presente libro profundiza y aporta a partir de una polifonía de testimonios, reflexiones y teorías encarnadas indo afro mestizas disidentes y rebeldes.

Esta obra nos muestra dónde, cómo y cuándo insurgen prácticas y horizontes de vida y esperanza en medio del colapso civilizatorio en curso. Denuncia los despojos y las violencias, pero también invita

a re-existir como lo hacen, segundo a segundo, las *mujeresnegras*¹ afrocolombianas del Pacífico: “con insistencia, persistencia y tenacidad” (Lozano, 2017: 275). Este libro nos muestra las formas en que nosotras, nosotres, nosotroas lo hacemos, dejando ver un pluriverso de modos de vida/lucha: dos caras de una misma moneda como lo veremos en estas páginas.

Despojos en plural y defensa de la vida en clave pluriversal

Hablamos así en plural de los despojos pues con ello buscamos salir de nuestra manera de nombrar en las ciencias sociales y en las humanidades, en el arte y en el activismo. Dicha manera se basa en el masculinismo abstracto contenido en el concepto moderno racional de *despojo*. Buscamos en esta obra pluralizarlo y, de esa manera, feminizarlo porque de hecho así están haciendo las luchas indo afro disidentes que día a día enfrentan, de manera encarnada, los despojos y las violencias en la intersección de sistemas de muerte. Hablamos así en plural para respetar la diversidad de lo que somos y hacemos. Diversidad no sistémica ni multicultural neoliberal, sino contrahegemónica. Más bien se trata de una pluri-versidad que nos permite adentrarnos en qué estamos haciendo para enfrentar los múltiples despojos y violencias que nos quieren (ex)terminar -y no solo matar- de diferentes maneras y por diferentes vías.

Este libro reúne voces provenientes de los pueblos indígenas, las comunidades afrodiaspóricas, mestizas y de la disidencia sexual, quienes sentipensadamente muestran las múltiples formas de resistir a las violencias histórico-estructurales, sistémicas y simbólicas. Empecemos refiriéndonos a México, a la asamblea del Congreso Nacional Indígena (CNI) y del Concejo Indígena de Gobierno (CIG) realizada a finales de enero de 2021, de donde emanó un pronunciamiento de apoyo a la *Declaración por la Vida*. Ello implicaba:

¹ Retomamos el concepto de *mujernegra* que usa la investigadora negra y feminista colombiana Betty Ruth Lozano para enfatizar “la imposibilidad de la compartimentación de la experiencia de ser mujer y negra” (Lozano, 2017: 275).

[...] que una gran gama de comunidades que luchan contra los despojos, contra los megaproyectos, que defienden denodadamente la vida y la naturaleza, se compromet[ían] a afianzar sus propias luchas, seguir vinculándolas y agregar a sus actividades lo relacionado a hacer realidad la anunciada caravana zapatista. Todo esto se encuadra en la lucha contra el capitalismo y contra el patriarcado. CNI-CIG anunciaron que participarían con delegados en las giras por Europa, Asia, África, Oceanía y América (Alonso, en este libro).

Parte de la referida caravana está por arribar en junio de 2021 a algún puerto europeo.² Ella es una muestra fehaciente de la potencia glocal de la lucha por la Vida (con mayúscula) que inspiran, en los cinco continentes, las y los miembros del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y del CNI. Ambas resistencias, anticapitalistas y antipatriarcales insurgidas en medio de una fuerte guerra de exterminio que cobra formas particulares en su *territorio-cuerpo tierra*—como le nombran Lorena Cabnal (2019) y la Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Tzk’at de Guatemala.

Ya desde la V Asamblea del CNI y del EZLN, celebrada en octubre de 2016, se anunció que “llegó la hora de los pueblos” quienes históricamente y desde sus territorios han luchado por la vida con paz, justicia y dignidad (CNI y EZLN, 2016). En esa asamblea reiteraron lo que el EZLN venía diciendo desde finales del siglo XX: que en la nueva guerra de conquista neoliberal, la muerte de los pueblos es la condición *sine qua non* para que pueda subsistir el capitalismo. En otras palabras, la guerra de exterminio contra la humanidad tiene, para los zapatistas, una razón de ser que llamaron, en 2015, “Hidra Capitalista” (EZLN, 2015) y, en 2017, las mujeres zapatistas afinaron aún más la mirada al concebirla y nombrarla como “sistema capitalista machista y patriarcal” (CCRI-CG, 2017: s/p).

La muerte de los pueblos es referida por los Mayas de Yucatán como “*taak u xu’ulsako’on*” que se traduciría como “quieren acabar con nosotros”; es decir, quieren que dejemos de ser indígenas (Velázquez,

² Para una lectura del significado de esta caravana, véase los comunicados del EZLN en su sitio Enlace Zapatista y Cubells (2021).

en este libro). Estrategia que es impulsada por el capital inmobiliario en complicidad y permisividad con el Estado neoliberal mexicano. Ello implica para muchos Mayas peninsulares el despojo de su territorio, identidad, memoria, lengua y mecanismos de impartición de justicia propia (Velázquez, 2020).

La guerra de conquista neoliberal es resistida en distintas geografías por mujeres indígenas y no indígenas. Sobre estas últimas remitimos a la lucha de las Madres del Barrio Ituzaingó Anexo (Córdoba, Argentina) quienes desde sus cuerpos y a voz en cuello exigen “paren de fumigarnos”, al tiempo que señalan que se comete un “genocidio” por la agroindustria de agrotóxicos y por el Estado argentino que lo permite (véase Berger, Carrizo y Grupo de Madres del Barrio Ituzaingó, en este libro). Una acusación fundada en sus experiencias de salud/enfermedad, en sus demandas legales interpuestas y en la memoria colectiva del agravio que nos remite por asociación a los tiempos de la dictadura argentina.

Como puede leerse en varios capítulos, una de las principales estrategias de resistencia que hoy practican los pueblos organizados y en pie de lucha es de doble vía: por un lado, la movilización en las calles y, por el otro, simultáneamente, la defensa jurídica a través de las cortes y los tribunales. Esto último implica utilizar como rendija un aparato que es parte del sistema de la modernidad capitalista, para revertir sus propios embates desde el reclamo de “justicia ancestral” o de “justicia ambiental”, según sea el caso. Así defender jurídicamente el territorio implica también recuperar y defender políticamente la identidad, la cultura, la memoria y el conocimiento ancestral.

Desde la experiencia del pueblo Arhuaco se afirma que el territorio te da la cultura, pero la cultura te garantiza el territorio: “[...] la garantía de nuestra existencia como indígenas es la vinculación que tenemos con nuestro territorio ancestral, que nos da la seguridad espiritual y nos brinda las respuestas [...]” (Zalabata y Naranjo, en este libro). Así lo veremos también al leer cómo, en 2001, una comunidad perteneciente al pueblo Mapuche consiguió que se les entregara el fundo Santa Rosa de Colpi. Fue una excepción a la regla que el gobierno de Chile reconociera una propiedad bajo la lógica de “territorio ancestral”. Dicha restitución dotó de la base material

con la que se pudo empezar a recuperar, a escala local, la tradición, la lengua, la cultura, es decir, el *kimün* (conocimiento Mapuche) y la propia forma de vida (Viera y Pichún, en este libro).

Las mujeres del pueblo Mam guatemalteco, por su parte, colocaron la espiritualidad Maya en el centro de su resistencia contra la minera a cielo abierto que penetró en su territorio a finales del siglo XX. Ellas en su momento afirmaron que " volviendo nuestro corazón a nuestra cultura, ahí es donde podemos defender nuestra vida, defender la Madre Tierra, defender el agua, defender todo lo que da vida a los seres vivos, humanos, animales y todo" (López, en este libro). Debido al impacto negativo de la minería en términos ambientales, pero también culturales, resistir el megaproyecto minero ha posibilitado alianzas entre diferentes actores creándose así una amalgama entre lo indígena, lo comunitario, lo territorial y lo ambiental (Köhler, en este libro).

Como leeremos en varios capítulos, en el corazón de la espiritualidad indígena está la Madre Tierra, a través de ella se genera un sentido de colectividad y comunidad que da la fuerza vital no solo para resistir sino también para re-existir. Tsotsiles, Tseltales y Ch'oles de 11 municipios de Chiapas participantes en la peregrinación organizada en 2016 por el Movimiento de Defensa de la Vida y el Territorio (Modevite) así lo afirman: "fue por el dolor y el sufrimiento que nos causa el despojo y el saqueo de la Madre Tierra en nuestro territorio" (citado en Lima, en este libro). Ante tal despojo buscaron crear "otro sistema" que promoviera la comunidad antes que la individualidad, que mirara la tierra como madre y no como mercancía. Así nombraron en plena montaña del Norte de Chiapas, en 2017, dos gobiernos comunitarios: el de Chilón y el de Sitalá. Mujeres y hombres electos en asamblea se constituyeron en autoridades *de facto* y con las y los pobladores seguidores de la misma causa, han venido caminando la autonomía sin permiso pero a la vez exigiéndola ante las instituciones electorales y los respectivos tribunales, con base en leyes estatales, nacionales e internacionales. Comprender cómo se da esta otra doble vía (*de facto* y *de jure*) y qué tipo de autonomía está al centro, requiere remitir al punto de inflexión: el levantamiento y el movimiento zapatista post-1994 (Leyva y Köhler, en este libro).

En las páginas de este libro se visibilizan y reivindican las epistemes propias así como las instituciones y las prácticas filosóficas y espirituales propias. Ello es uno de los pilares que sostiene y fortalece las luchas pluri-versales que aquí compilamos. Mediante propuestas concretas de formas de vida-otra se contrarrestan los despojos a partir de la restauración de los equilibrios, las relaciones y los conocimientos que permiten la reproducción de la Vida (con mayúscula) y su sostenimiento a través del tiempo. A lo largo del libro encontramos ejemplos claros y contundentes tales como las expresiones del vínculo recíproco entre el ser humano y la naturaleza. Nos referimos a las *composturas* a la Madre Tierra, al agua y a la lluvia del pueblo Lenka; el *kelluwün* del pueblo Mapuche; al *pagamento* espiritual establecido por la Ley de Origen del pueblo Arhuaco; a la fiesta para celebrar y danzar al maíz que está recuperando el pueblo Maya Mam. Todas estas dimensiones onto-políticas-espirituales dotan de sentido a las luchas hasta permitirles recomponer la completitud de todas las dimensiones y escalas de la vida, que van desde las subjetividades hasta los territorios-cuerpo tierra; desde la razón hasta el corazón, como lo señala Berta Cáceres, lideresa Lenka asesinada en 2016 por los poderes fácticos y la complicidad del Estado hondureño neoliberal patriarcal (véase Cáceres y Miranda, en este libro).

Enfrentar múltiples despojos desde las cuerpos racializadas disidentes

Esta obra contiene resistencias y re-existencias que surgen desde las memorias de los despojos históricos que permitieron al CISTema-mundo hetero/blanco/patriarcal expandirse y consolidarse como hegemonía mundial. Nos referimos a la explotación de las poblaciones racializadas —las nativas de los territorios colonizados y las esclavizadas, principalmente, originarias de África—, la extracción de minerales, de bosques nativos y, en definitiva, de todo aquello cuya sustancia puede ser mutilada para someter sus fragmentos a la *ley del valor*.

Se evoca así un largo proceso que para algunos está agonizando y para otros pasando solamente por una crisis más. Pero lo que es

un hecho es que el actual sistema mundo continúa extrayendo todo cuanto sus condiciones lo permitan, sin retribuir lo justo a los sistemas sociales y ecológicos esquilados o, como dijera Karl Marx, a finales del siglo XIX, engendrando “condiciones que provocan un desgarramiento insanable en la continuidad del metabolismo social, prescrito por las leyes naturales de la vida” (Marx, 2009 [1894]: 1034). Y como anotara a finales del siglo XX el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2014), la colonialidad es uno de los elementos constitutivos del estándar mundial del poder capitalista que impone una clasificación/jerarquización social basada en la cuestión del trabajo (clase), de la raza/etnia, el género y la edad. Y es ahí donde la pedagoga travesti negra Letícia Carolina Pereira do Nascimento (en este libro), haciendo eco de (trans)feministas negras y feministas decoloniales, afirma enfáticamente que:

La colonialidad impondrá la noción de que todas las corporalidades son marcadas por el género y la raza; es parte de la construcción ficcional afirmar de manera globalizadora que todas las experiencias sociales están atravesadas por tales ejes. Entender que el racismo y el sexismo cisheteronormativo son opresiones estructurales es delimitar exactamente la forma en que estas heridas son tan profundas y están infligidas con tanta violencia que aún sangran, a pesar de algunas garantías legales, de los esfuerzos teóricos y del activismo social (Nascimento, en este libro).

El CISTema-mundo hetero/blanco/patriarcal es abordado en varios capítulos de este libro. En ellos se lleva a cabo algo que, a principios del siglo XXI, la feminista decolonial María Lugones invitaba a hacer: problematizar el dimorfismo biológico así como considerar la relación entre el dimorfismo biológico y la construcción dicotómica de género “como central para entender el alcance, la profundidad, y las características del sistema de género colonial/moderno” (Lugones, 2008: 93).

Como veremos en varios capítulos, el CISTema-mundo hetero/blanco/patriarcal rompe el principio de la reciprocidad dejando solo daños e impactos en los territorios y los seres humanos —y no humanos— mutilados en su sustancia material y espiritual. Eso es lo que muestran varias autoras de este libro. A ellas, ellos, elloas ya no

les es suficiente hablar a secas en clave de capitalismo, patriarcado y racismo, requieren de herramientas más potentes y precisas, como son los conceptos de *sistema de género colonial/moderno*, *cis-heteronormatividad*, *disidencias queer/cuir*, *disidencia sexo-genérica indígena* y *afrodescendiente*. Se trata de autorxs³ que se autodefinen como “translesbofeministas”, “travestis negras”, “hombre marica cisgénero”, “transfeminista chiapaneca de piel clara” o “investigador y activista afrocubanx trans masculino”. Autorxs que desde esas identidades interseccionadas posicionan en este libro sus voces, sus gritos, sus experiencias vívidas, sentipensadas, generizadas y racializadas (véase Nascimento, Rodrigues, Salles, Henao, Trejo y Mitjans, en este libro).

Ellas, ellos, elles denuncian las violencias ejercidas sobre los territorios disputados que lo mismo han sido cuerpos que ejidos, quilombos, espacios urbanos, ecosistemas, tierras ancestrales, imaginarios o sueños. Las vías para llevar acabo estas extracciones han sido muchas: invasión, conquista, asesinatos, represión, enfermedades contagiosas, contaminación, escasez de agua y de alimentos, pero también universalismos, discriminación y estigmatización de los y las sujetas racializadas así como criminalización de todas, todos y todes aquellxs que se resisten, de mil formas, a ser explotados o exterminados.

Así se ha naturalizado un tipo de sociedad de mercado y su subjetividad sublime: el hombre, moderno, blanco, racional, cis-hetero, maximizador de ganancias y, desde esas interseccionalidades se han clausurado, negado, excluido, asesinado, todas las diversas posibilidades de ser sujetos, sujetas, colectividades, otros. Démosles algunos *previews* de sus análisis encarnados y situados que, a manera de provocación, podrán encontrar en una de las tres secciones del presente libro.

En Brasil, “el CISTema-mundo heterosexual/blanco/patriarcal ha naturalizado un proceso de violencia contra las travestis negras, de

³ Se usará “x” para romper el binarismo de género naturalizado en la lengua española. Se alternará con otras nomenclaturas de movimientos feministas y antisistémicos que usan la “e” y el “oa”.

manera que estas vidas no son sujetas al duelo y no son reconocidas desde una inteligibilidad humana” (Nacimiento, en este libro). Según datos de la Asociación Nacional de Travestis y Transexuales (Antra), entre 2017 y 2019, alrededor del 80% de las víctimas de transfobia letal en Brasil fueron negras. Durante la pandemia del Covid-19 y hasta octubre de 2020, se registraron 151 asesinatos de personas trans, cifra que superó la del año anterior. Bajo un gobierno autoritario que desmantela la política social y se burla de la pandemia, se ha intensificado la precarización de la vida de las travestis negras. Ante la omisión del Estado brasileño, las organizaciones sociales de travestis están produciendo redes de solidaridad para enfrentar la pandemia, la transfobia y el racismo (*ibid.*).

El espejeo de dos ciudades, una de Brasil y otra de México (Porto Alegre, Rio Grande do Sul y San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, respectivamente) nos permiten adentrarnos en la *escrevivência* (Evaristo, 2007 [2005]) hecha por una educadora social —Aline de Moura Rodrigues— que se reivindica orgullosamente *amefricana* parafraseando la categoría político-cultural de *amefricanidade* (*amefricanidad*) de la feminista negra y antropóloga Lélia González (1988). Al escribir sus vivencias en las calles, la autora nos introduce en los problemas estructurales anteriores al Covid-19 y nos deja ver cómo la pandemia ha agravado, sobre todo, la inequidad racial de la desigualdad socioeconómica vivida por las poblaciones racializadas. En su *escrevivência* se hacen visibles algunos de los puntos principales de la continua reinención de la vida que se generan en los dos contextos distantes pero cercanos desde el puente que la escritora tiende recordándonos el hacer poético-político de las mujeres del movimiento de mujeres de color autoras de la obra intitulada *Esta puente, mi espalda* (Moraga y Castillo, 1988 [1977]).

Desde la lucha personal y colectiva, antirracista, anticapitalista y antipatriarcal, una joven investigadora afrobrasileña —Marielle Alves Salles— conecta las luchas de mujeres afrodiáspóricas de Brasil con las de mujeres originarias de México. Se enfoca en cómo éstas denuncian los sistemas de muerte por medio de las redes transnacionales de sanación anticolonial tales como: las sanadoras de Guatemala, las *mujeristas* negras, las panafricanistas y las redes de

mujeres originarias. A su vez, la autora nos presenta las alternativas de resistencia desde los conceptos encarnados de *quilombismo* y *territorio-cuerpo*, como una invitación a rescatar, desde las memorias ancestrales, la fuerza para nutrir nuestras existencias en estos contextos caóticos que, afirma, van más allá de la pandemia del Covid-19 (Salles, en este libro).

Y continuando con la potencia de las redes transnacionales, se ofrece un sentipensamiento de un corazón disidente sexual quien busca responderse la siguiente pregunta: "¿qué tiene que decir un marica sobre la guerra y la autonomía al compartir, escuchar y aprender junto a las comunidades zapatistas en resistencia?" (Henaó, en este libro). Desde el encuentro de las redes solidarias con el zapatismo, en 2018, en plena Selva Lacandona, Sebastián Henaó nos explica cómo el nombrar esas diferencias ya abre en sí un espacio y un camino para que se pueda pensar y dialogar entre expresiones de género y afectos sexuales distintos a los de la función reproductiva. Desde la práctica política en red, se reconoce que la violencia generada por el odio a la diferencia de cuerpos y afectos tiene la misma matriz que la violencia racial y de clase y surge del pensamiento único capitalista (*ibíd.*).

Varios capítulos resaltan la importancia de lograr el reconocimiento a la diferencia sexo-genérica-racial desde lo más cotidiano, íntimo, pequeño y profundo de nuestro ser. Es ahí donde el capítulo escrito por la "transfeminista chiapaneca de piel clara" —Marisa Ruiz Trejo— y el "investigador y activista afroclubanx trans masculino" —Tito Mitjans— engrana con el conjunto. En él, jóvenes y personas mayores de distintas comunidades de Chiapas, Centroamérica y El Caribe se autonombran desde una identidad no blanca, no cis-heterosexual, de géneros no-binarios. En Los Altos de Chiapas se nombran como *antswinik*, *winikants*, *ansilón*, y entre las disidencias afrodiaspóricas: *masisis* y *madivins*, *matís*, *zamis*, tullidas, migrantes, lesbianas y no-binarixs, trans afrodiaspóricos. Se trata de una cartografía de identidades sexo-genéricas diversas que han sido ignoradas y borradas por los despojos coloniales, por los Estado-nación, por los procesos migratorios y de relocalización, entre otros. Empezar a configurar otros mapas, afirman dichas autorxs, permite ampliar las historias y epistemologías de las comunidades disidentes, e impulsar las alianzas y articulaciones entre movimientos feministas cuir,

indígenas, afrodescendientes, investigadorxs, artistas y activistas (Ruiz y Mitjans, en este libro).

Luchas por la vida, Academia y múltiples guerras

Decir que la Academia es un campo de disputa no es nada nuevo. Muchos autores clásicos y contemporáneos lo han dicho desde muchos marcos teóricos diferentes. Manifiestar que el saber es poder y que el poder es control, pero también potencia, es menos común. Pero decir que la Academia es un campo en el que hoy se libran guerras de todo tipo, requiere de más detalle, y es ese detalle el que el presente libro les ofrece. Las guerras de conceptos, las guerras de epistemes, de cifras, de marcos interpretativos, ocasionan muertes no solo simbólicas sino vean a las y los indígenas que han sido asesinados o masacrados cuando se descubre el valor de su conocimiento ancestral o de sus territorios.

En ese sentido, este libro no es solo una herramienta de lucha, es también, y sobre todo, un arma contra la invisibilización, el epistemicidio y la violencia epistémica que recorre los pasillos de nuestras universidades, de nuestros centros de investigación y de nuestras amadas ciencias sociales y humanidades. Romper con la jerarquía naturalizada del "experto", del "*Professor*", de la "experta", de la "profesora" y abrirnos a escuchar voces disidentes y perturbadoras puestas en clave académica y no académica, es en sí un reto a tomar si es que uno quiere ser consecuente con los tiempos actuales que nos obligan a desaprender, reaprender, agrietar, (re)tejer, resistir y re-existir. Claro, siempre corriendo el riesgo de que cuando nos atrevamos a hacerlo sea ya demasiado tarde...

Sobre la estructura de este libro

La obra arranca con una Presentación, continúa con una Introducción que rescata la voz de dos importantes lideresas centroamericanas, una Lenka y otra Garífuna, quienes de manera clara y profunda nos cuentan de la lucha de ellas y de sus pueblos por sus bienes comunes, territorios y vidas. Luego vienen tres secciones: la primera nos narra

los diálogos que se dieron en medio de la defensa de la vida y el territorio. La segunda aborda los despojos y violencias desde las disidencias sexuales y la tercera pone énfasis en las mujeres y los pueblos indígenas en movimiento que se entrelazan y defienden el cuerpo, el territorio, la tierra y la vida toda. La pandemia del Covid-19 atraviesa todo el libro y es motivo de reflexión en más de un capítulo. Una breve biografía de las, los, les colaboradores de esta obra busca ubicarles cósmica y no solo académicamente.

Agradecimientos

Gratitud es con lo que cerramos. A la vida por darnos la oportunidad de materializar esta obra y poder compartirla con el mundo entero. A las, los, les colaboradores del libro quienes nos entregaron sus textos para confabular este grito de rebeldía. A los coeditores que han creído en su valor e importancia, nos referimos a la Cátedra Jorge Alonso, la Universidad de Guadalajara, la Clacso, la Cooperativa Editorial Retos y a Grafisma Editores. *Jokol awal tatic* Jorge Alonso. *Jokol awal bankilaetik* Edgar Ricardo Naranjo y Axel Köhler quienes nos acompañaron en diferentes momentos del proceso editorial. Gracias a nuestras ancestras que nos dan la fuerza para seguir adelante en medio de estas guerras epistémico-ético-políticas-espirituales.⁴

Bibliografía

CABNAL, Lorena. 2019. "El relato de las violencias desde mi territorio-cuerpo tierra". En Xochitl Leyva y Rosalba Icaza (coords.). *Cuerpos en rebeldía y resistencia en tiempos de muerte*. Clacso, Cooperativa Editorial Retos, ISS/EUR, Buenos Aires y San Cristóbal de Las Casas, pp. 113-123.

CCRI-CG del EZLN y a nombre de las niñas, *jóvenas*, adultas, ancianas, vivas, muertas, concejas, juntas, promotoras, milicianas,

⁴ Para profundizar sobre el devenir de estas luchas en Abya Yala, véanse los tomos I al VI de la Colección "Conocimientos y Prácticas Políticas" de la Cooperativa Editorial Retos (Leyva *et al.*, 2017 [2015]).

- insurgentas* y bases de apoyo zapatistas: Comandantas Jessica, Esmeralda, Lucía, Zenaida y la niña Defensa Zapatista. 2017. Convocatoria al Primer Encuentro Internacional Político, Artístico, Deportivo, y Cultural de Mujeres que Luchan, 29 de diciembre. En línea: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/12/29/convocatoria-al-primer-encuentro-internacional-politico-artistico-deportivo-y-cultural-de-mujeres-que-luchan/>>.
- CNI y EZLN. 2016. *Que retiemble en sus centros la tierra*. CIDECI Las Casas/ Unitierra-Chiapas, México, octubre. En línea: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/10/14/que-retiemble-en-sus-centros-la-tierra/>>, consulta: 1 de abril de 2021.
- CUBELLS, Lola. 2021. "La re-vuelta del 'Katun': zapatistas navegan al encuentro con la 'Otra' Europa". *El rumor de las multitudes*, 12 de enero. En línea: <<https://www.elsaltodiario.com/el-rumor-de-las-multitudes/la-re-vuelta-del-katun-zapatistas-navegan-al-encuentro-con-la-otra-europa>>, consulta: 1 de abril de 2021.
- EVARISTO, Conceição. 2007 [2005]. "Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita". En Marco Antônio Alexandre (coord.). *Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*. Mazza Edições, Belo Horizonte, pp. 16-21.
- EZLN. 2015. *El pensamiento crítico, frente a la Hidra Capitalista*, vol. 1. Ciudad de México.
- GONZÁLEZ, Lélia. 1988. "A categoria-político cultural de Amefricanidade". En *Tempo Brasileiro*, núm. 92-93, jan./jun., Río de Janeiro, pp. 62-93.
- LEYVA, Solano Xochitl. et al. 2017 [2015]. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Taller Editorial La Casa del Mago, Buenos Aires y Guadalajara, tomo I. En línea:<https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/libro_detalle.php?orden=nro_orden&id_libro=1368&pageNum_rs_libros=0&totalRows_rs_libros=1304&orden=nro_orden>.
- LOZANO LERMA, Betty Ruth. 2017. "Pedagogías para la vida, la alegría y la re-existencia. Pedagogías de mujeresnegras que curan y

- vinculan". En Catherine Walsh (ed.). *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Ediciones Abya Yala, Quito, tomo II, pp. 273-290.
- LUGONES, María. 2008. "Colonialidad y Género". *Tabula Rasa*, núm. 9, julio-diciembre. Bogotá, pp. 73-101.
- MARX, Karl. 2009 [1894]. *El Capital. Libro Tercero. El proceso global de la producción capitalista*. Siglo XXI Editores, México.
- MORAGA, Cherríe y Ana Castillo (eds.). 1988 [1977]. *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*. Ism Press, San Francisco.
- QUIJANO, Aníbal. 2014. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Clacso, Buenos Aires (Colección Antologías. Selección y Prólogo Danilo Assis Clímaco).
- VELÁZQUEZ, Alberto. 2020. *U tóokchajal u lu'umil, u k'áaxil maaya kaaj. Arrebato/defensa de la tierra y el monte del pueblo Maya*. Tesis de doctorado en antropología social. CIESAS Sureste, San Cristóbal de Las Casas Chiapas.

Introducción

DESPOJO ENCARNADO Y SITUADO

Las luchas de mujeres y pueblos Garífunas y Lenca en Honduras⁵

Berta Cáceres y Miriam Miranda
(Editores: Benjamin Fash y Patricia Viera Bravo)

El contexto de las luchas

Berta Cáceres⁶ (en adelante Berta): Vamos a hacer una plática. Pues comenzar por entender un poco de ese contexto del que venimos y el papel y los procesos que llevamos a cabo en nuestras regiones.

El pueblo Lenca somos un pueblo milenario, somos un pueblo de la cultura del maíz, de la Madre Tierra, del agua, de los ríos. Estamos en el sur occidente, zona montañosa, de pequeños valles, de mesetas. Somos una población de 400,000 en el país, aunque los gobiernos

⁵ Este capítulo es una combinación de transcripciones de dos diálogos que tuvieron Berta Cáceres y Miriam Miranda con público en Estados Unidos al recibir el premio Óscar Romero de la Capilla Rothko en noviembre, 2015. El primero se realizó el 10 de noviembre en la Escuela de Derecho de la Universidad de Texas en Austin, y fue moderado por Joseph Berra. El segundo se realizó el 12 de noviembre en la Capilla Rothko en Houston, y fue moderado por Raúl Peimbert. Fuente original: Miriam Miranda. 2015. "Intervención" en Diálogos con el público de Berta Cáceres y Miriam Miranda a raíz del Premio Óscar Romero de la Capilla Rothko otorgado a las dos lideresas en noviembre en los Estados Unidos de Norteamérica. Texto transcrito y editado por Benjamín Fash y, luego, se realizó una edición final por Patricia Viera-Bravo (N. del E.).

⁶ A pesar que la CIDH había pedido medidas cautelares para protegerla de las constantes amenazas de muerte, Berta Cáceres fue asesinada en la medianoche del 2 de marzo de 2016, mientras se encontraba en su domicilio, en la ciudad de La Esperanza, departamento de Intibucá, Honduras. El 2 de diciembre de 2019, el Tribunal de Sentencia de Honduras condenó a siete implicados en este asesinato: cuatro fueron condenados a 50 años por asesinato y tentativa de asesinato, y tres obtuvieron una pena de 30 años como coautores del crimen. Además, el Tribunal reconoció que los ejecutivos de Desa conocían y habían dado su consentimiento para asesinar a Berta. Su hija, Berta Zúñiga, "explicó a la prensa que entre los implicados se encuentra un empleado y ex empleado de la empresa hidroeléctrica DESA, además de miembros de las Fuerzas Armadas de Honduras activos hace un año", en línea: <<https://www.dw.com/es/honduras-50-a%C3%B1os-de-c%C3%A1ceres-para-asesinos-de-bera-c%C3%A1ceres/a-51507768>> (N. del E.).

siempre han dicho que somos menos, incluso han dicho que el pueblo Lenca no existimos. El pueblo hondureño está siendo impactado duramente por un proceso impuesto desde hace 500 años, 500 años siendo un país de enclaves: enclaves de explotación minera, enclaves energéticos, enclaves forestales para la explotación intensiva de nuestros bosques. Agresión cultural y espiritual, violación constante y sistemática de nuestros derechos colectivos e individuales, sobre todo, cuando somos mujeres y estamos al frente de estos procesos.

En Honduras, los grandes capitales, los políticos en el poder, han decidido entregar más del 30% del territorio a las transnacionales mineras, y se proyecta la construcción de más de 300 represas hidroeléctricas, lo que implica la privatización de todos los ríos de nuestro país. Se imponen proyectos con este discurso del capitalismo y la economía verde —con el “sellito verde” del AVA-FLEGT⁷ en la explotación de madera, y la REDD+⁸ y el UN-REDD que miden las funciones naturales de los árboles— como grandes negocios de ventas de servicios ambientales que se plantean como verdaderas soluciones al cambio climático y a todo esto que estamos viviendo. El pueblo Lenca hemos sido impactados duramente por este proyecto de colonización, de saqueo. Enfrentamos más de 52 proyectos hidroeléctricos, siete proyectos eólicos a gran escala, más de 100 concesiones mineras.

El Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (Copinh) tiene presencia en cinco departamentos, donde es muy dura la situación en cuanto a la presión que hacen las transnacionales y los grandes capitales. Cada vez va siendo más intenso. Todos esos proyectos son acompañados de militarización y criminalización. Tenemos diez compañeros asesinados en el Copinh, más de 40 compañeros y compañeras procesados y procesadas por defensa de la tierra, el territorio, el agua. Tenemos procesos de

⁷ AVA-FLEGT: Acuerdo Voluntario de Asociación - *Forest Law Enforcement, Governance, and Trade* (Aplicación de las leyes, gobernanza y comercio forestales). FLEGT es una iniciativa adoptada por la Unión Europea en 2003 para responder a los impactos negativos de la tala y el comercio de madera ilegales. En línea: <<https://www.euflegt.efi.int/publications/ava-ue-honduras>> (N. del E.).

⁸ REDD+: *Reducing of Emissions from Deforestation and Forest Degradation* o programa para la reducción de las emisiones derivadas de la deforestación y la degradación de los bosques. En línea: <<https://www.unredd.net/about/what-is-redd-plus.html>> (N. del E.).

resistencia también, en que hemos estado desde hace 22 años, desde 1993, con logros importantes.

Como organización, hacemos la lectura de que no solo enfrentamos una forma de dominación, sino que son múltiples que al final son una sola: el capitalismo, el racismo, y el patriarcado. No podemos hablar de justicia si no hablamos de la situación grave en que estamos las mujeres, de que vivimos una invasión en todos los sentidos, y que también necesitamos hacer una lucha por la soberanía, la dignidad y la autodeterminación, no solo de nuestros territorios, de nuestras culturas, sino también de nuestros cuerpos, sexualidades, pensamientos y planes de vida. Enfrentamos una política de exterminio porque, como pueblos indígenas, estamos ante la mayor amenaza dentro de estos 500 años. Hay un plan financiado, estructurado, planificado, pensado muy bien, para hacernos desaparecer como pueblos. Eso, para nosotros, también es un genocidio, o etnocidio, como decimos.

Miriam Miranda (en adelante Miriam): El pueblo Garífuna es un pueblo híbrido, indígena y africano. Es un pueblo con piel negra, pero somos un pueblo culturalmente indígena. Somos una mezcla indio, caribe, arahuaco y negro africano que se dio hace más de 200 años en la isla de San Vicente, frente a la costa de Venezuela. Somos un pueblo único en América Latina, con un idioma propio, con una cultura propia, y siempre ha habido una confusión sobre cuándo llegamos al norte, porque una gran mayoría del pueblo Garífuna no habla inglés. Siempre la pregunta es, "tú siendo negra, ¿no hablas inglés?" Esa es una muestra del gran desconocimiento que existe sobre las diversas culturas y pueblos que hay en el mundo. Particularmente, yo lo he tenido que enfrentar muchas veces cuando llego a Estados Unidos y, a veces, me he peleado cuando en Migración me dicen: "¡Tú tienes que hablar inglés!"; y yo les digo que no hablo inglés.

Somos un pueblo culturalmente diferenciado que, en 2004, fuimos declarados Patrimonio Mundial de Humanidad por la UNESCO⁹

⁹ United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization u Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (N. del E.).

que, en general, ha dado esa categoría a muchos pueblos que tienen una cultura diferente, para las que deberían existir políticas de Estado que permitan fortalecer esa identidad y cultura. Nosotros vivimos en un país que cada día destruye más la identidad de nuestros pueblos con una política para exterminar a los pueblos, la diferencia, las culturas diferentes, pero, sobre todo, la colectividad y la comunalidad. Es una política que viene del norte para hacer que todos seamos iguales a como piensan en el norte.

La comunidad Garífuna, ubicada a lo largo de la costa, estamos enfrentando un tema relacionado con el norte: el narcotráfico. El hecho de que, en los últimos años, las comunidades Garífunas seamos el paso del 70% del narcotráfico hacia el norte, nos ha sumido en una total crisis de violencia e inseguridad, en una lucha permanente para sobrevivir. Las comunidades se militarizan, están siendo desplazadas y, sobre todo, intervenidas en nombre del "combate al narcotráfico". A todas luces, es una política equivocada por hipócrita, porque se sabe perfectamente cuáles son los países y las naciones que producen la materia prima para la cocaína, pero se persiguen los territorios y las comunidades por donde pasa el narcotráfico. La industria del narcotráfico genera muchas riquezas para los bancos, para los que producen y venden armas, y para muchos que se hacen millonarios en el norte por esta industria, pero a las comunidades del sur nos hacen el daño, el ataque es permanente contra nuestras comunidades, nos persiguen.

Contra eso estamos luchando y estamos poniendo el cuerpo, el pensamiento, la cultura para la defensa de nuestros territorios. Hemos logrado el primer territorio libre del narcotráfico, en una comunidad donde, en julio del año pasado, fuimos secuestrados por sicarios del crimen organizado. Nos damos cuenta de la fragilidad, cuando vivimos en un Estado que es un narco-Estado, donde el nivel de la violencia, del crimen organizado, ha horadado todos los sistemas del país, como en el caso de Honduras. No sabes dónde poner una denuncia, porque si vas ante un representante del Estado, puede que esté involucrado en el narcotráfico (la policía, el ejército, etc.). Vivimos en un narco-Estado, en una "democracia" que, para mí, es un Estado fallido donde no hay institucionalidad, después del golpe de Estado (2009). Es un país donde todo se dicta desde afuera: cómo debe ser gobernado y cómo debe funcionar; no existe la independencia, la autonomía, y la

soberanía de los tomadores de decisiones que gobiernan y determinan la vida del país: una cosa es ser presidente y, otra, es mandar. ¿Será que Obama manda en Estados Unidos o solo es presidente? Es un cuestionamiento sobre qué es el poder, sobre quiénes sustentan el poder en nuestros países. Somos países secuestrados; en muchos de los países de América Latina, el capital transnacional es el que manda. Hay gobiernos que son títeres, que están ahí, pero el capital transnacional es el que toma las decisiones.

Pero sobre todo, en una era, en un espacio, en una coyuntura donde el capital transnacional va detrás de todos los últimos recursos naturales —y bienes comunes— del planeta que necesita, y que se están agotando, existimos comunidades milenarias y centenarias en esos territorios, que estorbamos, pero que estamos en lucha permanente, como comunidades Garífunas, comunidades Lencas, comunidades indígenas. Es una lucha increíblemente desigual, porque si los Estados responden a las necesidades del capital transnacional, los derechos de la sociedad por supuesto no les importan.

No solo somos comunidades o pueblos en resistencia, sino que también luchamos contra un modelo de vida cada día más destructivo con los recursos, con la humanidad. Hemos venido luchando desde los últimos años y, lo que decía la compañera, es cierto: hemos puesto nuestras vidas. No solo hemos sido criminalizadas, sino detenidas. Yo fui detenida en 2011, en la cárcel, en Tela. Estaba en una de esas bartolinas malolientes, con la policía presionándome psicológicamente, cuando recibí la primera llamada. Era de Berta, y para mí fue un alivio recibir esa llamada, porque sabía que iba poner el dedo en la llaga para que se diera a conocer [risas, Berta le soba la espalda]. Por eso digo que somos mujeres —no súper-mujeres— que hacemos un poquito de gancho para seguir adelante. No es fácil, es duro, pero estamos en eso, y agradecemos la oportunidad de estar juntas aquí, porque es la primera vez que hacemos una gira juntas.

Comienzos personales

Berta: Nosotros venimos de un pueblo rebelde con memoria histórica. De un pueblo que ha venido construyendo, pese a 500 años de

marginación y de exclusión, un proceso en defensa de su vida y sus territorios. Nos han tocado vivir contextos muy difíciles y, esos mismos contextos, van haciendo que aprendamos mucho, que nos hayamos podido encarnar en esas luchas, especialmente en lo Lenca —con la sabiduría, el conocimiento y la resistencia de nuestras hermanas y hermanos de las comunidades— y en un proceso indígena con una propuesta política que va más allá, a una propuesta de nación como pueblo hondureño, con una Honduras distinta, con justicia, con dignidad.

La enorme conflictividad, la crisis aguda de un país convertido en enclave, en colonia, en laboratorio de golpes de Estado, de militarización, de dictadura transnacional, de enorme presión de grandes capitales; del racismo que se vive, sobre todo, cuando somos mujeres; toda la situación diaria, cotidiana, es la que nos ha sacudido, porque hay que despertar, quitar la indiferencia y entregarse a procesos como los que ha llevado a cabo el Copinh por 22 años y, actualmente, en 200 comunidades del sur-suroeste de Honduras.

Miriam: El pueblo Garífuna es un pueblo migrante históricamente. Mi familia migró de la zona de Trujillo a un campo bananero, donde fui criada. Al vivir en un campo bananero, pude ver, de primera mano, la situación de violación de los derechos humanos de los trabajadores y trabajadoras en esos espacios. Ese fue un elemento que, cuando estaba en el colegio —en el centro de segunda enseñanza— me dio un punto para cuestionar la realidad en que vivimos. Mi papá y mi mamá, en un momento dado, se dieron cuenta de que algo estaba pasando, porque me interesé por participar en el movimiento estudiantil, con esa rebeldía característica de la juventud. Hubo mucho miedo de los padres porque, en los años ochenta, era una época muy difícil en Honduras: había una guerra en Centroamérica, sobre todo en Nicaragua y El Salvador, y, desde luego, una guerra de baja intensidad en mi país, donde todos éramos sospechosos y sospechosas.

Ese fue un momento detonador, algo que te permite entrar y no salir nunca más. Participar y luchar en el movimiento estudiantil y, después, en el movimiento social, en organizaciones de mujeres en la capital, etc., fue dando ese camino como un proceso interesante,

como una necesidad de cuestionar la realidad, pero no solamente de cuestionarla, sino de estar muy convencida que es necesario cambiar la realidad en la que vivimos. Creo que eso es lo más importante: no solamente ser espectadores y espectadoras, sino que decir que hay un grano de arena que podemos hacer cada una de nosotras, como seres humanos, para que podamos vivir en un mundo que sea, valga la redundancia, vivible para toda la humanidad.

En ese camino nos encontramos con Berta, en el 2011, cuando hicimos el encuentro de pueblos “de la montaña y del mar”, como lo bautizamos. Fue bellissimo, porque el pueblo Lenca nunca había conocido el mar. Tenemos una foto magnífica de como cien Lencas en la orilla de la playa, viendo el mar, preguntándose “¿tendrá fin?” Algo muy lindo que tiene que ver con esa realidad de compartir las luchas, de compartir las vivencias, pero sobre todo, de compartir las esperanzas, que yo creo que es lo más importante.

Momentos más difíciles (los costos de la lucha)

Berta: Hemos tenido momentos muy complicados, muy difíciles. Hay cosas en esta lucha que, a veces, una como mujer, como miembro de una familia, casi no lo cuenta, pero que tienen un costo terrible. A veces estamos muy entregadas a los procesos organizativos, nos alejamos un poco de nuestras familias. Hay momentos en que nuestra misma lucha, pone en riesgo nuestras familias, y sabemos, por supuesto, que es responsabilidad del Estado, de las empresas trasnacionales, de los proyectos de militarización y ocupación, como los que desarrolla Estados Unidos en Honduras.

Un momento muy difícil fue cuando me amenazaron con mis propias hijas e hijo, y tuvimos que sacarlos del país, con organización y la solidaridad. Sobre todo, han sido amenazas de secuestro, de agresión, directamente por vía telefónica, y por mensajes a terceros para que nos los hagan llegar a nosotras. El último fue en enero de este año. Nosotros responsabilizamos a la empresa estadounidense Blue Energy y a toda la política represiva de nuestro país.

Estamos enfrentando luchas, como las de Río Blanco, contra un aparato terrible. El gobierno definió una estrategia contra el Copinh

para acabarla, para lo que pusieron toda la estructura represiva: el congreso nacional, el poder ejecutivo, la Procuraduría General de la República, el ejército, la policía, el Ministerio Público, guardias privados de seguridad, sicarios. Ver caer a nuestros compañeros y compañeras asesinadas, niños baleados, en Río Blanco, es una cosa muy dura, y tenemos que enfrentarlos, en medio de todo. Pero ahí es donde viene algo muy poderoso, maravilloso: la solidaridad que no tiene fronteras. Es algo que nos alimenta en la esperanza y en las ganas de seguir, en la fuerza que tenemos, en algo muy antiguo, muy profundo, que es nuestra espiritualidad y nuestra cultura.

Miriam: Hemos sufrido criminalización, ambas hemos estado encarceladas, tenemos procesos abiertos contra nosotras, por parte del Estado, solamente por defender los derechos humanos, y que ahora está tipificado como terrorismo, como ataque al Estado. Siempre estamos expuestas a la muerte, pero tampoco queremos ser mártires. Creemos que es importantísimo estar vivas para luchar por la vida. Es terrible vivir en un país donde hay un Estado fallido, donde hay ingobernabilidad, una institucionalidad resquebrajada donde, cuando violentan tus derechos, no sabes a quién acudir. Entonces, se vuelve difícil luchar, porque no solamente es el ataque físico, sino que te puedan negar la posibilidad de aplicación de justicia, de acudir a las autoridades del Estado que, precisamente, está para responder a las necesidades de la población y del pueblo.

Algo que no puedo olvidar, pero que al mismo tiempo quiero olvidar, fue cuando el año pasado, en julio de 2014, sufrimos un secuestro por parte de sicarios mandados por el crimen organizado para asesinarnos a 18 compañeros. Gracias a, como decía Berta, la solidaridad oportuna, en el momento logramos sobrevivir. Berta, no sé cómo, cogió un carro y llegó allá, a las montañas, por nosotras. Es increíble, pero la primera cara que vi allá, fue a Berta, acompañándonos en este momento difícil, en el cual no podíamos salir de un territorio que estaba tomado por el crimen organizado. Y es parte de esta lucha, pero creemos que es importante luchar contra los planes de la muerte, porque los planes de la muerte son los que están establecidos para los países nuestros, y la vida hay que salvarla como sea. Aparte de

lo que fue la solidaridad, me salvó el profundo sentido cultural-espiritual del pueblo garífuna. Mis seres ancestrales hicieron posible salvarme la vida, y eso nunca lo voy a olvidar. Y ¿cómo nos salvaron la vida? Normalmente hay radios emisoras que puedes tratar durante una hora que contesten una llamada. Increíblemente, en una radio que se ha vuelto muy poderosa en Honduras, solo repicó una vez y entró la llamada que una compañera hizo para poner la voz de alerta que habíamos sido secuestradas. Todavía nos preguntamos, pero estamos convencidos y convencidas de la importancia de nuestra espiritualidad, de nuestra cultura para la defensa de los derechos humanos. Y eso fue lo que nos salvó la vida, porque si no, no hubiera sido posible.

Peores enemigos

Berta: Yo creo que el peor enemigo que tenemos es la dominación del pensamiento, es la colonización de nuestros pensamientos que frena nuestras luchas, nuestros procesos emancipatorios, liberadores. Si alcanzamos esa conciencia crítica desde ese pensamiento, desde esa batalla, con nuestra conciencia enriquecida por nuestras luchas, nuestra herencia de resistencia de siglos, nuestras formas de vida, nuestras identidades libertarias, diversas, yo creo que no hay transnacional que aguante eso.

Nosotros hemos tenido encima al Banco Mundial (BM), al Fondo Monetario Internacional (FMI), a la Unión Europea, tratados de libre comercio, a todas las transnacionales, en un país donde el 80% de la población vive en la miseria, en la pobreza. Honduras es el país más violento del mundo —no estamos hablando de esas regiones con guerras abiertas, más visibles— y el segundo, en relación a su población, donde ha habido más asesinatos de ambientalistas. Además de la presencia del FMO (Banco de Desarrollo Holandés)¹⁰, FinFund (Banco de Finlandia) y la Embajada de Estados Unidos, están las

¹⁰ La familia de Berta Cáceres ha decidido demandar al FMO por negligencia y corresponsabilidad en su asesinato. Véase en línea: <<https://rightsinddevelopment.org/wp-content/uploads/2020/06/CASO-5.pdf>> (N. del E.).

transnacionales Siemens, Voith Hydro y, más recientemente, Sinohydro, de China, y transnacionales australianas, italianas, canadienses, en el tema minero. Está el tema de la privatización del agua, empujado por los organismos financieros, lo cual está relacionado con todo en nuestra vida, y es un tema que va a sacudir este continente y al planeta, cada vez más.

Entonces, mientras no emancipemos nuestros pensamientos, será uno de los peores enemigos que tenemos. Y de todas las formas de dominación —capitalismo, patriarcado y racismo—, a veces es más duro enfrentar al patriarcado que a una transnacional. Esa es una cosa que nosotras —Miriam y yo— hemos conocido bien, y amargamente, pero seguimos en esa lucha.

Miriam: Hoy día estamos ante una crisis civilizatoria, no solamente ambiental o económica, es una crisis de todos los valores. En nuestros países, sea capital transnacional o nacional, las empresas llegan directamente a las comunidades para convencerlas que acepten proyectos, según ellos, de desarrollo; una de las cosas que enfrentamos como comunidades Garífunas o Lencas, es que dicen que estamos en contra del desarrollo. Pero nos preguntamos: ¿desarrollo para quién?, ¿para qué? y ¿a costa de qué? De un planeta que está agotándose, de un planeta que está realmente en crisis.

Lo que ofrece el desarrollo

Berta: En continuidad con lo que decía Miriam sobre este concepto del desarrollo, nosotros hemos hecho un debate fuerte en los movimientos sociales, ante las políticas del gobierno. Es una gran mentira eso de que generan empleo, nosotros lo hemos probado. Por ejemplo, en el tema de la industria minera, es muy poca la cantidad de empleo que generan. Pero, además están las condiciones en que trabajan esos obreros, sean mujeres u hombres. En Honduras, quienes realmente aportan al empleo y a la economía, son del sector informal: es la persona que vende baleadas en la esquina, es la que vende ropa usada, es la que vende en los mercados. No es la maquila. La maquila lleva años diciendo que ha producido 100,000 empleos en Honduras, pero

a costa de la tercerización de los derechos laborales, otro mecanismo de explotación, sobre todo, de la mano de obra de las mujeres. Más bien, ha llevado a que solo 25 familias en Honduras tengan mucho más poder, a expensas de mucha corrupción e impunidad. El desempleo ha crecido a más de dos millones de personas en Honduras —de 8 millones y medio que somos—, de los cuales más del 60% son jóvenes, a los que les toca migrar al norte u optar por la mayor oportunidad de empleo en Honduras, que es irse al ejército, o todos estos mecanismos que ofrecen el gran poder del narcotráfico, la política y los poderes económicos. Esa son las fuentes de empleo para la juventud.

Miriam: Vivimos en un modelo de vida que nos acostumbró a ser adictos al combustible fósil, del petróleo que se está agotando, y que obliga a los tomadores de decisiones a determinar cómo generar energía. La energía que usamos aquí, y en el Norte sobre todo, en la “Era del Dedo”, que todo es con el dedo para generar energía. Las represas amenazan a las comunidades, acusadas de ser “muy radicales porque no quieren la energía”.

Berta: “No quieren energía renovable,” dicen.

Miriam: Nosotras creemos que sí se deben generar y buscar alternativas de energía y, para eso, tenemos que trabajar toda la humanidad si queremos que este planeta siga existiendo.

Berta: Y debatir si realmente esa energía renovable es limpia, según ellos.

Estrategias de lucha

Berta: En realidad, Río Blanco no es el primer proyecto hidroeléctrico que frenamos en la lucha. Ya tenemos varios. Hemos frenado catorce proyectos hidroeléctricos, y el proyecto anterior a Río Blanco que fue el proyecto hidroeléctrico El Tigre, un proyecto binacional enorme —se iba a construir una cortina de 130 metros— con un embalse enorme que iba afectar a miles de pobladores Lencas, no solo de Honduras sino que de El Salvador, porque somos frontera con el oriente de ese país.

Entonces nos enfrentamos a transnacionales como Harza Energy de Estados Unidos, y al Banco Mundial, al BID, y a otros en ambos gobiernos. Y lo logramos con una lucha de 16 años.

La expulsión de más de 30 industrias explotadoras de madera fue otra batalla de las comunidades. La expulsión de más de 30 industrias explotadoras de madera, fue otra batalla de las comunidades. Y, ahora, Río Blanco, un proyecto hidroeléctrico que amenaza el río Gualcarque, un río sagrado que cruza la cordillera de Puca Opalaca y que los empresarios Fredy Nasser y las empresas Terra, Enersa, Ríos Power habían intentado privatizar para un complejo de cinco hidroeléctricas, pero se logró frenar por las 21 comunidades de ese municipio.

La parte más baja del río Gualcarque es Río Blanco, un sector de varias comunidades. La empresa llegó el 2006, pero las comunidades desde entonces les advirtieron que no intentaran seguir más, y expresaron su rechazo. En 2010, los grandes capitales y las empresas, que obtuvieron más poder e impunidad con el golpe de Estado vinculado a las transnacionales, llegaron juntando cabildos abiertos falsos, actas falsas y firmas falsas de las comunidades, incluso de hermanos y hermanas indígenas que no sabían escribir. Hay un ultraje permanente a la comunidad. Nunca se hizo consulta libre previa e informada, igual que en el resto de los proyectos: 52 hidroeléctricos, siete eólicos, y más de 100 concesiones mineras para explotar oro, plata, plomo, ópalo, entre otros.

En el 2013, el primero de abril, las comunidades decidieron comenzar un proceso de levantamiento territorial y control territorial con tomas de carretera construidas por la misma empresa. Habían logrado hacer un plantel en una aldea cercana y ahí se inició toda una batalla de días y noches que duró dos años. La concesión fue dada a una empresa llamada Desarrollos Energéticos (Desa) que se presentó como capital hondureño, y cuyo dueño era una persona de la escuela West Point, especialista en inteligencia militar, cercana al ejército y a la familia Atala del Banco Ficohsa. Subcontrataron a Sinohydro, la transnacional más grande del mundo en construcción de represas, y la cual logramos expulsar el 15 de julio de 2013 con una lucha sostenida, con costos muy duros, como el asesinato, a manos del ejército, de nuestro compañero Tomás García, y heridos, incluyendo niños y a su hijo.

Vino persecución judicial: fuimos procesados por posesión de armas en perjuicio de la seguridad del Estado de Honduras, y de usurpación de territorio, de coacción¹¹ y de pérdidas millonarias en perjuicio de la empresa. La empresa pedía que le pagáramos \$7 millones de dólares en los primeros dos meses. Pusimos el debate de que nuestra legitimidad estaba sobre cualquier legalidad. Eso para nosotros es muy importante, y los abogados y las abogadas tienen que aprender eso de la lucha de los pueblos: nuestra legitimidad histórica, humana, cultural, espiritual.

Continuamos haciendo una lucha fuerte hasta que logramos frenar ese proyecto, pero perdimos tres compañeros y una compañera. Hubo niños lesionados, amenazados, mujeres amenazadas de ultraje sexual, entre otras cosas. Tenemos el antecedente de que el Estado nunca canceló la concesión, y la empresa Desa ha regresado, ya no por el lado de Intibucá, que es nuestro departamento, sino por el otro lado del río, usando la corrupción y a los alcaldes. Hace dos meses comenzaron con todo: hay instalada maquinaria pesada, además de cuerpos represivos militares. Están los comandos especiales contrainsurgentes, llamados Tigres, entrenados y financiados por Estados Unidos; la policía paramilitar, el ejército privado de Juan Orlando Hernández, que se dice presidente; la policía nacional; y guardias privados de seguridad; todos con armas ultramodernas vendidas por Israel, con todo tipo de equipo sofisticado.

La comunidad ha reiniciado un levantamiento territorial para enfrentar a estos aparatos represivos, pero la campaña de la empresa es muy fuerte; investiga cuáles organizaciones son cercanas al Copinh, nacionales e internacionales, para criminalizarlas. El viernes antes de viajar, a pocas horas de que llegara la relatora especial para pueblos indígenas de la ONU, la señora Tauliz Corpus, fuimos objeto de atentados. Al siguiente día al llegar la relatora, fue detenida por los empleados de Desa y Blue Energy, constatando así un poco de lo que nosotros

¹¹ Berta indicó en otro momento que una de las pruebas de la coacción del Copinh contra Desa, fue el argumento de que usaban consignas tales como: "los ríos no se venden. Los ríos se cuidan y se defienden." Fue un argumento para catalogarla como organización terrorista incentivando a la violencia. Otra fue la portación de mantas en las manifestaciones que decían "Copinh" (N. del E.).

estamos viviendo. El dueño del proyecto de Agua Zarca ha dicho que lo va a hacer al costo que sea, que él no está en territorio Lenca, a lo que nosotros hemos alegado que está equivocado totalmente. El territorio Lenca se extiende históricamente hasta Cortés, Santa Bárbara, incluso parte de Ocotepeque, Comayagua, Francisco Morazán, parte de Valle, el oriente de El Salvador, La Paz, Lempira, Intibucá, y más allá todavía.

Esta lucha de Río Blanco simboliza toda una lucha histórica del pueblo Lenca. Venimos de un pueblo rebelde que no se ha sometido ante la dominación. Conducir procesos políticos emancipatorios es un crimen en Honduras, sobre todo si somos mujeres, porque van encima de nuestros cuerpos, de nuestra sexualidad, y dicen que somos mujeres desviadas, de familias disfuncionales, somos brujas, putas, ladronas, nos financian el narcotráfico, el terrorismo internacional. Yo tengo medidas cautelares, igual que Miriam, desde 2009, que solo recientemente, cuando iba llegar la relatora de pueblos indígenas, se pusieron a funcionar, aunque tampoco las podemos aceptar, porque son 24 horas con policías, los mismos que están al otro lado del río cuidando el plantel. Un día antes de venirme, fui asaltada en mi casa. El tipo entró a mi cuarto y sustrajo, aunque había otras cosas, una computadora muy importante para el Copinh. Además, estamos expuestas a las agresiones físicas y psicológicas, con una enorme preocupación. Pero la comunidad está decidida a que no se va a hacer el proyecto, para lo cual va a generar más estrategias de defensa territorial y de articulación.

Miriam: Quería compartirlas que, como organización, decidimos trabajar por la reivindicación usando el Sistema Interamericano de Derechos Humanos, en este caso, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y la Corte Interamericana (Corte IDH). En el 2003, presentamos un caso único y la Comisión decidió separarlo, y, después de varios años, estamos a las puertas de dos sentencias que ya están deliberadas, pero que serán publicadas en diciembre como caso de Triunfo de la Cruz¹². Fuimos a la audiencia pública, 75 personas en un bus desde Honduras hasta Costa Rica, la mayoría

¹² En línea: <https://www.corteidh.or.cr/corteidh/docs/casos/articulos/seriec_305_esp.pdf> (N. del E.).

ancianas que decían “aunque sea lo último en la vida, pero yo quiero ir a ver en qué termina esto”. Hubo un testimonio del Estado que negó la identidad del pueblo Garífuna: “ellos no pueden pedir ninguna reivindicación porque ellos no son de Honduras”. Usaban el término “allegados” que efectivamente significa que no somos hondureños, justificando nuestra criminalización y expulsión. Esto demuestra el desprecio, la discriminación y el racismo contra nuestro pueblo, mientras responden a intereses de las diez familias más ricas que han vivido y explotado el país, que no son de origen hondureño pero nadie les dice allegados o extranjeros.

Los casos de Triunfo de la Cruz y de la comunidad de Punta Piedra generaron jurisprudencia internacional sobre los derechos de los pueblos indígenas, con la Consulta/Consentimiento Previo, Libre e Informado (CPLI), agregando que también tiene que haber consentimiento. En el caso de Punta Piedra, va a ser una jurisprudencia internacional sobre el respeto que deben garantizar los Estados a los títulos comunitarios entregados a las comunidades Garífunas. Existen movimientos y organizaciones que no creen en estos sistemas internacionales, pero si no hubiéramos acudido al sistema interamericano, nunca hubiéramos logrado que el gobierno se sentara a escuchar nuestras denuncias. Aunque nos regresáramos a nuestro país, y no cumplieran nada de lo que se habían comprometido, es un proceso para lograr atención a la problemática del pueblo Garífuna.

A la par de eso, estamos enfrentando problemas que no solamente tienen que ver con el mundo Garífuna, como el tema de las Zonas Especiales de Desarrollo Económico (ZEDE), las famosas Ciudades Modelo, que son un invento de un economista —Paul Romer— que dijo que las Ciudades Modelo eran perfectas para salir de la pobreza y convenció al gobierno y a los tomadores de decisiones. Es la concesión absoluta de grandes extensiones de territorio para que el capital trasnacional haga lo que le dé la gana.

Discriminación, marcos legales y migración

Berta: Toda la política, el marco jurídico/legal que hay en nuestro país, está basado en la discriminación. Está normalizado, está oficializado. Lo

podemos ver cuando se aprueban decretos, cuando se han hecho leyes, cuando se han firmado tratados de libre comercio. Todo un proceso de discriminación sistemático que quiere normalizar, hacer natural, la exclusión y la marginación de los pueblos indígenas y negros.

En Honduras, por ejemplo, la Ley Especial sobre Intervención de las Comunicaciones Privadas es una ley de inteligencia, que tiene un capítulo sobre la seguridad de la inversión privada que criminaliza a quienes luchamos. Y, por supuesto, ahí estamos los pueblos indígenas y negros que defendemos nuestros bienes comunes y la naturaleza. Y para las transnacionales, por supuesto, es un gran beneficio que el ministro de la Secretaría de Energía, Recursos Naturales, Ambiente y Minas diga que no existe el pueblo Lenca en Río Blanco, para que el gobierno se salve de dar cuentas sobre el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Luego, premió al ahora exministro dándole el cargo de fiscal adjunto en el Ministerio Público. Antes de que fuera fiscal adjunto, habíamos hecho denuncias en el mismo Ministerio Público, en la Fiscalía Especial de las Etnias y del Patrimonio Cultural, así que lo primero que hizo, al llegar como fiscal, fue amenazar a la fiscal de Etnias y decirle que tuviera cuidado con Río Blanco, con los temas del Copinh. ¿Entonces a quién beneficia? A las empresas. Ahora, este fiscal adjunto está involucrado en grandes actos de corrupción, así como el fiscal general que impulsó el decreto y las Ciudades Modelo.

Todo está hecho para que funcione a favor de las transnacionales y, por supuesto, la discriminación está en todo. Desde la violación a indígenas —sobre todo a las mujeres en La Esperanza—, en evitarles que vendan sus productos de verduras y frutas en el mercado municipal de Intibucá, porque quieren poner un gran centro comercial —y nos tomamos el predio del mercado—; hasta leyes y mecanismos jurídicos que favorecen a las grandes transnacionales, como los tratados de libre comercio y el Acuerdo Transpacífico de Cooperación Económica (TPP-11). Con el Plan de la Alianza para la Prosperidad del Triángulo Norte (PAPTAN)¹³ se le van a dar mil millones a gobiernos

¹³ Iniciativa regional de El Salvador, Guatemala y Honduras que aborda el tema de la migración irregular. En línea: <<https://www.iadb.org/es/alianzaparalaproperidad>> (N. del E.).

corruptos, como el de Honduras, con la excusa de frenar la migración y el narcotráfico, pero que beneficiará a las transnacionales a costa de toda esa discriminación, racismo y exclusión.

Con respecto al derecho y control sobre la tierra, tenemos la posición de que la recuperación, el control, el ejercicio de la autonomía, de la autodeterminación —con levantamientos territoriales para defender los territorios— lo tenemos que hacer, tengamos o no títulos, porque es nuestro derecho. Los títulos comunitarios ayudan, pero tampoco son la gran solución a la conflictividad territorial. El derecho jurídico internacional para pueblos indígenas, como el convenio 169, es una herramienta jurídica bien desarrollada en el mundo, pero tiene sus limitaciones cuando una comunidad dice que no a la “consulta” de una empresa o al gobierno.

Somos los pueblos quienes al final tenemos que decidir nuestro destino, esté escrito o no en instrumentos jurídicos, sino como derecho humano, derecho inalienable que tenemos, porque tenemos memoria, historia, porque somos seres humanos. Desde el ejercicio de nuestro concepto de justicia y derecho, aunque no esté escrito, que podamos decidir, en el tema del territorio, que hay que expulsar a una transnacional porque está destruyendo nuestra cultura, nuestros ríos y nuestro territorio. O llevar a juicio comunitario a un compañero, aunque sea del Copinh, porque acosó sexualmente a una compañera. Eso es un derecho importante en la vida de los pueblos, esté reconocido o no.

Miriam: Una de las mayores discriminaciones a la aplicación de la justicia es no garantizar la traducción y la interpretación a personas de los pueblos indígenas. Porque una cosa es que vaya a un juicio, una persona que tiene un modelo de vida diferente, y aquí entramos al tema del derecho de la costumbre y del derecho positivo. ¿Cómo levantamos esos elementos del derecho de la costumbre que permita aplicar la justicia? Si somos una cultura oral, debemos tener la garantía de que la gente entienda qué están haciendo en el juzgado y de qué se les está acusando. Honduras es un país donde el artículo 3° de la Constitución de la República dice que todos somos iguales y que el idioma oficial es el español. Ahí hay un grave problema,

porque Honduras tiene múltiples idiomas, es un país multicultural, pluricultural y multilingüe. Ese es un cambio constitucional que hay que hacer.

Nosotros no estamos discutiendo la separación, separatismo de los pueblos. Nosotros creemos que es importante que se reconozca el derecho a la autodeterminación y a tomar decisiones propias en un Estado —estemos equivocados o no—, pero que nos dejen hacerlo. Déjennos que nos equivoquemos, pero que lo hagamos nosotros y nosotros resolverlo. Ese es el problema que tiene que ver con la soberanía, que en tu casa tú decidas qué hacer.

Termino diciendo que siempre hay un estigma del migrante. Si no hay una decisión política de que deben mejorar las condiciones de vida en el Sur, la gente va seguir viniendo, la gente siempre va a estar caminando para el Norte. Entonces, esos mil millones que se van a dar en el marco del PAPTN —y me lo dijeron la gente del Banco Mundial—, van a ser para los bancos, para que la gente acceda a préstamos, para la seguridad, para infraestructuras como carreteras. ¿Usted cree que eso va a disminuir la entrada de la gente a Estados Unidos? No. Estamos en un grave problema que tiene que ver con la historia de un país que tiene un Estado fallido, donde todo mundo quiere salir. Pues ahí estamos nosotros en la resistencia, porque creemos también que tenemos derecho a construir un país allá, porque nosotros debemos de construir algo vivible en nuestro país.

El compromiso con la lucha y si tiene fin

Berta: Yo creo que nosotros no tenemos que perder la esperanza, y creo que monseñor Romero en eso es un gran ejemplo: toda su persistencia, aún traicionado por la misma curia que debió de haber sido solidario con él. Pese a todo, nosotros siempre tenemos que tener convicción de que este planeta es el único que tenemos, no hay otro de repuesto, y ya está agonizando, lo que alguna gente llama el Apocalipsis.

Creo que, debemos mantener esas rebeldías, las construcciones colectivas, participando, creando conciencia, pensamiento crítico, descolonizando nuestros pensamientos, no importa donde estemos,

tenemos que tener fe en nuestros pueblos, en esas diversidades que a veces son complejas, pero somos seres humanos y tenemos que dignificarnos como tal. Y eso significa luchar por eso que llamamos plan de vida ante un proyecto de muerte, para no perder la esperanza.

Modelos de vida alternativos

Miriam: Ha habido oposición a la destrucción de los recursos naturales, de los bienes comunes, como en el caso del proyecto Bahía de Tela, en Honduras, en el cual se construyó un campo de golf de 18 hoyos, destruyendo muchísimas áreas, manglares, reservas de tortugas, se rellenaron con cemento grandes extensiones del manglar, y es una zona que, aparte de ser área protegida, tiene categoría Ramsar¹⁴, es decir, una biodiversidad muy importante. Cuando se propuso ese proyecto, hicimos una campaña en contra de la destrucción ambiental, pero nos dijeron que estábamos en contra del desarrollo. Igual pasa cuando las compañeras están luchando contra las represas o la explotación minera. El problema es este modelo de vida y de desarrollo basado en la explotación irracional de los recursos naturales y de los bienes comunes. En la Amazonía, como en todas las zonas donde hay muchos bosques, se están destruyendo cada día miles de hectáreas de bosque en el nombre del desarrollo, para generar carreteras, para sacar recursos. La fragilidad ecológica ambiental ha aumentado exponencialmente por la destrucción irracional de los recursos y por un modelo de vida basado en la destrucción de lo que nos da la vida, lo que es inviable, insostenible.

Entonces, nuestro modelo de vida es el que vivimos en las comunidades, donde respetamos donde vivimos, sacamos lo que necesitamos para comer, para sobrevivir, no hay que andarlo buscando en el cielo ni en otro planeta, pero el problema es que cada día nos niegan esa posibilidad, porque dicen que tenemos que salir de nuestros territorios porque viene la "modernidad" con una placa de cemento en todas nuestras calles. Y destruye los animales, el agua,

¹⁴ En línea: <https://www.ramsar.org/sites/default/files/fs_6_ramsar_convention_sp_0.pdf> (N. del E.).

todo. No es una cosa utópica, es una realidad que vivimos, pero que quieren uniformar a que vivamos igual que en Estados Unidos, lo que es prácticamente imposible.

Berta: Como pueblo Lenca nosotros tenemos una relación muy fuerte con la Tierra. Para cultivar, para producir el maíz, que es desde donde venimos, tenemos que hacer un pacto con la Tierra. Ese pacto se hace en ceremonias. Se agrada a la Tierra con alimentos, con chicha, con cohetes —porque somos un pueblo que nos gustan los cohetes—, se le brinda cacao, se le brinda aguaste, se sacrifican animales para darle sangre a la Tierra, porque la Tierra nos da su sangre. Se le da chicha para que se alegre, para que se embriague también. Eso no solo lo hacemos con la Tierra, sino que también con los ríos, como el Gualcarque, donde viven los espíritus que cuidan todos los bienes comunes y el agua, y sus espíritus son femeninos, son niñas. Esa es una de las mayores preocupaciones en esta lucha de Río Blanco, porque una agresión a ese río, es una agresión a nuestra espiritualidad. Hay espíritus que viven en las aguas calientes que caen al Gualcarque, y son los que mantienen el equilibrio. A ese pacto que hacemos, nosotros le decimos composturas a la Tierra, composturas al agua, composturas a los rayos, a la lluvia. Se hace en comunidad, en días especiales, con las familias. Se llevan flores de todos colores; los colores son muy importantes porque tienen todo un significado. Se hacen sahumerios con copal e incienso.

Se tiene que compartir toda la comida y eso es parte de esa espiritualidad, esa cultura que tenemos que es una cosmovisión propia, una forma de vida contraria a la imposición de un proyecto de muerte, capitalista, destructor. Porque la autodestrucción de este planeta tiene nombre: se llama capitalismo. Ese modelo extractivista —que, incluso, en gobiernos del Sur que se dicen progresistas, también se está imponiendo— está violentando los derechos de los pueblos. Entonces, esa cosmovisión de nosotros es nuestra raíz para un plan de vida, pero también para nuestra resistencia. El plan de vida tiene que ver con que el maíz —que también es milenario y tiene una gran diversidad— es parte de nuestra alimentación, es nuestra soberanía alimentaria desde un concepto político, económico, territorial, histórico, del derecho a la salud, a comer bien, no toda esa comida chatarra. Todas esas formas de vida nos dicen que sí tenemos alternativas. Por ejemplo,

estamos teniendo debates sobre la generación de energía desde otras perspectivas, para resolver la necesidad familiar y comunitaria.

Pero no llegamos ahí porque los pueblos indígenas y negros seamos una isla ni una moda, sino porque somos protagonistas, actores, actrices históricas de los desarrollos de todos los pueblos. Estamos en un país que se llama Honduras y queremos opinar sobre todos los temas. Por eso impulsamos un proceso en el que estuvimos juntos con la Organización Fraternal Negra de Honduras (Ofraneh): el proceso de Refundación de Honduras que tiene que ver con el debate de qué país soñamos. Tenemos derecho a soñar —lo cual es un derecho subversivo y terrorista—, soñar un país con justicia, con dignidad, con autodeterminación, con libertad, sin patriarcado, sin capitalismo, sin racismo. Eso es un pecado. Es un crimen. Nosotros estamos exigiendo y estamos ejerciendo ese derecho, pese a todo.

Ese camino implica construir un poder distinto, bajo un concepto distinto de desarrollo, si es que le queremos llamar así. Y que ese poder también lleve a un poder constituido que tenga capacidad de sentarse con el poder económico y político, donde tengamos voz, y no que diez o cien personas hablen por nosotras y nosotros. Por eso, un gran desafío en ese caminar por la Refundación como movimiento social y político, indígena y negro, feminista, ecologista, religioso, de barrios, colonias, urbano, rural, de todo, es formarnos y caminar hacia un poder constituido que decida sobre los destinos de este país. De este país que ha sido laboratorio de bases militares norteamericanas —hay seis grandes bases militares, además de Palmerola— y que tiene las estadísticas de ser el país más violento del mundo sin guerra declarada, pero que la vivimos de manera abierta, fatal. No queremos ser un país donde el 80% de la población vive en miseria, entregando el territorio en bandeja de plata a las transnacionales.

Entonces, por eso insistimos en nuestro derecho a soñar. Pero para eso también tenemos que construir nuestra palabra, nuestra práctica, nuestra experiencia, que surja, que esté puesta ahí, colocada, posicionada, dándole paso a la creación colectiva del pensamiento, del pensamiento crítico, de dar una batalla ideológica cultural, desde todas esas culturas que tenemos, emancipatorias. Pueden decir, “no, esas mujeres están locas”. Es posible, pero en esta lucha, realmente, hay que estar casi locos, sino, no se puede, no se camina. Entonces, hay

que parir, hay que crear, hay que inventar, hay que soñar, hay que ser locas y locos, y mantenerse con nuestras raíces, nuestra espiritualidad, nuestras culturas, aprendiendo, desaprendiendo, deconstruyéndonos y volviendo a crear cosas nuevas, distintas.

Siempre hablamos de nuestras organizaciones, Copinh y Ofraneh, porque nosotras estamos ahí como amarradas. Las ancestras nos han puesto ahí [...]

Miriam: (Risas) [...] Con candado.

Berta: Pese a toda esa situación adversa que hemos tenido, difícil, dura, en nuestras organizaciones, hemos venido haciendo esfuerzos en varios espacios, no solo en el tema indígena y negro, también en todos los temas que tienen que ver con nosotras, que no se pueden desligar. Estamos en espacios como la Red Latinoamericana contra Represas y por los Ríos, sus Comunidades y el Agua (Redlar)¹⁵, un espacio latinoamericano y caribeño en defensa de los ríos y sus comunidades. Hemos estado en la campaña de boicot al Banco Mundial, al BID, al FMI. Estamos en la campaña por la desmilitarización del continente e, incluso antes del golpe de Estado, fuimos anfitriones del II Encuentro Hemisférico Frente a la Militarización¹⁶, donde hicimos un debate muy fuerte. Hemos estado en todas las campañas contra el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) desde su inicio mismo. Hemos estado en todas las luchas contra el Tratado de Libre Comercio (TLC), contra el Plan Puebla-Panamá. Eso implica un gran trabajo de articulación y de coordinación y, por supuesto, agendas muy cargadas. Ahora estamos en la lucha en defensa de los territorios en espacios internacionales, juntándonos e intercambiando experiencias sobre la situación de defensores y defensoras, luchadores y luchadoras, lo cual es una gran oportunidad para seguir aprendiendo y conociendo experiencias de otros movimientos que están en igual situación que nosotras y nosotros.

¹⁵ En línea: <<https://www.lavida.org.mx/organizacion/red-latinoamericana-contra-represas-y-por-los-rios-sus-comunidades-y-el-agua-redlar>> (N. del E.).

¹⁶ En línea: <<https://www.tni.org/es/art%C3%ADculo/resumen-de-la-declaracion-final-del-ii-encuentro-hemisferico-frente-a-la-militarizacion>> (N. del E.).

**PARTE
I**

**Diálogos en medio de la defensa de la vida
y el territorio**

Mujeres Mayas en resistencia a la mina Marlin en San Miguel Ixtahuacán, Guatemala

Maudilia López Cardona¹⁷

La entrada de la empresa minera a San Miguel Ixtahuacán

Yo soy Maudilia López Cardona, originaria del municipio de Comitancillo en el Departamento de San Marcos, Guatemala. Estoy viviendo en el municipio de San Miguel Ixtahuacán, en el mismo Departamento, desde hace 20 años.

Según la gente que vive cerca de la mina Marlin, la empresa comenzó a conocer el terreno desde 1996 y poco a poco entró; llegaron a visitar, a familiarizarse, a hacer sus compras, pero no era públicamente, sino silenciosamente. Las otras comunidades del altiplano no se daban cuenta que hay unos visitantes allá en la parte baja, pues la empresa no se dio a conocer en aquel entonces. Entró lentamente, silenciosamente, en la comunidad y cuando estaba en la fase de exploración, empezó a comprar tierras.

Alrededor del año 2000, la empresa empezó a difundir información en las comunidades de qué se iba a tratar su proyecto, pero, claro, jamás dijo que en unos años iba a haber contaminación y que iban a traer enfermedades. Aquí, en el centro de San Miguel Ixtahuacán, pasaron en un auto con un altoparlante invitando a la gente a que "¡Vengan a una información de gran importancia! ¡Habr

¹⁷Agradezco a Axel Köhler la transcripción y la edición de mis palabras. Nos conocimos, Axel y yo, en un curso de Formación en Terapia Corporal Integrativa que se organizó en Chiapas, México, entre 2009 y 2010. En 2017, Axel me visitó en San Miguel donde tuvimos varias conversaciones en torno al tema del presente capítulo. En 2020 hemos revisado y complementado el presente texto para dar cuenta de las secuelas de la mina después del cierre de las actividades extractivas en 2017 y cómo se agravó la situación con la pandemia del Covid-19.

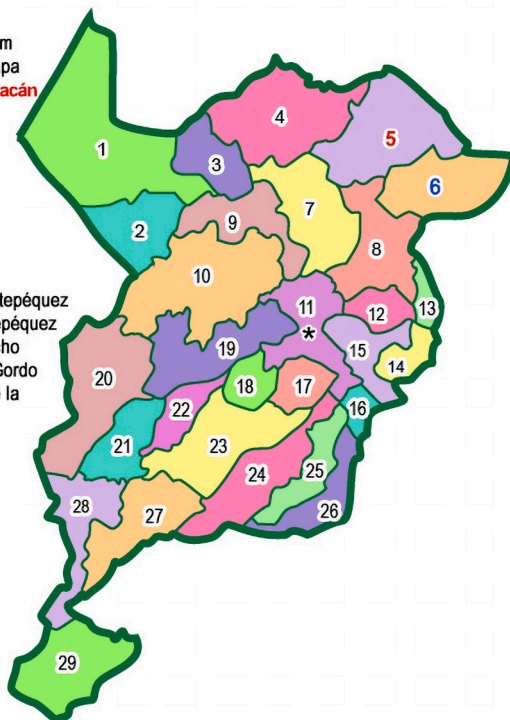
Mapa 1. Departamentos de Guatemala.



Fuente: en línea: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/6/6f/Departamentos_de_Guatemala.png/1024px-Departamentos_de_Guatemala.png>.

Mapa 2. Municipios del departamento de San Marcos.

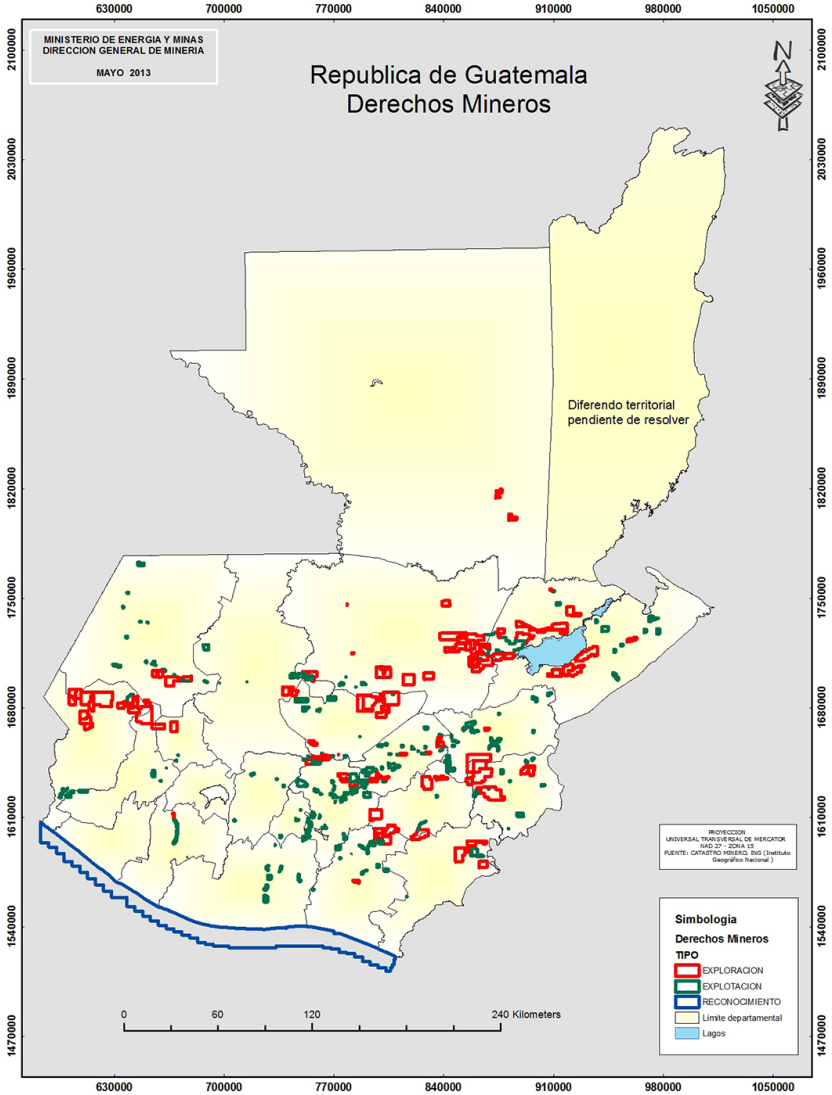
1. Tacaná
2. Sibinal
3. San José Ojetenam
4. Concepción Tutuapa
5. San Miguel Ixtahuacán
6. Sipacapa
7. Tejutla
8. Comitancillo
9. Ixchiguán
10. Tajumulco
11. San Marcos
12. San Lorenzo
13. Río Blanco
14. San Antonio Sacatepéquez
15. San Pedro Sacatepéquez
16. San Cristóbal Cucho
17. Esquipulas Palo Gordo
18. San Rafael Pie de la Cuesta
19. San Pablo
20. Malacatán
21. Catarina
22. El Rodeo
23. El Tumbador
24. Nuevo Progreso
25. La Reforma
26. El Quetzal
27. Pajapita
28. Ayutla
29. Ocos



Fuente: en línea: <http://www.wikiwand.com/es/Organizaci%C3%B3n_territorial_de_Guatemala>.

almuerzo, habrá refacciones, vengan niños, mujeres y hombres!” La gente, por curiosidad, se dejaba ir a ver: ¿qué está pasando, qué es? Y, claro, daban un almuerzo a la gente y hacían firmar un listado, supuestamente para el almuerzo que daban, donde uno pone su nombre, su número de cédula y después la firma. Pero el delito de la empresa, su engaño y uno de sus grandes errores era que al final este listado lo utilizaron como firmas para la consulta comunitaria. Uno de todos los requisitos que tenía que llenar la empresa era la consulta comunitaria, pero en realidad jamás la realizó. Al final de su campaña, cuando archivaron todas las firmas, las utilizaron como un registro de consulta comunitaria, donde la gente, supuestamente, había dicho

Mapa 3. Derechos Mineros en Guatemala.



MINISTERIO DE ENERGIA Y MINAS
Guatemala Centro América.



Fuente: Ministerio de Energía y Minas (2013). En línea: <https://politicagt.files.wordpress.com/2013/08/maparepublica_0513.jpg>.

que sí estaba de acuerdo con la minería, aunque esas firmas fueron solo para las refacciones y los almuerzos.

En cuanto a la información que daban a conocer, dijeron: "Miren, nosotros vamos a trabajar aquí. ¡Esta empresa ha venido a rescatar a San Miguel de la pobreza!" Cosas así, palabras que podrían ofender, si las leemos desde hoy: "¡Hemos venido a sacar a San Miguel de la pobreza, en unos años ustedes van a ser ricos!" Entonces, claro, la gente se ilusionaba. Decían que va a haber empleo para toda la gente, para toda la comunidad, de manera directa o indirecta, en los comedores, los restaurantes, las camionetas, en taxis, hoteles. Pero jamás dijeron: "¡Miren, en quince años o en siete años, va a haber enfermedades, habrá conflictos!" Y al principio no había conflictos, porque la gente no había visto los resultados.

Las mujeres inician la resistencia

Uno de los ofrecimientos de la empresa para ganarse a la gente era: "Nos vendes tu terreno y te damos trabajo." Hubo diferentes trabajos cuando la empresa empezó con la construcción de los caminos y de los edificios; necesitaban albañiles, carpinteros, etcétera. Y pagó 4,000.00 Quetzales (Q) para cada cuerda.¹⁸ Hasta ahí todo estaba bien, porque esos terrenos eran cascajo, no daban para la producción agrícola y anteriormente costaban como Q 500.00 cada cuerda. Según cuenta la gente que vendió terrenos, al mero principio la empresa les dijo que iban a hacer un tipo de siembra ahí, por ejemplo, de orquídeas u otras flores.

La empresa fue avanzando, comprando más y más terrenos, hasta que un día una señora no quiso vender su terreno y se opuso ante la empresa, diciéndoles simplemente: "Yo no quiero vender." La compañía la ignoró y construyó su carretera en medio del terreno de la señora a la que no había podido comprar. Pero cada mañana, la señora salía a poner piedras, a poner trozos en el camino para que no pasaran con sus carros. Y ellos bajaban a quitar las cosas para que puedan pasar. Y ella otra vez a poner los trozos y las piedras en el

¹⁸ Una cuerda es una parcela que corresponde a alrededor de 20 metros por 20 metros, es decir 400 m². Q 500.00 equivalían aproximadamente a US \$61.50 y Q 4,000.00 a US \$ 492.00 en el año 2004.

camino, así ella solita luchando. Entonces, la empresa le ofreció a la señora Q 40,000.00 por una cuerda de terreno. A partir de ahí se despertaron los que habían vendido antes y que en ese momento ya eran trabajadores de la empresa. ¿Por qué a nosotros nos pagaron Q 4,000.00 y a la señora le están ofreciendo ahora Q 40,000.00? Entonces se organizaron los trabajadores, antes vendedores, para hacer un bloqueo y exigir a la empresa un poco más de dinero para sus tierras que le habían vendido. Eso ya era trato de antes, pero ellos querían manifestarse contra el engaño por parte de la empresa.

En aquel entonces, la empresa dio a conocer que sí era oro y explicó que no va a hacer daño. Explicó que van a usar cianuro, pero dijo que el cianuro no hacía daño. La gente hacía sus preguntas: “¿El cianuro no va a hacer daño?” —“No, porque ustedes comen rábanos, en los rábanos hay cianuro; comen zanahoria, en la zanahoria hay cianuro. Así que ustedes comen cianuro y por lo tanto no les va a hacer daño.” Eso decía la gente de “relaciones humanas” que salía a hacer consciencia o a dar información; era gente de la capital o de aquí mismo que la empresa había contratado.

Desde entonces, en el año 2007, empezaron los trabajadores a ver los engaños de la empresa y en el 2008 ya se levantó la resistencia. Los trabajadores empezaron con una primera manifestación y unos meses después, un grupo de mujeres se resistió por el cableado de la energía eléctrica. Una de las mujeres había dado permiso para que el cableado eléctrico pase encima de su casa, pero no había dado permiso para sembrar un poste en la esquina de su casa. Cuando ella regresó a su casa, ya estaba sembrado el poste y ahí es donde ella se levantó en resistencia. Hizo un corto circuito a estos cableados y la empresa se quedó sin energía eléctrica. La empresa la denunció por ese “delito” de haberle cortado la luz, pero ya no solamente a ella, sino a otras siete mujeres que también tenían ese mismo problema. Estuvieron un buen tiempo, desde el 2008 al 2009, con esa denuncia. Es hasta el año 2012 que lograron, ya por medio de otras instituciones y organizaciones que las acompañaron, liberarse de esa orden de captura.¹⁹

¹⁹ El testimonio de Crisanta Pérez, principal acusada de este grupo de ocho mujeres, se puede escuchar en línea: <<http://www.radiomundoreal.fm/Derechos-envenenados?lang=es>>, consulta: 7 de octubre de 2018. Véase también el reportaje de la Comisión Kolol Qnan Tx'otx' (2012).

Quizás, las mujeres tienen una visión un poco más amplia que los hombres, porque están más involucradas en sus familias y velan por la protección, por la vida, por la salud de la familia. Y, entonces, tienen esta fuerza. Una mamá puede hacer todo con tal de defender a su familia. Entonces, así es como se involucran las mujeres en la resistencia.

El Popol Vuh, fuente de inspiración

En la historia de nuestros pueblos ha habido esta fuerza de la mujer, a pesar de la influencia de la mentalidad machista. El Popol Vuh nos presenta dos caminos, uno que lleva a la vida, la defiende, la protege. Este camino es un proyecto de vida de los pueblos que protagoniza la princesa Ixquic, una mujer joven, la primera mujer en el Popol Vuh que da un aporte al cambio social. Porque ella, en el conflicto, en un ambiente hostil, de opresión, de exclusión, de esclavitud, de rechazo, se revela ante ese sistema, ante esa política de opresión y de esclavitud y opta más por la política del bien común. Y busca la vida y busca apoyo. Hace relación con mujeres y encuentra esa relación comunitaria con otras especies, en este caso con animales, con tecolotes y con hormigas. Ixquic hace un convenio con las Diosas que la acompañan para salir de esa situación. Y los animales también la ayudan, los ratones la protegen y trabajan para esta construcción. Al final, la princesa Ixquic se convierte en la guiadora, en la arquitecta de todo este camino de un proyecto de vida ante sus dos hijos que son Hunahpú e Ixbalanqué. Luchan para que haya vida, paz, armonía con las plantas, los animales, la naturaleza; para volver sus corazones; luchan por el bien común, para que haya comida, derecho, armonía. Quien hace todos los planes del combate, es la princesa Ixquic, es la mujer. Al final hay este valor a la mujer en la cosmovisión Maya.

Como en cualquier lugar, hay tendencia del mal, siempre hay rechazo. Pero eso no quiere decir que en el fondo la cosmovisión Maya sea así: excluyente y discriminadora. En realidad, no es así, hay otras experiencias de los abuelos que se plasman en este libro, el Popol Vuh, seguramente desde la experiencia que ellos han tenido. Por eso ponen la figura de Ixquic con Hunahpú e Ixbalanqué, pero también

la figura de Vucub Caquix, el guacamaya que se hace el grande, que se adorna con el sol y con la luna. Él se hace como Dios, pero engañando, explotando, reprimiendo y oprimiendo a su comunidad. Este es el proyecto de muerte que el Popol Vuh presenta, pero lo critica y no lo avala. Mientras que un sistema de vida es autoritario, el otro es comunitario. La cosmovisión en el Popol Vuh presenta estos dos sistemas. Entonces, es una elección, es un mensaje para elegir —nosotros, nosotras, ahora—, qué sociedad queremos. Ahí, esa primera mujer, Ixquic, hace un cambio radical para erradicar la violencia intrafamiliar, para quitar la exclusión y la discriminación de la mujer. Y al final se convierte ella en lideresa comunitaria. Por eso, yo me identifico con ella.

Crece la conciencia, crece la resistencia

Regresamos a nuestros días y la realidad de San Miguel Ixtahuacán. Ya estaba instalada la mina, cuando la gente se dio cuenta que estaba presente la empresa. Con el tiempo, a partir del 2005, cuando la empresa ya empezó a extraer oro, se empezaron a ver pequeños conflictos. En 2007, ya empezaron los trabajadores a ver los engaños de la empresa y en el 2008, ya se levantó la resistencia.

Las acciones que se hicieron en ese momento, la mayor parte eran bloqueos en las carreteras, aquí en la entrada de la mina, como también marchas o caminatas. Por ejemplo, para apoyar a las mujeres denunciadas en el 2009, se hizo una marcha a nivel departamental de San Marcos, ya no solamente de San Miguel. Eso era cuando estaban citando a doña Crisanta, una de las que encabezaban el grupo de las mujeres y que se animaba a hablar. Por eso, la empresa también la señaló como culpable de haber apoyado a las otras. Ella era la más buscada por la empresa. Entonces, en una de sus audiencias allá en San Marcos, ella no se presentó. Era una estrategia por parte del Consejo Mam y del Consejo de los Pueblos de Occidente. Y se presentó bastante gente. Hicimos una caminata donde entonamos nuestros cantos. En la parroquia se han hecho cantos relacionados con la realidad que se vive, cantos dirigidos al agua, cantos sobre concientización, sobre la defensa de la Madre Tierra. Entonces, ese día cantamos e hicimos

una oración desde la cosmovisión Maya. Uno de los lemas de ese día era "¡Todos somos Crisanta!" Si quieren arrestar a Crisanta, jarréstanos a todos! Ese era el mensaje al Ministerio Público o a las instancias que estaban detrás de la captura de Crisanta. El mensaje era que no solamente ella está luchando. Lo que ella hace, sus pronunciamientos son a favor de la comunidad.

En cuanto a las acciones de acá de la parroquia, es hablar siempre en la radio, en las misas, en las reuniones, estar siempre al tanto, informando a la comunidad de lo que está sucediendo a nivel nacional, porque hay cosas de las que uno aquí no se entera. La parroquia quiso que la gente se concientizara y que la misma gente tomara en sus manos la resistencia. Su trabajo fue más como abrir los ojos de la gente, ofrecer información, no tanto como liderar. Que la misma gente hablara y no tanto el párroco.

La empresa usó la táctica de contratar a todos los líderes, por ejemplo, catequistas que tenían influencia en la parroquia. Otros catequistas tenían una postura de no dejarse vender por el dinero y hay líderes que no aceptaron un trabajo de parte de la mina, pero otros sí. Entonces, la mina los utilizó como medio de concientización de su parte hacia la gente. Cada vez que había curso de catequistas, esos catequistas que la empresa contrató, los mandaba a las reuniones y su trabajo era convencer a la parroquia de la mina, que la mina no traía ningún conflicto, ninguna enfermedad, que no traía contaminación.

Pero, cuando la gente que estaba trabajando en la empresa, empezó a ver que la empresa les estaba engañando, muchos de ellos también se retiraron y también empezaron a decir que "sí, ya hemos visto que la empresa nos está engañando, que la empresa trae contaminación". Pues, al final, hubo de todo, hubo mucha contaminación psicológica, mental, de conciencia más que todo.

Otra de las acciones fue hacer redes con otras organizaciones. Así hemos conocido otras realidades, nos hemos enterado de las luchas de otras mujeres. Y así nos animamos. Hay varias mujeres que fueron a participar en encuentros con mujeres en México, Ecuador o El Salvador, luchas de las mujeres, resistencias contra las mineras en otros lugares. Algunas mujeres se fueron a conocer la mina en Honduras. Entonces, participando allá, viendo esa realidad, una

puede tomar más consciencia de su propia realidad. Cuando la gente sale y ve, se da cuenta. Son esas personas que se encargan también de hacer consciencia a la comunidad.

Otra acción en una vista pública²⁰ que se hizo en la Corte de Constitucionalidad, la Corte Suprema de Justicia, también la gente se fue de aquí de San Miguel para apoyar las demandas. Como decir: "¡Aquí estamos todos en esta lucha!" —"¡Cuando la resistencia está activa, está pronunciándose, a nosotros nos cuidan!", decían unos trabajadores. "Nos dan nuestros derechos y cuando la resistencia está baja, en momentos de silencio, a nosotros nos presionan y nos explotan más." Nosotros no estábamos luchando contra los trabajadores, mucho menos discriminándolos, sino más bien en defensa de sus derechos, los derechos de todos los trabajadores. Porque es nuestra gente, es nuestra familia, es la gente Mam.

La gente me nombra coordinadora de la resistencia: el Frente de Defensa Miguelense y la pastoral Kolol Qnan Tx'otx'

Pienso que poco a poco me fueron conociendo, tal vez con el trabajo, con este acompañamiento. Ya cuando se empezó la resistencia de la mina, igual así: ir a acompañar, ir a esta comunidad, estar ahí, pues, acompañando. Pero cuando la gente de la resistencia me dijo: "Usted va a coordinar nuestra organización, nuestra resistencia", estaba yo temblando. Era un campo desconocido para mí, pero tenía que enfrentarlo, porque la comunidad había confiado en mí. No quería defraudar a la comunidad. Así lo hice y fui conociendo el camino de la resistencia. Yo conocía más otros lenguajes, de grupos de mujeres, más

²⁰ La vista pública es un espacio que se abre en la Corte de Constitucionalidad para que la gente pueda manifestar sus reclamos o demandas con la finalidad de poder dar resolución al caso presentado. El Artículo 38 de la *Ley de amparo, exhibición personal y de constitucionalidad y autos acordados de la Corte de Constitucionalidad* dispone de lo siguiente: "**Vista Pública.** Si al evacuarse la audiencia a que se refiere el artículo anterior, o al notificarse la resolución que omite la apertura a prueba, alguna de las partes o el Ministerio Público solicita que se vea el caso en vista pública, ésta se efectuará el último de los tres días siguientes y a la hora que señale el tribunal. Cuando se haya efectuado vista pública, el tribunal dictará sentencia dentro del plazo de los tres días siguientes. A la vista podrán comparecer a alegar las partes y sus abogados, así como la autoridad o entidad impugnada y sus abogados. [...]" (Corte de Constitucionalidad, 2002).

en el camino de sanación, no conocía ese campo de resistencia de la mina. Hablar de cianuro, de la cola de represa, de medidas cautelares, todos estos conocimientos y términos legales, tenía que aprenderlos, ir a conocer. Porque mi trabajo era más transmitir. ¿Qué es una medida cautelar? Si me preguntaban y yo no podía responder qué es, entonces, tenía que informarme, aprendiendo cosas como para poder compartir y luego ya hablar con la gente. Todo fue conectándome en este camino de búsqueda, de encuentro, de lucha.

En el año 2009, viendo las atrocidades, los impactos negativos de la mina, se consolidó un frente que se llamaba Frente de Defensa Miguelense (Fredemi), un frente de resistencias ante la minería. Esta coalición se conformó de diferentes organizaciones sociales a nivel de Ixtahuacán, pero estábamos también involucrados como parroquia. Para no chocar y duplicar esfuerzos, nosotros como pastoral llevamos más la preparación de la gente, la formación y la información. Nos hemos enfocado más en la concientización y la espiritualidad Maya, la cosmovisión. Mucha gente que se forma en nuestra pastoral está participando en Fredemi. Y Fredemi se ha enfocado más en las demandas y, en los últimos tiempos, en cosas jurídicas.

Fui una de las primeras coordinadoras de Fredemi y estuve dos años en la coordinación, 2009 y 2010. Después, por la no aceptación, por ser mujer y todo eso, me retiré de ahí. Hubo compañeros que tuvieron celos, por ser una mujer que estaba ahí liderando, coordinando. Como que no les gustó. Entonces, me pusieron muchas trabas en el camino, sentí mucha influencia del machismo en el camino. Si hay reconocimiento a los trabajos de la mujer, es más en la práctica, pero cuando se trata de pronunciamientos sociales, se quiere que el hombre salga adelante. Es la experiencia que yo tuve en Fredemi. Que hay como un recelo, cuando la mujer se pronuncia o cuando la mujer da a conocer su opinión o señala el camino: "¡Este es el camino de la justicia!" Entonces hay recelo, hay rechazo, hay exclusión. Cuando la mujer habla, llega a tocar el machismo del hombre. Hay esta competencia: "Esta mujer está logrando un camino social... ¡pero es mi palabra que tiene que valer! Porque lo que ella dice es más sentimental, son más cosas de mujer." Algo así. Fue una de mis experiencias duras de exclusión, siendo coordinadora del

Fredemi. Al final, yo dije: mejor yo decido retirarme para que se quede libre el campo.

Llegué, incluso, a tener un momento de cuestionarme en mi cuerpo: ¿Por qué no fui hombre? Porque siendo hombre, tal vez se valora más la palabra, se valora más el trabajo, o tuviera yo más este poder, en el buen sentido de coordinación, que podamos unir todas nuestras sugerencias. Por otro lado, mi fuerza de mujer me dio vida también. Si fuera hombre, tal vez sería ridiculez mi vida. Mejor me reconozco como mujer aunque con dificultades, aunque con esos tropiezos, pero yo quiero vivir mi esencia de mujer. Es algo como esta lucha que me nació en mi propio ser al ver tantas dificultades.

Y ya no di marcha atrás, el trabajo se continuó y en 2012 empezamos la pastoral Kolol Qnan Tx'otx', Defensores de la Madre Tierra. Ahí es donde ahora estamos trabajando y animando a la comunidad. Empezamos una experiencia más específica para trabajar ya no solo las denuncias, sino las armas desde la espiritualidad de nuestros pueblos y cómo retomar nuestras raíces, tomar nuestra autoestima, el conocer bien nuestra identidad.

Manifestación en mayo de 2012.



Fuente: en línea: <<http://defendiendonuestramadretierra.blogspot.com/2012/05/>>.

La Iglesia católica jerárquica utiliza el modo romano para hacer la evangelización, sigue con la expansión de una cultura romana. Pero hay una corriente dentro de la Iglesia que utiliza la *Inculturación del Evangelio*. Aquí en San Miguel, no hablamos de la *Teología de la Liberación*, hablamos de esta Inculturación del Evangelio. Algunos agentes de la pastoral, algunos obispos, algunos sacerdotes, como el padre Eric en San Miguel, trabajan la inculturación. Según esta corriente, el evangelio de Jesús tiene que insertarse y encarnarse en los pueblos, pero respetando el modo de vivir de los pueblos, respetando la identidad, los derechos, los valores y la espiritualidad de los pueblos. Para que llegue el evangelio de Jesús en la vida de las comunidades, la Iglesia tiene que respetar los modos de rezar de los pueblos, sus visitas a los cerros y toda su vivencia, incluyendo el respetar el agua, la tierra, el aire, el sol. El evangelio de Jesús es en defensa de la vida y esto es también la esencia de la espiritualidad Maya: que la gente tenga vida plena. Estamos en esta línea, la parroquia ve la tierra como sagrada, como parte de la comunidad y del territorio Maya, y por eso se pronunció en defensa de la Madre Tierra y se ha metido en la resistencia.

Estuvimos convencidos en la parroquia de que conociendo nuestra identidad, conociendo quiénes somos, conociendo la conexión con la Madre Tierra, volviendo nuestro corazón a nuestra cultura, ahí es donde podemos defender nuestra vida, defender la Madre Tierra, defender el agua, defender todo lo que da vida a los seres vivos, humanos, animales y todo. En esto hemos estado trabajando los últimos años y, fuertemente, sobre la espiritualidad Maya.

La voz de la resistencia en el extranjero

La empresa sentía que los ojos de la gente estaban puestos sobre ella. Y no solo de la gente de San Miguel, sino organizaciones nacionales e internacionales también estaban pendientes. A través de la resistencia se hizo una demanda contra la empresa ante el gobierno de Canadá, por no haber hecho la consulta previa e informada a la comunidad. Yo fui una de las que presentamos la demanda ante el gobierno de Canadá.

Ellos, dizque, están ayudando a la gente indígena del Sur. Y la gente allá, los accionistas sobre todo, se sienten orgullosos, porque su dinero hace bien para las comunidades indígenas. Así piensan. Eso fue también el sentir del parlamento de Canadá, pues ellos respaldaban a la empresa. Decían: "¡Es que nosotros, el gobierno y también los accionistas, están poniendo su dinero para ayudar a ustedes!" —"Pero, entonces, nuestro testimonio es que no es así. Al contrario, su dinero nos está matando, está matando a nuestros pueblos, de diferentes maneras. No con armas, sino con ideología. En cuanto a la salud, nos van matando poco a poco." Dijeron: "No, la empresa hace bien, la empresa está haciendo un bien con ustedes. Hay que ser más considerados con la empresa!" —"Pues, bueno, entonces les damos la invitación: ¡vengan ustedes a vivir seis meses alrededor de la mina para que se den cuenta! ustedes nos pueden decir eso porque están aquí en Canadá, en su país, pero allá los pueblos son los que sufren. Ustedes dan su opinión ahora que no conocen, ni saben, ni han visto. ¿Pero dirían lo mismo después de vivir seis meses en el polvo alrededor de la mina?"

Otros compañeros también se han ido para dar su testimonio con los accionistas. Hay iglesias que tienen su pensión en la minería, por ejemplo, la Iglesia Unida. Sus miembros tienen su pensión en alguna instancia del gobierno y esa instancia invierte ese dinero en la minería. En otro momento regresé a Canadá, porque la Iglesia Unida me llamó, no para hablar con los gobiernos, sino directamente con la gente de la iglesia. Y también hubo rechazo de parte de ellos. Una pastora me dijo: "Yo no sé por qué están en contra de la mina. Hoy en la mañana entré en la página web de la Goldcorp y vi que su trabajo era bueno." Yo le contesté: "Bueno, eso usted lo vio en la página web, porque jamás la empresa va a poner cosas feas en su página web. Es lógico, así es. Pero lo que yo les digo no está en la página web. La empresa jamás lo va a poner ahí. Para eso me habrán dado la invitación, para conocer lo que está pasando." A veces me ha dado coraje, porque la gente allá dijo: "Sí, es que la empresa y nosotros estamos colaborando con ustedes para que se desarrollen." —"Pero no necesitamos su ayuda, ¡mejor que no nos ayuden, porque su desarrollo nos está matando!"

¿Qué pasó después del cierre de la mina?

A partir del 2017, cuando cierran la mina, también hubo resistencia, en este caso encabezada por la gente que se levantó, los trabajadores más que todo, a los que la empresa despidió en este tiempo. La empresa indemnizó a todos los trabajadores que habían estado durante algunos años y contrató a nueva gente para cerrar la mina. No sé cuál era el objetivo principal de la empresa para contratar a nuevo personal para hacer, aparentemente, trabajos de limpieza, para sembrar grama,²¹ café y árboles. Fue donde los trabajadores despedidos se enojaron y pedían que la empresa les reintegrara a su trabajo, aunque sea limpiando o sembrando árboles. Estuvieron varios meses bloqueando las entradas de la mina, apoyados en sus demandas por el Fredemi y la parroquia. Otras de sus demandas fueron apoyos para recuperar el medio ambiente que ya estaba contaminado, quitar la basura y reparar los daños; sobre todo, pedían agua potable.

Hubo muchas reuniones con la empresa, con los comunitarios, hasta con el gobernador. La petición fuerte de los extrabajadores era que la empresa tenía que reconocer que la mina había causado toda la contaminación. Pero, según la empresa, no hay un documento legal y confiable que diga que fue la empresa que contaminó el medio ambiente y, por ende, no se iba a responsabilizar. Al final, la empresa nunca respondió a las demandas de las comunidades, no las reconoció.

A finales de agosto de 2019, me pidieron un servicio en el centro de rehabilitación para niños especiales en San Miguel. Hay niños que no caminan, que no hablan, que no se mueven. Me toca la administración y una especie de trabajo social, hacer conciencia con los padres de familia para que vengan con sus hijos a la terapia. Antes consideraron que es una vergüenza, un pecado, un castigo de Dios. Así piensa la gente, pero se hizo mucha conciencia desde que el centro abrió en 2014. Entonces, la gente ya se anima a sacar a sus hijos de la casa y a la terapia una o dos horas a la semana. Según lo que

²¹ La empresa está sembrando la grama para dar vistosidad, para que se vea bonito el lugar. Quien toma una foto ahí tiene una buena vista. Es la reforestación que según ellos están haciendo, pero la gente considera la grama una planta malicia y en los terrenos de los agricultores la van sacando, porque es una especie invasora, no es beneficiosa.

he visto en este trabajo, la mayor parte de los niños que han traído al centro son hijos de extrabajadores de la mina. Entonces, yo saco la conclusión que de repente, se dio por estar los hombres trabajando en la mina, se contaminaron y ahora lo han trasladado a sus hijos. Pero no tengo una información verídica, es una conclusión personal que he sacado. Desde el 15 de marzo de 2020, con la pandemia producida por el Covid-19 hasta ahora, el centro no ha recommenzado sus labores. En Guatemala, todo es por colores. Desde hace varios meses, San Miguel está en color rojo, o sea, en el nivel más alto del contagio.

Lo que está agravando la situación actual son los altos precios de la canasta básica. Estos precios siempre subían con la estancia de la mina, pero ya no bajaron, ya no se recuperaron con el cierre de la mina. También, como ya no hay este empleo en la mina, hay más migración, la gente se está yendo a los Estados Unidos, por ejemplo. Además se está aumentando la desnutrición en los niños. Y toda esta situación de la pobreza que la gente ha vivido se ha complicado más con la pandemia; el Covid-19 ha dado más volumen a esta situación precaria.

Cultura y espiritualidad Maya: bases de la resistencia

Hay un mecanismo de defensa que los pueblos han construido históricamente para no ser rechazados. Muchos dicen aquí: "En San Miguel, no hay cultura." ¡No es cierto! Cuando uno va a las comunidades, a las casas, ahí se vive la cultura. A la hora de actuar, la gente siembra con corazón su milpa, se alegra con su milpa, come su tortilla, come su chile, hace el saludo o se mete en el baño del temazcal. Cuando se va a la iglesia, la gente dice: "Yo no soy de la cosmovisión Maya. Yo soy de la religión, yo soy cristiano." Pero no es verdad. Cuando se trata de la espiritualidad, la gente dice: "No, yo no soy Maya, ¡ya me convertí!" eso lo dice en su cabeza, pero hay registro de lo Maya en el cuerpo, en la vida; su corazón, su cuerpo y su vivencia es Maya, lo vive, lo reconoce. Porque nadie se opone ante la tierra, nadie se opone ante sus propios modos culturales, ante el saludo o ante las relaciones de familia. Eso nadie lo discute, porque es la vida.

Las pedidas²² que hacen por las mujeres, eso nadie lo discute, porque eso se hace en la vida social. Ahora, al leer las actitudes, los modos, la vivencia de los pueblos, de las comunidades o de las familias, está muy fuerte la espiritualidad Maya, aunque mucha gente no la quiere reconocer. La quiere borrar de su memoria como un mecanismo de defensa. Hay una justificación inconsciente, la gente no se quiere reconocer Maya, porque si dice que es Maya, prácticamente viene la discriminación, el rechazo de otras personas. Por eso no quiere saber nada de lo Maya; porque hemos sufrido, porque los pueblos han sufrido mucha discriminación en ese sentido.

Fortalecer el hablar de nuestro idioma Mam es uno de los trabajos que se hace aquí en la parroquia. Aprender a leer bien el Mam, aprender las lecturas en Mam, cantar en Mam, son cosas aparentemente sin importancia, pero son modos de resistir ante esta gran invasión de gente que se instala aquí. Quizá por vergüenza uno no quisiera hablar su idioma; a mucha gente le da vergüenza. Entonces, seguir incentivando que aquí en las comunidades guardan su idioma es un trabajo importante. Que guardan su traje, que guardan su costumbre, el baño de temazcal y cosas que se relacionan con la Madre Tierra, la siembra de árboles, la danza, la fiesta del maíz. Es parte de la vida, porque el maíz lo comemos todos los días, tres veces al día, o a veces cuatro o cinco veces, porque el atol también es maíz. Hacer un encuentro en la siembra y en la cosecha del maíz, esas son celebraciones que nuestros abuelos hacían. Haciendo esta conciencia que el maíz es importante para mí, lo celebro, le hago su fiesta, le danzo. Entonces, prácticamente, mi mente va más allá en defensa de la tierra, porque de la tierra viene el maíz y de ahí, si alguien invade mi Madre Tierra, necesito defenderla. Esta es la idea y ha funcionado. No puedo decir que ya estamos al cien por cien, porque es un trabajo muy costoso, porque la otra influencia que es ajena a nuestra cultura tiene más fuerza que la nuestra. Pero estamos en este camino y no nos cansamos para seguir apoyando a la comunidad.

El nahual tiene que ver con el calendario Maya lunar. Hay 20 días en el calendario Maya y el día en el que nací, esta es mi energía.

²² Con "la pedida" nos referimos a la pedida de la mano que hace el hombre con los padres de la novia según la costumbre Maya-Mam.

El nahual es la fuerza interior que tiene la persona. Conociendo mi fuerza es dar vida. Pero no solamente es mi fuerza personal, sino la cosmovisión y la espiritualidad de nuestro pueblo me invitan a ofrecer esta fuerza que yo tengo. Yo siento que Dios mismo me ha dado ese don y lo pongo al servicio. Entonces, cuando las mujeres se conectan con su ser, con el sentido de su ser, con su fuerza, con su energía, prácticamente ya es una misión social. Ya no se queda solo conmigo, ya no solo con mi yo, ya se convierte en social, donde las mujeres dan su aporte a la comunidad.

Hay también un animal o un elemento: elemento tierra, elemento agua, elemento fuego, elemento aire, el día que los abuelos han dado. A ver cuál le toca a la persona que nace este día, cuál es el elemento, el espacio donde nace. Por ejemplo, si yo he nacido en el elemento agua, pues, es mi fuerza proteger al agua. O en el elemento tierra, es mi fuerza, es mi misión proteger mi tierra, mi espacio, mi vida. Entonces, ya se puede ver desde la defensa del territorio. Claro, no lo inventamos, hemos participado en diferentes talleres para aprender a contar, para conocer desde el Popol Vuh, desde el calendario Maya y relacionándolo con nuestras vidas. Para nosotras es importante retomar el Popol Vuh, volver a re-enamorarnos, volver a leerlo desde el corazón, no tanto desde el razonamiento. La misma persona da el aval de su experiencia, de su vivencia, si es la verdad: esto lo vivo yo y esto estoy aprendiendo. Entonces, la persona se conecta con esta energía.

Varias mujeres me han dicho: "En el día en que yo me conecté con mi nahual, ese día alcé la voz, ese día descubrí que yo tengo esta misión, que yo tengo esta fuerza para decir: ¡Ya conocí mi nahual! ¡Ya estoy en este camino y nunca voy a dejar esta resistencia!" No solamente esta resistencia contra la mina, sino este estar buscando, esta lucha en búsqueda de la vida, de la vida en plenitud, la búsqueda de la justicia. La resistencia, la lucha, la búsqueda de la vida es como un anhelo del corazón de la mujer que quiere que haya esa armonía, que haya vida, con la familia o con el pueblo o con la sociedad. Donde la mujer también necesita dar su palabra, expresarse y, claro, respeto. Para que todos podamos vivir esta vida en plenitud.

Entonces, según decían las mujeres: "Ahora ya no es fácil que yo me deje dominar, cuando hay una injusticia en contra de mí, o con mi

esposo, que me haga tal cosa. Siempre yo tengo que hablar y decir: 'Mire, coordinamos o trabajamos de esa forma.'" Por lo que he visto, también había mujeres que antes tenían miedo a pronunciarse, a decir su palabra, pero ya al conectarse con su espiritualidad, sí han podido expresarse, dar a conocer su opinión.

Claro, es un camino lento, porque no es fácil cambiar esa mentalidad que ya está bien maciza, que el hombre es el más importante y la mujer está en segundo plano. Pero, en realidad, no es así, sino cada uno con su aporte. Por ejemplo, ¿quién es el corazón de la casa? Aunque no se pronuncie su nombre, aunque no se diga, pero es la mamá que da la vida, que da el sabor. Si no está la mamá, pues, no hay esencia, no hay vida. Eso lo reconocen los hombres en la vida práctica, pero cuando ya se usa la razón: es el hombre el más importante.

Fuerza de mujer: cómo me nació ser defensora de causas sociales

Había mucha violencia intrafamiliar en mi casa, mucha pobreza, hambre, enfermedad. Más o menos tenía nueve años, cuando tomé una decisión: que yo voy a hacer algo para defender a mi familia. Era un secreto interior, yo era una niña de nueve años, no podía hacer mayor cosa. Pero sí, trabajé con mi mamá hasta largas horas en la noche. Nuestro trabajo era de barro, como alfareras. Hacíamos comales, ollas y cualquier cosa. Las ollas grandes tenían más precio y lo que quería era comprarme un huipil. Entonces, yo hacía esas ollas grandes porque no tenía un huipil. Y, pues, lo demás era para la casa, para la comida.

Una de mis tías se había graduado de maestra y ese fue el camino que yo vi: estudiar para que yo pueda colaborar con mi familia, para sacarlos de esa violencia. Más que todo, pensaba en mi mamá que sufría mucho. Ya cuando tenía trece años, cuando saqué sexto primaria, le pedí a mi mamá: "Quiero ir a estudiar." Ella dice: "No, porque no hay dinero." Entonces, me fui a trabajar en casa, hice un convenio con mi maestro de sexto grado que yo iba a trabajar con ellos, a hacer la limpieza, a cuidar a su bebé, cocinar, mientras ellos daban clases y cuando regresaban, pues, yo iba a la escuela.

Mi mamá quisiera que yo estudiara, pero no estaba de acuerdo porque no había dinero. En cambio, mi papá, su gran ilusión era que

yo me casara. En mi comunidad, ninguna mujer estudiaba. Yo fui la primera que salí de mi casa para ir a estudiar. En ese entonces hubo mucha crítica. “¿Cómo una mujer sale a la calle? ¡Veremos en qué momento ella va a quedar embarazada!” Y todos los ojos de mi comunidad estaban puestos en mí, a ver en qué momento me iba a quedar embarazada. “Como es una mujer cualquiera que se va a la calle, cualquier hombre le va a dar un hijo.” Eso decía la gente de mi comunidad; la gente no estaba de acuerdo, no daba su aprobación.

Mi tía que se había graduado de maestra era de otro lugar, de otra comunidad, y era una de las mujeres raras que se habían graduado. Pero en mi comunidad yo fui la primera que salí. Y aguanté, porque había una fuerza en mí: “¡Que me vean, que me andan velando, pero yo no me voy a dejar engañar por nadie, no voy a aceptar a ningún hombre en mi vida y no voy a quedar embarazada!”, decía yo. Quería estudiar, haciendo esta resistencia, esta protección yo misma. Así fui creciendo. No tuve apoyo de mi papá. De mi mamá sí, al final, cuando ella vio que yo podía estudiar, así trabajando y estudiando. Me dio su aprobación y estaba apoyándome con cualquier cosita que ella me traía, tal vez maíz, tal vez frijol, tal vez cositas.

La mujer Maya es la guía

Como dice la gente de aquí: la tierra es la que nos da de mamar, la que nos alimenta, la tierra es nuestra protección. Puedo relacionar esto con la vida social. Al final, son las mujeres que dan esas ideas, las asesorías. Yo lo digo por experiencia, porque yo me fijé en mi mamá. Ahora aprendí a ver los detalles, siempre a fijarme, a analizar, a pensar, conectar. Aunque quizá no me aprueben, yo siento que así es. La mujer se vuelve asesora de su esposo, de sus hijos.

Cuando mi papá fue electo como alcalde comunitario, él dijo: “Yo no voy a recibir la vara, porque yo siento que no lo voy a poder hacer.” Él tenía miedo. Pero mi mamá dijo: “¿Cómo es posible que no vas a recibir la vara, acaso no sos hombre, pues, para recibir tu vara? ¡Tú puedes!” —“Pero no puedo, así que ya me voy a la finca. Así estoy un año en la finca, mientras el año se va.” Mi mamá dijo: “¡Recíbela, yo te voy a ayudar!” Quizá estoy exagerando, pero creo que es la realidad. Es como si fuera la vara de mi mamá, pero es a nombre de mi papá.

Como era él que coordina, porque él es el alcalde comunitario, entonces hay sesión, hay pleitos, hay cosas que arreglar, hay ideas que ofrecer. Entonces él se sentía y decía: "¿Cómo voy a buscar esta solución?" Y en la noche —como yo era patoja todavía— les escuchaba. En la noche se ponían a hablar. "¿Qué voy a hacer con esto, qué ideas puedo yo proponer en este sentido?" Y mi mamá diciendo: "Esto se va hacer así, esto así; este es el camino, yo veo que por aquí vamos a salir." —"Ah, ¡muy bien!" Y yo me imagino que cuando mi papá llegaba a la comunidad, él habrá dicho: "Yo tengo esta idea y así se va a solucionar. ¡Esta es mi propuesta!"

¿Quién fue la orientadora? Mi mamá, ella siempre lo ha sido. Lo siento yo que se ofenden los hombres: "¿Cómo es posible que digas eso? ¡Una mujer jamás me va a decir una idea!" Pero esta es la experiencia que yo tuve. Igual con mi hermano, él fue coordinador de la iglesia católica de la comunidad. Pues igual, mi hermano siempre acudía con mi mamá: "¡Deme una idea cómo podría yo hacer esto! ¿Qué propuestas tienes, cuál sería la posible solución ante este problema?" —"Ah, bueno," dice mi mamá, "esta cosa así y esto así". Entonces, mi hermano se va, da esta propuesta y se solucionan las cosas.

Cuando llegan a casa, hablan, horas tras horas, en la noche en su cama mientras están cobijados. Ahí dan la solución, ahí la mujer da su propuesta, da su opinión y cuando él llega con los hombres, la propuesta de las mujeres ya va inserta dentro de la opinión de los hombres. Entonces, ahí está el involucramiento de la mujer. No es que la mujer esté excluida, sino está solamente excluida en la apariencia, pero al final está su aporte. Solo hace falta que el hombre reconozca eso. Bueno, si es la mujer que da, es la mujer la salvación.

Yo tomo como ejemplo a mi comunidad, donde siempre han sido machistas. Hubo un problema fuerte y grande que no se solucionaba. Pasaban años y no se solucionaban los problemas. Entonces, un día dijeron los hombres: "Mejor vamos a invitar a las mujeres, que vengan las mujeres a apoyarnos, porque solos no podemos." Y uno de mis hermanos cuenta su experiencia: "Yo fui, porque los otros no se animaron. ¿Cómo? Si hemos discriminado a las mujeres, ¿cómo, carajos, vamos ahora a decirles: ¡Vengan!?' —'Yo me animo, si ustedes me dan su aval, yo voy a hablar con las mujeres.' —'Muy bien, ¡ándate!'"

Entonces, fue mi hermano a hablar con su mujer: "¡Venga, ayúdanos!" Y la mujer le dio una su buena zarandeada a mi hermano. "Pero si quieres, yo me arrodillo delante de ti. Necesitamos tu apoyo, ¡tú puedes, tú tienes ideas!" Así fue conquistando a cada mujer, invitando a las mujeres a que fueran a ayudar en esta lucha. Y sí, se dejaron ir las mujeres. Quizá no fueron solamente las mujeres, pero con su aporte y su apoyo encontraron la solución. Y ya después, dice mi hermano, que hablaban: "¿Y ahora? Ya dimos entrada a esas mujeres. ¿Cómo ahora vamos a sacarlas de aquí?" —"Pues, ahora ya se quedaron, que sean parte."

Ahora, en la comunidad, hombres y mujeres llegan a cualquier sesión comunitaria, a cualquier reunión. "Porque ya les dimos campo, ya no las podemos sacar a las mujeres," me contó mi hermano hace poquito. Entonces, necesitaban la protección de las mujeres, la protección, la ayuda, la fuerza, el empuje de la mujer. Esa es la experiencia que ha habido en mi comunidad. Me imagino que ha pasado también en otras comunidades. Cuando yo he compartido esa historia con mujeres, les pregunto: "¿Es verdad que así es?" —"¡Sí!", me dicen. Algunos hombres también lo reconocen. Hay otros que dicen que no, pero esa es la realidad: el aporte de la mujer.

Esa fuerza de búsqueda de vida es la que empuja a la mujer. Creo que la mayor parte de las mujeres siempre piensan en el bienestar de su familia, es más corazón, es más vida. El sentimiento, el sentir, ahí entra la parte del cuerpo. Todos los sentidos del cuerpo, no solamente la imaginación, los pensamientos, sino es todo el cuerpo que se involucra en la búsqueda de la vida. Entonces, prácticamente nace la lucha, la oposición ante cualquier proyecto de muerte que se presenta para destruir la vida de las familias, de las comunidades o de los pueblos.

Bibliografía

Comisión Kolol Qnan Tx'otx'. 2012. "Removisión de Postes en terreno propiedad de doña Crisanta Pérez". *Kolol Qnan Tx'otx'*, 21 de junio. En línea: <<http://defendiendonuestramadretierra.blogspot.com/2012/06/removision-de-postes-en-terreno.html>>, consulta: 7 de octubre de 2018.

Corte de Constitucionalidad. 2002. *Ley de amparo, exhibición personal y de constitucionalidad y autos acordados de la Corte de Constitucionalidad. Guatemala*. En línea: <http://www.oas.org/juridico/spanish/gtm_res56.pdf>, consulta: 20 de diciembre de 2020.

El oro y la sangre. Minería y resistencia Maya en Guatemala

Axel Köhler

Introducción

Para las poblaciones afectadas, la lucha legítima contra el extractivismo minero y sus efectos sobre la salud y el bienestar de la gente y el medio ambiente se ha construido en contextos de mucha presión y violencia. Podríamos hablar, incluso, de una campaña o guerra de exterminación que las poderosas empresas mineras están librando en contra de la población y el medio ambiente en los territorios concesionados por el Estado. Otro frente de batalla se abre en los medios de comunicación, donde las formaciones discursivas de actores estatales y empresariales chocan con las de ONG, comunidades y organizaciones sociales en resistencia. Ahí se disputa la creación, el uso y la interpretación de leyes mineras, así como de datos y cifras acerca de la contaminación y los daños causados por la minería.

En el presente texto pretendo explorar el choque de prácticas y discursos entre la minería y la resistencia, entre una *teología de los extractivismos* (Gudynas, 2016) y la cosmovisión de la resistencia Maya. Para acercarme a esas batallas prácticas y narrativas en un caso concreto, destacaré, primero, el entramado empresarial, económico y operativo de la mina Marlin I en Guatemala. En respuesta a una creciente oleada de resistencia en muchos sitios de exploración y extracción mineral, la corporación que opera Marlin ha tenido que elaborar explicaciones sobre su quehacer. Ha sido activa, entonces, en la formación de un discurso de la minería como práctica socioeconómica benévola. Este discurso se basa en conceptos como empleo, desarrollo, sustentabilidad y bienestar; como sus principales sujetos figuran la empresa benefactora y las comunidades beneficiadas. Por el lado de la resistencia Maya,

abordaré sus prácticas de movilización, el aprovechamiento de provisiones legales y consultas, así como las estrategias discursivas para detener la minería. La formación discursiva de la resistencia se basa en el reclamo de derechos y del reconocimiento de su cosmovisión. Examinaré también algunas referencias clave a la cosmogonía Maya en el Popol Vuh que sirven para anclar la resistencia en la cosmovisión y el pensamiento ancestral.

En marzo de 2017, estuve en San Miguel Ixtahuacán para conversar con Maudilia López, teóloga y activista Maya Mam. Nos conocimos en Chiapas, México, en un curso-taller de formación en terapia corporal integrativa en 2009. En nuestro reencuentro en Guatemala, Maudilia me compartió sus planteamientos acerca de la resistencia popular antiminera y el papel protagónico de las mujeres, así como la articulación y fuerza de esta lucha que se nutre de la cosmovisión ancestral y una espiritualidad Maya en plena (re)construcción. Los planteamientos de Maudilia en esta conversación se encuentran en López (en este libro). Me inspiraron a realizar una pequeña investigación para entender mejor el sentido profundo de sus palabras.

El presente texto es el intento de tejer nuestros pensamientos con base en dicha conversación, contextualizando la lucha que Maudilia representa, con datos y reflexiones complementarias desde una postura de activismo académico y solidaridad epistémica. Busco lograr un modesto aporte a la resistencia —tan fundamental e inspiradora— de los pueblos originarios contra los proyectos de muerte y en defensa de la vida y el territorio. Considero primordial seguir tejiendo un frente amplio de resistencias y poniendo la labor investigativa como herramienta para el hacer sentipensado posicionado y (auto)crítico, al develar las formas prácticas y discursivas con las que el actual *capitalismo de rapiña* (Harvey, 2004) está penetrando los territorios de los pueblos originarios.

Goldcorp y la mina Marlin I en San Miguel Ixtahuacán, San Marcos, Guatemala

San Miguel Ixtahuacán (SMI) es un municipio del departamento de San Marcos en el suroccidente guatemalteco, ubicado a 314 kilómetros de

la ciudad de Guatemala. SMI se encuentra a una altitud de 2050 msnm y su superficie es de 184 km². Su población, de aproximadamente 40 mil, es en su mayoría hablante de Maya Mam y se distribuye en 62 comunidades o aldeas (Joyce *et al.*, 2010: 124).

Mapa 1. Departamento de San Marcos, Guatemala.

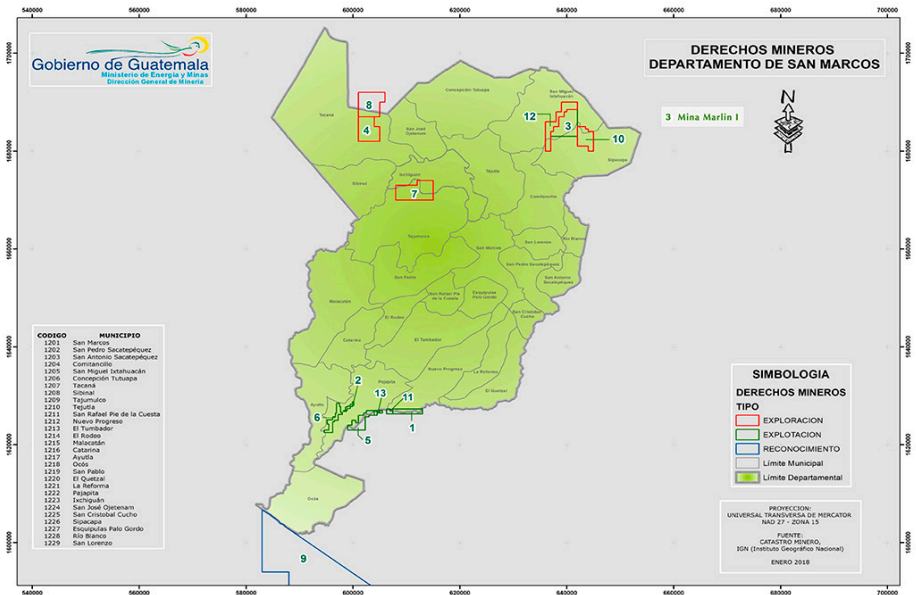


Fuente: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/6/64/Regions_of_Guatemala_%28es%29.svg/640px-Regions_of_Guatemala_%28es%29.svg.png>.

En agosto de 1999, la compañía Glamis Gold Limited de Reno, Nevada (EUA), obtuvo una licencia de exploración mineral y el 29 de noviembre de 2003, el Ministerio de Energía y Minas (MEM) de Guatemala le

otorgó la licencia de explotación con registro LEXT-541 a Montana Exploradora de Guatemala, S.A., válida por 25 años y para un área de 20 km² de la denominada mina "Marlin I" (en adelante "Marlin").²³ Más de tres cuartos de esta superficie se encuentra en SMI, la parte restante en el municipio colindante de Sipacapa.

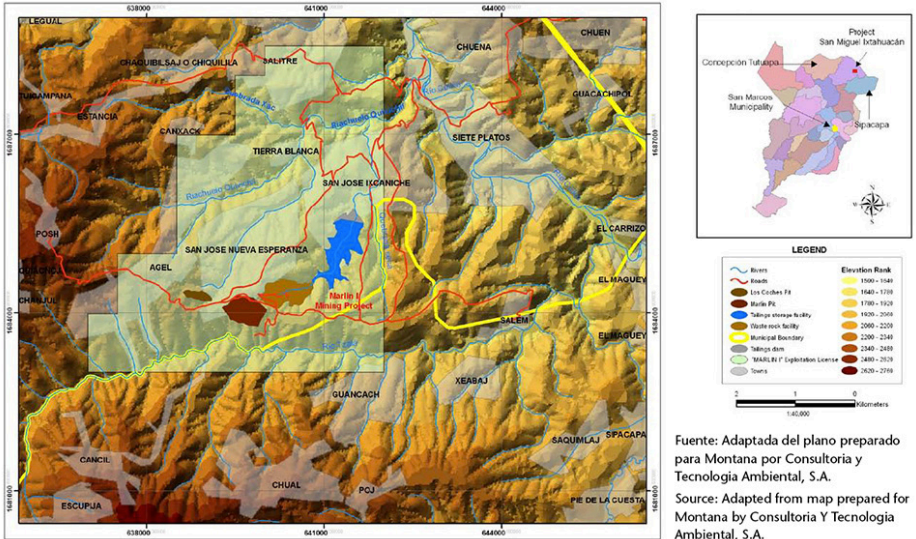
Mapa 2. Derechos Mineros. Departamento de San Marcos.



Fuente: Ministerio de Energía y Minas (2018).

²³ Hay un denso entramado de creación, adquisición y fusión de compañías en torno a las operaciones de la mina. Castagnino (2006: 7) señala que "Glamis Gold adquirió, en julio del 2002, la empresa canadiense Francisco Gold Corp. [...] [que] acababa de fusionarse con otra empresa canadiense, Montana Gold Corp., propietaria de la mina de oro y plata Marlin". En noviembre de 2006, Goldcorp completó la adquisición de Glamis Gold por US \$8.6 mil millones, creando una de las compañías mineras de oro más grandes del mundo con activos combinados de US \$21.3 mil millones (en línea: <https://en.wikipedia.org/wiki/Glamis_Gold>). Tres años después, Montana Exploradora de Guatemala, S.A., "una empresa con capital de inversión internacional, que se dedica a la extracción y exportación de oro y plata por medio de técnicas avanzadas en minería de superficie y subterránea", pasó a ser subsidiaria de Goldcorp (en línea: <<https://newmont-marlin.com/institucional/>>). En 2019, Newmont Corporation adquirió Goldcorp por US \$10 mil millones (en línea: <https://en.wikipedia.org/wiki/Newmont_Corporation>).

Mapa 3. La mina Marlin I.



Fuente: Joyce *et al.* (2010: 37).

Durante 2004, Marlin entró a construcción y en 2005 inició la extracción de oro y plata, “utilizando una combinación de tecnología mixta de tajo abierto y mina subterránea. El oro y la plata pasan por un proceso de lixiviación en tanques con cianuro, mismo que es removido de los relaves usando el proceso INCO. Los desechos de la mina (relaves y desechos de roca) se almacenan detrás de una presa que atraviesa el valle, consistente en un armazón relleno de piedras de baja permeabilidad.” (Joyce *et al.*, 2010: 10). Este proceso de lixiviación con cianuro, está “prohibido en algunos estados de los Estados Unidos por su toxicidad y su potencial para envenenar las fuentes de agua” (Fulmer, 2011: 42).

Con la adquisición de Glamis Gold en 2006, Goldcorp Inc., con sede en Vancouver, Canadá, se convirtió en la nueva dueña de Marlin.

Sus políticas de inversión y adquisición de enclaves mineros la han convertido en la corporación de más rápido crecimiento en el ramo: en el año 2004 sus activos eran de 701 millones de dólares; en 2005 saltaron a 4.

066 millones; y en 2007 se elevaron a 18. 952 millones (Goldcorp, 2007a: 2). De igual modo, su producción de oro se ha elevado de manera constante: en 2004 la producción en sus minas fue de 628.000 onzas; en 2005 se elevó a 1'136. 000 onzas; en 2006 alcanzó 1' 693. 300 onzas, y en 2007 llegó a 2' 292. 600 onzas (Garibay y Balzaretti, 2009: 94).

En 2007, Goldcorp ocupó el tercer lugar de compañías productoras de oro más importantes del planeta; de 2016 a 2019 siguió en cuarto lugar.²⁴ Después de doce años de actividades extractivas, la corporación cerró sus operaciones en Marlin en mayo de 2017. Para ofrecer una idea del volumen de sus operaciones, presento algunos datos comparativos del período de 2012 a 2016. Según sus propias estadísticas, Goldcorp operó once minas en 2012 y 2013;²⁵ en 2014 cerró dos en EUA y una en México y abrió una nueva en Canadá y otra en Argentina. La producción de oro en Marlin ya empezó a descender en 2012. Hasta la mitad de 2012 produjo todavía un poco más del promedio de las otras minas y de ahí su producción bajó hasta menos de la mitad del promedio en 2015. La producción de plata, con un precio de venta muy inferior a la del oro,²⁶ estaba entre el doble y el triple del promedio en 2012 y 2013; se quedó en el doble durante 2014, descendió ligeramente en 2015 y en 2016 estaba nuevamente un poco arriba del doble del promedio (véase Cuadro 1).

²⁴ En 2007, en orden de importancia decreciente, las cinco principales compañías mineras de oro, de propiedad no estatal, eran Barrick Gold, Newmont Mining, Goldcorp, AngloGold Ashanti y Gold Fields (Garibay y Balzaretti, 2009: 94). En 2016, Goldcorp había bajado al cuarto lugar con una producción anual de 2.87 millones de onzas de oro (MO). En los primeros 3 lugares quedaron Barrick (5.52 MO), Newmont (4.9 MO) y AngloGold (3.63 MO) (Basov, 2017). En 2019, Newmont adquirió a Goldcorp y se estableció como la más grande empresa productora de oro del mundo.

²⁵ En este periodo, Goldcorp operó tres minas en Canadá, tres en México, dos en EUA y una, respectivamente, en Argentina, la República Dominicana y Guatemala (Marlin I) (en línea: <<http://apps.indigotools.com/IR/IAC/?Ticker=G&Exchange=TSX>>).

²⁶ El precio promedio de oro por onza en 2005 ha sido de US \$474.74; subió hasta alcanzar US \$1,668.98 en 2012; bajó hasta US \$1,257.12 en 2017 y en marzo de 2021 osciló alrededor de US \$1,700.00. El precio promedio de plata por onza estuvo en US \$7.32 en 2005; ascendió hasta US \$35.12 en 2011 para desinflarse hasta US \$15.68 en 2015. En 2021 subió a entre US \$25.00 y \$27.00 (en línea: <<https://www.kitco.com/charts/historicalsilver.html>>).

Cuadro 1. Goldcorp. Estado de resultados (NIIF) por año (Income Statement [IFRS]²⁷)

Año	2012	2013	2014	2015	2016	2017
Total de Oro producido (onzas) ²⁸	2'299,900	2'502,900	2'777,300	3'453,000	2'873,100	2'569,000
Total de Plata producida (onzas)	30'470,500	30'326,100	36'807,500	40'419,900	28'100,000	28'600,000
Ingresos en millones de US \$ ²⁹	4,660	3,609	3,436	4,375	3,510	3,423
Mina Marlin I, San Marcos, Guatemala						Solo primer trimestre
Oro producido (onzas)	207,300	202,200	186,500	168,600	114,900	24,000
Plata producida (onzas)	6'580,700	7'045,100	7'295,100	7'337,800	5'746,500	1'141,000
Ingresos en millones de US\$ (<i>Revenues</i>)	551	447	367	312	241	54
Ganancias [pérdidas] de operaciones en millones de US\$ (<i>Earnings</i>)	256	94	[6]	[407]	[124]	2

Fuente: Elaboración propia con datos tomados de Goldcorp (en línea: <<http://apps.indigotools.com/IR/IAC/?Ticker=G&Exchange=TSX>>).

Una de las estrategias productivas de cualquier compañía es la reducción de costos. Eso no es fácil, como explica Basov (2017: s/p; traducción propia):

Los costos totales (AISC³⁰ –una medida que captura costos operativos directos, gastos corporativos y de exploración y la inversión de capital necesaria para sostener el negocio) han permanecido obstinadamente altos

²⁷ *International Financial Reporting Standards* (IFRS) o Normas Internacionales de Información Financiera (NIIF), estándares internacionales para la contabilidad.

²⁸ Una onza pesa 28.35 gramos.

²⁹ *Revenues* (GAAP = *Generally Accepted Accounting Principle*) o Ingresos (Principio Contable Generalmente Aceptado). Una revisión del Cuadro 1, realizada en abril de 2021, arrojó los mismos datos como en mayo de 2018 en todos los rubros, salvo en *Net (Loss) Earnings* o Ganancias (Pérdidas) Netas. En una suerte de contabilidad creativa, las ganancias declaradas por Goldcorp en 2018 se habían pulverizado o convertido en pérdidas en 2021.

³⁰ *All-In Sustaining Cost* (AISC) o Costo Sostenido Todo Incluido.

para muchos de los principales productores, porque los efectos positivos de menores costos de energía y la debilidad de la moneda contra el dólar están disminuyendo.

Tomando en cuenta los costos de la producción de una onza de oro de US \$824.00 (Goldcorp, 2018: 4) y su valor promedio de US \$1,257.12 en 2017,³¹ le quedó a Goldcorp una ganancia de US \$433.12 equivalente al 52.56% de la inversión. Sin embargo, para el año 2007, Garibay y Balzaretti (2009: 97) calcularon una ganancia neta de 82.2% por cada onza, basándose en el costo de producción promedio por onza de US \$163.00 que Goldcorp declaró a sus accionistas. El monto total de onzas producidas por la compañía desde 2007 ha sido constantemente arriba de los 2 millones. Con ganancias entre 52.5% y 82%, podemos concluir que se trata de un excelente negocio, sobre todo, considerando que la empresa pagó una sola vez el elemento central de sus medios de producción: la tierra que contiene los minerales.

Según los Reportes Anuales de Monitoreo, Montana Exploradora, a través de Peridot S.A., había comprado un total de más de 20,000 parcelas llamadas *cuerdas*³² a las y los campesinos y a las municipalidades de SMI y Sipacapa a fines de 2008. El precio lo había fijado en 4,000.00 Quetzales³³ por cuerda (Joyce *et al.*, 2010: 126-127). Así había obtenido los terrenos para establecer la mina Marlin I que finalmente ocupó 6.53 km² de los 20 km² concesionados.

Los 6.53 km² de la mina se dividen en 16,325 cuerdas cuya compra corresponde a un gasto total de Q 65'300,000.00 o US \$8'097,200.00 (calculado con un cambio promedio de US \$496.00 cada cuerda). La compra de todo el terreno de Marlin le costó a Montana poco más que la cantidad de oro y plata que exportó de la misma mina durante dos semanas del año 2008.³⁴

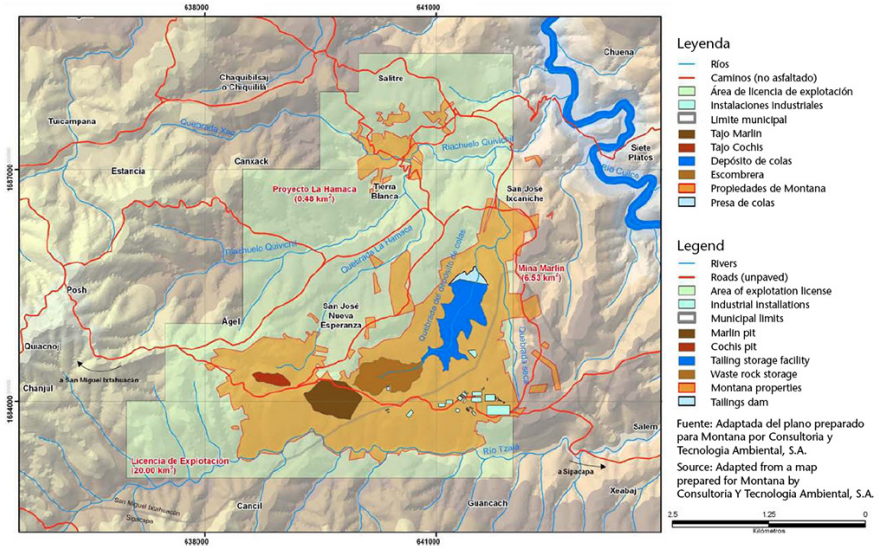
³¹ Véase en línea: <<https://www.kitco.com/charts/historicalgold.html>>, consulta: 5 de marzo de 2021.

³² Una cuerda es una parcela de aproximadamente 20 x 20 metros equivalente a 400 m².

³³ En 2004, la tasa de cambio de Q 4,000.00 era en promedio de US \$492.00 y, en 2010, de US \$500.00 (Joyce *et al.*, 2010: 126).

³⁴ Según las cifras encontradas en línea: <<https://newmont-marlin.com/acceso-a-la-informacion/operacion-mina-marlin/>>. El valor de la cantidad neta exportada de oro y plata desde Marlin por mes en 2008 era de Q 127'160,538.00.

Mapa 4. La concesión de Montana y las tierras ocupadas por la mina Marlin I al año 2006.



Fuente: Joyce *et al.* (2010:126)

Práctica extractiva, retórica filantrópica

Maudilia (López, en este libro) describe el acercamiento oculto de la empresa minera para establecer contacto con la población local y cómo dio inicio, sigilosamente, a sus actividades. Estas formas disimuladas parecen ser parte de las “buenas prácticas” y estándares de la industria minera en Guatemala:

Prácticamente en toda comunidad a la que llegó una empresa se dio un patrón común: se instalaba antes de tener las licencias y sin avisar oficialmente, sin hacer caso de las consultas u otras formas de expresión ciudadana, comprando terrenos por medio de intermediarios y sin decir para qué eran. Se apoyaban en algunos pocos vecinos a los que daban empleo y favorecían —algunos de ellos seleccionados por ser autoridades comunitarias—. A quienes no querían vender, se oponían, o cuestionaban las formas, se les amenazaba e intimidaba de modo más o menos abierto (Bastos y de León, 2015: 55).

Cuando las inconformidades locales con la mina ya se habían hecho oír hasta Canadá, “un grupo de inversionistas socialmente responsables (el grupo de accionistas) de Goldcorp” (Joyce *et al.*, 2010: 8) solicitó a Goldcorp, en 2008, encargar una evaluación independiente respecto a la situación de los Derechos Humanos en torno a la mina Marlín. En el documento final, con una extensión de 252 páginas, las y los evaluadores abordan todas las dimensiones jurídicas de la problemática; se esfuerzan por lograr neutralidad y buscan ponderar cuidadosamente cualquier alegato con base en documentos y pruebas razonables. Aún así, encuentran pocas áreas de respeto cumplido a los derechos humanos salvo, por ejemplo, la contribución de Montana a los ingresos municipales, por medio de regalías e impuestos locales³⁵ y las inversiones sociales de la Fundación Sierra Madre y del Departamento de Desarrollo Sostenible de Montana con impactos positivos, aunque de bajo perfil (*ibid.*: 156, 164). Por el contrario, señalan muchas faltas de Montana en cuanto al **respeto a los derechos**, por ejemplo: de los pueblos indígenas en general (*ibid.*: 58) y, específicamente, tocante a los procedimientos de adquisición de sus tierras (*ibid.*: 145); de las comunidades afectadas, al no realizar diligencias debidas suficientes y determinar el impacto potencial negativo social y cultural de la minería (*ibid.*: 168), así como debido a deficiencias en la planeación del cierre de la mina (*ibid.*: 89); los derechos al agua (*ibid.*: 79); a una vivienda adecuada y a la propiedad (*ibid.*: 85); a la salud de los trabajadores (*ibid.*: 113); a la libertad de asociación y de negociación colectivas al tomar medidas de represalia y hasta despido de trabajadores que intentaron formar un sindicato (*ibid.*: 117); a la libertad de expresión y la libertad de asociación pacífica, al condicionar el financiamiento de proyectos sociales y el otorgamiento de donaciones y otras contribuciones para socavar protestas sociales (*ibid.*: 165).

³⁵ Las Regalías de Ley corresponden “al 1% de regalías obligatorias según lo estipula la Ley de Minería vigente”, las Regalías Voluntarias “al 4%, según Acuerdo Gubernativo 190-2012”. Ambas regalías se calculan “sobre el monto total de las ventas de minerales preciosos, y no sobre las ganancias de la empresa” (en línea: <<https://newmont-marlin.com/acceso-a-la-informacion/impuestos-y-regalias/>>). Vale mencionar que la Ley de Minería de 1997 redujo el porcentaje de las regalías, anteriormente de 7%, a solo 1% (Fulmer, 2010: 43).

Hay otros abusos de los derechos a través de la contaminación del agua y del suelo con metales y otras sustancias tóxicas, pero es notoriamente difícil de comprobar que la minería es la fuente contaminadora que causa erupciones en la piel, enfermedades, pérdida de recursos productivos, animales y plantas. En un estudio independiente sobre la exposición a metales tóxicos cerca de la mina Marlin, Basu y Hu (2010) encontraron niveles más altos de mercurio, cobre, arsénico y zinc en la orina de la población en comunidades adyacentes o aguas abajo de la mina, en comparación con la que vive más lejos. También hallaron niveles elevados de aluminio, manganeso y cobalto en la sangre, en comparación con los rangos normales. Lo mismo en el agua del río y en los sitios de sedimentos directamente abajo de la mina, en comparación con otros sitios. Aún así, Basu y Hu no pudieron determinar “si la magnitud actual de estas elevaciones representa una amenaza significativa para la salud” (2010: 5; traducción propia).

Mina Marlin I, toma aérea de abril 2014.



Fuente: <<https://cdn.proceso.com.mx/media/2014/05/05-marlin-april-06-F.jpg>>, consulta: 15 de mayo de 2018.

En su evaluación de la “post-minería” en SMI, la Copae (2020: 86-88) destaca el deterioro general de las condiciones de vida de gran parte de la población con la “desestructuración del tejido social”, violencia, “aumento del alcoholismo y la trata de blancas, el tráfico de drogas, militarización, desaparición de líderes [...], el surgimiento de nuevos conflictos territoriales, desempleo, tugurios y profundización de la pobreza”. La “remoción de grandes cantidades de tierra, la perforación del túnel, la alteración del manto acuífero, la eliminación de la cobertura forestal, la degradación de los suelos” han ejercido una gran presión sobre el ecosistema. Todo ello ha llevado a los habitantes a expresar una profunda incertidumbre sobre el futuro de la región.

Pasamos a la autorrepresentación de Goldcorp y su subsidiaria Montana respecto a sus operaciones en Marlin:

Anuncio de Goldcorp.



Foto: James Rodríguez, mimundo.org

Fuente: <<https://www.blueplanetproject.net/lefildelargent/wp-content/uploads/2014/02/3.Goldcorp.jpg>>.

Marlin se considera una atractiva oportunidad para la generación de empleo, garantizando un equilibrio entre la producción y el desarrollo sostenible de esa región. Su estrategia empresarial se caracteriza por ser una empresa minera eficiente, con responsabilidad Social Ambiental.

La implementación de los sistemas de capacitación de personal para una buena administración en la operación y producción minera, con los estándares más altos de seguridad industrial, manejo ambiental y recuperación de suelos, además de contribuir en el desarrollo social y comunitario, ofreciendo mejores oportunidades en la calidad de vida de sus colaboradores y vecinos, por medio de programas de salud, educación, infraestructura, protección del medio ambiente y asistencia técnica para proyectos productivos en las comunidades cercanas (en línea: <<https://newmont-marlin.com/institucional/>>).

En estos dos párrafos, la empresa busca perfilarse como ejemplar en el sector minero y asociarse con el discurso hegemónico sobre el "desarrollo" a través de estrategias corporativas de empleo, responsabilidad y progreso social sostenibles. La página web guatemalteca de Goldcorp contiene escasos datos económicos sobre ingresos y ganancias derivadas de la mina, pero muchas referencias a las inversiones de la compañía en la infraestructura, la gestión ambiental y el desarrollo sostenible de la región. Los primeros tres rubros del menú de la página son: 1) "valor sostenible" con entradas sobre educación, salud, relaciones comunitarias; 2) "seguridad ambiental" con submenús sobre inversión, monitoreo y recuperación ambiental y el uso responsable de agua; y 3) "seguridad ocupacional" con entradas sobre política, gestión y cultura de seguridad y salud ocupacional. Le siguen "comunicación" con comunicados, boletines, videos; y "acceso a la información", donde destaca "misión y visión". Ahí, Goldcorp se pregunta: "¿Por qué estamos en este negocio?" y responde con su lema: "Juntos creando valor sustentable". A la pregunta: "¿Qué somos?", contesta: "Una compañía orientada al crecimiento, con bajos costos, pero esa no es la razón de nuestra existencia" (en línea: <<https://newmont-marlin.com/acceso-a-la-informacion/mision-y-vision/>>).

Las galerías de fotos que acompañan el discurso de desarrollo sustentable muestran bonitos paisajes montañosos de la región, flores y vegetales, ganado, niños, trabajadores y administrativos

sonrientes, así como planos cerrados de las instalaciones de la mina, notablemente sin el cráter que dejó la excavación.

En su texto sobre el cierre de Marlin en 2017, Goldcorp sigue en el mismo tono. Un 12% del texto (49 de 421 palabras) resume técnicamente las operaciones de la mina, el 88% señala objetivos colaterales que aparentan ser la verdadera razón de ser de la corporación:

Nuestro objetivo en Marlin era crear un legado sustentable para las comunidades y familias que durará después de que nos hayamos ido. [...]

Brindamos capacitación sobre seguridad, operaciones, mantenimiento y otros oficios a lo largo de la vida de la mina. [...]

Otro objetivo era mejorar la educación y alfabetización en la región. [...] otorgamos más de US \$7 millones en becas a la comunidad. [...]

[G]astamos más de \$130 millones en proyectos de infraestructura en la región, incluyendo [...] millas de camino pavimentado y agua limpia para las comunidades. [...]

En 2015, transferimos la responsabilidad para administrar y manejar el Centro de Atención Permanente al Ministerio de Salud de Guatemala, una moderna clínica médica en San Miguel Ixtahuacán, San Marcos, financiada por Goldcorp. La clínica abrió en 2012, atiende a aproximadamente 55,000 personas [...]³⁶

Todas estas inversiones continuarán brindando valor a las comunidades circundantes después del cierre de la mina (en línea: <www.goldcorp.com/Spanish/cartera/sitios-cerrados/marlin/default.aspx>).³⁷

Estos objetivos y las respectivas inversiones se leen como el informe de una ONG internacional dedicada al desarrollo cuya única meta es hacer el bien en la región. Ni una palabra de los verdaderos objetivos económicos de Goldcorp, la organización neocolonial de su negocio extractivo, el aprovechamiento poco escrupuloso de la falta de leyes o de su aplicación en Guatemala, o su legado contaminador en suelos

³⁶ El "Centro de Atención Permanente [...] en la actualidad ya no tiene en funcionamiento el área de odontología, rayos x, quirófanos [...] también ya no cuentan con abastecimiento de medicamentos para poder atender a la población" (Copae, 2020: 76).

³⁷ El *link* a esta página ha dejado de funcionar. Las informaciones de la empresa en español respecto a la mina Marlin, véase ahora en línea: <<https://newmont-marlin.com>>. En los rubros de "Valor Sostenible" y "Seguridad Ambiental", se puede corroborar ampliamente el análisis de discurso ofrecido en el presente apartado.

y acuíferos. Al contrario, el cierre de la mina se celebra con un catálogo de bondades, de actividades altruistas y caritativas.

El verdadero lema del capitalismo de rapiña no es “juntos creando valor sustentable” como declara el eufemismo obscuro de Goldcorp, sino “privatizar las ganancias y socializar las pérdidas”³⁸ o, como lo expresó la gente en las comunidades de SMI, “ellos se quedaron con el oro y nosotros con los problemas” (Copae, 2020: 5).

Rob McEwen, fundador, expresidente y exdirector ejecutivo de Goldcorp, sentado sobre barras de oro en Toronto, 2005. En 2016, el patrimonio neto personal de McEwen se estimó en más de CAD \$800 millones (en línea: https://en.wikipedia.org/wiki/Rob_McEwen-, consulta: 15 de enero de 2021).



Fuente: <http://www.metalsnews.com/catalog/items/601/rob_on_gold_600.jpg>.

³⁸ Expresión atribuida al sindicalista y socialista español Pablo Castellano Cardalliaguet: “El liberalismo consiste en privatizar las ganancias y socializar las pérdidas” (en línea: <https://es.wikiquote.org/wiki/Pablo_Castellano_Cardalliaguet>).

Garibay y Balzaretto (2009) resumen agudamente el actuar corporativo de Goldcorp en el enclave minero Los Filos-Nukay en Guerrero, México:

Goldcorp se organiza conforme a la ética del beneficio propio. Su imperativo organizacional es sencillo: lograr las mayores ganancias en el menor tiempo y costo posibles [...] [utilizando] una administración austera de reducida planilla laboral y bajos salarios; una práctica de subcontratación de obras y procesos que la libera de compromisos laborales; una estrategia coactiva de adquisición de terrenos mineros y una práctica de transferencia de "externalidades" sociales y ambientales hacia las comunidades locales. [...] El modelo distributivo de Goldcorp destruye el paisaje cultural local y deja pueblos-campamento habitados en precariedad (2009: 94-95).

Teología de los extractivismos y cosmovisión de la resistencia

Si revisamos el panorama del discurso en torno a la minería a nivel continental, podemos discernir un campo de batalla narrativa con al menos dos frentes. Por un lado, altos funcionarios gubernamentales y empresarios están (re)produciendo "estrategias discursivas para amalgamar a la minería con campos semánticos vinculados al desarrollo y, en ese sentido, calificar a los actores contrarios a la minería como opuestos al progreso/crecimiento" (Martínez, 2016: 211). Por el otro, se están agrupando diversos actores antiextractivistas con un repertorio plural de acción colectiva, "apelando a una heterogeneidad de métodos que legitiman sus posturas al anclarse en lo local, en la protección del medioambiente y en el señalamiento de las contradicciones demoliberales" (*ibíd.*: 211). En conjunto, antiextractivistas están gestando una especie de "giro ecoterritorial", manifiesto en la "emergencia de un lenguaje común que da cuenta del cruce innovador entre matriz indígena comunitaria, la defensa del territorio y el discurso ambientalista" (Svampa, 2012: 22).

En el frente de los "promotores de los extractivismos", Gudynas (2016) detecta una dimensión religiosa, una *teología ecopolítica*

*de los extractivismos*³⁹ que se manifiesta en las narrativas sagradas, liturgias y celebraciones para establecer, legitimar y fundamentar estrategias extractivistas contra cualquier evidencia de sus efectos negativos. Como ejemplo de esta teología extractivista sirva una de las conferencias celebradas en 2013 en la Iglesia Casa sobre la Roca en Bucaramanga, Colombia, bajo el título "cristianismo y minería". Ahí el "presidente y CEO de la minera canadiense citó un fragmento del relato del Génesis en la Biblia" en el intento de recubrir la minería con "legitimidad divina, donde el oro, en lugar de ser una maldición, representaría una bendición celestial" (Gudynas, 2016: 15). Lo mismo expresa la Asociación Comisión Paz y Ecología (Copae): "cuando se inician las operaciones de la mina [Marlin] se presentaba como la gran panacea del desarrollo, el advenimiento del paraíso divino, es decir, la tierra prometida de Dios que traía abundante riqueza y prosperidad y que hoy en día no queda duda que fue la maldición de esta tierra y de sus habitantes" (2020: 86).

La gente que vive en carne propia los efectos de esta teología extractivista rápidamente reconoce sus límites, pero cuando cuestiona el dogma y se opone, su postura frecuentemente sirve para la construcción de una imagen de "antimineros" que concentra todos los atributos negativos de gente ignorante, salvaje, hereje y peligrosa. Y, por supuesto, a los "antimineros" se les desacredita e, incluso, se les persigue con todo el fervor de la fe (Gudynas, 2016: 20).

En este frente "antiminero" encontramos también una visión basada en creencias, pero la secundan una identidad cultural y territorial y argumentos empíricos. En el caso de la mina Marlin, los líderes de la resistencia en Sipacapa señalaron que la minería es producto de la lógica occidental de la explotación de recursos naturales que es incompatible con la cosmovisión de los pueblos originarios: "Como Pueblos Indígenas, tenemos una visión integral de la Madre Tierra, manifestada en el respeto y la relación íntima que existe entre los seres humanos y la naturaleza. Esta es nuestra Cosmovisión, en la cual los seres humanos no son superiores, sino

³⁹ Entre los "extractivismos", Gudynas (2016) incluye la minería a cielo abierto, perforaciones petroleras y monocultivos intensivos.

parte de un todo” (Sipacapa Pronunciamento, 2006; en Fulmer, 2010: 43).

A la par denunciaron la minería como proyecto neocolonial que continúa con el saqueo de su patrimonio natural y de sus territorios. Y detallaron sus secuelas: destrucción del medio ambiente, escasez de agua y su contaminación por cianuro y metales pesados, enfermedades, corrupción, militarización y el daño al tejido social y espiritual de los pueblos originarios (Mines and Communities, 2006).

En un comunicado de septiembre de 2012, la Comisión Pastoral de la Parroquia de SMI, Kolol Qnan Tx’otx’ (Defensores de la Madre Tierra), afirma también la continuidad de la resistencia colonial: “La lucha que llevamos nosotros y nosotras es la misma que iniciaron nuestros abuelos y abuelas desde hace más de 500 años”. El comunicado denuncia la “estrategia racista” y “actitud opresora del Gobierno” guatemalteco frente a los pueblos originarios; además de permitir la “intromisión de políticas extranjeras” en las leyes del país —refiriéndose particularmente a la Ley de Minería. Enfatiza también la oposición entre dos concepciones de vida, la de países como Canadá y Estados Unidos, “cargada de egoísmo, individualismo y consumismo desmoderado” y la del buen vivir, de los “valores espirituales y ancestrales” y los “conocimientos cosmogónicos” de los pueblos originarios que anteponen “el beneficio colectivo al beneficio personal”.⁴⁰

Legalidad y resistencia

Maudilia (López, en este libro) presenta una amplia gama de estrategias y acciones de resistencia y destaca el protagonismo de las mujeres. La primera manifestación pública contra la mina Marlin tuvo lugar en febrero de 2004; en enero de 2005 se levantaron más protestas y hubo bloqueos de carretera. Un manifestante murió en la respuesta violenta de las autoridades (Castagnino, 2006: 8-9), y más de una docena de manifestantes fueron acusados de terrorismo

⁴⁰ Véase en línea: <<http://defendiendonuestramadretierra.blogspot.com/2012/09/rechazo-la-intromision-de-politicas.html>>, consulta: 12 de febrero de 2018.

(Fulmer, 2010: 46). Otra estrategia para lograr el cierre de Marlin era la vía legal. Aprovechando las provisiones del Código Municipal,⁴¹ la población y las autoridades municipales y comunitarias de Sipacapa organizaron, en relación con la mina Marlin, la “primera consulta claramente indígena en América y la primera gran consulta comunitaria en Guatemala” en junio de 2005 (*ibíd.*: 46).⁴² Solo días antes de su realización, la Corte de Constitucionalidad (CC) de Guatemala resolvió que la consulta era legal, pero no iba a ser vinculante. Esta decisión era consistente con el manual de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) para la interpretación básica del Convenio 169, pero no con el Código Municipal de Guatemala. Como tratado internacional, el Convenio 169 requiere que los Estados garanticen que las poblaciones indígenas afectadas sean consultadas. Sin embargo, no contempla que las comunidades hagan sus propias consultas, consultándose a sí mismas (*ibíd.*: 43-45).

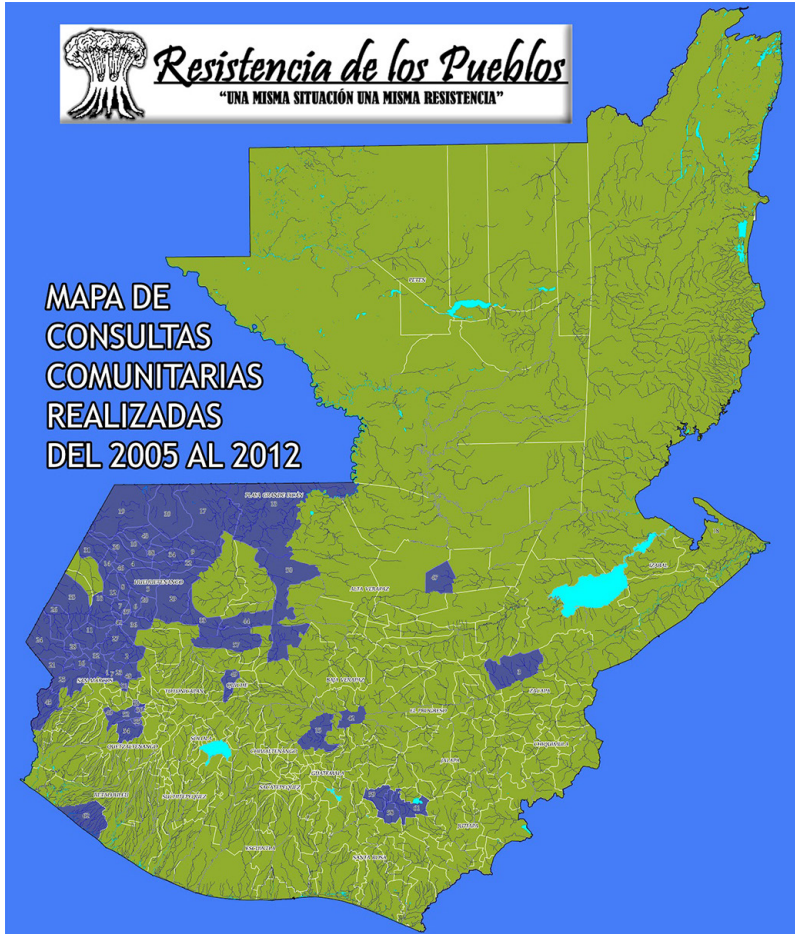
El 12 de marzo de 2012, el Consejo de los Pueblos de Occidente (CPO) presentó una demanda ante la CC respecto a la inconstitucionalidad de la Ley de Minería, vigente desde junio de 1997, por ignorar el derecho de Consulta de Buena Fe, Libre, Previa e Informada, regulado en el artículo 6 del Convenio 169 (OIT, 2014), así como los preceptos contenidos en los artículos 44, 46, 66 y 149 de la Constitución Política de la República de Guatemala. El movimiento que respaldó la acción aglutinaba más de 12 pueblos Mayas y Mestizo, entre ellos 48 Cantones de Totonicapán, las Municipalidades Indígenas de Chichicastenango y Sololá, el Consejo Maya Mam de Quetzaltenango y el Consejo de los Pueblos Quichés, quienes para entonces ya habían promovido el derecho ancestral de consulta en

⁴¹ El Artículo 65 del Código Municipal trata: “**Consultas a las comunidades o autoridades indígenas del municipio.** Cuando la naturaleza de un asunto afecte en particular los derechos y los intereses de las comunidades indígenas del municipio o de sus autoridades propias, el Concejo Municipal realizará consultas a solicitud de las comunidades o autoridades indígenas, inclusive aplicando criterios propios de las costumbres y tradiciones de las comunidades indígenas” (Congreso de la República de Guatemala, 2002: 20).

⁴² De las 13 comunidades que participaron, una votó a favor de la mina, otra se abstuvo; las demás votaron con porcentajes decisivos en contra (Fulmer, 2010: 44). Según Martínez (2016: 208), las consultas sobre la minería iniciaron el 18 de mayo de 2005 en el municipio de Comitancillo, San Marcos.

60 municipios, en particular en el occidente de Guatemala, con la participación de más de un millón de personas, según cifras de la Comisión de Comunicación del CPO (Smyma, 2012).

Mapa 5. Consultas Comunitarias en Guatemala 2005-2012.



Fuente: <<http://defendiendonuestramadretierra.blogspot.mx/p/imagenes.html>>.

Un año después, en marzo de 2013, la CC declaró sin lugar dicho recurso de amparo interpuesto por el CPO. Previamente, en 2011, la misma Corte había fallado a favor del derecho de la población indígena a la consulta previa sobre actas administrativas o legislativas que podrían afectar sus territorios y recursos naturales. En 2015, la CC determinó nuevamente “que de acuerdo a la legislación interna, los resultados de las consultas eran vinculantes para la autoridad municipal y que sus resultados debían ser remitidos a las autoridades encargadas de otorgar las licencias mineras, para que en base a éstos y para garantizar la paz social ‘sean indicativos al momento de emitir resoluciones (licencias)’” (CC, en CIDH, 2015: 220).

Con todos los recursos internos agotados para poner fin a violaciones de sus derechos como resultado de la actual legislación minera en Guatemala, les quedó un último recurso a las organizaciones indígenas. El 3 de septiembre de 2013, el CPO presentó una demanda ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) alegando que la Ley minera en Guatemala fue aprobada sin consulta previa con los pueblos indígenas, tal como lo estipulan las leyes nacionales e internacionales (Valencia, 2013).

En respuesta a las intervenciones de la CIDH, el Estado guatemalteco indicó, en octubre de 2015, que “efectivamente, el derecho a la consulta previa para los pueblos indígenas es un tema pendiente de resolver por el Estado y, en consecuencia, como ha sostenido la Corte de Constitucionalidad es incuestionable el derecho de los pueblos indígenas a ser consultados” (“Proyecto de Informe General sobre la Situación de Derechos Humanos en Guatemala y a la comunicación del 14 de agosto de 2015 de la CIDH”, p. 104, en CIDH, 2015: 210).

En su informe, la CIDH recalca:

En años recientes se han otorgado sin consulta previa cerca de 200 licencias de exploración y explotación minera e igual número de permisos para implementar hidroeléctricas en varios puntos del país (CIDH 2015: 213).

[L]a obligación de consultar es responsabilidad del Estado, por lo que la planificación y realización del proceso de consulta no es un deber que pueda eludirse delegándolo en una empresa privada o en terceros, mucho

menos en la misma empresa interesada en la explotación de los recursos en el territorio de la comunidad sujeto de la consulta.

[L]a consulta debe ser informada, en el sentido de que los pueblos indígenas tengan conocimiento de los posibles riesgos del plan de desarrollo o inversión propuesto, incluidos los riesgos ambientales y de salubridad. En ese sentido, la consulta previa requiere que el Estado acepte y brinde información e implica una comunicación constante entre las partes (Corte IDH 2012, en CIDH 2015: 213, 216).

Respecto al acceso a información, la CIDH reclama al Estado guatemalteco que los “mecanismos de información resultan insuficientes e inadecuados a la luz de los estándares internacionales y suponen claros obstáculos para que las comunidades estén plenamente informadas”; además, las “constantes solicitudes y pedidos de información que realizan las comunidades u organizaciones indígenas a autoridades estatales, que no suelen ser respondidas” (CIDH, 2015: 215).

Vale agregar el señalamiento de la CIDH respecto al requisito de una consulta “libre”:

La información indica que la implementación de proyectos y procesos de diálogo, si tienen lugar, se realizan muchas veces en contextos de amenazas, militarización de comunidades, presencia intimidatoria de guardias de seguridad privada, criminalización de comunitarios y, bajo una fuerte presión e intimidación a las comunidades y sus dirigentes. [...] los mecanismos de participación o diálogo, cuando han tenido lugar, se han realizado mediante prácticas totalmente contrarias a la garantía de buena fe (CIDH, 2015: 216, 217).

Extender las acciones de resistencia al ámbito legal significa un posicionamiento proactivo con base en la constitución para exigir al Estado el cumplimiento de las leyes nacionales e internacionales y de su mandato de vigilar por la justicia social y ambiental. El reclamo legal contribuye también a desenmascarar la complicidad del Estado guatemalteco con el capital transnacional en detrimento de la población y su base territorial. En términos teóricos, me parece sugerente el argumento de Nelson (2013: 3) que la resistencia está generando diferentes formas de “contar” (*counting*) que califican

como “bio-tecnologías de vida”. Además de contar el voto de la gente en consultas y referendos, es decir, tener en cuenta y así visibilizar la población indígena, Nelson se refiere al contar como medición de toxinas soltadas o introducidas por las mineras y a la contabilización como ponderación de costos y beneficios de proyectos extractivos, así como de precios y valores, tanto de metales como de la vida.

El Popol Vuh, inspiración para la resistencia

Maudilia (López, en este libro) habla de las lecciones del Popol Vuh para la resistencia. Dice que este texto —que en su traducción literal del Maya Quiché es “El libro del consejo” (Falla, 2013: 17)—, invita a elegir entre un sistema autoritario y de muerte, frente a otro, comunitario y de vida. Este mensaje contiene la historia de Hunahpú y su hermana gemela, Ixbalanqué que juntos luchan contra el mal y logran derrotar a los Señores de Xibalbá, el sistema de muerte. Hunahpú e Ixbalanqué son los hijos de Ixquic, la primera mujer de la cosmogonía Maya que protagoniza esta lucha en pro de la vida. En Maya Quiché, *Ix-* es el prefijo femenino y *quic* es la sangre. Ixquic, “La de la sangre”, da vida y alimenta a su pueblo. “Mientras ella asciende a la tierra desde los infiernos (*Xibalbá*), el semidiós que le da sus dos hijos desciende del cielo a la tierra” (Cobián, 1995: 78). Para Maudilia y las mujeres Mayas en resistencia, no solo la antiminera, Ixquic se convierte en lideresa comunitaria e ícono de la lucha antipatriarcal, pues ella enfrenta la violencia intrafamiliar y la discriminación de la mujer en Xibalbá.

Ixquic es la hija de Cuchumaquic, uno de los Señores de Xibalbá, el lugar comúnmente interpretado como el inframundo Maya. Curiosa y de carácter independiente, Ixquic se niega a obedecer las órdenes de mantenerse alejada de un árbol milagroso de jícara que ejerce cierta atracción para la gente. Movida por el misterio del árbol y atraída por el dulzor de sus frutos, se acerca y entabla una conversación con la cabeza de Jun Junajpu que los Señores de Xibalbá habían colgado entre sus frutos.

¿Será dulce el fruto de este árbol? No he de morir, no he de desaparecer si corto uno de sus frutos, dijo la doncella. De pronto habló la calavera que

estaba entre las ramas del árbol: —¿Qué es lo que deseas de lo que son sólo huesos, los objetos redondeados en las ramas de los árboles? [...] —¿Los deseas? agregó. —¡Sí, los deseo! contestó la doncella. —¡Está bien! Extiende tu mano derecha, que yo la vea, dijo la calavera. —¡Sí! respondió la doncella, extendiendo su mano derecha hacia la calavera. En ese instante la calavera lanzó un chisguete de saliva que vino a dar directamente en la palma de la mano de la doncella (Sam, 2008: 73).

A los seis meses, Cuchumaquic se da cuenta que Ixquic está embarazada y acude al consejo de gobierno de Xibalbá, acusándola de fornicación. Los jueces supremos del consejo ordenan al padre que la interrogue. “Si no dice la verdad, que se le sacrifique, que la lleven a sacrificar lejos de aquí”. —“No tengo hijo, padre mío. No ha habido hombre a quien haya conocido”, le contesta Ixquic. —“¡Está bien! De verdad que eres una mujerzuela. ¡Sacrifíquenla! Ustedes guardianes de la esfera”, concluye Cuchumaquic (Sam, 2008: 74-75).

Ixquic logra convencer a los cuatro tecolotes mensajeros, a quienes se les encarga su sacrificio, de no ejecutar la sentencia. Les brinda la fórmula para engañar a los Señores y les promete que saldrán con ella de Xibalbá. Así, Ixquic vence la violencia, pues “tiene un papel clave para la lucha cósmica entre la Tierra y *Xibalbá*” (Falla, 2013: 75). Los gemelos que ella porta en su vientre serán finalmente los vencedores de los Señores de Xibalbá. Ixquic inicia esa causa al renunciar a su descendencia de Xibalbá y adoptando la identidad de la Tierra.

¿A qué lugar de origen, a qué gente y a qué sistema social renuncia Ixquic con su salida de Xibalbá? Para Sam (2008: 74, nota 103), Xibalbá es “el reino de la muerte” y, para la mayoría de las interpretaciones, su ubicación corresponde al inframundo Maya.⁴³ La traducción del Maya Quiché indica que es “El Lugar del Miedo” (Christenson, 2003: 114, en Falla, 2013: 81). Falla (2013: 76-88, 90-94) presenta toda una discusión en torno a Xibalbá como sistema social de muerte que genera miedo y opresión. No es solo un lugar o sus gobernantes, sino una población

⁴³ Los misioneros adoptaron esta palabra para significar el infierno, pero Falla aclara: “en el infierno, aunque vulgarmente se le concibe abajo de la tierra, no hay ya miedo, solo castigos, y en el infierno, según la concepción católica, no hay muerte, sino solo suplicios” (2013: 81).

entera que integra este sistema y le da soporte. El Popol Vuh mismo brinda los elementos para una crítica social “al poder expansivo de toda unidad social y política que basa su poder en la muerte y en el miedo” (*ibíd.*: 94). La gente de Xibalbá “[p]rovoaban enemistad, eran traidores, incitaban al mal y a la discordia. Eran diestros para esconder sus intenciones, eran hipócritas, malvados, engañadores, opresores” (Sam, 2008: 124).

Las autoridades supremas de Xibalbá son doce hombres, repartidos en seis pares. La primera dupla son los jueces supremos, Jun Kame y Wuqub Kame (“Uno Muerte” y “Siete Muerte”) que nombran otros cinco pares como autoridades, cada par con “su oficio y su responsabilidad”: 1) “enfermar la sangre de la gente”; 2) “hinchar a las personas, hacerles brotar pus de sus piernas, ponerles amarillenta la cara”; 3) “enflaquecer a la gente, hasta que los volvían sólo huesos, sólo calaveras”; 4) “encontrarse de repente con la gente provocando enemistad [...] los herían hasta caer boca abajo en el suelo, hasta que murieran”; y 5) “causar la muerte de la gente en los caminos, muerte súbita [...] Sólo oprimían la garganta, el pecho de la gente para que muriera” (Sam, 2008: 63-64).

No ha de sorprender que la población Maya en resistencia contra el extractivismo minero y luchando por un proyecto de vida encuentra en su “libro del consejo” asombrosos paralelismos entre un pasado mítico y sus experiencias actuales, entre Xibalbá, con sus estructuras de poder oligárquicas de opresión y muerte, y los poderes estatal y empresarial contemporáneos que le imponen un modelo mortífero de “desarrollo”. Como se representa a Xibalbá en el Popol Vuh, nos hace pensar en una encarnación mítica del *necropoder* y la *necropolítica* (política de la muerte) que Mbembe (2003: 39) define como formas contemporáneas de sumisión de la vida al poder de la muerte. Según Mbembe, la expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe morir. Ejercer la soberanía es ejercer control sobre la mortalidad y definir la vida como el despliegue y la manifestación del poder (*ibíd.*: 11-12).

La guerra de exterminio contra la población originaria guatemalteca, durante los 36 años del llamado “conflicto armado

interno” en el siglo pasado, se prolonga hoy con el cruel desarrollo de “una alianza non sancta entre los poderes estatales y los aspectos depredadores del capital financiero [que] forma la punta de lanza de un ‘capitalismo de rapiña’ dedicado a la apropiación y devaluación de activos, más que a su construcción a través de inversiones productivas” (Harvey, 2004: 110-111). A estos otros medios de acumulación y devaluación, Harvey propone llamar *acumulación por desposesión* basada en la depredación, el fraude y la violencia. La minería es una de las expresiones más feroces del actual capitalismo de rapiña; su enmarcada retórica de progreso, empleo y bienestar busca encubrir la expropiación territorial, la violencia racial y la represión sistémica en beneficio de una elite nacional y compañías transnacionales.

Bibliografía

- Asociación Comisión Paz y Ecología (Copae). 2020. *La Post-minería en San Miguel Ixtahuacán. Una aproximación al problema desde la mirada de los pueblos*. Copae, San Marcos, Guatemala.
- BASOV, Vladimir. 2017. “World’s top 10 gold mining companies –2016”. En línea: <<http://www.mining.com/update-worlds-top-10-gold-producers/>>, consulta: 18 de mayo del 2018.
- BASTOS, Santiago y Quimy de León. 2015. “Guatemala: construyendo el desarrollo propio en un neoliberalismo de posguerra”. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, vol. 10, núm. 19, pp. 52-79.
- BASU, Niladri y Howard Hu. 2010. *Toxic Metals and Indigenous Peoples Near the Marlin Mine in Western Guatemala. Potential Exposures and Impacts on Health*. Physicians for Human Rights, Nueva York.
- CASTAGNINO, Vincent. 2006. *Minería de metales y derechos humanos en Guatemala. La mina Marlin en San Marcos*. Brigadas de Paz Internacionales, Guatemala.
- COBIÁN, Dora Luz. 1995. “El papel de la mujer en la historia maya-quiché, según el *Popol Vuh*”. *Revista Chilena de Literatura*, núm. 47, pp. 71-89.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos | CIDH. 2015. *Situación de los derechos humanos en Guatemala: Diversidad, desigualdad*

- y exclusión. Organización de los Estados Americanos-OEA, Guatemala.
- El Congreso de la República de Guatemala. 2002. *Decreto Número 12-2002*. Guatemala.
- FALLA, Ricardo. 2013. *El Popol Wuj. Una interpretación para el día de hoy*. Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala-Avancso, Guatemala.
- FULMER, Amanda M. 2011. "La consulta a los pueblos indígenas y su evolución como herramienta de negociación política en América Latina. Los casos de Perú y Guatemala". *Apuntes*, vol. 38, núm. 68, pp. 37-62.
- GARIBAY Orozco, Claudio y Alejandra Balzaretta Camacho. 2009. "Goldcorp y la reciprocidad negativa en el paisaje minero de Mezcala, Guerrero". *Desacatos*, núm. 30, pp. 91-110.
- Goldcorp. 2018. *Annual Report 2017*. Goldcorp Inc., Vancouver. En línea: <<https://www.newmont.com/investors/goldcorp-archive-documents/default.aspx>>, consulta: 20 de marzo de 2020.
- GUDYNAS, Eduardo. 2016. "Teología de los extractivismos. Introducción a Tabula Rasa N° 24". *Tabula Rasa*, núm. 24, pp. 11-23.
- HARVEY, David. 2004. "El 'Nuevo' Imperialismo. Acumulación por desposesión". *Socialist Register 2004*, pp. 99-129.
- JOYCE, Susan, Myriam Cabrera, Giselle Huamani et al. 2010. *Evaluación de Derechos Humanos en la mina Marlin de Goldcorp*. On Common Ground Consultants Inc., Vancouver.
- MARTÍNEZ ESPINOZA, Manuel Ignacio. 2016. "¿Extracciones y consultas? La minería y los derechos de los pueblos indígenas como un mentís de la democracia en Guatemala". En María del Carmen García Aguilar, Jesús Solís Cruz y Pablo Uc (coords.). *Democracias posibles: crisis y resignificación. Sur de México y Centroamérica*. UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, pp. 195-220.
- MBEMBE, Achille. 2003. "Necropolitics". *Public Culture*, vol. 15, núm. 1, pp. 11-40.
- Mines and Communities. 2006. "We Demand The Closure Of The Marlin Mine In San Marcos, Guatemala". Sipacapa, 4 de marzo de 2006. En línea: <<http://www.minesandcommunities.org/article.php?a=2410>>, consulta: 20 de febrero de 2018.

- NELSON, Diane. 2013. "'Yes to Life = No to Mining:' Counting as Biotechnology in Life (Ltd) Guatemala". *The Scholar & Feminist Online* 11.3. En línea: <<http://sfonline.barnard.edu/life-un-ltd-feminism-bioscience-race/yes-to-life-no-to-mining-counting-as-biotechnology-in-life-ltd-guatemala/0/>>, consulta: 15 de abril de 2018.
- Organización Internacional del Trabajo. 2014 [1989]. *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe, Lima.
- SAM COLOP, Luis Enrique. 2008. *Popol Wuj. Traducción al español y notas*. PACE-GTZ, Cholsamaj, Guatemala.
- Sistemas Mundo... Y más allá (Smyrna). 2012. "Cerrar la mina Marlín. Corrupción generalizada en Guatemala". 28 de marzo. En línea: <<http://smyrna.blogspot.mx/2012/03/por-la-vida-cerrar-la-mina-marlin-la.html>>, consulta: 15 de febrero de 2018.
- SVAMPA, Maristella. 2012. "Consenso de los *commodities*, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina". *Revista del Observatorio Social de América Latina: Movimientos socioambientales en América Latina*, año 13, núm. 32, pp. 15-38.
- VALENCIA, Rufo. 2013. "Indígenas de Guatemala presentan denuncia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos". *Radio Canadá Internacional*, 4 de septiembre. En línea: <<http://www.rcinet.ca/es/2013/09/04/indigenas-de-guatemala-presentan-denuncia-ante-la-comision-interamericana-de-derechos-humanos/>>, consulta: 16 de febrero de 2018

Historias de luchas compartidas por la defensa del territorio Arhuaco y la salvaguarda del corazón del mundo *ʘMʘNʘKʘNʘ* (Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia)

Leonor Zalabata y Edgar Ricardo Naranjo Peña

Introducción

Esta no es una historia de bronce, más bien es la búsqueda incesante de nuestras acciones y pensamientos individuales diluidos al interior de un proceso en el que los aprendizajes se han ido tejiendo en el territorio ancestral y el diario vivir comunitario el cual se ha concebido a partir de los mandatos de una Ley Natural o de Origen que prevalece en las enseñanzas de las y los mayores, las autoridades espirituales y las comunidades.

Esta es la razón central de nuestro diálogo y en función de la defensa del territorio nos articulamos para reconstruir algunos momentos de la historia del pueblo Arhuaco, anteponiendo como precedente que cada etapa corresponde a un proceso mediado por los tiempos establecidos en la Ley de Origen y las disposiciones de las autoridades Arhuacas. Este es nuestro campo de acción o movimiento, cabe mencionar que para apreciar en detalle la filigrana de este artículo los sucesos relatados deben leerse en clave de los procesos comunitarios Arhuacos.

Las(os) implicados en esta narrativa compuesta por la memoria y el recuento de experiencias colectivas de resistencias, resilencias e historias cruzadas, se presentan como partícipes de una historia colectiva que trasciende los confines personales. Por lo tanto, el trabajo de escritura de este documento se desarrolló en el marco de los diferentes encuentros entre Leonor y Edgar en los que se conversaba sobre los hechos más significativos de la lucha territorial Arhuaca, los cuales fueron grabados, sistematizados y redactados.

En este sentido, este texto se compone de una línea narrativa en la que se presenta el panorama actual que se debate entre la crisis generada por la pandemia del Covid-19 y la fragmentación organizativa del pueblo Arhuaco. A la luz de estos hechos, presentamos cómo la postura política Arhuaca vista desde la experiencia de vida de Leonor Zalabata nos permitió analizar los fundamentos, movilizaciones y acciones comunitarias que se fueron llevando a cabo para exigirle al gobierno colombiano el derecho a la autonomía y el reconocimiento del territorio ancestral del pueblo Arhuaco.

Desde esta perspectiva, el objetivo central desentraña a la luz de la historia de vida de Leonor, las tensiones generadas en el territorio por la presencia y control que tuvieron los religiosos de la orden Capuchina con la imposición de sus doctrinas y el establecimiento de sus instituciones educativas; así como la instauración de la violencia armada que trajo consigo la proliferación del miedo en la población y la infortunada intervención estatal que priorizó la acción militar. A partir de esto, se identificará la manera en la que estos liderazgos Arhuacos se fueron conectando con otras movilizaciones, hecho central que dinamizó la lucha territorial a nivel interno y externo. En el marco de este recorrido histórico, el interlocutor, Edgar Naranjo, contextualizará algunos hechos que posibilitan la comprensión del relato en el que también sobresalen las iniciativas de resistencia que en cada una de estas problemáticas se fueron anteponiendo como recurso de protección comunitaria y territorial.

Mandatando la Ley de Origen en tiempos de la pandemia

El territorio ancestral del pueblo Arhuaco se localiza en la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM), macizo montañoso independiente de la cordillera de los Andes en el nororiente de la República de Colombia. La SNSM se ubica dentro del ordenamiento territorial colombiano en los departamentos de la Guajira, Magdalena y Cesar y su estatus de parque nacional la convierte en un área de protección ambiental. Esta serranía se compone “de tres caras o vertientes en forma piramidal y base triangular de 21,158 km². Con picos de 5,775 metros cubiertos de nieve, es en el mundo el sistema montañoso más alto cercano al

mar” (MAPP/OEA, 2008: 26). En sus llanuras y montañas se encuentran asentados los pueblos Kogui, Wiwa, Kankuamo y Arhuaco.

En el pensamiento de las y los Arhuacos la delimitación territorial determinada por el Estado colombiano no llegaba a materializar los alcances del territorio ancestral, el cual se encuentra interconectado por una serie de puntos físicos reconocidos como sagrados, los cuales le dan forma al **ḪMḪNḪKḪNḪ** Niwi-Umuke o Línea Negra. Esta argumentación se sustentó ante las autoridades gubernamentales y la delimitación tradicional fue reconocida por el Ministerio de Gobierno⁴⁴ en la Resolución 002 en el año 1973.

El reconocimiento de la Línea Negra (**ḪMḪNḪKḪNḪ** Niwi-Umuke) tenía como fundamento proteger el Territorio **ḪMḪNḪKḪNḪ** (SNSM) y cada uno de sus lugares sagrados, ya que en ellos se encuentran los Padres y Madres que le dieron origen a la vida y fueron los encargados de dejar inscritas en estos sitios las normas que constituyen la Ley de Origen (Gómez, 2020). Es por esto que al mar, las lagunas, las piedras, los ríos, los valles y las montañas se les deben dar una retribución, un pago espiritual que mantenga la energía, salud y vitalidad de cada lugar, evitando así la enfermedad y las catástrofes naturales. Los encargados de realizar esta labor son las autoridades espirituales conocidas con el nombre de Mamos, quienes al recorrer el territorio identifican los puntos sagrados a los cuales se les debe pagar, refrescándolos, sanándolos y recargándolos, preservando de esta manera el equilibrio natural-social del territorio y el de la población en general, dando cumplimiento integral a la Ley de Origen.

La crisis generada por la pandemia del Covid-19 suscitó debates internos en los que se ha reconocido que el aumento de la enfermedad y la muerte han sido el resultado de los daños que se le han venido propinando al **ḪMḪNḪKḪNḪ** (SNSM) generados por los impactos del conflicto armado, la gestión de las entidades del Estado cuyo despliegue no ha tenido en cuenta las particularidades culturales de cada pueblo; las concesiones mineras; la construcción de puertos multipropósitos y el avance de proyectos turísticos. Por estas razones, el mandato de la Ley de Origen se ha venido interrumpiendo y el

⁴⁴ Actualmente esta entidad es conocida como Ministerio del Interior.

trabajo tradicional antecedido por los Mamos se ha ido dificultando en los últimos tiempos, factor que evidencia la desarmonía y el desequilibrio materializado en algunos hechos que comenzaron a anunciar una ruptura organizativa al interior del pueblo Arhuaco.

La crisis política comenzó a avizorarse con el proceso de elección del gobierno Arhuaco a finales del mes de julio del año 2020, factor que agudizó las tensiones entre la población debido a que fue elegido en el marco de la cuarentena producida por la pandemia, razón por la cual de las 64 comunidades participaron 19 en un ejercicio de decisión colectiva que debería hacerse en un contexto de Asamblea General con la participación mayoritaria de todas(os).

Estos sucesos, han sido presentados como una crisis de gobernabilidad que debe ser analizada a partir de la Ley de Origen y los principios de Unidad⁴⁵ y Consenso⁴⁶. Estas denuncias fueron expuestas ante las instituciones de control como la Procuraduría General de la Nación y la Defensoría del Pueblo. Sin embargo no fueron tenidas en cuenta por el Ministerio del Interior, entidad que, a través de la Dirección de Asuntos Indígenas, ROM⁴⁷ y Minorías (DAIRM), avaló la elección del nuevo gobierno Arhuaco. Con esta decisión, se agudizó una división interna que se ha venido manifestando al interior de las comunidades y de las familias Arhuacas. Es por esto que la gobernabilidad del pueblo Arhuaco se encuentra en riesgo así como el territorio ancestral (*UMHUKUNH* [SNSM]) cuya protección depende de un gobierno interno fuerte que mandate en unidad la Ley de Origen y custodie la Línea Negra, ratificada nuevamente en el año 2018 por el gobierno colombiano en el Decreto 15000, producto de un proceso de movilización presidido por los Arhuacos y respaldado por los Koguis, Wiwas y Kankuamos en donde se declaró a la SNSM: libre de minería, hidrocarburos y megaproyectos (Naranjo, 2017).

⁴⁵ Práctica colectiva que como se verá en el relato de Leonor ha sido fundamentada por las autoridades y líderes(as) del pueblo Arhuaco como elemento transversal en la lucha por la defensa y preservación del territorio ancestral.

⁴⁶ Teniendo como referencia nuevamente el relato de Leonor se describirá la forma en la que todas las decisiones tomadas por las comunidades del pueblo Arhuaco para defender el territorio, fueron realizadas de manera unánime y concertada.

⁴⁷ Palabra con la que se denomina en Colombia a la población gitana, romaníes cingaros.

Como se verá, ante las amenazas históricas como los procesos de evangelización, el avance de la colonización campesina, la irrupción del conflicto armado entre otros, el pueblo Arhuaco, en cabeza de sus autoridades, líderes y lideresas, han logrado superar las crisis y defender el territorio a través de la fundamentación cultural en donde a partir de los diferentes puntos de vista las decisiones tomadas se han mantenido ancladas en la Ley de Origen, norma tradicional que no marca un comienzo, más bien se encuentra inscrita en un proceso histórico en el que en función del equilibrio, la defensa del territorio se relaciona con la protección, el saneamiento y la retribución (pagamento) a los lugares que dotan de sentido la vida social, comunitaria y personal de este pueblo. Bajo esta gran norma, se fundamentaron reivindicaciones como la expulsión de la misión religiosa capuchina en el año de 1982, la resistencia contra el avance y control territorial de los actores armados entre 1990 y el 2006. Retomando lo expuesto por el antropólogo colombiano Yezid Campos en un conversatorio organizado por la organización Arhuaca, "la clave está en la fuerza de la comunidad, siempre han venido existiendo tensiones, pero el pueblo Arhuaco las ha resuelto" (CIT-ZRT, 2020).

La SNSM, espacio de aprendizaje, relacionamiento y estabilidad emocional

Para describir con mayor precisión este sentimiento, pensamiento y accionar de fortaleza colectiva y comunitaria, nos centraremos en identificar la apropiación de este legado en la vida de Leonor Zalabata, quien desde aquí relatará en primera persona su experiencia de lucha entretejida con la fortaleza de su herencia cultural y el peso colectivo de la reivindicación del pueblo Arhuaco, elementos determinantes en la filigrana de su camino labrado por el liderazgo y compromiso político. En este entramado narrativo aparecerá de manera sutil la voz de Edgar Naranjo y aportará algunos detalles históricos que irán complementando este fino tejido hilado por Leonor.

Escuchemos a Leonor: la esencia de mi ser, la trayectoria de mi lucha y reconocimientos a nivel local, nacional e internacional son el resultado de lo que he aprendido en el seno del territorio ancestral, en

el núcleo de sabiduría que emerge en el espectro de *᠘ᠮᠠᠨᠠᠨᠠᠨᠠ* (SNSM). Fui de una generación de abundancia, de cuestiones comunitarias, colectivas, el dinero no lo conocí. La casa a donde llegaba era de paja, teníamos las mulas para montar y éramos muy felices, ahí estaba el café, la yuca, el plátano, las gallinas, los marranos. No dependíamos de nadie, solamente de lo que se producía en la tierra que teníamos y en la casa donde vivíamos, sin embargo, la cuestión política no era fuerte. Los líderes del momento tenían una capacidad económica de producción en su finca y como no existía una relación institucional, sino comunitaria, se conservaba el espíritu de la lucha por la defensa de nosotros mismos. Existía una costumbre de reunión colectiva, de relacionamiento mutuo entre la población, los Mamos, las autoridades, las mujeres, los jóvenes y los niños. No teníamos un elemento externo que nos presionaba, no comprábamos la ropa porque se hacía en los telares. El algodón se hilaba y pocas cosas se realizaban hacia afuera porque la práctica de tejer no era para comercializar, sino para resolver las necesidades de nuestra cultura. Nunca tuvimos oportunidad ni interés para salir de la Sierra y de pequeña no conocí Valledupar⁴⁸, pero sí la Nevada⁴⁹ en donde me desplazaba con mi familia a otros lugares más lejanos porque era costumbre.

A mediados de 1960 la discriminación era muy fuerte, ser indígena era tener una lápida casi encima en el sentido de que cualquiera te ofendía y menoscababa. La gente de esa región fue perdiendo la lengua por causa de la discriminación que sufríamos en esa época por hablar el Ikun⁵⁰. Pero la SNSM siempre nos dio el espacio donde sentíamos felicidad y paz, el territorio era mi escuela, por ejemplo, cuando viajaba con mi abuela a Mamankana en la zona más alta del territorio, nos quedábamos en la casa de los familiares de mi abuela, indígenas muy tradicionales. Allí dormíamos en el suelo alrededor del fogón, elemento transversal en nuestra cultura y símbolo de la unidad familiar, ya que en este lugar nuestros familiares

⁴⁸ Cabecera municipal del departamento del Cesar.

⁴⁹ Nombre que se le da a la zona más alta de la serranía, en donde se encuentran los picos nevados.

⁵⁰ Lengua del pueblo Arhuaco.

conversaban en Ikun, las mujeres cocinaban los alimentos, los hombres con sus poporos⁵¹ en las manos discutían sobre la tradición y los elementos del territorio, temáticas afines que todos reconocíamos y nos unían en torno a unas costumbres propias, por eso siempre les preguntaba a los(as) mayores sobre nuestra cultura y a ellos(as) les gustaba explicarme. También aprendí los métodos tradicionales de la cría de animales como los ovejos y la relación que teníamos con ellos, ya que estos nos proveen los elementos con los cuales las mujeres tejemos la mochila, los hombres hilan su ropa y los Mamos, realizan sus prácticas específicas. Esto permeó nuestra personalidad y le dio un sentido de ser indígena, de pertenecer a un lugar, de sentirse parte de un conocimiento, de una forma de estar y de vivir.

De la educación religiosa e institucional al reconocimiento de los procesos autonómicos

Para proseguir con el relato de Leonor, se debe mencionar que en la SNSM se vinieron llevando procesos de control y administración estatal que posteriormente fueron delegados a la Iglesia católica. En este sentido, la Misión Capuchina se instauró en el territorio Arhuaco en el año de 1916, más precisamente en la comunidad de Nabusímake, conocida por los españoles y los misioneros capuchinos con el nombre de San Sebastián de Rábago. La incursión de los Capuchinos en la región se formalizó a través de una política del gobierno nacional, que al recibir una petición de un grupo de Arhuacos en torno a la presencia de profesores en el territorio, envió a la misión religiosa cuyo propósito más allá de su labor pedagógica tenía como objetivo la de evangelizar a las(os) Arhuacos. Los misioneros capuchinos fueron ejerciendo de manera progresiva un control político, social y económico que se consolidó con la apropiación de las tierras cultivables, las cuales explotaron y volvieron productivas (Friede, 1973).

⁵¹ Elemento tradicional hecho con el fruto del árbol de calabazo el cual contiene conchas de mar pulverizadas, que son mezcladas en la boca con las hojas de coca que el hombre Arhuaco toma de su mochila.

Retomando las vivencias de Leonor en esta época nos reconectamos nuevamente con su palabra: Para alcanzar la educación o la escuela pública, la única posibilidad era ir a Nabusímake porque los religiosos misioneros siempre permanecieron utilizando mecanismos para lograr cambiar nuestras costumbres. En este sentido, donde yo vivía (Jewrwa⁵² [La Caja]) no había escuela⁵³, por este motivo tuve que dirigirme a Nabusímake a estudiar en el Internado de la Misión Capuchina durante siete meses pero no me adapté. La ausencia de mi casa, de mi familia era un martirio. Sin libertad no se puede vivir y esta era la cotidianidad de ese lugar, nos reglamentaban todo el tiempo. Simplemente regresé a casa y luego continué mi primaria en Pueblo Bello⁵⁴, en donde hacen presencia los no indígenas. A pesar de ser territorio ancestral Arhuaco, aún no se valoraba la escritura del Ikun, solamente se hablaba y se oía, los mayores lo usaban para sostener una conversación interna en donde los niños no se vinculaban. Hoy en día podríamos atribuir esa cuestión de disminuir el manejo de la lengua materna a la discriminación racial que siempre hubo contra los indígenas.

Al seguir por esta senda de fragmentación cultural y control territorial, los Capuchinos establecieron su orden social religiosa, por ejemplo, mi abuelita fue raptada por los misioneros religiosos a los tres años, la llevaron y salió casada con mi abuelo porque ellos decidieron casarlos. Mis abuelos maternos y otras personas que salieron de esa orden religiosa retomaron la enseñanza de las tradiciones y volvieron a ser Mamos, a su vez retornaron a la tierra utilizando técnicas propias, produciendo caña de azúcar, panela, criando ganado en esas tierras. Los dos abuelos estuvieron en la misión, sin embargo, no mandaron a sus hijas e hijos a la institución misionera.

⁵² Comunidad tradicional del territorio Arhuaco.

⁵³ En Jewrwa (La Caja) no había escuela, las misioneras laicas españolas llegaron después en nombre de la Asociación de Misioneras Seglares (AMS) contratadas por los misioneros Capuchinos. Ellas se establecieron en Simonorwa y Jewrwa y allí iniciaron la escuela de educación básica primaria. También contrataron a los misioneros colombianos laicos de la Unión de Seglares Misioneros (Usemi) que luego se retiraron de la contratación de la Diócesis de Valledupar y se instalaron en Donachwi y Maruamake comunidades del pueblo Kogui. Es importante destacar que estos misioneros de AMS y Usemi en su mayoría eran profesionales: antropólogas(os), lingüistas, sociólogas(os), médicas(os), enfermeras y licenciadas(os) en Educación.

⁵⁴ Actualmente fue reconocido como municipio del departamento del Cesar.

Cuando me encontraba terminando la básica secundaria (octavo, hoy noveno) el rector del colegio le dijo a mi papá: "Es que tú debes de poner a estudiar a Ramón (mi hermano), pero a Leo no, ¿para qué?, las mujeres se casan y van a criar niños, a barrer y a cocinar". Pero mi papá dentro de su forma de pensar no aceptó eso y le dijo: "Pienso que si mi hijo puede estudiar mi hija también, entonces para mí los dos que estudien, si ella quiere estudiar que estudié también". En la Sierra conocí el trabajo de personas como el sacerdote capuchino Javier Rodríguez, quien iba a los trabajos comunitarios e hizo parte del quehacer colectivo de las comunidades, él administraba los bienes adquiridos por la Diócesis de Valledupar y la educación contratada. Después de poco tiempo entregó las tierras de dominio misionero a las autoridades tradicionales del pueblo Arhuaco. Fue al padre Javier a quien le pedí que me mandara a una escuela de alguna comunidad Arhuaca.

Al vincularme a la escuela de la comunidad de Izrwa conocí a Napoleón Torres quien era pastor evangélico. En ese momento había dos liderazgos: el de Napoleón con su visión evangélica y el de los Mamos. Como tenía una inclinación por la tradición, por la que me habían formado en la casa (mi familia, mi papá, mis abuelos) había definido la ruta de mi pensamiento centrado en la cultura, razón por la cual mi tendencia siempre fue ir hacia los centros ceremoniales, las *kankuruas*. Mientras en la escuela enseñaba español y matemáticas para estrechar lazos de afecto y solidaridad con esa comunidad, la monja capuchina Aura Estela Benavidez me contó sobre unas becas para estudios técnicos en la Universidad de Antioquia otorgadas por el Club de Leones, entonces apliqué y salí por primera vez de la SNSM.

Cuando me fui para Medellín a estudiar no sabía si me gustaba la odontología, pero era la única posibilidad que tenía. El programa educativo se encontraba en el área de lo social y consistía en formar técnicos que prestaran los servicios en lo rural. En cierta ocasión me encontré en Medellín con un grupo de Arhuacos que habían sido invitados por varios sindicatos a un congreso obrero; la delegación estaba encabezada por dos reconocidos líderes, Liberato Crespo y Dionisia Alfaro. En el evento Liberato me pidió que me devolviera con ellos para la Sierra y no estudiaré más, propuesta que rechacé. Aunque

me encontraba lejos del territorio me mantenía informada del proceso de defensa territorial Arhuaco, el cual comenzaba a sobrepasar sus límites internos.

Conociendo los procesos de defensa territorial como fundamento de participación política

Antes de continuar con la narrativa de Leonor nos gustaría identificar uno de los elementos que podrían ser fundamentales para comprender el devenir de la movilización Arhuaca. Como se describió, la relación de las(os) Arhuacas(os) con militantes de otros sectores sociales ha sido histórica y cercana. Esto se debe a que en la región las manifestaciones sociales agrarias comenzaron a aflorar en el periodo comprendido entre 1914 y 1927 producto de las condiciones de explotación laboral y usura por la tierra producidas por la expansión del monocultivo del banano acaparado por la United Fruit Company. Esta situación desencadenó un proceso masivo de movilización social en la que se constituyeron uniones sindicales y federaciones de trabajadores. La organización más reconocida en este aspecto fue la Unión de Trabajadores de Magdalena, la cual agrupó a los trabajadores del enclave bananero de la United Fruit Company (Vega, 2008). En este mismo aspecto, el Partido Comunista de Colombia (PCC) empezaba a consolidar su accionar promoviendo la formación de ligas campesinas y sindicatos agrarios (Gómez, 1977).

La proliferación de las problemáticas territoriales llevó a los(as) Arhuacas(os) a buscar apoyo en otros sectores sociales, todo esto para instituir el Resguardo⁵⁵, buscando legitimar de este modo el orden político de las autoridades que eran reconocidas por la comunidad y desconocidas por las autoridades municipales, departamentales y nacionales. Bajo este fenómeno la delimitación del territorio ancestral

⁵⁵ Entidad territorial con un legado colonial, que reconoce la jurisdicción especial indígena, en la que se valida el derecho colectivo que tienen las autoridades indígenas de elegir un gobierno propio, tomar las decisiones políticas y económicas pertinentes y administrar la justicia tradicional al interior de la porción de territorio que haya sido delimitada y reconocida por las entidades pertinentes como el Ministerio del Interior y la Agencia Nacional de Tierras (Agn).

se justificó a partir de la identificación del límite que separaba el territorio ancestral del nacional, denominado por los Mamos *ḪMḪNḪKḪNḪ Niwi-Umuke* (Línea Negra)⁵⁶. Conforme a este proceso, el gobierno nacional reconoció en el año 1974 el territorio Arhuaco dándole el estatus de Reserva (Resolución No. 113 del 4 de diciembre del INCORA), más no de Resguardo, razón por la cual las autoridades civiles seguían siendo nombradas por el alcalde de Valledupar y la administración del territorio recaía en los misioneros de la orden religiosa capuchina. Sin embargo, la comunidad seguía confiando en sus autoridades tradicionales representadas en las figuras de los cabildos locales y los Mamos (Zornosa, 1976). Al tener presentes estos elementos podemos atestiguar el proceso que empezó a gestarse en el marco de estos primeros relacionamientos con el movimiento social colombiano.

En este punto, volvemos a reencontrarnos con la voz de Leonor: En las vacaciones iba a las reuniones en donde observaba la participación de Dionisia Alfaro, una de las lideresas que estaban luchando por la defensa territorial. Para ese momento, Dionisia ya había estado en el primer congreso de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) en Sincelejo y allá pudo ver cómo un gran número de jóvenes se vinculaba a la lucha campesina. Le escuché mencionar varias veces la necesidad de enlazar gente joven al proceso Arhuaco y, como era una persona muy dada a conversar las cosas, nos contaba lo que se estaba haciendo y lo que pensaba en cuestiones políticas.

Reconociendo y recibiendo todo este legado histórico del arduo proceso de defensa territorial, mi participación en las instancias políticas comenzó a ser más sólida, sobre todo cuando se convocaba la asamblea general del pueblo Arhuaco. Recuerdo el momento en el que nos querían quitar la Casa Indígena debido a que las personas adineradas de Valledupar consideraban que nosotros “afeábamos” ese lugar y por esta razón, debían sacarnos de allí. Los Arhuacos se habían tomado las llaves de la oficina de la Comisión de Asuntos

⁵⁶ Según Juan Friede, “el 25 de agosto de 1949 se reunieron el inspector de policía, el secretario de la inspección y el designado por el personero municipal de Valledupar, quienes, acompañados por 47 indios, recorrieron durante dos días la región y demarcaron los linderos con nombres de accidentes geográficos” (Friede, 1963: 101).

Indígenas y no dejaron entrar a los funcionarios del gobierno a las instalaciones, a partir de lo cual fueron militarizadas. Esta situación llevó a consolidar un espacio de concertación con el Ministerio de Gobierno quien delegó a un funcionario para la negociación.

Tuve que intervenir en el debate porque el funcionario del gobierno nos amenazó argumentando que si no les entregábamos las llaves ellos podrían coger la puerta a patadas para abrir y entrar, entonces comencé a hablar y cuando me detuve un poco, Dionisia me dijo: "Pero díles más". En ese momento entendí que esto era más un tema de respeto por la gente, que un tema de entregar o no las llaves a los funcionarios del gobierno. Actué por razones de sentimiento y afecto a mi propia gente, sintiendo a la comunidad como parte de mi familia. Fue en ese momento en donde yo tuve un reconocimiento y empecé a crear confianza, posteriormente me delegaron para que acompañara a las autoridades con el fin de hacer un inventario de lo que había en las oficinas de la Casa Indígena para dejar en claro que todo estaba en orden y no se había perdido nada.

Generando proceso comunitario en épocas de control religioso, institucional y armado

Antes de continuar con el testimonio de Leonor, debemos hacer un alto en el camino para detenernos a reflexionar sobre un nuevo tipo de relacionamiento que se fue consolidando entre las autoridades del pueblo Arhuaco y los funcionarios del Estado colombiano en el marco de la incursión de grupos armados ilegales en la región. Aunque en el año de 1963 la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de gobierno instituyera en la ciudad de Valledupar una Comisión de Asuntos Indígenas (en adelante la Comisión) para controlar la problemática de tierras que afectaba directamente al pueblo Arhuaco (Naranjo, 2012), los políticos de Valledupar seguían vulnerando sus derechos territoriales acusándolos de pertenecer al partido comunista con el fin de debilitar sus procesos reivindicativos e iniciar procesos judiciales para recluir a las(os) autoridades y líderes(as) indígenas en instituciones penitenciarias.

Ante esta problemática Leonor recordaría que regresó al territorio en el año de 1975 después de haber concluido sus estudios de

auxiliar de odontología social para trabajar en el primer consultorio de odontología oficial de la Secretaria de Salud del Cesar en Nabusímake.

Continúa la voz de Leonor: Para entonces, había construido una relación muy fuerte con la gente, comencé a salir del consultorio y empecé a convivir con las personas directamente en las comunidades. Tuve varios problemas con los misioneros capuchinos, quienes me acusaron de comunista, de haber recibido en la universidad una formación socialista. Quien dirigió toda esta persecución política fue el gobernador del departamento del Cesar, Pepe Castro, quien logró que se expidiera una orden de captura en mi contra.

Para mí era más relevante la autoridad indígena que los coordinadores nombrados por los políticos de la región. Con base en esto, nunca le pedí permiso a la Misión Capuchina para poder salir de una instalación que era de nosotros; salí del círculo de Nabusímake para poder visitar las comunidades. Este fue el acto más importante porque así consolidé el sentimiento de hermandad y de solidaridad. Podía hacerlo porque mi formación me daba la posibilidad de servir y ayudar a resolver algunas cuestiones de salud en las comunidades. Para mí tenían prioridad los que venían de lejos, pero me programaba para servirle no solamente a la gente de Nabusímake, sino a la de las zonas más distantes.

En varias situaciones abusé del tiempo ausentándome por muchos días, llegaba al consultorio y me iba, a raíz de eso empezó mi problema político, los misioneros capuchinos intentaron limitar mi accionar, lo que originó una complicación de mucha más envergadura. Eso me generó un cuestionamiento político a nivel regional. Por todo esto, la iglesia católica me acusó de haberme robado el equipo de odontología y toda la dotación que costaba un millón de pesos. El señor gobernador del Departamento del Cesar, Pepe Castro, legalizó mi captura, pero entonces me desplazé a Seynimin en donde permanecí seis meses con mi familia conformada con Nehemías Torres, mi esposo.

Para mitigar el impacto de la presión ejercida por el gobernador del departamento, recibimos el apoyo del director del Servicio Nacional de Aprendizaje (Sena) Bogotá y del director y abogados de la Fundación Construyendo Colombia (Funcol). Desde ahí, empecé a

relacionarme con lo institucional y comencé a poner en práctica mi formación interna proyectada por la gente y nuestras costumbres. Era una cuestión de construcción y no de oposición al sistema. Este discurso se lo escuché a Liberato Crespo quien al referirse sobre la educación decía: "eso es de un sistema que no es de nosotros, que nosotros no conocemos, pero tenemos que relacionarnos con él". En este caso, la lucha del pueblo Arhuaco no es para oponerse a un sistema, sino para construir lo propio y responderle cuando fuese necesario. Por este motivo me vieron como figura para establecer el puente de relacionamiento entre nuestra postura interna y las instituciones del Estado colombiano.

En este tránsito del relato de Leonor, tendríamos que realizar una pequeña acotación, tan solo para identificar que bajo este contexto, y producto de lo que se describe, las(os) Arhuacas(os) se tomaron en el año de 1982 las instalaciones de la Misión Capuchina, exigiéndoles la salida inmediata del territorio para recuperar sus instituciones y sus modos específicos de educación, historia, salud y justicia (Echeverry, 1982).

En palabras de Leonor: Como los capuchinos no querían abandonar el territorio salió una comisión de 64 Arhuacos a Bogotá para exigir el retiro de los misioneros, quienes habían firmado su salida desde el 31 de diciembre de 1982 y no habían abandonado las instalaciones. Sin embargo algunas autoridades estaban de acuerdo con la salida de la Iglesia católica del territorio Arhuaco, pero otros defendían su permanencia. Este hecho hizo que los capuchinos se quedarán tres años más para evitar un conflicto, sin embargo, cuando era el tiempo no se fueron, entonces decidimos tomar la Misión Capuchina.

La Comisión además de solucionar la tensión con los capuchinos tenía como objetivo formalizar la petición de resguardo y la inclusión de 10,000 hectáreas en la zona de ampliación de Singuney. El tema de los misioneros nos sirvió como mecanismo de presión, como herramienta para determinar una reunión de alto nivel con el nuncio apostólico el 19 de febrero de 1984 en Nabusímake. Al culminar esta concertación los misioneros se retiraron del territorio el 20 de febrero de ese mismo año. La presencia de más de dos mil Arhuacos en los

campos de Nabusímake ayudó a definir la conclusión de la salida de la Misión Capuchina. Las intervenciones del Mamo Juan Marco Pérez ayudaron a tomar la decisión, sus orientaciones marcaron la línea argumentativa con la que las(os) Arhuacos le demostraron al nuncio apostólico la necesidad de recuperar la educación tradicional. En un recorrido guiado el Mamo Juan Marco le explicó cómo concebían el territorio y cómo se debía cuidar, señalándole de este modo punto por punto los lugares de pago en ese espacio particular, cuestionando la labor pedagógica de los misioneros quienes no podrían enseñar la educación propia fundamentada en el territorio y su valor espiritual. Aunque mi participación no se tenía prevista en la agenda, el asesor jurídico solicitó la intervención de una mujer indígena Arhuaca, razón por la cual me encargué de subrayar e identificar las afectaciones culturales que las dinámicas de la Misión Capuchina habían ocasionado.

Fortalecimiento político en dos niveles: de los procesos organizativos Arhuacos al movimiento indígena colombiano

El pueblo Arhuaco nunca ha estado aislado de las realidades sociales de este país, siempre nos han tenido en cuenta en todas las épocas, por eso hemos participado-apoyado con decisión los procesos nacionales de movilización indígena en Colombia. Al revisar las banderas de los primeros cabildos del pueblo Arhuaco vemos que la idea de la construcción política interna se fue fortaleciendo. Liberato Crespo se centró en la cultura para el territorio, Napoleón Torres en la política y la cultura para el territorio y Bienvenido Arroyo en los derechos para el territorio. En estas posturas sobresalía la cultura como el referente central que brindaría los elementos fundamentales para recuperar nuestro territorio y la identidad Ikun. Aprendí entonces que la cultura es la base para poder tomar las decisiones económicas, políticas, sociales al interior de nuestro espacio. Entonces hay una simbiosis entre la cultura y el territorio, ya que el territorio te da la cultura, pero la cultura te garantiza el territorio. La garantía de nuestra existencia como indígenas es la vinculación que tenemos con nuestro territorio ancestral, que nos da la seguridad espiritual y nos brinda las respuestas.

Esta relación íntima nos da la cultura y esto nos permite tener unos conocimientos específicos, una visión o identidad arraigada en toda la relación de la comunidad con los elementos naturales de nuestra madre *ʘMʘNʘKʘNʘ* (SNSM).

Allí con los Guambianos y los Nasas⁵⁷ consolidamos una fuerza capaz de reaccionar contra todas las problemáticas del momento. Debido a que existía una diferencia interna entre las autoridades indígenas, los(as) Arhuacos(as) estábamos ahí para analizar la situación al igual que los Guambianos y, al intervenir de manera dialogada, logramos la unidad del movimiento indígena en ese momento. Entré a apoyar la unidad a partir de la espiritualidad, debido a esto les expliqué a las(os) compañeras(os) como las(os) Arhuacas(os), al sentirse espiritualmente bien por el cumplimiento de la tradición, orientan la unidad colectiva y comunitaria; desde esta perspectiva, si ellas(os) lograban arreglar sus diferencias desde lo espiritual, el desentendimiento podría desaparecer. Con este liderazgo en la mesa, los *bunachis*⁵⁸ comenzaron a reconocer y a valorar el trabajo del pueblo Arhuaco, razón por la cual mi activismo político se volvió permanente, se ampliaron las invitaciones y mi participación.

Entre el reconocimiento de los derechos y la represión: asesinato de las autoridades Arhuacas

Antes de proseguir con la narrativa de Leonor, debemos expresarles que entre el latente ambiente de inseguridad que se vivía al interior de las organizaciones y los territorios indígenas, a nivel nacional se venía planteando una reforma constitucional que buscaba la inclusión de todos los sectores sociales. En esta propuesta ciudadana participaron los indígenas con la representación del líder del Pueblo Guambiano Lorenzo Muelas quien al ser elegido por las comunidades de los diferentes pueblos participó como delegado del movimiento indígena colombiano en el proceso conocido como la Constituyente, espacio de interlocución y diálogo en donde se redactó la nueva constitución política en año de 1991.

⁵⁷ Pueblos indígenas asentados en el Suroccidente colombiano.

⁵⁸ Así reconocen los Arhuacos a los no-indígenas.

De acuerdo con Leonor: Cuando nos llegó la hora de participar en la Constitución de 1991, Lorenzo Muelas visitó nuestra comunidad y algunos votamos por él para que fuera elegido constituyente. En el momento en el que se posesionó, se instauró el espacio de las mesas de trabajo municipal para definir nuestros derechos. En representación del pueblo Arhuaco se encontraba el Cabildo Gobernador Napoleón Torres, delegado por los Mamos; sin embargo, no podía participar y decidió que yo lo reemplazara. Posteriormente, los Mamos y las autoridades de Seynimin⁵⁹ apoyaron la decisión que provenía del Cabildo Gobernador. Acepté participar como delegada del pueblo Arhuaco en la Mesa Constituyente de 1991; este trabajo era esporádico pero muy enriquecedor ya que debía alimentar los conceptos de la propuesta indígena. En este contexto, el documento constitucional debía llegar a salvaguardar la cultura indígena y los territorios ancestrales.

Un día antes que Napoleón Torres se desplazara hacia la ciudad de Bogotá con la mesa directiva, le socialicé lo que se estaba definiendo localmente. Luego de eso, emprendió el viaje donde lo asesinarían junto con las autoridades que lo acompañaban.⁶⁰ En este caso me tocó llenar el vacío de Napoleón y liderar la denuncia por el crimen de las tres autoridades Arhuacas, todo esto en un ambiente hostil contra el pueblo Arhuaco en el cual los Mamos decidieron aislarse y no denunciar el caso.

El presidente de la República del momento, César Gaviria, citó a una audiencia, pero las autoridades decidieron no asistir; entonces fui en representación del Cabildo Gobernador, Bienvenido Arroyo, quien me dijo: “Leo, si usted va, que quede claro que está bajo su responsabilidad si algo le llegara a pasar”. Para ir a esta reunión tuve que salir del territorio en una ambulancia hasta Valledupar. A partir de

⁵⁹ Entre las que estaba Apolinar Torres.

⁶⁰ En el mes de diciembre de 1990 los integrantes de la mesa directiva del pueblo Arhuaco al movilizarse por vía terrestre a la ciudad de Bogotá, fueron abordados por actores armados quienes torturaron y asesinaron al Cabildo Gobernador, Luis Napoleón Torres, al comisario de Donachuí Hugues Chaparro y al ex secretario general Ángel María Torres (El Tiempo, 1990).

eso comenzamos junto con Eduardo Umaña Mendoza⁶¹ la investigación para esclarecer los hechos del asesinato de las autoridades. Estuvimos trabajando, investigando, acompañando el proceso y agotando las instancias nacionales. Eduardo Umaña se encargó de preparar toda la demanda jurídica con nuestros asesores (Yezid Campo y Marcela Tobar) consiguiendo llevar el caso a las Naciones Unidas; para esto, y con el fin de fundamentar la denuncia, nos acompañaron en el viaje el secretario general de nuestra organización y el Mamo Kuncha Navingumu.

Al llegar a Naciones Unidas, en el año 1993, para denunciar el asesinato de los líderes Arhuacos, nos encontramos con la movilización que se estaba haciendo en torno a la visibilización internacional de las masacre del Nilo⁶² en la que se habían vulnerado una vez más los derechos individuales, colectivos y territoriales de los Pueblos Indígenas en Colombia. El caso orientado por Eduardo Umaña reunía el dossier que habíamos llevado y el cual logramos posicionar en el Tribunal de Naciones Unidas en Ginebra. Comencé a ser reconocida a nivel internacional, pero a nivel nacional recibí algunas amenazas. El equipo y el director del programa de televisión "Cara a Cara" hicieron un documental. El mensaje que se envió a la sociedad colombiana fue importante, y al salir del país permanentemente, recibimos el apoyo de Survival International⁶³. De Ginebra pasamos a Londres, luego a España y finalmente a Milán. La gente no sabía si yo me encontraba en Colombia o si estaba afuera. Esta situación me blindó de los actores armados quienes vieron que tenía respaldo internacional.

Logré incidir con mi experiencia en esos temas debido a mis vivencias relacionadas con la vulneración de los Derechos Humanos;

⁶¹ Abogado penalista, defensor de los Derechos Humanos, quien asumió la defensa de sindicalistas, marginados y víctimas, por esta labor de defensa fue asesinado en el año de 1998 en la ciudad de Bogotá (Verdad Abierta, 2009a).

⁶² Masacre perpetrada por los paramilitares el 16 de diciembre de 1991 en la finca "La Esperanza" donde se encontraban varios indígenas quienes se habían tomado los predios de esta hacienda reclamando su propiedad colectiva por considerarla parte del territorio tradicional. Los paramilitares ingresaron al predio y asesinaron a 21 personas (Verdad Abierta, 2009b).

⁶³ Organización no gubernamental de carácter internacional defensora de los derechos de los Pueblos Indígenas.

para esto no recurrí a los libros ni a las investigaciones académicas, sino a mis conocimientos locales, los que aprendí en Seynimin, en las asambleas de Nabusímake, de las decisiones y la construcción política interna. Por esto se me concedió la palabra con estatus consultivo para poder intervenir en Naciones Unidas. Gradualmente establecí una relación con líderes internacionales de África, Asia y América. Entre mi participación en esos espacios internacionales prosperó la demanda del caso del asesinato de los líderes Arhuacos, donde se evidenció la culpabilidad y responsabilidad de las fuerzas militares colombianas.

En 1996 nos tomamos la conferencia episcopal en Bogotá porque a cinco años de la Constitución teníamos 246 crímenes indígenas y la mayoría eran líderes indígenas; no se habían desarrollado legalmente los derechos de la Constitución de 1991. No veíamos avances, solo jurisprudencia de la Honorable Corte Constitucional (1998). Asumí la vocería para los Derechos Humanos y el apoyo de las organizaciones. Estuvimos 47 días, gracias a lo cual expedieron el Decreto 1397, constituyéndose así la Comisión de Territorios indígenas, la Mesa Permanente Nacional y la Comisión de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas en Colombia⁶⁴.

Estos espacios fueron creados para mitigar el impacto del conflicto armado en nuestros territorios porque en nuestra cultura la visión de las armas no existe. Por este motivo teníamos que dejarles claro a los actores armados (fuerza pública, guerrilla, paramilitares) que sus decisiones y estrategias de la guerra no podrían incidir en las decisiones internas de las comunidades. Debido a esto fue que las amenazas que me hacían no llegaron a tener repercusiones graves, porque con el diálogo las pudimos mitigar, claramente cambiando de estrategia con cada actor: en el caso de los militares, respetamos las jerarquías de la institución; en cuanto a la guerrilla, las cosas también se manejaron por jerarquías, razón por la cual pudimos dialogar con los comandantes guerrilleros; en el caso de los paramilitares fue diferente y los confrontamos con la presión de la comunidad internacional, ya que a través de la institucionalidad corríamos más riesgo. Más allá

⁶⁴ Cabe destacar que estos espacios se instalaron en el año 2008 (Mesa Permanente de Concertación, 2021).

de todos estos mecanismos, lo que nos daba mayor protección era el nivel de espiritualidad que manejábamos en el territorio, sobre todo los trabajos que los Mamos realizaban para protegernos y la energía que cada ser vivo nos brindaba para seguir adelante en esta reivindicación.

A manera de conclusión

En el territorio, las relaciones dan las pautas para edificar valores, sentimientos, conciencias y convicciones políticas, liderazgos adquiridos en la *praxis* comunitaria, producto de la cotidianidad que se entreteje en función de la comprensión de la vida natural y social. En esta escuela hemos aprendido a conocer, caminar, sentir desde el corazón reconociendo desde la historia particular de vida los caminos de aprendizaje que la cultura produce en el territorio sobre todo cuando el nivel de relacionamiento traspasa los límites comunitarios y nos vemos presentes en el plano de la organización indígena nacional, los espacios gubernamentales y los escenarios internacionales, en los que la cultura fundamentada en el territorio ancestral sobresale en nuestros discursos y acciones las cuales reflejan nuestro pensamiento de no oposición. Los Mamos no nos hablan de hacer una manifestación pública para hacer denuncias, nos proponen hablar, dialogar con los funcionarios del gobierno en nuestro territorio. La base de la organización se cimentó para fortalecer lo propio no para confrontar un sistema ni para cambiarlo. En este sentido, al relacionarnos con un sistema diferente se deben tener las posiciones claras desde lo propio.

En 1991 se lograron consolidar nuestros derechos porque había construcciones políticas, porque la sociedad colombiana conocía estas construcciones internas de los pueblos. Nosotros tuvimos constituyentes indígenas en 1991 por la sociedad colombiana, porque los indígenas poco votamos ya que como estábamos en los territorios no nos preocupábamos por elegir en esa época, no sabíamos el alcance. En este sentido, la sociedad colombiana votó por los constituyentes indígenas para que los pueblos tuviéramos derechos. La solidaridad colombiana fue muy importante y este

respaldo se construyó gracias al esfuerzo que las universidades y los intelectuales hicieron apoyando a los movimientos indígenas.

Pero hay que saber relacionarse porque no es igual relacionarse con el señor alcalde que relacionarse con el señor ministro. ¿Cómo llevar entonces el mensaje? Se necesita haber conocido el sistema y ahí es donde la academia juega un papel relevante. Uno conoce al sistema para saber cómo intervenir en él, pero no para hacer una réplica de este. Aquí estamos utilizando las mismas herramientas del sistema para abrir las puertas, esa es la llave, pero mientras no exista una construcción política, la clave está en construir internamente para que esto pueda conducir al diálogo y a la palabra; para construir un sistema adecuado a la diversidad.

Bibliografía

- CIT-ZRT. 2020. Conversatorio: hablemos de la reafirmación de la autonomía y la autodeterminación en el Pueblo Arhuaco. En línea: <<https://www.facebook.com/Confetayrona/videos/conversatorio-hablemos-de-la-reafirmaci%C3%B3n-de-la-autonom%C3%ADa-y-de-la-autodeterminac/406075669060546>>, consulta: 7 de diciembre del 2019.
- Corte Constitucional. 1998. "Sentencia SU-510/98". En línea: <<http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1998/su510-98.htm>>, consulta: 22 de junio de 2018.
- ECHVERRY, Ana María. 1982. "Comenzó la rebelión de los Arhuacos". *Revista Cromos*. pp. 18-23.
- El Tiempo. 1990. "El llanto de los Arhuacos". *El Tiempo*. En línea: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-43247>>, consulta: 22 de junio 2018.
- FRIEDE, Juan. 1963. *Problemas sociales de los Arhuacos: tierras, gobierno, misiones*. Universidad Nacional, Bogotá.
- . 1973. *La explotación indígena en Colombia bajo el gobierno de las misiones. El caso de los Arauacos de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Punta de Lanza, Bogotá.
- GÓMEZ, Gonzalo. 1977. *Las ligas campesinas en Colombia: auge y reflujó*, Ediciones Alcaraván, Bogotá.

- GÓMEZ, José. 2020. "From Lines to Places: Notes about Territory among Indigenous People of the Sierra Nevada de Santa Marta in Colombian Caribbean". *Vibrant Virtual Brazilian Anthropology*, vol. 17, pp. 1–23. En línea: <<https://doi.org/10.1590/1809-43412020v17d508>>, consulta: 25 de enero 2020.
- MAPP/OEA. 2008. *La memoria como forma cultural de resistencia. Los Arhuacos*. MAPP/OEA, Bogotá.
- Mesa Permanente de Concertación. 2021. *Períodos de la Mesa Permanente de Concertación Nacional con los Pueblos y Organizaciones Indígenas*. En línea: <<https://mpcindigena.org/index.php/actualidad-mpc/61-quehacer-de-la-mpc/157-periodos-de-la-mesa-permanente-de-concertacion-nacional-con-los-pueblos-y-organizaciones-indigenas>>, consulta: 20 de marzo de 2021.
- NARANJO, Edgar Ricardo. 2012. "Entre los límites de la autonomía indígena y los procesos de intermediación legal: emergencia de la representación política del Pueblo Arhuaco ante el Gobierno colombiano en el marco del conflicto por la tierra y la demarcación de la línea negra". En Ana Catalina Rodríguez, Pedro Rojas y Ángela Santamaría (comps.). *Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena. Memoria, derecho y participación*. CIT; SERES; CEPI; Universidad del Rosario, Colombia, pp. 151-172.
- _____. 2017. "Mandatando la Ley de Origen por una Sierra Nevada de Santa Marta libre de minería, hidrocarburos y megaproyectos". En línea : <<http://palabrasalmargen.com/edicion-119/mandatando-la-ley-de-origen-por-una-sierra-nevada-de-santa-marta-libre-de-mineria-hidrocarburos-y-megaproyectos/>>, consulta: 25 de julio 2018.
- Verdad Abierta. 2009a. "Eduardo Umaña-Abogado defensor de DDHH". En Línea: <<http://www.verdadabierta.com/component/content/article/229-perfiles/1569-eduardo-umana-abogador-defensor-de-ddhh>>, consulta: 25 de marzo del 2018.
- _____. 2009b. "La Masacre del Nilo". En línea: <<http://www.verdadabierta.com/justicia-y-paz/versiones/516-bloque-vencedores-de-arauca/893-la-masacre-de-el-nilo>>, consulta: 25 de marzo del 2018.

- VEGA, Renán. 2008. *Gente muy rebelde. Enclaves, transportes y protestas obreras*. Ediciones pensamiento crítico, Bogotá.
- ZORNOSA, Yesid. 1976. *Instituciones nacionales y relaciones interétnicas en la comunidad indígena Arhuaca de la Sierra Nevada de Santa Marta: estudio del poblado de Nabusimaque*. Universidad de los Andes, Bogotá.

El rol de las mujeres Mapuche en la lucha por la recuperación de la territorialidad ancestral frente al avance del monocultivo forestal

Patricia Viera Bravo y Jamelia Pichún Collonao

El rol histórico de la mujer en la sociedad Mapuche

Durante los últimos siglos, el pueblo Mapuche se transformó a partir de consecutivos intercambios culturales y comerciales: con el imperio inca, con la colonia española y, finalmente, con el Estado de Chile. Por lo mismo, es complejo identificar si el establecimiento de cierto orden y jerarquía en las relaciones sociales —incluyendo las de género— es de origen ancestral y cuáles valores y costumbres habrían sido adoptadas a partir de estos intercambios.

Desde el siglo XVI, diversos viajeros en territorio Mapuche observaron la práctica de la poliginia consistente en que un hombre tenía cuantas esposas le permitiera su capacidad de pagar una dote —o “precio de la novia”— en joyas, textiles y ganado. Los cronistas occidentales lo interpretaron como una adquisición de esposas y transacción de importancia política, social y económica en la medida que permitía “extender sus redes de influencia, contar con un número suficiente de guerreros y aumentar la producción de ponchos, industria de factura exclusivamente femenina y principal artículo de intercambio” (Zavala, 2008: 75). Por estas razones, desde la perspectiva eurocéntrica, se ha inferido que, dentro de la sociedad Mapuche antigua, la mujer era considerada “un bien poseído por los hombres o por un linaje de hombres” (Mattus, 2009: 18), “como instrumento de trabajo” (Guevara, 1916: 77) que explicaría que “el constante anhelo de los varones fué adquirir el mayor número posible de mujeres, fuese por botín o por compra, según los medios de vida de cada cual” (*ibid.*: 46).

En los apuntes recientemente rescatados de su viaje por territorio Mapuche, en la década de 1830, el naturalista francés Claudio Gay expresó preocupación por la situación de la mujer —que no debe haber distado mucho del trato a la mujer en otras latitudes—: “despotismo del hombre y servidumbre de la mujer son, en efecto, la base de su odiosa asociación, a despecho de los esfuerzos de los misioneros de todas las épocas para hacer desaparecer esta triste desigualdad” (Gay, 2018: 172). Al describir el rol de la mujer Mapuche, señaló:

Está siempre preparada para servirlo y consentirlo: le teje ponchos y mantas que él después comercia, le sirve en la mesa (a la que no tiene permiso de tomar asiento), va a los campos a buscar su caballo (que además ensilla) [...] En la mujer recaen casi todos los trabajos, incluso a veces los de labranza. Son ellas las que hacen la siembra, cuidan las plantas jóvenes que más tarde cosechan. Además de sus trabajos de cocina y de tejido, salen a buscar y cortar leña y se libran a otros trabajos no menos rudos, sin lamentaciones y sin que la menor estrechez de corazón venga a atenuar su buena voluntad (*ibid.*: 74).

Considerando que la mujer ha sido históricamente relegada a un rol secundario, acotado y subyugado a las decisiones y a la voluntad del hombre, los testimonios y crónicas deben contextualizarse como lecturas desde la estructura de poder capitalista, colonial y patriarcal, y en las posibilidades de existencia y subjetividad que ésta ha impuesto y permitido para construir una narrativa hegemónica: “es necesario visitar las fuentes ya usadas, encontrar otras y empezar a escribir la historia desde nuestra perspectiva por años anuladas” (Calfío, 2019: 245). Por lo mismo, actualmente existen mujeres Mapuche que están cuestionando estas interpretaciones dado el lugar de enunciación del que han sido difundidas. Se han ido desentrañando diversos testimonios que constituyen un contrapunto a lo anterior y a la actual noción de los roles de género, supuestamente fundamentados en la tradición ancestral.

Distintas fuentes dan cuenta de la igualdad de género que existía para desempeñarse en actividades que hoy suelen ser consideradas exclusivamente de hombres. Un relato del siglo XVIII señala que “eran muy aficionadas al juego de la chueca [*palin*], como los hombres”

(Calfío, 2019: 241), práctica que hoy presenta una frecuente resistencia a la incorporación de mujeres; lo mismo ocurre con el *choike purrun*, o danza del avestruz, descrita a principios del siglo XX como una de las danzas ceremoniales más importantes donde “bailan hombres i mujeres, en círculo i al compas del tambor” (Guevara, 1916: 108); incluso en actividades productivas, “tanto los hombres como las mujeres i los niños practicaban la pesca, sobre todo el acopio de mariscos” (*ibid.*: 111). En términos de su sexualidad, las mujeres Mapuche habrían gozado de mayor libertad que las occidentales, por lo menos las solteras, formando “otra clase de mujeres no interdictas [que] hacian mui activa la vida sexual de los araucanos” (*ibid.*: 182), debido a que “mientras una mujer se mantenga soltera, puede hacer uso de su libertad con cualquier amante que pretenda desposarla” (Gay, 2018: 150). En el caso de los poya —una fracción de la identidad territorial Tehuelche—, el abate Molina escribió, en el siglo XVIII, que habría mantenido una familia matrilineal y la práctica de la poliandria, es decir, “las mujeres segun las leyes del pais, deben tener muchos maridos, o a lo menos les es permitida esta nueva especie de poligamia” (Guevara, 1916: 50-51).

Incluso, podemos encontrar diversos testimonios de cómo las mujeres Mapuche habrían participado a la par de los hombres como guerreras —*weychafe zomo* (Calfío, 2017: 264)— contra los españoles: “las mujeres llevadas al combate no son inferiores a ellos [los hombres Mapuche] y merecían el título de heroínas en los países civilizados” (Gay, 2018: 28); “se ha visto incluso a mujeres entrar en escena con lanzas y garrotes o aventurarse en las tierras de los indios amigos de los españoles para devastar sus campos e incendiar sus chozas, incluso en presencia de los soldados, que a veces conseguían poner en fuga” (*ibid.*: 66); “no solamente los combatientes pegan gritos salvajes, sino también las mujeres, que muchas veces se visten de hombres y están armadas con lanzas” (*ibid.*: 93); “las mujeres, por el jénero de trabajos a que se dedicaban, tenían entónces y tienen todavía una enerjía corporal no inferior a la de los hombres; superaban, por lo tanto, a la que pueden desarrollar las civilizadas. El padre Rosales trae en su historia algunas anécdotas de indias que vencian en lucha personal a soldados españoles” (Guevara, 1916: 223-224).

Participación política post-ocupación

Sin embargo, a partir de la invasión militar al territorio Mapuche, mal llamada “Pacificación de la Araucanía” (1862-1881), el Estado de Chile impuso su ordenamiento socio-territorial funcional a la acumulación capitalista (Viera-Bravo, 2015). Junto con el despojo de casi el 95% de su territorio, el pueblo Mapuche interrumpió un proceso de transformación como sociedad y perdió su independencia como nación, siendo desplazados y confinados en reducciones⁶⁵ los sobrevivientes de esta brutal ocupación (Marimán, 2006; Bengoa, 1985; Pinto, 2003).

Desde el primer momento de la post-ocupación, las mujeres participaron, aunque de manera excepcional, en las organizaciones Mapuche que comenzaron a formarse. Entre ellas, se destacó Herminia Aburto Colihueque de la Federación Araucana, organización que, fundada en 1918 por su padre Manuel Aburto Panguilef, reivindicaba la institucionalidad tradicional Mapuche (Foerster y Montecinos, 1988). Herminia fue de las pocas mujeres Mapuche de la época que tuvo acceso a educación formal, lo que le permitió ser secretaria de la organización, en 1933, y la primera candidata mujer y Mapuche a un cargo municipal en las primeras elecciones en que la mujer pudo votar en el país, en 1935. En las palabras de Herminia podemos observar el contexto de este logro histórico: “organizadas las araucanas lucharán por las reivindicaciones de sus intereses y para conquistar el derecho de voz y voto, como la mujer chilena en nuestro país” (Zavala, 2010: 197). En 1938, dejó su cargo de secretaria para dirigir la sociedad femenina Araucana Yafluayin, creada el año anterior como órgano dependiente de la junta central de la Federación Araucana (Foerster y Montecinos, 1988; Zavala, 2010).

En 1939, el Congreso Nacional Araucano ya contaba con la asistencia de tres agrupaciones de mujeres Mapuche: la Sociedad Femenina Araucana Fresia —antigua Yafluayin—, la Sociedad Femenina

⁶⁵ Entre 1883 y 1929, el Estado de Chile les entregó 2,918 “Títulos de Merced” que sumaban 510’386,67 hectáreas de aquellas tierras que por sus malas condiciones de acceso y de productividad, no fueron asignadas a militares, propietarios privados y colonos europeos, principalmente.

Tegualda de Chol Chol y la Alianza Femenina de Quecherehue (Foerster y Montecinos, 1988: 126). No obstante estos importantes avances, el aporte de las mujeres Mapuche se diluyó en la lucha por la recuperación de la tierra como pueblo, observándose su retraimiento a partir de la siguiente década de 1940 (Zavala, 2010: 197), aunque hubo excepciones como la primera candidatura a la Cámara de Diputados de una mujer Mapuche, en 1953: la profesora normalista Zoila Quintremil Quintrel, postulada por el Partido Democrático del Pueblo (Calfío, 2007; Huitraqueo, 2007).

Por otra parte, desde la década de los cincuenta, las mujeres Mapuche comenzaron a participar en la formación de organizaciones sindicales, como el Sindicato Profesional N° 2 de Empleadas de Santiago y la Federación de Empleadas de Casa Particular (Antileo, 2018), obligadas a migrar desde las reducciones hacia los centros urbanos para emplearse, principalmente, en el servicio doméstico, mientras los hombres lo hicieron como panaderos, permitiéndoles “ser albergados y alimentados (trabajo doméstico), o trabajar durante la noche y dormir durante el día (el oficio de panadero); ambos tendrían por función principal permitir al nuevo ciudadano, «escondarse» del mundo huinca” (Aravena, 2002: 374).

La participación de mujeres Mapuche en la política, a la par de los movimientos emancipatorios de las mujeres chilenas que luchaban por el derecho al voto femenino y por derechos laborales, se puede entender como una convergencia estratégica para incidir en la vida pública. Esto bajo la perspectiva interseccional (Molina y Raña, 2017) que abarca las distintas dimensiones de una lucha librada contra relaciones de poder de coordenadas coloniales, racistas y patriarcales, y que deben ser atendidas en su conjunto para lograr la emancipación, aunque las prioridades coyunturales parezcan demostrar ciertas predominancias.

Weychafe-zomo en el nuevo ciclo de movilizaciones

Durante la dictadura cívico-militar de Augusto Pinochet, la situación de pauperización de las comunidades Mapuche se intensificó a partir del nuevo proceso de división reduccional iniciado con los decretos

No. 2,568 y No. 2,750 de 1979. La abrupta disminución de tierras Mapuche contrastó con el exponencial aumento del sector forestal en la región como parte del proceso neoliberal de reprimarización de la economía. Dentro de la nueva regionalización del territorio nacional, que comienza en 1974, el antiguo territorio Mapuche pasó a ser el centro de la actividad forestal basada en monocultivos a gran escala, principalmente, de pino radiata y eucalipto. Este sector llegó a convertirse en el principal polo exportador, después del minero, a costa de generosos subsidios estatales: la promulgación del Decreto Ley No. 701 (1974) otorgó "subsidios directos a la producción, exención de tributos sobre tierras y recursos, y la inexpropiabilidad de los predios forestales" (Viera-Bravo, 2015: 196). La transferencia a las forestales de varios de los predios reclamados por comunidades Mapuche, agravó la escasez de tierras y el nivel de conflictividad en la zona, además del impacto negativo de las prácticas de manejo y explotación de estos monocultivos, tales como: disminución de las fuentes de aguas, erosión y degradación del suelo, contaminación por agrotóxicos, desarticulación de redes comunitarias de producción (mingas y medierías), y desaparición de fuentes de trabajo agrícola.

En este contexto de empobrecimiento y menoscabo de los medios de subsistencia, varias comunidades Mapuche comenzaron a organizarse para reivindicar sus tierras y exigir el reconocimiento estatal de sus derechos colectivos como pueblo. Con el regreso del régimen democrático, el incumplimiento del Acuerdo de Nueva Imperial⁶⁶ (1989) y los insatisfactorios resultados de la nueva Ley Indígena de 1993 y de su institucionalidad para resolver los problemas de tierras y recursos básicos (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena [Conadi] y el Fondo de Tierras y Aguas Indígenas [FTAI]), motivaron la búsqueda de vías alternativas de solución, en consonancia con el

⁶⁶ En 1989, en la ciudad de Nueva Imperial se reunieron el entonces candidato a la presidencia, Patricio Aylwin, y diversas organizaciones Mapuche, Aymara y Rapa nui, agrupadas en el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas de Chile. Se firmaron una serie de compromisos que conformaron este pacto: defensa de la tierra, su proyección en la noción de territorialidad y el reconocimiento constitucional como "pueblo", en consonancia con los lineamientos del Convenio No. 169 de la OIT de 1989 (Viera-Bravo, 2015).

nuevo ciclo reivindicativo de los pueblos indígenas en América Latina (Viera-Bravo, 2015). Las hermanas Berta y Nicolasa Quintremán fueron las primeras mujeres Mapuche en convertirse en referentes y “símbolos de la resistencia a la instalación de megaproyectos que afectan la biodiversidad de un vasto territorio Mapuche” (Huitraqueo, 2007: 67), oponiéndose a la construcción de la central hidroeléctrica Pangue en el sector Alto Bío-Bío.

Por otro lado, surgieron organizaciones exclusivamente de mujeres, como la Coordinadora de Mujeres Mapuche, la Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas (Anamuri) —que incluye mujeres no indígenas—, la corporación de Mujeres Mapuche Aukiñko Zomo (Voz de la Mujer Mapuche, 1996) y la Casa de la mujer Mapuche (creada en 1985) (Painemal, 2011; Marimán, 2006; Mattus, 2009). Como expresión del posicionamiento de la problemática de los derechos de la mujer indígena, en enero de 1995 se realizó en Chile el primer Encuentro de Mujeres Indígenas de Chile, como preámbulo a la Conferencia Internacional de la Mujer que se celebraría en septiembre del mismo año, en Beijing (Buendía, 1999; Calfío, 2007: 248). Ana Llao y Carolina Manque, de la organización Mapuche Ad Mapu, y Rosa Toro, de Lonko Kilapan, lograron asistir a Beijing y participar en la elaboración de la Declaración de las Mujeres Indígenas donde posicionaron los derechos consuetudinarios, tradiciones y sistemas de justicia contextualizados dentro de sus matrices culturales, exigiendo el apoyo a víctimas de violencia y la erradicación de la discriminación (Painemal, 2011: 299).

En diciembre de 1997, la quema de camiones en la comuna de Lumaco, región de la Araucanía, inició la radicalización de la resistencia frente al despojo del gran capital. Encabezados por la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco Malleco (CAM), en 1998, comenzaron a desarrollarse procesos de “recuperación productiva” de predios forestales, con el objetivo estratégico de ejercer el “control territorial” para construir una autonomía como pueblo-nación. A continuación, Jamelia Pichún comparte su experiencia en la recuperación de las comunidades de Temulemu, Pantano y Didaico, una de las más visibilizadas en la época.

Weychan Mapuche en primera persona⁶⁷

Mi nombre es Jamela Pichún Collonao, y nací y crecí en Temulemu, siendo la cuarta de los siete hijos del *lonko*⁶⁸ Pascual Pichún Paillalao (1953-2013) y sus esposas María Audolia y Flora Collonao. Mis madres y mi abuela materna tuvieron el rol de transmitirnos el *kimün* (conocimiento Mapuche) entregándonos valores, enseñándonos cómo desenvolverse en la vida cotidiana, en la interacción de la vivencia misma; ellas siempre nos hablaron en *mapuzungún*, aunque les respondiéramos en español; también nos llevaban a la *machi*⁶⁹ para sanarnos de enfermedades desconocidas en contextos no Mapuche. A mi padre le ocurrió lo que a la mayoría de los hombres de las reducciones: tenían que salir a trabajar afuera, ausentándose a veces durante años, por lo cual no participaban en la formación de los hijos y dejaban de hablar la lengua.

Las plantaciones forestales llegaron en la década de 1980 y, en la década de 1990, ya quedamos rodeados de pinos plantados por la forestal Mininco, en el Fundo Santa Rosa de Colpi. Como había escasez de tierras, se llevaban escondidas las vacas a pastar a las forestales, pero muchas empezaron a morir envenenadas por las fumigaciones aéreas. También comenzó a enfermarse la gente, a desaparecer el *lawen*⁷⁰ y el agua, además del aumento de un polen blanco que generaba problemas de salud. Era un periodo difícil de crisis económica y política del país, la cual repercutió más fuertemente en las comunidades Mapuche, agravado por la llegada de las forestales.

Cuando volvió la democracia con sus promesas y con su nueva institucionalidad, mi padre comenzó a involucrarse en reuniones y a

⁶⁷ Desde este apartado, aparecerá la voz de Jamelia para entregar, en primera persona, su testimonio en la lucha Mapuche por el territorio y por su forma de vida propia. En cada apartado se explicitará cuando empiece su voz después de una breve introducción del contexto histórico y político de sus palabras, en los casos que sea necesario.

⁶⁸ Autoridad política ancestral.

⁶⁹ *Machi* corresponde a la máxima autoridad religiosa con facultades para sanar enfermedades (*machitún*) y presidir ceremonias fundamentales para la vida comunitaria, como el *nguillatún*.

⁷⁰ Hierbas medicinales usadas por la *machi* o el *lawentuchefe* que crecen solo en condiciones saludables del bosque nativo.

pensar en la recuperación de la cultura, el idioma y, más tarde, de las tierras ancestrales. En un principio, como presidente de la comunidad de Temulemu, decidió intentar la recuperación del Fundo Santa Rosa de Colpi por la vía institucional de compra que ofrecía el gobierno a través de Conadi, pero la forestal Mininco no quiso negociar. El fortalecimiento comenzó a través de compartir con mucha gente que entendía el tema legal de cómo Mininco tendría que devolver esas tierras usurpadas. Se iba aprendiendo mucho de las conversaciones, se hacían muchos encuentros en distintos territorios como Tirúa, Ercilla y Alto Bío Bío. En medio de esa efervescencia política fue que, junto a las comunidades de Didaico y Pantano, y habiendo asumido mi padre como *lonko* de Temulemu, en abril de 1998 comenzamos la recuperación de un predio de nuestro Título de Merced, de 58.4 hectáreas. En un principio, se hizo un comunicado para anunciar el inicio del proceso de recuperación de tierras en el fundo de la forestal Mininco. Primero enviaron a los guardias forestales y, después, con los carabineros empezaron los enfrentamientos y allanamientos.

Entonces, con 17 años, tuve que cumplir dos roles junto a mis hermanos: de lunes a viernes, estudiaba como interna del Liceo Intercultural Guacolda de la ciudad de Cholchol y, los fines de semana y vacaciones, regresaba a la comunidad como *weychafe* para participar activamente en las acciones colectivas de recuperación de tierras. Entre 1998 y 1999, empezaron los *trawun* y los enfrentamientos; para hacer presencia en el espacio, cada comunidad en recuperación hizo una *rukita* (casa pequeña) en el *nguillatuwe* (espacio ceremonial); las mujeres cuidaban ese espacio mientras los hombres hacían rondas. También hacíamos el trabajo de articulación, y de sensibilizar y ayudar a la gente de las comunidades en lo que sea. Íbamos a hablar con *lonkos* y dirigentes, caminábamos mucho de un lugar a otro, llegábamos haciendo dedo, caminando bajo la lluvia, porque no había plata y teníamos que ir donde nos tocara. En ese tiempo nos decían, por el tema de la lucha, que teníamos que estar solo con parejas Mapuche y no ir a fiestas ni a instituciones de educación chilena porque no era parte de la cultura ni de la forma de vida Mapuche. Por eso, más tarde abandonamos los estudios para estar al cien por ciento en las comunidades, aunque el pensamiento de mi papá era que había que

estudiar, prepararse afuera y volver a aportar a la comunidad como profesionales, con nuevas herramientas para la lucha. Nos decía a las mujeres: "salgan, disfruten, conozcan la vida".

En la recuperación, saboteábamos la producción de madera sacando de noche los brotes plantados de día y derribando los cercos que instalaba la forestal. Todo esto en medio de enfrentamientos con contingentes que iban de 150 a 500 carabineros de Fuerzas Especiales que cumplían la misión de proteger esta producción tratando de desalojarnos. En estos enfrentamientos, las mujeres más jóvenes participábamos junto a los hombres como *weychafe*: los hombres iban adelante y nosotras íbamos llenando con piedras los morrales que usaban para cargar las boleadoras, por lo que corríamos el mismo riesgo; nos tocaba correr, arrancar, pasar hambre igual. Todas las semanas de los primeros meses hubo enfrentamientos donde llegaba gente de todas partes y de distintas nacionalidades para apoyar, atraídos por la fuerza del proceso de la comunidad; incluso hubo veces que trajimos a todos los compañeros de curso. Cada cierto tiempo había allanamientos: llegaban cientos de policías a las casas como a las 5 o 6 de la mañana, nos sacaban apuntando con armas, rompían todo y nos golpeaban, incluyendo ancianos y autoridades, como el *lonko* y la *machi*.

El enfrentamiento más grande fue en febrero de 1999. Salimos de la casa a las 5 de la mañana; había prensa de todos los canales acampando para cubrirlo. Llegamos las tres comunidades a un campamento cerca de Pantano. No fue fácil, pero ya había perdido el miedo. Había como quinientos policías atacando, otros pasaban en helicóptero; había que enfrentar y controlar las lacrimógenas. Sufrimos mucho, pero no pudieron detener a nadie. Se fueron los trabajadores de la forestal y nos quemaron todo, incluyendo las rukas afuera del predio de la forestal y un banco de madera que habíamos hecho para construir casas, todo quedó en cero.

Al año siguiente, la forestal quiso volver a plantar durante un par de semanas, pero se les echaron abajo los cercos y las plantaciones, y desistieron. Pero la tierra quedó dañada por los agrotóxicos que se usaron. No han brotado bien los cultivos de trigo o avena. Los hermanos no pudimos seguir estudiando porque no había dinero.

Juan tuvo que abandonar su carrera de pedagogía intercultural en la Universidad Católica de Temuco para asumir el liderazgo y ayudar al sostenimiento de la familia. Recién pudimos retomar los estudios casi veinte años después con las becas incluidas como medidas de reparación que el Estado de Chile tuvo que pagar, obligado por el fallo de la Corte IDH (CIDH, 2014). En 2001, mi padre y el *lonko* de Didaico fueron acusados de quemar una casa y unas plantaciones del fundo Nanchahue, propiedad de Juan Agustín Figueroa Yávar, ex Ministro de Agricultura y ex presidente del Tribunal Constitucional. Luego de un proceso viciado, recibieron una condena de 5 años y un día por el delito de “amenaza terrorista”, ni siquiera tipificado en la Ley Antiterrorista⁷¹ que era por primera vez aplicada en el contexto del mal llamado “conflicto Mapuche”. En 2002, volvió a ser aplicada a mis hermanos, siendo también condenados a 5 años por “asociación ilícita terrorista”. El fallo de la Corte IDH probó que estos procesos judiciales y sus respectivas condenas por Ley Antiterrorista, habían sido injustas y con graves afectaciones para nuestras familias y comunidades.

El encarcelamiento de mi padre y hermanos fue difícil, me tocó acompañar a mis mamás a visitarlos, haciendo dedo bajo la lluvia. Mis madres lloraron mucho por las cosas que escuchaban que les inventaban, pero tuvieron mucha fortaleza para poder seguir. Ellas iban todos los días en que había visitas y todos los domingos íbamos toda la familia, celebrábamos los cumpleaños, *we tripantu* (año nuevo Mapuche), todo en la cárcel. Hubo mucha gente que nos dio la espalda porque se dejaron llevar por la manipulación de los medios que nos tildaron de “terroristas”, y creo que se asustaron porque los podían asociar y ser perseguidos y encarcelados también; solo los más conscientes no se lo creyeron. La familia quedó sola, tuvimos que buscar la forma de sostenernos en lo económico.

⁷¹ Esta ley fue creada en 1984 para procesar acciones violentas de grupos políticos armados opositores a la dictadura cívico-militar de Augusto Pinochet, por lo cual considera la duplicación de condenas, la eliminación de beneficios como la libertad provisional y el uso de testigos anónimos (Viera-Bravo, 2015: 225). Dicha ley fue reformada parcialmente en 1991, a través de la Ley No. 19,027 para “eliminar sus connotaciones políticas tipificándolo simplemente como un delito violento gravísimo contra las personas” (Aylwin, 2010: 19).

Hubo mucho esfuerzo y sacrificio detrás de esta recuperación de tierras que duró casi quince años. Todos los gobiernos de turno iban aplazando la entrega de tierras hasta que, en diciembre de 2011, se nos entregó el fundo Santa Rosa de Colpi, como restauración de tierras ancestrales. No había pasado que se reconociera la propiedad antigua a los pueblos originarios en Chile, sino que se reconocían solo los títulos de propiedad entregados por el Estado. Además, esta recuperación abarcó el sentido más amplio del territorio, incluyendo —además del territorio mismo— nuestra tradición, lengua, cultura, es decir, la recuperación de nuestro *kimün* y de nuestra propia forma de vida.

Obstáculos y desafíos para las mujeres Mapuche

a) En su rol de formación

Para contextualizar el papel de formadora que comparte Jamelia en este apartado, podemos señalar que, desde las crónicas de siglos pasados, se describe el rol de la mujer Mapuche como fundamental para la conservación de la cultura y para resistir las imposiciones coloniales, aunque interpretado como consecuencia de estar “no tan dispuesta como el hombre a acojer con favor las ideas nuevas”, además de ser poseedora de “un gran poder conservador, que resistió indefinidamente a la propaganda, a la presión de otros credos” (Guevara, 1916: 150). Existen registros previos a la ocupación que ya daban cuenta del papel de la mujer Mapuche en la formación de los hijos, y de la paradójica falta de valoración del mismo: “la mujer, cuyos amenos sentimientos podrían velar de cerca sobre esta primera educación, tiene tan poca autoridad en el hogar que su influencia es casi nula en sus hijos y solamente indirecta sobre sus hijas, que están obligadas a trabajar bajo su dirección” (Gay, 2018: 48).

En el nuevo ordenamiento reduccional, mientras el hombre debió salir de la comunidad, sobre todo por motivos laborales, la mujer se mantuvo en la reducción con toda la responsabilidad del cuidado y formación de los hijos en las prácticas culturales Mapuche, además de encargarse de la huerta para el autoconsumo y para vender en las localidades cercanas: generalmente es la mujer la que

“insistirá en hablar el *mapudungu* (lengua de la tierra) a sus vástagos, irá a los mercados locales a vender sus productos vestida de Chamal, adornado de *trarilonkos*; curará a su familia con las medicinas del campo” (Montecinos, 2002 en Mattus, 2009: 20). Sin embargo, la educación pública, primordial para integrar a la población Mapuche al modo de producción capitalista y a su proyecto de nación (Pinto, 2003; Marimán, 2006: 165), produjo “un corte en la transmisión del conocimiento de las mujeres; más aún, se la relegó a los confines, a no sentarse a la mesa, al silencio impuesto en base a la violencia y a la discriminación” (Calfío, 2012: 286).

Ahora continúa el relato de Jamelia: Las mujeres Mapuche hemos tenido que migrar desde las comunidades y buscar otro tipo de educación no Mapuche. Hoy no solo somos madres dedicadas al cien por ciento a formar a nuestros hijos y eso también lo podemos ver de dos formas: desde el punto de vista de la formación del *kimün* Mapuche en nuestros hijos, ha sido una pérdida, pero, en lo económico, hemos tenido la capacidad de posicionarnos e independizarnos. Entonces, en el último tiempo, el rol de la formación es el que más ha cambiado. Nuestras madres nos formaron con el *kimün* Mapuche mucho más aterrizado, y hoy quizás, de alguna forma, estamos folklorizando el *kimün* Mapuche que llevamos a nuestros hijos. Hace poco, un adolescente de la comunidad me contó que se sentía orgulloso por haber aprendido una antigua técnica para arar, porque lo veía como una forma de restaurar las formas ancestrales que se habían perdido. Le expliqué que eran cosas prácticas que se pueden volver a aprender si te lo propones, pero que hay cosas del ser Mapuche que no son visibles ni palpables: los principios de la formación de ser Mapuche, que son ser *newenche* (con fortaleza física, mental y de carácter), ser *norche* (con rectitud, honestidad, confiable, íntegro), ser *kümeche* (persona buena, justa y respetuosa) y ser *kimche* (persona sabia que se comporta de forma adecuada al entorno y a la sociedad). Si no te entregan esos valores, no llegas a ser Mapuche.

Por lo mismo, como pedagoga y como madre Mapuche, me gustaría que se recuperara esta formación, para lo cual creo que es necesario buscar estrategias para recuperar lo que hemos perdido por ir en búsqueda de otro conocimiento que no es Mapuche. Mi objetivo

es que los niños reciban una formación que les permita quererse a sí mismos y valorar lo que son, es decir, fortalecer su identidad cultural. Es necesario construir inteligentemente una estrategia para complementar ambos sistemas de conocimiento, el occidental y el Mapuche, pero sin perder el *kimün*, de forma que continúe prevaleciendo el ser Mapuche, cultivando sus valores, protocolos, comportamientos y actitudes.

b) En la relación hombre-mujer Mapuche

Antes de continuar con el testimonio de Jamelia, cabe señalar que los valores hegemónicos han logrado permear en las relaciones internas de las familias Mapuche, impuestas por siglos a partir de distintos espacios de encuentro, intercambio y adoctrinamiento, como fueron las misiones católicas y, hoy, las iglesias evangélicas. De esta manera, las nuevas generaciones de Mapuche fueron internalizando la subjetividad y el lugar subordinado impuestos por la estructura colonial, llegando a "concebir la 'civilización' como una forma de 'superar' desigualdades coloniales haciendo habitable su cotidianeidad, aunque, contradictoriamente, reforzando las categorías y jerarquías que las producen" (Nahuelpán, 2013: 19).

Proseguimos con la voz de Jamelia: En concordancia con los testimonios escritos hace siglos, me ha tocado escuchar relatos muy crueles de mujeres ancianas que eran tratadas como mercancía, teniendo que soportar muchos maltratos y humillaciones. Hacían todo en la casa, pero en vez de ser valoradas, eran golpeadas, y tenían que aguantar por un tema económico, porque el hombre era el proveedor y porque la formación cultural de la época decía que había que aguantar lo que fuera porque era el esposo, razón por la cual, además, no podían pedir ayuda a sus cercanos y esos abusos quedaban en un terreno privado. Incluso, supe de un caso de una práctica común que se hacía a las mujeres más rebeldes que se querían escapar: a una *lamgen*⁷² le rasparon los talones y la planta de los pies para que no se fuera.

⁷² Significa "hermana", es un término coloquial utilizado por los Mapuche para referirse a una mujer amiga o cercana.

Según contó un viejo *kimche* hace algunos años, antiguamente el *lonko* primero preguntaba la opinión de su mujer antes de tomar una decisión, pero en un momento la mujer dejó de ser tomada en cuenta, prevaleciendo la opinión del hombre, y sin ser valorada en sus tareas de la casa y como formadora de los hijos. Sin embargo, desde los procesos de recuperación iniciados hace más de veinte años, la mujer Mapuche ha comenzado a valorar más su ser como mujer y se ha ampliado paulatinamente su participación afuera de la casa, logrando mayor participación en las tomas de decisiones y en distintos liderazgos, a pesar de que muchos hombres no están abiertos a esto, por lo que hay peleas, discusiones e, incluso, separaciones.

He visto que, hoy en día, eso está cambiando en la generación más joven. Vi cómo molestaban a un joven por tener una relación de igualdad con su pareja, y él respondió que no le importa lo que le digan, que siendo feliz al estar bien con su mujer, le da lo mismo lo que digan. En esta actitud se puede ver que tienen otra mentalidad, que consideran más a su mujer más allá de un ente que está todo el día en la casa y cuidando a sus hijos. Por otra parte, también he visto a mujeres jóvenes que sobrepasan ciertas situaciones, tomando el rol de opresora o que dejan abandonados a sus hijos. Creo que ambos deben tener un rol en igualdad dentro de la familia, porque si no, se produce el desequilibrio, yendo de un extremo al otro. Hay que conversar siempre, buscar el entendimiento entre dos personas, que haya un mediador externo. Los roles no deben abandonarse, sino que deben compartirse en forma equilibrada, buscando un cambio en forma paulatina, quizás en generaciones. De lo contrario, puede generarse un desorden social, en que los niños pueden empezar a confundirse con respecto al *nor*, que es el orden correcto de las relaciones.

Existe el miedo a la fractura dentro de la familia y del movimiento a partir de que las mujeres exijamos ese espacio negado y levantemos nuestras propias demandas. A todas luces, existe la misma situación de desigualdad que en todas las instancias de organización, éstas sean o no Mapuche, aunque en el caso Mapuche el origen del machismo y del feminismo se atribuye a una imposición de origen colonial, aunque se suele criticar más a las demandas de las mujeres por más derechos, tildadas peyorativamente de feministas y vistas como agente externo

de división. Pero se debe entender que hay una rabia acumulada de las mujeres porque el maltrato fue demasiado, y eso hace que la mujer Mapuche esté cuestionando, que esté pidiendo más espacios de participación y decisión, y el hecho de que exija que no se le maltrate no debería ser visto como una influencia externa del feminismo, sino como una reacción al machismo que hemos vivenciado, lo cual es suficiente para sacar nuestras conclusiones de la vida: si nos golpean, nos defendemos.

Si se respetara el *nor* (orden correcto) del Mapuche *mongen* (forma de vida Mapuche), no debería darse cabida al machismo por contraponerse al orden y al equilibrio complementario en las relaciones entre hombres y mujeres. El maltrato sería una transgresión a la armonía en este orden, siendo una falta al principio del *yamuwün* (respetarse, saber situarse) y del *kiñeutuwün* (unidad). El no valorar el trabajo de la mujer en el hogar, ya sea a través de participar o retribuirlo proporcionalmente, sería una falta al principio del *kelluwün* en su sentido de reciprocidad y de colaboración y apoyo mutuos. Por lo tanto, existen argumentos suficientes en la cultura Mapuche para poder justificar, junto al cansancio de las mujeres frente a las situaciones de postergación y maltrato, que debe trabajarse por ese equilibrio, sin atribuirlo a influencias externas de un feminismo ajeno, tal como explica Aura Cumes (2012: 8) en relación a los hombres maya:

[...] se encuentra la justificación perfecta para no cuestionar sus relaciones de poder frente a las mujeres indígenas. Comportamientos como fingir no entender la noción de género frente al mínimo esfuerzo, demostrar desinterés sobre la insistencia de las mujeres indígenas por problematizar su realidad y adscribirse a explicaciones esencialistas en tanto no ponen en riesgo sus poderes privados y públicos, son comunes de una actitud androcéntrica que goza de privilegios.

c) En la actual coyuntura política

Para las elecciones municipales de mayo de 2021, me habían pedido presentarme como candidata a concejal por Traiguén debido a mi papel en la organización de las movilizaciones durante el estallido social (octubre de 2019). Pero, por problemas burocráticos, no

pude inscribirme, aunque espero solucionarlo para las próximas elecciones. Hubiera sido la primera mujer Mapuche en presentarse como candidata en Traiguén, lo que es complicado por el nivel de racismo y discriminación hacia los Mapuche que hay en esta ciudad y, además, por ser mujer, lo que obliga a superar esos dos grandes prejuicios y estigmatizaciones. Mi padre me lo había propuesto hace años, pero recién hoy me siento preparada para cumplir ese objetivo y con ganas de hacer un aporte. Sin embargo, desde mi familia me han advertido sobre los riesgos de invertir energía en procesos ajenos a la lucha concreta en el territorio, recordándome que la única forma de conseguir nuestros logros ha sido movilizándonos, pero lo veo como una forma estratégica de ocupar espacios en la institucionalidad chilena en beneficio de nuestras luchas locales.

Sé que las reglas ya están impuestas para lograr resultados que convienen a los grupos de poder de siempre, y el proceso para crear la nueva Constitución está limitado por una serie de restricciones y las fórmulas de *quorum* calificado, de la misma manera que siempre el Estado ha manipulado las leyes y sus procesos para simular su respeto a los derechos humanos y de los pueblos indígenas, como ha ocurrido con la ejecución de consultas por el Convenio 169 de la OIT⁷³. Sabemos que nuestro peso político es muy poco frente a la estructura hegemónica, pero cuando hemos logrado conseguir algo, ha sido por la fuerza, por la capacidad de golpear al sistema, aunque sí hemos obtenido algunos avances por la vía legal, como el fallo de la Corte IDH. A pesar de todo, esperamos que algo se pueda cambiar con una Constitución Plurinacional, podrían haber más recursos en todos los sentidos, y para considerar los derechos de todos los pueblos originarios que habitan el territorio. No va a estar peor que la Constitución actual que nos reconoce solo como etnias.

⁷³ En 2009 se promulgó el Decreto 124 de "Reglamento de Consulta y Participación de los pueblos indígenas en Chile" para establecer el procedimiento de consulta a los pueblos que fueran afectados por proyectos de inversión, de acuerdo con el Convenio 169 de la OIT, ratificado por Chile en ese mismo año. Este reglamento superpuso las normativas sectoriales, al igual que el Decreto Supremo No. 66 (2013) y el Decreto Supremo No. 40 (2013) que superponen los plazos establecidos por el Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental (Seguel, 2014).

De mi experiencia en la recuperación territorial, aprendí que, cuando se lucha por un ideal, siempre habrá pérdidas. Puede haber cárcel e incluso muerte, pero es la forma de alcanzar los objetivos. Por lo mismo, no tengo miedo a esas pérdidas, y hemos formado una fortaleza no solo mental o física, sino que relacionada con ser un espíritu colectivo y constante. Cuando empezamos las recuperaciones, éramos no más de diez personas, y lo logramos; igual que el pueblo chileno en el estallido, no han sido todos. Pensaban que estábamos locos, que terminaríamos mal por creer que podíamos luchar contra los dueños de la forestal Mininco del grupo económico Matte⁷⁴, uno de los más poderosos del país. Mi padre no solo velaba por los Mapuche, sino que por toda la clase trabajadora, por los más vulnerables, del origen que fueran, entendiendo que había que luchar para romper con el racismo y con la explotación de clase. Por lo mismo, creo que hay una oportunidad en todas las posibles candidaturas de mujeres Mapuche⁷⁵ que nos demuestran que algo está pasando en la sociedad, que las mujeres Mapuche algo queremos cambiar y demostrar que estamos capacitadas para enfrentar ese desafío, que hoy estamos más preparadas.

En la cultura Mapuche, los eclipses no traen buenos augurios sobre el periodo que se avecina, así que hay que estar preparados para lo que venga⁷⁶. Están cambiando muchas cosas y hay que estar fortalecidos como *che*, como personas en el *kimün* Mapuche y con las relaciones equilibradas entre todos los miembros de nuestro pueblo, hombres y mujeres, y con nuestros territorios, en su sentido más amplio. Y, en este punto, el rol de formadoras de las mujeres Mapuche es fundamental: me gustaría crear un modelo que permita formar, desde la primera infancia, a personas Mapuche que tengan los

⁷⁴ Entre los grupos económicos más favorecidos por los incentivos y por la oleada de privatizaciones, se encuentran Angelini, Matte, Larraín y Cruzat, llegando a concentrar, en 1977, el 88% de la propiedad forestal en solo 14 empresas, correspondiente a 276,401 hectáreas.

⁷⁵ Entre las candidatas Mapuche a "convencional constituyente" de los escaños reservados más destacadas, se encuentran: Natividad Llanquileo, la *machi* Francisca Linconao, Elisa Loncón y Ana Llao. Cabe señalar que casi el 50% (18 de 38) de las candidaturas a estos escaños están lideradas por mujeres, de acuerdo con la lista oficial (SERVEL, 2021).

⁷⁶ Hubo un eclipse total de sol el 14 de diciembre de 2020, en la Región de la Araucanía.

dos conocimientos amplios y bien desarrollados, que cada uno sea único en su particularidad, enseñar la cultura Mapuche con todos sus valores, epistemología, estructuras y orden propio. Que la riqueza de nuestra cultura no se pierda en la traducción literal que hacen desde las estructuras hegemónicas, porque el fortalecimiento de nuestro *feyentün* (sistema de creencias Mapuche), de nuestra cultura y de nuestras creencias es una herramienta no solo de emancipación, sino también de sobrevivencia frente a los tiempos que vivimos.

A modo de reflexiones finales

Para concluir, unimos las voces de las dos autoras: a partir de un recorrido histórico y del relato personal de una de las protagonistas del movimiento autonomista Mapuche, buscamos aproximar al lector al proceso de transformación del rol de la mujer Mapuche en las luchas de las últimas décadas y a las reflexiones que emergen de este cambio. Hemos contrastado diversas visiones sobre las reivindicaciones actuales de las mujeres Mapuche para acceder a espacios y a roles tradicionales reservados para hombres —como el de *weychafe*— o en prácticas rituales y toma de decisiones políticas. Los registros históricos de los siglos XIX y principios del XX dan cuenta de una relativa igualdad entre hombres y mujeres Mapuche, no observada en sus vecinos chilenos, aunque el maltrato y la posición servil de la mujer casada se ha observado como una situación fuertemente arraigada desde esa época, que hoy parece estar cambiando a la par de las luchas emancipadoras libradas por mujeres en todas las geografías.

La participación de la mujer Mapuche en los enfrentamientos en contra del capitalismo extractivista neoliberal de fines del siglo pasado, comenzó con la resistencia de dos hermanas a la construcción de la central hidroeléctrica Ralco. Luego, sostuvieron y alimentaron a los campamentos de las recuperaciones, se enfrentaron como *weychafe-zomo* a las fuerzas policiales, mantuvieron solas los hogares empobrecidos y afectados por el encarcelamiento de sus esposos e hijos, recibieron golpes de los agentes represivos del Estado, y fuertes críticas de sus cercanos. Y, en medio de toda esa violencia, han

sido resilientes, enseñando a sus hijos, con el ejemplo, la fortaleza de espíritu que los convierte en *newenche*, en personas Mapuche íntegras. La persistencia en la lucha ha dado resultados, como la restauración de la propiedad de tierras ancestrales y fallos favorables en tribunales internacionales, como en el caso presentado, lo cual ha ido derribando prejuicios y reconstruyendo una forma de ser Mapuche liberada de las jerarquías coloniales impuestas e internalizadas.

Desde las bases sociales de los movimientos comunitarios y asambleas formadas y fortalecidas a partir del estallido social de octubre de 2019, se han convocado a varias luchadoras Mapuche que se han movilizado en los últimos veinte años, para que sean candidatas en el actual proceso constituyente. Este llamado representa un reconocimiento transversal a sus trayectorias de lucha e historias de vida que parecían silenciadas a la sombra de liderazgos más mediáticos, pero las nuevas movilizaciones, como una crítica concreta al ordenamiento social hegemónico, han reenfocado su mirada hacia otros ordenamientos y horizontes de sentido. Porque, en estos tiempos inciertos que nos obligan a ensayar formas de relacionamiento centradas en la vida —humana y no humana—, y no en el mercado capitalista, la resiliencia de las mujeres Mapuche las dignifica como referentes desde sus diversas coordenadas de lucha: contra el machismo y la discriminación racista y clasista.

Las reflexiones están en proceso de elaborar esa propuesta pendiente que establezca los sentidos de la complementariedad en las formas de incorporar a las compañeras en los diversos espacios y ámbitos de la vida comunitaria, entendiendo que las luchas por los legítimos derechos de las mujeres y de los pueblos no son excluyentes: “en la medida que las mujeres Mapuche tengamos mayor participación en la vida social y política de nuestros pueblos, podremos hacer valer nuestros derechos como mujeres y podremos realizar un ejercicio democrático como pueblo Mapuche” (Painemal, 2005).

Bibliografía

ANTILEO, Enrique y Claudio Alvarado. 2018. *Fütra Waria o Capital del Reyno*. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, Temuco.

- ARAVENA, Andrea. 2002. "Los Mapuches - Warriache procesos migratorios e identidad Mapuche urbana en el siglo XX". En Guillaume Boccara (comp.). *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos xvi-xx)*. Ediciones Abya Yala, Quito, pp. 359-385.
- AYLWIN, José. 2010. *Informe en Derecho. La aplicación de la Ley 18.314 que determina conductas terroristas y fija su penalidad a las causas que involucran a integrantes del pueblo Mapuche por hechos relacionados a sus demandas por tierras y sus implicancias desde la perspectiva de los derechos humanos*. Observatorio Ciudadano, Santiago.
- BENGOA, José. 1985. *Historia del Pueblo Mapuche*. Ediciones Sur, Santiago.
- BUENDÍA, Mauricio. 1999. "La Voz de la Mujer Mapuche. Aukiñko Zomo". *Punto Final*, 6 de agosto de 1999, s/p.
- CALFÍO, Margarita. 2007. ""Ella es dueña de su voluntad y de su cuerpo..." Una reflexión sobre mujeres Mapuche, participación y políticas públicas". En Claudia Zapata (comp.). *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Ediciones Abya Yala, Quito, pp. 247-272.
- . 2012. "Peküyen". En Comunidad de Historia Mapuche (comp.). *Ta iñ Fijke Xipa Rakizuameluwün. Historia, Colonialismo y Resistencia desde el País Mapuche*. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, Temuco, pp. 285-301.
- . 2017. "Weychafe Zomo. Mujeres Mapuche: Resistencias, liderazgos y vocerías en dictadura". *Revista Anales*, séptima serie, núm. 13, pp. 263-281.
- . 2019. "Yafluayíñ, mujeres Mapuche. Resistencia viva en los siglos XIX y XX". En Pablo Marimán, Fabiana Nahuelquir, José Millalén et al. (comps.). *¡Allkütunge, wingka! ¡ka kiñechi! Ensayos sobre historias Mapuche*. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, Temuco, pp. 235-269.
- CIDH. 2014. *Caso Norín Catrimán y otros (dirigentes, miembros y activista del pueblo indígena Mapuche) vs. Chile. Resumen oficial emitido por la Corte Interamericana. Sentencia de 29 de mayo de 2014*. Corte Interamericana de Derechos Humanos, San José.

- CUMES, Aura. 2012. "Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: Un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio". *Anuario Hojas de Warmi*, núm. 17, pp. 1-16.
- FOERSTER, Rolf y Sonia Montecinos. 1988. *Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuches (1900 - 1970)*. Editorial CEM, Santiago.
- GAY, Claudio. 2018. *Usos y Costumbres de los Araucanos*. Ebook Editorial Taurus, Chile.
- GUEVARA, Tomás. 1916. *La mentalidad araucana*. Imprenta Litografía Barcelona, Santiago-Valparaíso.
- HUITRAQUEO, Eliana. 2007. "Las mujeres Mapuche y su participación en escenarios organizativos: el caso de la IX región, Chile". En Luz Donato, Elsa Escobar, Pía Escobar *et al.* (comps.). *Mujeres Indígenas, Territorialidad y Biodiversidad en el Contexto Latinoamericano*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 63-78.
- MARIMÁN, Pablo, Sergio Caniuqueo, José Millalén *et al.* 2006. *¡... Escucha, winka...!* LOM Ediciones, Santiago.
- MATTUS, Charlotte. 2009. *Los derechos de las mujeres Mapuche en Chile, "pilares invisibles de la resistencia de su pueblo"*. Instituto de Estudios Políticos de Grenoble, Universidad Pierre Mendès France, Grenoble.
- MOLINA, Irene y Karina Raña. 2017. "Una perspectiva interseccional para abordar la globalidad del racismo". *Actual Marx / Intervenciones*, núm.22, pp. 109-131.
- NAHUELPAÑ, Héctor. 2013. "Las 'zonas grises' de las historias Mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria". *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, vol. 17, núm. 1, pp. 11-33.
- PAINEMAL, Millaray. 2005. *El velo de la mujer mapuche*. Enlace Mapuche Internacional. En línea:<<https://www.mapuche-nation.org/espanol/html/articulos/art-75.htm>>, consulta: 18 de febrero de 2018.
- PAINEMAL, Millaray y Patricia Richards. 2011. "Transnacionalización, derechos humanos y mujeres Mapuche". En Victoria Chenaut, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz *et al.* (comps.). *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*, CIESAS-FLACSO, México-Ecuador, pp. 291-311.

- PINTO, Jorge. 2003. *La formación del Estado y la nación, y el pueblo Mapuche. De la inclusión a la exclusión*. Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago.
- SERVEL. *Boletín único - Pueblos indígenas - abril 2021*. En línea: <https://www.servel.cl/wp-content/uploads/2021/02/BOLETIN_1_CCPI_25-02-2021.pdf>, consulta: 17 de marzo de 2021.
- SEGUEL, Alfredo. 2014. Políticas de Estado al pueblo Mapuche en el último período. En *El libro de Mapuexpress*. Editorial Quimantú, Temuco, pp. 155-166.
- VIERA-BRAVO, Patricia. 2015. *Resistencia al despojo capitalista desde los proyectos autonómicos de comunidades Mapuche*. Tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos, UNAM, Ciudad de México.
- ZAVALA, José. 2008. *Los Mapuches del Siglo XVIII. Dinámica Interétnica y Estrategias de Resistencia*. Editorial Universidad Bolivariana, Santiago.
- ZAVALA, Ximena. 2010. *Algunas, otras Linaje de mujeres para el Bicentenario 1810-2010*. Corporación Humanas, Santiago.

La palabra del nos-otros. Reflexiones epistemológicas para la superación de las subalternidades en las luchas por derechos a la vida, la salud y el ambiente

Mauricio Berger, Cecilia Carrizo
y Grupo de Madres de Barrio Ituzaingó Anexo

Introducción⁷⁷

En la actualidad las luchas por derechos en América Latina tienen entre las diversas expresiones de resistencia contra el saqueo y la contaminación ambiental, prácticas ejemplares de auto-organización ciudadana y comunitaria frente a la injusticia ambiental que se acumula con otras injusticias históricas. La desigual distribución de los costos de la producción contaminante en poblaciones que ya padecen situaciones de empobrecimiento, falta de servicios públicos básicos como saneamiento y acceso a la salud pública, violencias (institucionales, simbólicas y materiales) se pronuncia con las políticas desarrollistas que poco aportan al crecimiento económico y sí mucho a la contaminación, al aumento de enfermedades relacionadas a ésta, prácticamente sin planes o con medidas muy deficitarias de reparación ambiental o indemnización a las víctimas (Carrizo y Berger, 2019).

En lo que refiere al sistema político oficial, los representantes en el mejor de los casos se hacen eco tardío de los reclamos ciudadanos

⁷⁷ Una versión de ese trabajo fue publicada en 2016 en la revista *Versión. Estudios de comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril, 129-139. Los testimonios con los que trabajamos en este texto fueron documentados entre 2009 y 2010. Pese al transcurso de una década, el reclamo de justicia sigue vigente: en 2012 un juicio histórico condenó a un productor y aeroplacador por delito de poner en peligro la salud de la población, pero a los 10 años, una causa conexas que incluía las indemnizaciones a las víctimas fue archivada. Las responsabilidades públicas prescribieron a los dos años, y las afectadas, sus familias y vecinos(as) no cuentan al día de la fecha con tratamientos médicos, ni indemnizaciones por los daños recibidos. Por lo tanto, las narraciones en el contexto de los primeros años de la lucha tienen una profunda y dolorosa actualidad.

o más frecuentemente deniegan las problemáticas y evidencian las inexistentes o ineficientes reacciones de las estructuras del Estado orientadas a la protección y salvaguarda de derechos ya reconocidos a la vida, la salud y el ambiente. Una fallida representación política se muestra con la conducta de los partidos políticos: no dan cuenta tampoco de las demandas de los afectados, ni sus denuncias forman parte de las agendas de campaña electoral. La mayor parte de las organizaciones intermedias de la sociedad civil, profesionales e inclusive de derechos humanos, están a veces demoradas en la incorporación del tema a sus "agendas" de actuaciones en defensa de las víctimas de la contaminación ambiental. Si bien existen redes de solidaridad, los afectados están mayormente abandonados institucionalmente, trabados en conflictivas relaciones con funcionarios de la administración pública que los menosprecian y deniegan como víctimas de un daño.

Los y las afectados(as) ambientales (en su mayoría mujeres) cuentan con lo que pueden: sus cuerpos y voces; desde ese lugar, se despliega la potencialidad política de la defensa de sus vidas y de sus formas de vivir (Ayllon *et al.*, 2019; Cruz *et al.*, 2019). Frente al abandono institucional y político, la práctica de la auto-organización de dichos afectados en la defensa de sus derechos parte de la acción más básica del lenguaje: un poder *decir* entendido como capacidad narrativa para hacer pública una cuestión y, en ello, auto-constituirse como protagonistas de un conflicto, como contendientes en una lucha por el reconocimiento y garantía de sus derechos (Honneth, 1997; Fraser y Honneth, 2006).

En el marco de nuestra investigación sobre prácticas ciudadanas (prácticas que invocan derechos como espacios de lucha), nos encontramos con un grupo de mujeres auto-organizadas en un barrio periférico de la ciudad de Córdoba, Argentina, que con el transcurso del tiempo llegó a convertirse en paradigmático de la lucha contra los efectos sanitarios y ambientales de la utilización masiva de agrotóxicos en la producción de soja transgénica en el país y en todo el mundo: el Grupo de Madres de Barrio Ituzaingó Anexo.

Desde una reflexión epistemológica-metodológica promovida por una interpelación de los actores sobre los fines de nuestra investigación, optamos entonces por realizar conversaciones con

nuestras conciudadanas afectadas; desprendernos del dispositivo inquisidor de las entrevistas (Ginzburg, 2010), privilegiando un formato que responda a nuestra forma de pensar la teorización política —siguiendo a Pitkin (1984)— como un discurso que se dirige de un ciudadano a otro para entenderse sobre las posibilidades de una acción común.

En relación a la metodología para recabar información con los funcionarios, optamos por un dispositivo de interpelación a las autoridades públicas por sus responsabilidades en la situación. Su acción u omisión y la consecuente falta de garantía de derechos que acarrea en gran parte se debe a la falta de actuación de los compromisos constitucionales, el cumplimiento de leyes y procedimientos que ya han sido instituidos.

Otra adecuación metodológica fue pasar de la observación participante o el acompañamiento a entender nuestra práctica de investigación como la cooperación dentro de una comunidad de acción a un sentido de justicia compartido. Ello nos permitió, por un lado, no subalternizar nuestra posición a la de los afectados directos, y por otro, hacer reflexiva nuestras responsabilidades y herramientas para intervenir en la situación. Entendimos así la diversidad de saberes y escalas involucrados en una lucha por la ampliación de relaciones de reconocimiento y la garantía de derechos: en síntesis, la compleja resolución democrática de un problema público como es el de los efectos del uso intensivo de agrotóxicos exigido por el uso de semillas transgénicas en la agricultura en Argentina.

Nuestra auto-adscripción como ciudadanos e investigadores en lucha por derechos, el participar como hablantes en un problema que enfrenta las posiciones de las víctimas con las de los responsables que las niegan, nos llevó a experimentar lo que significa ser crítico al sentido de justicia instituido en la democracia realmente existente, que privilegia intereses difusos y, de múltiples maneras, los derechos individuales por sobre los colectivos (Carrizo y Berger, 2019).

Desde el año 2002 el reclamo fue ganando en acciones y visibilidad pública motorizada por el grupo de "Madres". Identidad pública que, a casi 20 años de su inicio, sigue invocando la defensa de los derechos a la vida, a la salud y al medioambiente por las redes de los colectivos

de ciudadanos afectados autodenominados “Paren de Fumigar”, “Paren de Fumigarnos” y “Pueblos Fumigados” en Argentina. Esta capacidad narrativa que ciudadanas afectadas por la contaminación ambiental ponen en juego en su reclamo por justicia, desafía aquellos determinismos acerca de la imposibilidad del habla basados en cuestiones de clase, género, raciales o de sub-representación política, pero no por ello desconoce las limitaciones del lenguaje dada por los múltiples dispositivos de subordinación al poder dominante.

Más allá de ciertos debates epocales en torno a la investigación militante y la tradición de la investigación acción en América Latina, nos interpela el contexto actual de permanente y repetida vulneración de derechos, de avances del capitalismo por desposesión (Harvey, 2004) no solo sobre las formas de vida, la salud, el ambiente, sino sobre las instituciones democráticas, los derechos y las garantías. En lo que nos atañe específicamente como habitantes del mundo académico, el avance de prácticas descalificadoras y persecutorias en la academia a los científicos que denuncian y/o producen conocimiento acerca de las consecuencias del modelo de desarrollo sobre distintos ámbitos de la vida humana y no humana. Nos preocupa también la hipermercantilización del conocimiento, la subordinación a la innovación tecnológica de procesos y productos para favorecer el desarrollo económico entendido como acumulación, así como la promoción de la explotación de los bienes comunes por sobre un conocimiento que avance en el estudio de los impactos sociales y ambientales, y en tecnologías para la protección, prevención y reparación de los mismos.

Desde ese marco introductorio, en lo que refiere a la estructura del capítulo abordaremos, en primer lugar, nuestra forma de operar ante un concepto como el de *genocidio*, enunciado por las Madres en el contexto de la denuncia pública; posteriormente nos centraremos en el *poder decir* de los designados subalternos y en cierta paradójica relación entre vulneración y testimonio. En segundo lugar, presentaremos el desplazamiento entre comprender la palabra “de los Otros” y participar en la construcción de un problema público con nuestra voz propia, así como la posibilidad de lograr un “nos-otros”.

El rasgo epistemológico distintivo de estos pasajes no es ni la explicación ni la comprensión subjetivista que subalterniza/cosifica el

discurso de los protagonistas de la acción —y del propio académico—, sino una expresión de sujetos capaces de lenguaje y acción. La atestación de la potencialidad política del poder decir (Ricoeur, 2008), tiene la distinción epistemológica de una afirmación de esa correlatividad ético-política que nos encuentra en la diferencia con los Otros (Butler, 2009), formando una incipiente comunidad tramada en la narrativa de los derechos.

Entre la denuncia de un genocidio encubierto y la defensa del derecho a la vida

En el año 2002, las Madres y vecinos de Barrio Ituzaingó Anexo petitionaron a las autoridades de las áreas de Salud Pública y Ambiente por sus derechos. En el marco del acontecimiento político de 2001 en Argentina, convulsionado con la rechazo masivo a la clase política ante el clamor del “Que se vayan todos”⁷⁸, esos vecinos pidieron que se esclarezca la relación entre las distintas enfermedades que proliferan en el barrio (cáncer, lupus, leucemias, abortos espontáneos) y los factores de contaminación ambiental: derrames de PCB (policlorobifenilos, compuestos químicos) de los transformadores de energía eléctrica, residuos industriales y fumigaciones con agrotóxicos en los campos colindantes a las viviendas. Dijeron textualmente: “Ante esta emergencia sanitaria, hemos reunido firmas del barrio en su totalidad, con el fin de ser escuchados, ya que consideramos que tenemos derecho a la vida. Adjuntamos a esta lista de pacientes, y víctimas, también las firmas de todo un barrio que está dispuesto a luchar y ser escuchado”⁷⁹.

Por su perseverancia en la denuncia mediática y en la protesta barrial y callejera, el Grupo de Madres llegó a obtener una reunión

⁷⁸ El acontecimiento referido de 2001, conocido como “Argentinazo”, fue la manifestación de una multiplicidad de experiencias de organizaciones de trabajadores desocupados, clubes de trueque, asambleas vecinales, fábricas autogestionadas por sus trabajadores, que rechazaron las consecuencias sociales y económicas de las políticas neoliberales vigentes, y sus responsables, generando con la renuncia del presidente de la Nación, una crisis político institucional sin precedentes en el país.

⁷⁹ Extraído de documentos compilados en la investigación (Carrizo y Berger, 2009: 137).

directa con el entonces gobernador de la provincia, De la Sota, quien se comprometió a tomar decisiones respecto del esclarecimiento de las causas de la contaminación en el barrio. De la Sota afirmó en esa reunión que “no permitirá un genocidio en el barrio”. El empleo de esta palabra no va a pasar inadvertido por las integrantes del colectivo. Ellas reconstruyeron aquella entrevista de esta forma:

Y nos dijo: “¿Cuál es el problema?, porque sé que están en un problema grave y estoy cansado de verlas que salen a pelear a la calle; yo, como gobernador de la provincia, les voy a dar una solución”.

“Bueno, nos estamos enfermando todos de cáncer, no sabemos por qué, hay estudios que nos están dando esto, para saber esto tenemos los agroquímicos, el del endosulfán, el malathión, nos falta el de los metales pesados, que todavía no está”.

“Sí, sí está”, dice. “No, el que está es el de los agroquímicos”. Yo sin saber que ellos ya los tenían.

“Bueno -dice-, yo no tengo problema de pasarle una topadora a todo el barrio ese. Si el barrio está contaminado hay que sacarlo, yo no voy a permitir un genocidio dentro de mi provincia. Porque la provincia la manejo yo y no voy a permitir que la gente se muera de cáncer”⁸⁰.

Esta expresión es apropiada por las Madres en sus denuncias públicas, y comienza a circular, nacional e internacionalmente, a partir del informe que escriben las Madres intitulado “Destrucción del Espacio Urbano: Genocidio encubierto en Barrio Ituzaingó Anexo de la ciudad de Córdoba”. Las Madres señalaron allí los responsables del genocidio⁸¹.

⁸⁰ Conversaciones con el Grupo de Madres (Carrizo y Berger, 2009: 19).

⁸¹ La denuncia de las Madres incluyó a la municipalidad de Córdoba que habilitó el asentamiento urbano pegado a un campo donde se siembra y no ejerció los controles; al gobierno de la provincia de Córdoba que tampoco realizó controles de las fumigaciones, especialmente a la Subsecretaría de Agricultura, Ganadería y Recursos Naturales; al Ministerio de Salud de la Provincia (ministro de Salud Roberto Chuit); a la por entonces Dipas (Dirección Provincial de Agua y Saneamiento) también responsable, pues es la encargada de proveer el agua potable a los habitantes de la provincia, de controlar y fiscalizar la provisión de ésta cuando el servicio se terceriza. No hubo una correcta fiscalización de la Empresa SABIA (encargada de la provisión de agua en el barrio). Además de las mencionadas, las fábricas de metalúrgicas (Fiat, Materfer, Iveco, Tubo Transeleétrica, etc.) y las fábricas de caucho (Machiarola) son posibles responsables de contaminar el agua de las napas. Otras más: la empresa agropecuaria que cultiva en la zona, sumados a los laboratorios productores de sustancias químicas que adosan a los

Ninguno de esos funcionarios e instituciones denunciados pública y judicialmente por las Madres, han sido procesados ni condenados; por el contrario, conforme a la normativa vigente, sus responsabilidades prescriben a los dos años. La situación de interacción con funcionarios del gobierno nacional también es ocasión del empleo de la metáfora del exterminio:

Llegamos a Medioambiente de la Nación y nos dicen: "Recién nos llamó Nirich (Funcionario a cargo de Ambiente de la Provincia de Córdoba) y nos dijo que ustedes venían acá". O sea que ellos ya estaban en contra. Entonces medio que nos quiso cortar el 108 rostro así nomás; entonces yo le dije un montón de cosas. Y quedó medio enojado, se enojó. No sé porque me quedó grabado algo de una de las reuniones. Le digo: "¿Sabe una cosa?, lo que pasa es que los argentinos sobramos y la única forma de matar gente es así, a mano suelta; ustedes están matando". Él contesta: "¡Usted no puede decir que nosotros queremos matarlas a ustedes!". Se ponen locos cuando les decimos eso. "¡Cómo van a pensar que yo voy a matar a seres humanos porque sobre gente en Argentina!". Y le digo: "Porque sí, es así. Ya se ha puesto en contacto con ellos [...]". Y me dice: "No, ellos me han llamado para decirme lo que estaban pasando con ustedes". "Y ahora usted no nos quiere recibir [...]", porque no nos quería recibir. "Y ahora no quiere darnos una solución". "No, señora, la solución se la tienen que dar en Córdoba, nosotros con los problemas de Córdoba no nos metemos"⁸².

En un marco de vigencia de las instituciones democráticas, del discurso de los derechos humanos como política de Estado, el uso de este concepto nos llevó a una detenida investigación acerca de cómo debíamos trabajar esa enunciación. Fue así que, guiados por los desarrollos wittgenstenianos, nos abocamos a develar el contexto de uso de la palabra, en tanto el sentido y la intención están insertos en la situación de habla (Pitkin, 1984). Así nos dedicamos a reconstruir las prácticas, los discursos, los criterios invocados, así como los marcos

ya sospechosos herbicidas permitidos. EPEC (Empresa Provincial de Energía de Córdoba) negó en todo momento la existencia de PCB en los transformadores, solo reconocía que había treinta y seis transformadores distribuidos en plazas (aéreas descubiertas) (Godoy *et al.*, 2005).

⁸² Conversaciones con el Grupo de Madres (Carrizo y Berger, 2009: 20-21).

institucionales desde los que emerge la enunciación, el contexto intersubjetivo.

Entendimos que frente a ese uso no debíamos hacer una evaluación acerca de su corrección o pertinencia, sino indagar acerca de su gramática. Así hemos podido constatar que el uso del concepto se da en un contexto en el que se señala cierta sistematicidad en la actuación de las autoridades: no cumplen con su función de velar por la salud de la población, garantizar un ambiente sano, practicar un compromiso constitucional. A su vez, las contradicciones respecto al reconocimiento de la existencia de contaminación o su directa negación, las idas y venidas en la realización de estudios, el deslinde de responsabilidades entre las jurisdicciones estatales, ponen en escena otra cuestión clave: la intencionalidad de la acción. Nuevamente siguiendo a Pitkin (1984), la intención no es tratada de una manera objetivista, a modo de cosa en la mente, sino que se entiende como lo que sucede antes y después de la enunciación.

Desde 2002 las Madres están reclamando a las autoridades por la solución del problema, sin que se haya llegado a definir una solución para afectados: ni remediación, ni reparación del daño, ni estudios que confirmen la contaminación y sus efectos en la salud de los habitantes. Por el contrario, las intervenciones municipal y nacional continúan realizando investigaciones para ver si existe contaminación en el barrio y su probable relación con las enfermedades, denegando toda la historia de estudios y análisis epidemiológicos y ambientales ya realizados. Por su parte, el gobierno provincial retiró su intervención en el tema desde 2004, declarando que en el Barrio Ituzaingó no existe problemática ambiental comprobable.

Recién en el año 2012 se realizó el primer juicio por el delito de poner en riesgo la salud de la población con residuos peligrosos, tipificando como tal la actividad de las fumigaciones cuando incurre en hechos contaminantes. Sin embargo, al día de la fecha, la condena no está firme y los responsables sentenciados siguen en libertad, pese a que en 2015 el Tribunal Superior de Justicia (TSJ) de la provincia ratificara la decisión judicial. Mientras tanto, las víctimas de la contaminación no han tenido una respuesta de parte de las autoridades de salud pública para remediar el problema, pese a que

la sentencia del TSJ reconoció la exposición al daño de una población en situación de emergencia sanitaria. En el año 2020, la causa fue archivada, y en la actualidad, en el barrio, los y las afectadas y sus familias no cuentan con un plan de seguimiento, con una vigilancia epidemiológica ni mucho menos con tratamientos de salud acordes a la complejidad de los problemas de enfermedades, malformaciones congénitas o abortos espontáneos que sufren.

A lo largo de esos años de difíciles interacciones con las autoridades públicas, el grupo ha padecido la descalificación y denegación de la identidad y razonabilidad de su lucha, y la desmotivación y desintegración de sus miembros como efecto de los dispositivos que producen el bloqueo o parálisis de la acción: desde aquellos que tienen por efecto privar a las víctimas de su reconocimiento como tales y de su derecho a la existencia pública con prácticas de discriminación de género, menosprecio, hasta otros que tienen que ver con el funcionamiento de las instituciones, sus prácticas y procedimientos burocratizantes y despolitizadores. La situación general es la de una difuminación de las nociones de responsabilidad, justicia, derechos, indispensables para una gramática de defensa frente a la violación sistemática por parte de las autoridades constitucionales, del reconocimiento y la garantía de una forma de vida. Por ello, como investigadores, compartimos con las Madres el sentido de justicia frente al genocidio.

Seguimos sosteniendo que la situación que vivimos en el barrio constituye un genocidio encubierto, porque estamos finalizando el 2006 y los intereses económicos continúan estando por encima de la salud de la población, ya que tenemos niños con análisis que verifican que tienen agroquímicos en la sangre, lo que demuestra que nuestras denuncias no son producto de nuestra imaginación. Ante esta situación, las autoridades competentes siguen negando la realidad y por lo tanto la solución [...] La justicia cuando es lenta es injusticia. A ello hay que agregar que la situación del barrio sigue agravándose, ahora no se trata de un número, sino de toda una población (Ayllon *et al.*, 2009: 258).

Nuestro texto también comparte el sentido de la denuncia de esa institucionalidad, más cerca de la figura del Estado de excepción

que de la del democrático de derecho. Las responsabilidades no se extinguen, y desde aquí es invocada la acción del Estado como garante de derechos y evocado el concepto de genocidio como negación de estos por parte del Estado (Carrizo y Berger, 2012).

La publicación y discusión de este texto nos valió la polémica en otros ámbitos políticos y académicos que disputaban cierto uso hegemónico de la noción de genocidio. En un debate en la universidad pública, ante la pregunta sobre utilizar ese concepto para pensar la actualidad de los derechos humanos en nuestro país, referentes de organismos de derechos humanos afirmaron que la noción de genocidio la habían construido ellos hace 30 años para enjuiciar y castigar a los responsables de la última dictadura militar en Argentina, y que desestimaban su uso por parte de las luchas ambientales. Otro contexto fue un congreso internacional y una publicación internacional sobre los Estudios del Genocidio. Mientras que en el Congreso el trabajo tuvo su aceptación, en particular desde colegas que pusieron en diálogo la noción de ecocidio para pensar ese contexto de problemas, el referato de la publicación rechazó el texto aduciendo que la noción de genocidio ambiental no correspondía con la definición formal de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y, por lo tanto, no podía aplicarse a otros casos que no fueran, por ejemplo, el genocidio nazi. Más allá de las diferencias políticas y teóricas planteadas, consideramos importante el efecto del uso de dicho término no solo en una denuncia pública, sino respecto también de los usos "autorizados", oficialmente reconocidos para su interpretación.

Nuestro texto recurrió a los aportes de Giorgio Agamben (1998, 2001), quien presenta nociones como las de "ceremonias de despojamiento de ciudadanía" para pensar precisamente las operaciones que tienen como efecto privar a los afectados de reconocimiento, ponerlos también fuera de juego, desarmar y desmovilizar al colectivo. Por ello, siguiendo al autor no tenemos que preguntarnos hipócritamente cómo son y han sido posibles los genocidios, sino más bien indagar acerca de los dispositivos que los hacen posibles. Recurrimos también a los desarrollos de Feierstein (2007), en torno a las prácticas sociales genocidas como prácticas de reorganización política.

Vulneración, testimonio y reconocimiento

Tomamos de Agamben (2005: 13) también, sus reflexiones en torno a la posibilidad de hablar desde y después de experiencias como las del campo de concentración: una de las razones que impulsan a un deportado a sobrevivir es convertirse en testigo. En la recuperación de las raíces latinas de testimonio, el autor distingue tres usos: *testis*, el testigo en cuanto interviene como tercero en un litigio entre dos sujetos; *superstes*, el que ha vivido hasta el final una experiencia y, en tanto que ha sobrevivido, puede referirla a otros; y el *auctor*, el testigo en cuanto a su testimonio presupone siempre algo hecho, cosa o palabra, que le preexiste y cuya fuerza y realidad deben ser confirmadas y certificadas (*ibid.*: 156). Agamben profundiza la posibilidad de esos usos al proponer que la autoridad del testimonio no dependa de una verdad factual, de la conformidad entre los dichos y los hechos, entre la memoria y lo acaecido, sino de la relación inmemorial entre lo indecible y lo decible, entre el dentro y fuera de la lengua. El testimonio expresa así un sistema de relaciones entre lo decible y lo no decible de toda lengua, entre una potencia de decir y su existencia (*ibid.*: 151).

En la situación de las Madres, lo que se pone en juego, entonces, ante las operaciones de denegación de identidad y menosprecio a las que se ven expuestas, es la posibilidad de decir, del testimonio también pensado ahora como potencia. De ese aporte de Agamben (2005) rescatamos que aún, más allá del contenido del enunciado, lo que se afirma con el ser testigo es el acto de enunciar: tomar verdaderamente en serio el enunciado “yo hablo” significa, de hecho, dejar de pensar el lenguaje como comunicación de un sentido o de una verdad por parte de un sujeto que aparece como responsable y titular de ellos. No es la relación entre el autor y lo que ha dicho, sino que se pueda definir —foucaultianamente— una posición del sujeto en ese acto enunciativo no solamente lo dicho, sino una atestación de sí mismo a través del lenguaje. Agamben (2005) nos propone entonces pensar la misma figura de la subjetividad como testimonio, subrayando que es el aislamiento de la supervivencia de una vida desnuda con respecto a una forma-de-vida, lo que el testimonio refuta con cada una de sus palabras.

Vemos que, en la lucha de las Madres, en muchas oportunidades no ha sido solo su relato, por ellas elaborado, sino su sola presencia, de sus cuerpos, de su nombre que ya es testimonial. Dar testimonio significa exhibir el rostro: la apariencia también es el lugar de lo político en situaciones de desertificación de lo público como la que enfrentan las Madres respecto a su denuncia, a su reclamo de justicia. Al decir de Butler (2009: 60):

Pero dichas vidas tienen una extraña forma de mantenerse animadas, por lo que deben ser negadas una y otra vez. Son vidas para las que no cabe ningún duelo porque ya estaban perdidas para siempre o más bien porque nunca "fueron", y deben ser eliminadas desde el momento en que parecen vivir obstinadamente en ese momento moribundo. La violencia se renueva frente al carácter aparentemente inagotable de su objeto. La desrealización del "Otro" quiere decir que no está vivo ni muerto, sino en una interminable condición de espectro.

Butler (2009) afirma que estamos ante un problema epistemológico y político de las operaciones de poder: los marcos mediante los cuales aprehendemos —o no— las vidas de los demás como perdidas o dañadas, están políticamente saturados. Si bien esos marcos no deciden unilateralmente las condiciones de aparición, su propósito es delimitar la esfera de aparición:

La capacidad epistemológica para aprehender una vida es parcialmente dependiente de que esa vida sea producida mediante unas normas que la caracterizan, precisamente, como vida, o más bien, como parte de la vida. De esta manera, la producción normativa de la ontología produce el problema epistemológico de aprehender una vida, lo que, a su vez, da origen al problema ético de saber qué hay que reconocer, o más bien, que hay que guardar contra la lesión y la violencia (Butler, 2010: 16).

En ese sentido, ponemos en valor la invocación de un discurso de los derechos por parte de las víctimas del daño, en tanto que ese se realiza en el contexto intersubjetivo de normas sociales y políticas en el que la afirmación de los derechos pueda ser reconocida, inclusive allí donde las condiciones de interlocución pueden ser

presupuestas, o mínimamente invocadas e incitadas aún cuando no estén institucionalizadas (Butler, 2010: 41), o de la forma diferencial en que dichas normas asignan reconocimiento a unas vidas respecto de otras.

En diálogo con estas reflexiones, inscribimos algunas preguntas que surgen de nuestros contextos de acción en torno a las condiciones del reconocimiento: ¿Quién cuenta como un afectado ambiental? ¿Existen tratamientos para las personas afectadas por la contaminación? ¿Hay personas afectadas por la contaminación? ¿Se puede demostrar el daño? ¿Hay una relación causal entre las enfermedades y los contaminantes? ¿Existe la contaminación? En la medida en que la contaminación puede ser negada ante la admisión de "parámetros normales", la radicalidad de la situación acentúa la relevancia del problema. No se trata aquí de una menor o mayor inclusión, sino de los sofisticados mecanismos de exclusión en estos temas y su implacable sistematicidad.

Identidad narrativa, memoria y actualidad de las luchas por derechos

En el caso de las Madres de Barrio Ituzaingó, el ejercicio de los derechos se dirige originalmente hacia la vulneración de derechos a la vida y a la salud, como causa de la contaminación ambiental, sus efectos en las enfermedades y muertes, en la destrucción del ambiente. A partir de su aparición pública como Madres, se añade otra situación de vulneración de derechos, ahora políticos. El derecho a la vida política, a la constitución de un colectivo, a la participación efectiva de los afectados en la vida pública. Ellas también se ven obstaculizadas o privadas de un ejercicio efectivo, de reconocimiento por parte del Estado.

El uso que realizamos del giro narrativo se vincula con la posibilidad de apropiación de las experiencias de lucha por parte de sus protagonistas. Al profundizar en la trama constitutiva del "quién" de la acción desde el punto de vista de la identidad temporal del agente, el sujeto humano alcanza, mediante la función narrativa, la comprensión de sí y de ese modo construye su identidad (Ricoeur, 1999: 215). La identidad narrativa es reivindicada como una marca

de poder, afirma Ricoeur (2008: 76). Al poder hacer, el poder de obrar sobre el curso de las cosas, de los cuerpos y la experiencia, le corresponde también el poder de decir del lenguaje. La narración es poder para unificar la propia vida en una narración inteligible y aceptable (*ibíd.*: 72).

En la experiencia del Grupo de Madres hay una identificación con cierta autoridad ética, ya que las madres y los padres son responsables por los hijos. El uso que realizan las Madres de esa identidad resulta más que estratégico; hay cierta incuestionabilidad moral de su lucha y, a la vez, la autoafirmación de que en ellas mismas se genera esa adscripción, en relación con la defensa de la salud de sus hijos que se hace generalizable a la defensa de la salud de la comunidad.

Cuando hacemos el primer relevamiento (de casos de enfermos y muertos en el barrio) éramos todas mujeres. Después nos sentamos a discutir cómo llamarnos, porque vos habrás visto en los diarios que nos decían los vecinos y no había vecinos y se planteó esta cuestión: como vecino, el resto te puede decir: "Quién te autorizó a salir en representación mía". Pero nadie te podía venir a cuestionar si vos decías como mamá, como madre. Nadie te podía decir: "¿Quién te autorizó?!". El hecho de ser madres ya te autorizaba a salir, nadie te podía venir a cuestionar. El vecino te podía decir: "Yo a usted no la autoricé a decir o hacer tal cosa". Como mamá, a mí nadie me puede cuestionar, si mi hijo está enfermo, si yo quiero denunciarlo, llevarlo a donde quiera, nadie. La defensa era como mamá⁸³.

La potencia de asumir esa identidad pública no queda exenta de los ataques de parte de funcionarios. Las Madres han padecido no solo que las traten como locas y se le reste razonabilidad a su lucha, sino que también han padecido discriminación por género:

Un día en el Ministerio estaba el secretario de Agricultura (de la provincia), Battiste, entonces nosotros cuestionábamos esto de que no se controlaba la aplicación de agroquímicos. Lo acusábamos de que él era empleado de Monsanto. Entonces él me dijo: "Mire, señora, usted no tiene por qué saber de ciertas cosas porque usted es ama de casa". Me estaba diciendo que era

⁸³ Conversaciones con el Grupo de Madres (Carrizo y Berger, 2009: 243).

una ignorante, un ama de casa para él es una ignorante. Entonces le digo: "Sí, yo soy un ama de casa que sé que tengo que defenderme de esto, yo, como ama de casa, puedo salir con la frente bien alta porque no le estoy cagando la vida a nadie, la estoy defendiendo"⁸⁴.

La violencia de parte de actores estatales bajo la forma de denegación de identidad, la descalificación y el menosprecio que padecen quienes defienden sus derechos, tal como vimos en la descripción de su lucha, pueden ser comprendidas, siguiendo a Ricoeur (2008: 74), como incapacidades infligidas por unos sujetos a otros en las múltiples relaciones de interacción, que también configuran una forma de poder específica, un "poder sobre", consistente en una relación disimétrica inicial entre el agente y el receptor de su acción. Esta disimetría abre la vía a todas las formas de intimidación, de manipulación, de instrumentalización. Si la ciudadanía se juega en el ejercicio de las capacidades, del poder decir y hacer, la administración estatal juega en su contra, despojando a la ciudadanía al infligir incapacidades a los ciudadanos en lugar de contribuir a su fortalecimiento. Al referirnos al poder de decir de los sujetos de derecho, el autor señala que la desigualdad fundamental de los seres humanos en cuanto al dominio de la palabra es menos un don de la naturaleza que un efecto perverso de la cultura: "la impotencia para decir resulta de una exclusión efectiva en la esfera lingüística, una mutilación lingüística" (Ricoeur, 2008: 74).

En el caso nuestro, se han violado los derechos humanos y lo que nosotros estamos pidiendo es un derecho a la salud, a la vida y a un medioambiente sano, que son prácticamente, si vos te das cuenta, un derecho que tendríamos que tener todos y ahora no lo tenemos. Es algo intransferible el derecho a la vida, y violar ese derecho, que es un derecho humano, hace mal a todo; han pisoteado lo más sagrado de una persona⁸⁵.

En la situación de las Madres, esta narración de los derechos da forma a una vida, es una forma-de-vida en la que se juega el reconocimiento público de un problema. Más allá de un uso estratégico o rupturista,

⁸⁴ Conversaciones con el Grupo de Madres (Carrizo y Berger, 2009: 243).

⁸⁵ Conversaciones con el Grupo de Madres (Carrizo y Berger, 2009: 13).

las protagonistas de esa lucha adquieren una comprensión de sí mismas en el discurso de los derechos como narración compartida de la acción e interpelan a una comunidad más amplia en la que nos encontramos diversos actores sobre el sentido de la defensa de los derechos de todos y cada uno.

El discurso de los derechos no opaca ni silencia necesariamente a sus enunciadores, aunque fuera un uso estratégico (Rufer, 2012), sino que se trata de un ejercicio activo, de un flujo de lo que pueden los cuerpos, las experiencias, las narraciones propias, cotidianas y las de las tradiciones de luchas por derechos humanos en las que éstas también se inscriben. Un ejemplo de lo mencionado es cuando evocan la lucha de las Madres de Plaza de Mayo, como movimiento histórico de lucha por los derechos humanos que, surgiendo de la experiencia de resistencia a la dictadura militar en Argentina, trasciende las fronteras del país, haciendo eco de la lucha por la vida y la verdad, del largo camino de injusticias padecido, del silenciamiento y la represión.

Ésa es una memoria pública de la dictadura que se actualiza en una lucha por derechos a la vida, la salud, el ambiente, encontrando eco en un grupo de Madres que, haciendo ejercicio de su capacidad narrativa, apelan al sentido colectivo de la sistemática violación de los derechos humanos. La paradoja del ejercicio de los derechos, el reclamo de aparición con vida ante el genocidio, implica tanto una lectura de la situación política como una nueva escritura de un relato que conecta el Grupo de Madres con esas otras Madres de Plaza de Mayo.

En la época que iba a ser el mundial, las Madres empezaron a hacer las denuncias, solas, dando vueltas a Plaza de Mayo, ¿qué decía la gente?: "¡Si desaparecieron por algo será!", "¡algo habrán hecho!". Sí, seguramente habían salido en defensa de sus derechos y había que callarlas de alguna manera, y a nosotros no nos han callado de esa forma drástica, que directamente te tiraban al río, a nosotros nos van callando de otra manera⁸⁶.

Así como evocan a las Madres de Plaza de Mayo, evocan también el acontecimiento de diciembre de 2001 en la misma Plaza, como un

⁸⁶ Conversaciones con el Grupo de Madres (Carrizo y Berger, 2009: 243).

saber práctico ciudadano: "la gente sabía que tenía que salir a la calle a reclamar y pasó eso...". Enunciar los derechos tiene una fuerza performativa que resiste la clasificación y conceptualización académica, y su potencialidad va más allá de los límites de la apariencia, o del ruido de la voz (Rufer, 2012). La palabra de los Otros es fuerza instituyente en otro sentido de justicia, de la política entendida como la formación de un nos-otros de la acción, desde un *ipse* colectivo tramado en una narración de la lucha que se va pluralizando y complejizado a medida que diversos actores comienzan a formar parte de la misma no como solidarios con esos otros, las Madres, sino ya asumiendo que las consecuencias de la contaminación son masivas y nos afectan a todos directa o indirectamente. En un sentido más amplio, nos implican como sujetos a una estructura de gobierno que genera desigualdades e injusticias ambientales.

Narrar un problema público desde un nos-otros

En situaciones de vulneración de derechos en las que interviene el investigador, pueden darse la práctica de un experto analista que devela significados ocultos o descifrables en lo dicho o no dicho por los protagonistas de la acción, aspirando a completar la totalidad del sentido que dichos actores no podrían elucidar por sí mismos sin el auxilio del intérprete. En otras prácticas, el investigador deviene hablante en un problema público cuando la comprensión se basa en lo público de la interacción, en las lecturas compartidas o no con los Otros. Sumar la voz propia a "la palabra de los Otros" no implica "representar al Otro" sino animarse a un actuar concertado, con sus límites y posibilidades, a constituir un "nos-otros" en la contingencia de la acción política. Al decir de Dewey (2004: 16), decir las cosas, decir la verdad es describirlas en términos que respeten las convenciones de un adecuado trato social, representar las cosas es representarlas de una forma que tienden a mantener una comprensión común, y una comprensión es un acuerdo, una necesidad social porque constituye un pre-requisito de toda comunidad de acción.

Hacer consciente la complejidad del problema público, la intervención de una diversidad de saberes y posiciones en su

construcción, disputa y posible resolución, nos permite romper con la monotonía de la consigna, de la reducción a una voz y problematizar-cuestionar las acciones y decisiones en distintos contextos y escalas. Por ello, parte de nuestra metodología ha consistido en dar cuenta de la complejidad de la construcción de un problema público, delimitar los contextos intersubjetivos e institucionales de la lucha y la especificidad de los conceptos y su uso en ellos; también los procesos inacabados de construcciones identitarias personales y públicas y las redes conceptuales y de sentido que ponen en trama, para dirimir posibles planes de acción en concierto.

¿Participamos o no de una elaboración de ley de víctimas ambientales y cómo nos vinculamos con los representantes? ¿Acudimos o no a la Administración de Justicia, y con qué herramientas? ¿Denuncia penal a los responsables de la contaminación, reparación del daño, indemnización a las víctimas? ¿Se puede poner un precio a la vida? ¿Qué sería justicia para el problema de las afectaciones a la salud por agrotóxicos? ¿Cómo expandimos la tematización del problema hacia sus puntos nodales, tales como la autorización de la liberación de semillas transgénicas sin consulta ciudadana, sin evaluaciones independientes, sino como estudios presentados por las propias empresas?

A modo de cierre

Compartir reflexiones en torno a la relación entre discurso, política, representación y la palabra de los otros, convoca a un amplio campo de desarrollos y discusiones muy ricas, y que dan cuenta de distintos contextos, tradiciones y perspectivas, en el que hemos pretendido participar con una provocación: hablemos de nuestra propia condición de ciudadanía en relación a esos Otros, sin neutralizar ni la propia posición, ni la propia diferencia. Hemos propuesto para ello algunas reflexiones político-epistemológicas a través de las cuales no buscamos hacer hablar al otro ni negarle su capacidad de hablante, como tampoco negar nuestra capacidad narrativa en un problema público, como en nuestro caso, la vulneración de derechos en situaciones de contaminación ambiental.

Para esclarecernos sobre los efectos actuales de varias formas de objetivismo en nuestras prácticas de pensamiento, un punto de

partida ha sido un giro reflexivo sobre el quién del acto del habla y sobre la noción misma de teoría. ¿Cuáles son las implicancias y compromisos, los límites y posibilidades de pensar, tal como propone Pitkin (1984), la teoría como una práctica discursiva que se dirige de ciudadano(a) a ciudadano(a), en la lucha por una resolución democrática de un problema público?

Al recuperar algunos aportes de la teoría social y política que ponen de relieve ético la construcción de la otredad en las mallas de una responsabilidad colectiva, destacamos ese rasgo epistemológico de la afirmación y la creencia compartida en la potencialidad política de una práctica de defensa de derechos que nos hace con-ciudadanos.

Para no convertirnos en extranjeros de los contextos en los que somos conciudadanos, entonces, en las luchas de nuestra época, hemos de poner en el centro de la discusión los temas, problemas, conceptos y perspectivas que se dirimen en el contexto intersubjetivo de la acción política. Tenemos el desafío de construir conocimientos y epistemologías desde y para las luchas por derechos. Allí mismo es donde nos encontramos con los límites y posibilidades de la generación de esa primera persona en plural (nos-otros); allí es donde el discurso nos revela como una comunidad política para la que tiene sentido la defensa de los derechos de todas(os) y de cada una(o).

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio. 1998. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Pre-Textos. Valencia.
- . 2001. *Medios sin Fin. Notas sobre la política*. Pre-Textos, Valencia.
- . 2005. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Pre-Textos, Valencia.
- AYLLON, Eulalia, Marcela Ferreyra, Isabel Lindon y Cristina Fuentes. 2009. "Genocidio Encubierto en Barrio Ituzaingó Anexo de Ciudad de Córdoba Argentina". En Cecilia Carrizo y Mauricio Berger (comp.). *Estado incivil y ciudadanos sin Estado. Paradojas del ejercicio de derechos en cuestiones ambientales*. Narvaja Editor, Córdoba, pp. 244-258.
- AYLLON, Vita, Norma Herrera, Julia Lindon, Marcela Lindon y Georgina Vera (Grupo de Madres de Barrio Ituzaingó Anexo). 2019. "El amor

- todo lo puede. 16 años de lucha contra el uso de agrotóxicos y por el tratamiento a los afectados ambientales". En Mauricio Berger y Cecilia Carrizo (comp.). *Afectados ambientales: aportes conceptuales y prácticos para la lucha por el reconocimiento y garantía de derechos*. Ediciones Ciencia y Democracia, Córdoba, pp. 11- 27.
- BUTLER, Judith. 2009. *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós, Buenos Aires.
- . 2010. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós, Buenos Aires.
- CARRIZO, Cecilia y Mauricio Berger. 2009. *Estado incivil y ciudadanos sin Estado. Paradojas del ejercicio de derechos en cuestiones ambientales*. Narvaja Editor, Córdoba.
- . 2012. "Citizen's Rights and Environmental Genocide." *Environmental Justice Journal*, vol. 5, núm. 2, pp. 105-110.
- . 2019. "Hacia una ley para el reconocimiento y garantía de derechos de los afectados ambientales". *Revista Prometeica*, núm. 18, febrero-julio, pp. 59-70.
- CRUZ, Silvia, Rosa Acuña, Mirta Caon, María Rosa Vignolo y Carmen Medina (Vecinos en Defensa de un Ambiente Sano [Viudas]) Fuera Porta. 2019. "Vecinos organizados por el derecho al buen vivir". En Mauricio Berger y Cecilia Carrizo (comp.). *Afectados ambientales: aportes conceptuales y prácticos para la lucha por el reconocimiento y garantía de derechos*. Ediciones Ciencia y Democracia, Córdoba, pp. 28- 37.
- DEWEY, John. 2004. *La opinión pública y sus problemas*. Estudio preliminar y revisión por Ramón del Castillo. Ediciones Morata, Madrid.
- FEIERSTEIN, Daniel. 2007. *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- FRASER, Nancy y Axel Honneth. 2006. *¿Redistribución o reconocimiento?* Ediciones Morata, Madrid.
- GINZBURG, Carlo. 2010. *El hilo y las huellas. Lo verdadero lo falso lo ficticio*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- GODOY, Maria *et al.* 2005. "Destrucción del Espacio Urbano: Genocidio Encubierto en Barrio Ituzaingó de Córdoba". En *Informe*

- Alternativo sobre Salud en América Latina*. Observatorio Latinoamericano de Salud. CEAS-Editor, Quito, pp. 110- 117.
- HARVEY, David. 2004. *El nuevo imperialismo*. Akal, Madrid.
- HONNETH, Axel. 1997. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica-Grijalbo Mondadori, Barcelona.
- PITKIN, Hannah. 1984. *Wittgenstein: el lenguaje, la política y la justicia*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- RICOEUR, Paul. 1999. *Historia y narratividad*. Ediciones Paidós, Barcelona.
- . 2008. *Lo Justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. Editorial Trotta, Madrid.
- RUFER, Mario. 2012. "El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial". En Sarah Berkin Corona y Olaf Kaltmeier (comp.). *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. Gedisa, Barcelona, pp. 55-81.

**PARTE
II**

**Miradas desde los cuerpos racializados
y las disidencias sexo-genéricas**

Travestis negras en Brasil: vidas precarias más allá de la pandemia

Letícia Carolina Pereira do Nascimento

Introducción

La experiencia colonial es la base de la forma en que se producen las subjetividades en Brasil y en toda América Latina (Abya Yala). La colonialidad produce un CISTema-mundo hetero/blanco/patriarcal que legitima cuáles vidas asumen un valor de vida y cuáles no son reconocidas como vidas válidas. Tejiendo diálogos mestizos, articulo los conceptos de vida precaria y colonialidad para señalar que los cuerpos negros, femeninos, indígenas, LGBT y pobres son vidas precarias, vidas desprovistas de cualquier valor, sin inteligibilidad humana en el contexto de Abya Yala.

En particular, este texto analiza las vidas precarias de las travestis negras que se encuentran en una encrucijada de opresiones, entre los encuentros de raza y género. Las precarizaciones de las vidas de las travestis negras preceden a la pandemia de Covid-19, ya que tienen sus raíces en la colonialidad. Durante años Brasil ha naturalizado como política de estado el exterminio de travestis negras y otras corporalidades no incluidas en el patrón cis/hetero/blanco/patriarcal.

Brasil está en la cima del ranking mundial de asesinatos de personas transgénero: en el período de 2008 a 2020 hubo un promedio de 122.5 asesinatos de personas transgénero por año; entre 2017 y 2020, alrededor del 80% de las víctimas de la transfobia letal en Brasil son negras (Benevides y Nogueira, 2021). La pandemia de Covid-19 intensificó las desigualdades, la opresión y la violencia histórica impuesta por la colonialidad. El año 2020 registró una mayor cantidad de asesinatos de personas trans que en 2019, lo que demuestra que incluso en un régimen de aislamiento social la vida de

las travestis negras no es segura. La inseguridad social, sumada a la ausencia de políticas públicas para la comunidad LGBT, refuerza las vulnerabilidades existentes.

Encrucijadas teóricas: vidas precarias y colonialidad

El concepto de vidas precarias de la filósofa estadounidense Judith Butler (2019), ¿nos permite cuestionar qué es una vida? La pregunta, que para algunas personas posiblemente es innecesaria, trae importantes reflexiones en el campo de la filosofía política, que nos permite desnaturalizar el concepto de vida para que podamos pensar en las formas en que se producen las vidas, por medio de cuáles selecciones, criterios, marcos se hace posible una vida, una vida adquiere valor de vida.

En estos términos, la noción de vida se aleja de los discursos de la biología para asumir una potencia analítica más filosófica. De esta manera: "El 'ser' de la vida se constituye él mismo por medios selectivos; por tanto, no podemos referirnos a este 'ser' fuera de las operaciones de poder y debemos precisar los mecanismos específicos de poder a través de los cuales se produce la vida" (Butler, 2019: 14). Por tanto, es en las relaciones de poder donde la vida cobra valor de vida: hay procesos de producción que determinan qué vidas merecen ser vividas y qué vidas pueden ser exterminadas sin duelo.

Es importante señalar que el concepto de vidas precarias no significa simplemente vivir en condiciones precarias, ni pasa por una dimensión personal de no valorar la propia vida. Al contrario, el concepto marca las formas en que determinadas relaciones de poder producen vidas con diferentes valores. Las relaciones de poder producen marcos variados que guían nuestra experiencia visual en términos de los significados que atribuimos a las vidas que nos rodean y que guían las formas en que aprehendemos esas vidas.

Las normas determinan códigos de inteligibilidad humana, esquemas específicos útiles para reconocer que las vidas asumen valor de vida; estas condiciones de reconocimiento establecidas por las relaciones de poder actúan para diferenciar las vidas que pueden ser aprehendidas de aquéllas que no. Los sujetos son así producidos a

partir de estos marcos normativos que siempre requieren repetición, produciendo diferentes cambios en los procesos de reconocimiento. De tal manera, hay "sujetos" que no son reconocibles, no asumen valor de vida, porque son externos a las condiciones normativas.

Entiendo que el concepto señalado por Butler puede sufrir distintas contextualizaciones, partiendo del supuesto de que las teorías no son universales. En la encrucijada de Abya Yala, es imposible pensar que las vidas se vuelven precarias sin plantear el concepto de colonialidad. Para el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2014), la colonialidad es uno de los elementos constitutivos del estándar mundial del poder capitalista que impone una clasificación/ jerarquización social basada en la cuestión del trabajo (clase), de la raza/etnia y del género.

El poder capitalista con emergencia eurocéntrica y proporciones globalizadoras se estructura con base en los ejes de colonialidad del poder y modernidad, un continuo en el tiempo/espacio de producción de jerarquías sociales basadas en clase, raza/etnia y género que excede la noción de colonialismo, como régimen de poder, que va más allá del territorio europeo. La colonialidad del poder señala la permanencia de las relaciones coloniales después del fin del colonialismo.

Para el semiólogo argentino Walter Mignolo (2000), el mundo colonial/moderno es una metáfora capaz de conjugar diferentes reflexiones sobre las relaciones de poder y cuestiones históricas que trascienden las fronteras nacionales e incluso continentales. Una historia que se vuelve posible, basada en las relaciones de explotación de Abya Yala y que se expande para estructurar las relaciones sociales a nivel global. En una encrucijada, la colonialidad del poder está marcada por relaciones de explotación/dominación/conflicto. Para María Lugones (2008: 79):

Con la expansión del colonialismo europeo, la clasificación fue impuesta sobre la población del planeta. Desde entonces, ha permeado todas y cada una de las áreas de la existencia social, constituyendo la forma más efectiva de la dominación social tanto material como intersubjetiva. Por lo tanto, "colonialidad" no se refiere solamente a la clasificación racial. Es un fenómeno abarcador, ya que se trata de uno de los ejes del sistema de poder

y, como tal, permea todo control del acceso sexual, la autoridad colectiva, el trabajo, y la subjetividad/intersubjetividad, y la producción del conocimiento desde el interior mismo de estas relaciones intersubjetivas. Para ponerlo de otro modo, todo control del sexo, la subjetividad, la autoridad, y el trabajo, están expresados en conexión con la colonialidad.

Por lo tanto, la colonialidad es un elemento estructurador de nuestras subjetividades, de las formas en que enmarcamos, personal y colectivamente, el mundo que nos rodea. Es a través del lente de la colonialidad que, los marcos que nos permiten reconocer algunas vidas como vidas y drenar otras vidas de cualquier sentido humano, se vuelven posibles. Es parte del proceso de clasificación social impuesto por la colonialidad, determinar los estándares que componen la matriz de inteligibilidad humana.

En un pensamiento analítico basado en el concepto de vidas precarias de Butler (2019: 20), plantea la importancia de "saber cómo operan estas normas para hacer reconocibles determinados sujetos y hacer otros decididamente más difíciles de reconocer". Es necesario comprender los engranajes que componen el molino colonial para la producción de vidas precarias. Para Quijano (2014), la colonialidad concebirá a la humanidad a través del imaginario eurocéntrico clasificando las diferencias sociales en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivas y civilizadas. Considerando los ejes trabajo (clase), género y raza, la colonialidad clasificará al mundo entre: los que controlan el trabajo y los que trabajan; hombres y mujeres (imponente cisheteronormatividad); y blancos, negros/negros e indígenas.

El mundo colonial/moderno se crea así a partir de la invención de las otredades que delimitan los lugares subalternos ocupados por las/los colonizadas/os. El filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2000: 153) entiende que "el colonizado aparece así como lo otro de la razón, lo cual justifica el ejercicio de un poder disciplinario por parte del colonizador. La maldad, la barbarie y la incontinencia son marcas identitarias del colonizado, mientras que la bondad, la civilización y la racionalidad son propias del colonizador". Así se definen límites entre el "colonizador" y las otredades.

La supuesta inferioridad de las otredades también está demarcada por la forma eurocéntrica de producir conocimiento en línea con el modelo de producción capitalista en lo que respecta al control de la naturaleza. Para Quijano (2014: 297), “ese modo de conocimiento fue, por su carácter y por su origen eurocéntrico, denominado racional; fue impuesto y admitido en el conjunto del mundo capitalista como la única racionalidad válida y como emblema de la modernidad”. Todas las demás formas de pensar, de conocer fueron catalogadas como primitivas, tradicionales, irracionales, de este modo los colonizadores impusieron su epistemología, su forma de enmarcar el mundo.

La colonialidad se sustenta desde una epistemología excluyente que permite que ciertas vidas carezcan de inteligibilidad humana. Como señala Butler (2019: 21), “una vida tiene que ser inteligible como vida, tiene que ajustarse a ciertas concepciones de lo que es la vida, para ser reconocible”. Considerando las ideas del psiquiatra martinicano Frantz Fanon (1961), entiendo que las otredades se descubren animales en las palabras de los colonizadores, en un proceso de no reconocerse a sí mismos en una humanidad, se reducen a una condición bestial.

El lenguaje ocupa un lugar fuerte en este proceso, como lo expresa la psicóloga portuguesa Grada Kilomba (2019), las otredades se animalizan en las palabras de los colonizadores, porque se impone el silencio, una negación absoluta del yo para asumir lo que es proyectado por la matriz de inteligibilidad de la colonialidad. Pensando con Butler (2019), entiendo la inteligibilidad humana como esquemas históricos que establecen dominios cognoscibles para el reconocimiento de una vida como vida humana, con valor humano. El proyecto de colonialidad logra despojar a las otredades partes de sus culturas, de sus lenguajes y de sus valores, desnudas, animalizadas, enmarcadas como vidas precarias, sin humanidad.

Encrucijadas interseccionales: colonialidad, raza y género

Para la feminista negra brasileña Lélia González (2020), las sociedades ibéricas (Portugal y España) se han estructurado de manera altamente

jerárquica a partir de ideologías de clasificación basadas en diferencias raciales y de género, imponiendo un control violento para grupos étnicos diferentes como los moros y los judíos, además del control de las corporalidades femeninas. Abya Yala es heredera de este proyecto colonizador de las metrópolis ibéricas, con un sofisticado proceso de estratificación social que resistió el fin del colonialismo.

Es importante considerar que la estratificación racial y de género es una imposición colonial, o sea, una invención colonial. Las ficciones raciales y de género surgen de las relaciones de dominación y naturalizan las diferencias provocadas por la percepción de la colonialidad. Quijano (2014) señala que el género es una vieja producción social que surge con la diferenciación sexual, mientras que la raza, más reciente, se produce con la percepción de los fenotipos. La experiencia colonizadora en Abya Yala fue fundamental para la expansión de la cosmovisión eurocéntrica de manera globalizadora.

La investigadora nigeriana Oyèronké Oyewùmí (2020) señala que, antes de la colonización occidental, la sociedad Yorubá no tenía el género como principio organizador fundamental; los roles de parentesco no se diferenciaban por género. Por el contrario, la vejez en función de la edad relativa fue el principal eje estructurante de las relaciones. No solo esto, sino también otras investigaciones históricas y antropológicas permiten entender que existen (existían) diferentes formas de organización social además de las estratificaciones coloniales de género y raza.

La colonialidad impondrá la noción de que todas las corporalidades son marcadas por el género y la raza; es parte de la construcción ficcional afirmar de manera globalizadora que todas las experiencias sociales están atravesadas por tales ejes. Entender que el racismo y el sexismo cisheteronormativo son opresiones estructurales es delimitar exactamente la forma en que estas heridas son tan profundas y están infligidas con tanta violencia que aún sangran, a pesar de algunas garantías legales, de los esfuerzos teóricos y del activismo social.

Desde una perspectiva decolonial, es importante entender las formas en que surgen ficciones de raza y género y articulan, en este sentido, agenciando el concepto de interseccionalidad. Junto con la feminista negra brasileña Carla Akotirene (2019), entiendo que género y raza son opresiones estructurales inseparables. Además, es parte

del esfuerzo decolonial producir analíticas capaces de comprender y cuestionar las formas en que se fabrican las ficciones raciales y de género. Para María Lugones (2008: 93):

Problematizar el dimorfismo biológico y considerar la relación entre el dimorfismo biológico y la construcción dicotómica de género es central para entender el alcance, la profundidad, y las características del sistema de género colonial/moderno. La reducción del género a lo privado, al control sobre el sexo y sus recursos y productos es una cuestión ideológica presentada ideológicamente como biológica, parte de la producción cognitiva de la modernidad que ha conceptualizado la raza como "engenerizada" y al género como racializado de maneras particularmente diferenciadas entre los europeos-as/blancos-as y las gentes colonizadas/no-blancas. La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género –ambos son ficciones poderosas.

Refuerzo la inseparabilidad entre raza y género: la forma en que, para nosotras las mujeres cisgénero y transgénero de Abya Yala, es imposible entender las opresiones de género sin considerar las opresiones raciales, porque nuestra experiencia de género está cruzada por la raza. Otra dimensión importante para un pensamiento decolonial, es la comprensión de que las ficciones de raza y género no están ancladas en diferencias biológicas, sino que es la percepción y la ubicación discursiva misma de estas diferencias lo que produce la supuesta naturaleza de nuestras corporalidades.

Por tanto, la idea del binarismo de género, basada en el dimorfismo sexual, debe ser cuestionada: primero, la población intersexual rompe con la idea de que sólo habría dos sexos; segundo, cualquier atributo sexual supuestamente biológico es incapaz de producir la producción social discursiva de los roles de género de forma aislada, sino que es el género el que produce el sexo; en tercer lugar, la idea de que solo tendríamos dos sexos y géneros limita enormemente el potencial inventivo humano. El modelo de género binario aún establece la heterosexualidad como la única experiencia sexual y afectiva posible, un orden obligatorio entre sexo-género-deseo, como demarcó Butler (2017).

Una crítica transfeminista inserta el concepto de *cisgeneridad* para entender las formas en que se produce el género y se articulan

las opresiones de género. El término cisgénero es un concepto que incluye a las personas que se identifican con el género que se les asignó al nacer. La cisgeneridad cuestiona la forma en que “hombres” y “mujeres” desarrollan sus géneros de acuerdo con las expectativas sociales sobre los roles masculinos y femeninos y, por lo tanto, se naturalizan, mientras que los cuerpos transgénero son diagnosticados como anormales.

La cisgeneridad subvierte la lógica de que las corporalidades transgénero producen sus géneros de manera ficticia para afirmar que toda performance de género es ficticia, exponiendo así el proceso de naturalización de ciertas identidades de género y patologizando otras. Para la transfeminista brasileña Viviane Vergueiro Simakawa (2015: 45; traducción propia):

La construcción analítica de cisgeneridad —un proceso discursivamente resistente— se basa en la percepción de que los conceptos sobre cuerpos e identidades de género son constituidos (no solo, sino necesariamente) de diferentes contextos socioculturales —contextos aún múltiples, a pesar de los proyectos, esfuerzos y dispositivos eugenésicos y etnoculturocidas coloniales—, por lo que esta construcción analítica debe ser lo suficientemente maleable y amplia para enfrentar críticamente toda la epistemología, metodología y propuesta política+sociocultural colonialista.

Los esfuerzos analíticos transfeministas amplían la comprensión del género; así como el feminismo negro, lésbico y decolonial, entre otras corrientes, denunció los riesgos y limitaciones de una comprensión universalista del género a partir de las experiencias de mujeres blancas y cisheteronormativas, el transfeminismo enfatiza la necesidad de pluralizar las experiencias femeninas que componen el espectro de la organización política y la producción intelectual dentro del feminismo. El CISTema-mundo hetero/blanco/patriarcal articula diferentes dispositivos de poder, por lo que es importante para el feminismo crear diferentes epistemologías y metodologías para analizar la situación actual de la realidad colonial-moderna con el fin de dismantelar sus estructuras.

Una crítica decolonial necesita entender al género como dispositivo del patriarcado cisheteronormativo que se articula

estructuralmente con raza y clase. De esta manera, estoy de acuerdo con la feminista española Miriam Solá (2009: 1)

[...] queremos apostar por entender el género como un dispositivo de poder que impone de forma rígida, violenta y jerarquizada las categorías de hombre/mujer y masculino/femenino con el fin de producir cuerpos que se adapten al orden social establecido. De esta forma, dicho sistema permite explicar la opresión de todos aquellos individuos que no entran en la bipolarización de los sexos que ha diseñado el patriarcado y transgreden las fronteras de la sexualidad heteronormativa. Queremos partir de que el género, en interacción con la raza, la clase y la sexualidad es un mecanismo de poder que se apoya en el patriarcado y en el capitalismo y cuyas presiones afectan de forma directa y específica a las mujeres y a las lesbianas, pero también a otros individuos o grupos que el feminismo tradicionalmente no ha incluido en su sujeto de representación, como las personas trans.

En Brasil, las travestis negras han sido objeto de opresiones de género desde el período colonial. Lamentablemente, es parte de la colonialidad negar a las otredades la construcción de una historia. Desde rupturas, sin embargo, se ha podido (re)construir una memoria colectiva de resistencia. De esta manera, la investigadora travesti y transfeminista negra brasileña, Jaqueline Gomes de Jesus (2019), destaca la forma en que Xica Manicongo fue redescubierta por ella, inicialmente tratada como “un hombre negro esclavizado desviado de género”, pero nosotras en el movimiento travesti la vemos como una mujer. Sus hermanas transfeministas negras reconocen su existencia como la primera travesti negra en Brasil.

En su relato histórico, pero también afectivo y político, Jaqueline Gomes de Jesus (2019) cuenta que Xica Manicongo había sido una africana del Congo esclavizada y vendida a un zapatero en la ciudad de Salvador, en el año 1591, y que se negaba a usar ropa “dichas” masculinas, caminando por las calles de la Ciudad Baja de São Salvador con un paño cruzado de lado y anudado al frente con un nudo estilo de los *quimbanda*⁸⁷. Esta libertad era peligrosa, pero, Xica recorría

⁸⁷ El término es de origen bantú y en el contexto brasileño tomó la traducción de “curandero” o “sacerdote”. También se puede traducir como “invertido”. El término está

la calle arriba y abajo, una vez incluso fue cuestionada por Matías Moreira, un viejo cristiano; Manicongo, por su parte, no se intimidó, se negó a dejar las ropas femeninas acordes a su género.

A finales del siglo XVI, sin embargo, tuvo lugar la primera visita al Tribunal del Santo Oficio en Brasil, la mayor colonia portuguesa, y Xica fue denunciada por el viejo cristiano, con el riesgo de ser quemada viva, castigo dado sobre el delito de sodomía, un dispositivo legal de punición de las homosexualidades y las transgeneridades. Manicongo tuvo que comprometerse a vestirse de acuerdo con los estándares de género de la época. Unos años después, además del delito de sodomía, que condenaba las relaciones anales y orales incluso entre marido y mujer, el sistema judicial empezó a castigar a hombres y mujeres que vestían ropas "contrarias" a sus sexos.

El CISTema-mundo heterosexual/blanco/patriarcal ha naturalizado la criminalización de las transgeneridades negras, en Brasil; todavía somos Xicas Manicongos, despojadas de nuestra humanidad porque no nos ajustamos a las normas de la colonialidad. Para Mariah Rafaela Silva (2019), una mujer trans y negra, la intersección de la negritud y la transgeneridad en una única corporalidad, sería una monstruosidad excesiva. Es en la encrucijada entre raza y género que la colonialidad enmarcará las vidas de los travestis negros como vidas precarias.

Encrucijada de Ikú: la vida precaria de las travestis negras más allá de la pandemia

En la cosmorecepción Yorùbá, *Ikú* es la muerte misma, el *Orixá*⁸⁸ de la muerte, designado por Olorum para concluir el ciclo de vida de la humanidad; cada uno y cada una de nosotras somos esencia divina de nuestros Orixás. Para los Yorùbás, *Ayé*, el mundo, es el mercado, y *Orum* es nuestro hogar sagrado, nuestro origen. Encarnamos en *Ayé* para hacer intercambios y en el momento indicado volvemos a Orum.

relacionado con el pueblo Quimbundos, un grupo étnico bantú que vive en Angola. En el siglo XX, en Brasil, comenzó a referirse a una rama de la religión asociada con Umbanda.

⁸⁸ Los orixás son deidades adoradas en el Comdoblé brasileño, tienen origen africano, es común que los orixás se asocien con elementos de la naturaleza, como el agua del mar o el viento, y dominios humanos, como la justicia y el amor.

Ikú no se puede ver, sin embargo, puede ser sentido por personas cercanas a la muerte. Ikú, la muerte, es una fiel compañera de todas nosotras, travestis negras brasileñas, desde antes de la pandemia.

El miedo de Ikú nos acompaña donde estemos, no hay espacio seguro para una travesti negra, somos objetivos potenciales de la necropolítica, una política de muerte, como la define el filósofo camerunés Achille Mbembe (2011). El concepto de necropolítica permite comprendernos como vidas enmarcadas como precarias dentro del CISTema-mundo heterosexual/blanco/patriarcal; son exterminadas por el propio Estado que, en su soberanía, garantiza la vida solo de vidas inteligibles como vida. Agenciando diferentes dispositivos teóricos, la feminista negra brasileña Yordanna Lara Rego (2019) reflexiona sobre el concepto de *afronecrotransfobia* para resaltar la política de exterminio de corporalidades transgéneras negras, ejercida por el Estado.

La omisión del Estado se manifiesta por la ausencia de políticas públicas específicas para proteger a las personas transgéneras. En Brasil, el Congreso Nacional ha omitido aprobar una ley que castiga la LGBTfobia, lo que ha llevado a los movimientos sociales a apelar ante la Corte Suprema. Para la abogada transexual brasileña Giowana Cambrone (2020: 68; traducción propia):

En 2019, la Acción Directa de Inconstitucionalidad por Omisión (ADO 26) fue adjudicada por la Corte Suprema Federal. En esta sentencia se reconoció la inconstitucionalidad de la demora del Congreso Nacional en legislar sobre la protección penal de la población LGBTI+, interpretando de acuerdo a la Constitución Federal para enmarcar la homofobia y transfobia, o cualquiera que sea la forma de su manifestación, en las distintas tipologías delictivas definidas en la legislación vigente, como la Ley Federal 7.716/1989 (que define los delitos de racismo), hasta que el Congreso Nacional emita una norma autónoma. La tesis defendida en la sentencia entiende que las prácticas LGBTIfóbicas constituyen una forma de racismo social, considerando que dichas conductas segregan y menoscaban a las personas LGBTI.

La criminalización de la LGBTfobia es un avance. Sin embargo, la maniobra del movimiento social puede entenderse como una improvisación legal, como lo señala la socióloga brasileña Berenice

Bento (2014) en un análisis de otras cuestiones legales que garantizan la ciudadanía precaria para la población LGBT. Como en otros países, es el Congreso Nacional el que posee las funciones de crear leyes, por lo tanto, continúa la lucha por el intento de crear una ley propia con aplicación específica. Además, otro hecho reciente demuestra la forma en que el Estado asume el rol de verdugo de la población LGBT. En octubre de 2020, la Abogacía General de la Unión (AGU) interpuso un recurso de apelación cuestionando la decisión del Supremo Tribunal Federal (STF) de tipificar como delito la LGBTfobia alegando la posibilidad de restricción de libertad de expresión, incluidos los líderes religiosos.

Cabe destacar que Brasil, como otros países de América Latina, sufre una fuerte ola de ultraderecha que apoya una política fascista, racista, neoliberal y cisheteronormativa. En el caso brasileño, los poderes ejecutivo y legislativo son controlados actualmente por la ultraderecha, lo que impide la construcción de políticas públicas para ampliar la ciudadanía. En este contexto, la afronecrotransfobia sigue naturalizándose como política de Estado en Brasil, una precariedad de la existencia de travestis negras.

El periodista trans Caê Vasconcelos (2020) relata que en 2015 la travesti negra Verônica Bolina fue detenida por agredir a una vecina y llevada a una cárcel de hombres en el centro de São Paulo donde fue brutalmente agredida, le afeitaron el pelo, le arrancaron un trozo de su oreja con un mordisco y la fotografiaron luego de ser golpeada. En las imágenes publicadas en las redes sociales, Verônica aparece completamente desnuda, sus senos al descubierto, sus manos y pies esposados, su rostro completamente desfigurado. La violencia trae la fuerza de los castigos impuestos a esclavos y esclavas en los molinos coloniales. Refuerzo que la violencia la llevaron a cabo los agentes de seguridad pública en un ámbito de responsabilidad del Estado.

Verônica Bolina no es un caso aislado; la travesti, Dandara Keittlyn, en 2017 fue filmada mientras era golpeada por un grupo de 5 a 7 hombres. Fue pateada y golpeada con palos y piedras. Aunque la grabación no revela, el cuerpo de Dandara fue encontrado pronto, sin vida, balaceado con disparos de arma de fuego. En 2019, a la travesti Queely da Silva le arrancaron el corazón del pecho con cortes hechos

con una botella rota y lo reemplazaron por la imagen de una santa; el asesino justificó que la víctima era el demonio. En Brasil, todas somos Xicas, Verônicas, Dandaras y Queelys, todas tenemos un pecho apretado que asfixia, todas sentimos la presencia de Ikú.

Según las investigadoras travestis brasileñas Bruna Benevides, de la Asociación Nacional de Travestis y Transexuales-ANTRA, y Sayonara Nogueira, del Instituto Brasileño de Educación Trans-IBTE, (2021) en el período de 2008 a 2020 se registró un promedio de 122.5 asesinatos de personas transgénero por año, una estadística que coloca a Brasil en la cima del ranking mundial de homicidios de travestis y transexuales, según datos internacionales de la ONG Transgender Europe (TGEU). Los datos sobre los asesinatos de personas transgéneras incluyen a travestis, mujeres transexuales, hombres transexuales y hombres transmasculinos. Sin embargo, año tras año, son las identidades femeninas las que están en la cima del exterminio, por ejemplo, el 97.7% de las víctimas en 2019 son del género femenino.

Un análisis de los dossiers elaborados por ANTRA/IBTE muestra que la mayoría de las víctimas de transfobia letal en Brasil son negras: 80% en 2017 y 82% tanto en 2018 como en 2019. El fuerte porcentaje enfatiza la forma en que la intersección entre la raza y el género produce la precarización de la vida de las travestis negras, colocándolas como posibles objetivos en las políticas de exterminio. Por ello, la maestra travesti negra Megg Rayara de Oliveira (2020: 78; traducción propia) entiende que "En las acciones de los movimientos sociales de travestis y transexuales es necesario adoptar posiciones interseccionales no solo en el campo teórico, sino en el campo de la militancia, promoviendo la aproximación de pautas, consideradas distintas —racismo y transfobia— sin embargo, que afectan a una gran parte de la comunidad trans".

En 2020, la pandemia de Covid-19 comenzó a asolar al mundo. En este contexto, Brasil continuó operando con políticas de exterminio de la población trans negra. Según Benevides y Nogueira (2021), en el año 2020, 175 personas transgénero fueron asesinadas, una cifra que supera el total del año anterior: 124. En cuanto a la dimensión racial, se encontró que el 78% de las víctimas eran negras y a lo largo del año

2020 solo fueron asesinadas travestis y transexuales de identidad de género femenina, lo que evidencia el racismo y sexismo que permea la transfobia visceral.

Es importante resaltar la vulnerabilidad social a la que están expuestas las travestis y transexuales con la pandemia de Covid-19. Según Benevides y Nogueira (2021), el 90% de la población de travestis y transexuales femeninas se dedica a la prostitución, lo que me permite preguntar: ¿cómo ejercer este trabajo de forma segura frente a la pandemia? La precarización de la vida de las personas transgéneras se ve acentuada por el marco de la pandemia. Abandonar la prostitución durante la pandemia puede significar morir de hambre, y seguir trabajando supone un riesgo de muerte por el virus.

Mientras travestis y transexuales se encuentran inmersas en este dilema, el Estado se resiste a aprobar medidas relacionadas con la garantía de un ingreso de emergencia para la población brasileña. Luego de la presión social, se aprobó el beneficio, pero su acceso se burocratizó mediante el uso de herramientas tecnológicas no disponibles para la mayoría de la población más vulnerable socialmente. Rápidamente, activistas sociales travestis y transexuales se han articulado desde sus grupos sociales para brindar la información necesaria para registrar el beneficio.

El hambre tiene prisa, por eso, las militantes travestis y transexuales, acostumbradas a la inacción del Estado, comenzaron a realizar campañas de recolección de alimentos y donaciones para la compra de alimentos básicos. El sitio web de ANTRA, así como su perfil de Instagram, mantuvieron constantes publicaciones con datos para donación. En octubre de 2020, estuve en el VI Encuentro del Foro Nacional de Travestis y Transexuales Negras y Negros (Fonatrans), en el cual las líderes informaron que, solo después de una fuerte presión social, algunos gobiernos municipales y gobiernos estatales concedieron alimentos básicos para la población transgénero. De la Secretaría de Articulación Política de ANTRA, Bruna Benevides constantemente manifestó en sus redes sociales y entrevistas que, si dependiera de las militantes travestis y transexuales, ninguna de nosotras moriría de hambre.

Encrucijadas feministas: transfeminismo negro alianzas interseccionales

Muchas investigadoras travestis negras brasileñas han constituido esfuerzos teóricos, metodológicos y políticos para la constitución de lo que la pedagoga travesti negra Maria Clara Araújo (2018) llama *Afrotransfeminismo*, o *Transfeminismo Negro*, que no son corrientes feministas nuevas; más bien, juegan el rol para puntualizar fuertemente dentro del Feminismo Negro y el Transfeminismo la necesidad de comprender las pluralidades de nuestras subjetividades y corporalidades en las encrucijadas interseccionales. En otro texto resalté que:

El enfoque de un transfeminismo negro es potente para que podamos marcar socialmente el lugar de las mujeres trans negras que experimentan la opresión de manera interseccional y que sienten la urgencia de ejercer una autodefinición de sus vivencias de transnegritudes. A medida que se mejoran nuestros lugares de expresión, podemos transgenerizar el feminismo negro y ennegrecer el transfeminismo (Nascimento, 2020: 137; traducción propia).

En cierto modo, si bien la herramienta interseccional ya forma parte de los reflejos del feminismo negro y el transfeminismo, todavía hay dificultades que superar: para el feminismo negro la comprensión más amplia de las mujeres y las feminidades que permite la inclusión de las travestis negras; para el transfeminismo, la percepción de que la raza es un factor estructural que intensifica la transfobia. Según denuncia María Clara Araújo: "Si bien, el transfeminismo existe solo por el cuestionamiento interseccional hecho por las mujeres negras a la categoría de "feminidad", aún persiste que, incluso cuando se habla de personas trans y travestis, los cortes raciales quedan fuera, apareciendo solo cuando son guiados por los propios cuerpos racializados" (Araújo, 2018: s/p; traducción propia).

En este sentido, las alianzas entre feminismo negro y transfeminismo producen una expansión dentro del marco teórico y político feminista, ya que se combaten los esencialismos de género y se fortalece el antirracismo. Superar la comprensión universal y

esencialista de “mujeres” sigue siendo un desafío interseccional que debe superarse:

El discurso genérico de que la mujer es oprimida se universaliza de una manera que no nos damos cuenta de cómo vivimos la opresión de diferentes maneras. Por eso, enfoques como éste que abordan el Transfeminismo Negro, cobran importancia. Tales enfoques nos permiten establecer conexiones interseccionales de manera más consistente. Debemos entender positivamente tales emprendimientos, ya que surgen de las necesidades de las propias sujetas que buscan voces que produzcan ecos fortalecedores de nuestras existencias (Nascimento, 2020: 138; traducción propia).

Lo que proponemos no es una división dentro del feminismo, sino alianzas en que realmente podamos aprender unas de otras, ya que las violencias coloniales insisten en hacer vulnerable nuestra existencia femenina. Este fortalecimiento colectivo, que podemos llamar *quilombo*, es una forma de organización afroancestral. Aún en el período colonial, negros y negras esclavizados en Brasil, en su resistencia, lograron organizar escapes y se refugiaron en los bosques; poco a poco los grupos crecieron construyendo casas.

Más que una vivienda colectiva, a partir de los estudios del actor, escritor, docente y dramaturgo negro brasileño Abdias do Nascimento (1980), el quilombo es una forma de organización social y política para enfrentar la violencia colonial, una experiencia de autogestión de los pueblos negros e indígenas que ya no se apoyan en el pensamiento colonial hegemónico y emprenden su propio proyecto crítico de formación humana, social, cultural, ética y política.

En términos agregados, los quilombos fueron formados no solo por hombres y mujeres negras, sino por indígenas, por blancos en conflicto con las leyes coloniales. Por lo tanto, desde su génesis, ha sido un lugar inclusivo. Muchos líderes quilombolas son símbolos de la resistencia en Brasil, tales como: Tereza de Benguela, líder del Quilombo de Quariterê, que vivió en el siglo XVIII en Vale do Guaporé, en Mato Grosso; y Zumbi dos Palmares, quien en el siglo XVII dirigió el Quilombo dos Palmares en Pernambuco.

Al recuperar la figura del quilombo, el Transfeminismo Negro propone que pensemos nosotros mismos nuestras tácticas de

resistencia, de manera articulada y colectiva, entendiendo la forma interseccional en que la colonialidad viola nuestras corporalidades. Un quilombo hecho por mujeres cis y trans y más allá, que amplía nuestra comprensión de la raza y el género, que es un espacio seguro en el que podemos hablar de nuestros dolores, sanar nuestras heridas y luchar contra la colonialidad que nos precariza. Esto es en lo que creemos las afrotransfeministas (transfeministas negras).

No hay fin en la encrucijada: ¡aquilombarse es necesario!

Hay muchos caminos en una encrucijada, por eso me niego a concluir este texto sin dejar posibilidades para que se tomen otros caminos. El quilombo es, desde el colonialismo, un refugio para afrodescendientes que resisten. La figura del quilombo es una metáfora poderosa para pensar en modos de organización social y política; las travestis negras necesitamos abrigo, por eso nos refugiarnos en el feminismo, en el movimiento negro, en la lucha anticapitalista, ya que éstas son también nuestras luchas. Es necesario tender puentes de diálogo entre nuestras luchas, es necesario que resistamos interseccionalmente, o todos moriremos colectivamente.

Como navaja, nosotras, las travestis negras, cortamos encrucijadas, abriendo caminos de intersección en diferentes movimientos sociales, denunciando que la colonialidad también produce marcos que precarizan nuestra existencia. Honramos a nuestras antepasadas que, antes que nosotras, resistieron el CISTema-mundo hetero/blanco/patriarcal, regresaron de Orum y el barro primordial de *Nanã*. Nos alimentamos del barro de nuestras antepasadas, unguimos nuestras corporalidades con él, como un cuadro de guerra, ¡somos hijas de Xica Manicongo! Además del Covid-19, el colonialismo es la pandemia que enferma a nuestro Abya Yala. Como decimos en nuestro idioma bajubá, nosotras las travestis negras “no nos acostaremos”, seguiremos enfrentándonos al racismo y al sexismo cisheteronormativo, decretamos la vida donde el colonialismo produce la muerte. ¡Axé!

Bibliografia

- AKOTIRENE, Carla. 2019. *Interseccionalidade*. Pólen, São Paulo.
- ARAÚJO, Maria Clara. 2018. "Afrotransfeminismo: travestilizando o movimento negro e racializando o transfeminismo". *Usina de Valores*. En línea: <<https://usinaervalores.org.br/afrotransfeminismo-travestilizando-o-movimento-negro-e-o-transfeminismo/>>, consulta: 24 de octubre de 2020.
- BENEVIDES, Bruna Gomes y Sayonara Naider Bomfim Nogueira. 2021. "Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2020". *Expressão Popular*, ANTRA, IBTE, São Paulo.
- BENTO, Berenice. 2014. "Nome social para pessoas trans: cidadania precária e gambiarra legal". *Contemporânea*. vol. 4, núm. 1, enero / junio. UFSCar, pp. 165-182.
- BUTLER, Judith. 2019. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- . 2017. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Ed. 13. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- CAMBRONE, Giowana. 2020. "Nem crime, nem castigo: a criminalização da homofobia e da transfobia e a não criminalização dessas práticas no Brasil". En Bruna Gomes Benevides y Sayonara Naider Bomfim Nogueira (eds.). *Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2019*. Expressão Popular, ANTRA, IBTE, São Paulo, pp. 68-71.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. 2000. "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro". En Edgardo Lander (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales - perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, pp. 145-162.
- FRANTZ, Fanon. 1961. *Os condenados da terra*. Editora ULISSEIA limitada, Lisboa.
- GOMES DE JESUS, Jaqueline. 2019. "Xica Manicongo: a transgeneridade toma a palavra". *Revista Docência e Cibercultura*. vol. 3, núm. 1, enero/abril. UERJ, pp. 250-260.
- GONZALEZ, Lélia. 2020. "Por um feminismo afro-latino-americano". En

- Heloísa Buarque de Hollanda (ed.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Bazar do Tempo, Rio de Janeiro, pp. 38-51.
- KILOMBA, Grada. 2019. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Trad. Jess Oliveira. Cobogó, Rio de Janeiro.
- LUGONES, María. 2008. "Colonialidad y Género". *Tabula Rasa*, núm 9, julio-diciembre. Bogotá, pp. 73-101.
- MBEMBE, Achille. 2011. *Necropolítica*. Editorial Melusina, Barcelona.
- MIGNOLO, Walter. 2000. "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En Edgardo Lander (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales - perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, pp. 55-85.
- NASCIMENTO, Abdias do. 1980. *O Quilombismo*. Vozes, Petrópolis.
- NASCIMENTO, Letícia Carolina Pereira do. 2020. Transfeminismo negro: tensionando interseccionalidades. En Francis Musa Boakari, Francilene Brito da Silva e Ilanna Brenda Mendes Batista (eds.). *Políticas Públicas e Diversidade: quem precisa de Identidade?* EDUFPI, Teresina, pp. 130-141. En línea: <https://www.ufpi.br/arquivos_download/arquivos/E_BOOK_10_NOV_2020_E_book_Pol%C3%ADticasP%C3%BAblicasDiversidade20201111102658.pdf>, consulta: 10 de dezembro de 2020.
- OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de. 2020. "Xica Manicongo, racismo, transfobia e o direito de matar". En Bruna Gomes Benevides y Sayonara Naidier Bomfim Nogueira (eds.). *Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2019*. Expressão Popular, ANTRA, IBTE, São Paulo, pp. 68-71.
- OYEWÙMÍ, Oyèronké. 2020. "Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas". En Heloísa Buarque de Hollanda (ed.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Bazar do Tempo, Rio de Janeiro, pp. 84-95.
- QUIJANO, Aníbal. 2014. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO, Buenos Aires.
- REGO, Yordanna Lara Pereira. 2019. "Reflexões sobre afronecrotransfobia:

- políticas de extermínio na periferia". *Revista Humanidades e Inovação*, vol.6, núm.16. Unitins, pp. 167-181.
- SIMAKAWA, Viviane Vergueiro. 2015. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. Dissertação de Maestría Multidisciplinar em Cultura e Sociedade. Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, da Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- SILVA, Mariah Rafaela. 2019. "O corpo transvestigênera —o corpo travesti— na arte". *Revista Docência e Cibercultura*, vol. 3, núm. 1, enero/abril. UERJ, pp. 213-216.
- SOLÁ GARCÍA, Miriam. 2009. "La fragmentación del sujeto y la apertura del género, un nuevo escenario para las luchas feministas". Jornadas Feministas Estatales Granada. En línea: <http://www.feministas.org/IMG/pdf/no_binarismos_Miriam_Miquel.pdf>, consulta: 24 de octubre de 2020.
- VASCONCELOS, Caê. 2020. "Verônica Bolina: como um caso de saúde mental virou caso de polícia". Ponte. En línea: <<https://ponte.org/veronica-bolina-como-um-caso-de-saude-mental-virou-caso-de-policia/>>, consulta: 24 de octubre de 2020.

***Um corpo no mundo: inequidades raciales
y estrategias de vida en las calles
de San Cristóbal de Las Casas (México, 2019)
y Porto Alegre (Brasil, 2020)***⁸⁹

Aline de Moura Rodrigues

Presento en este capítulo las observaciones hechas en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, de abril a diciembre de 2019, y las del cotidiano como educadora social en la ciudad de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil, de marzo de 2020 a la fecha. Escribo interconectando las calles que caminé y camino para recordar los problemas estructurales anteriores a la pandemia de Covid-19, así como algunos desafíos que se han agravado con ella, especialmente la inequidad racial de la desigualdad socioeconómica vivida por las poblaciones diferentemente racializadas.

Metodológicamente, este capítulo es un cruce de observaciones participantes hechas en diferentes ciudades, pero teniendo como hilo de conexión la ocupación de las calles de dos ciudades importantes en mi historia de vida. Bajo la pregunta de quiénes son las existencias que ocupan las calles de los Centros de San Cristóbal de Las Casas y de Porto Alegre, se produjeron estas reflexiones. Aprovechando la condición pre pandémica de las observaciones hechas en San Cristóbal de las Casas, dibujo quizás una fotografía social útil para pensar los cambios que la pandemia trajo al panorama social del Centro Histórico. En estas observaciones compartidas, intento hacer visibles dos de los puntos pensarsentidos en este ejercicio etnográfico: la inequidad étnico-racial de condiciones de ocupación que se encuentran en los dos contextos observados: los procesos

⁸⁹ Observaciones en San Cristóbal de Las Casas, realizadas como estudiante-huésped, bajo el Programa de Desarrollo Académico Abdias do Nascimento, por medio del proyecto Diálogos interculturais: patrimônio epistemológico de ameríndios e afrodescendentes (UFRGS, CIESAS, CAPES).

de resistencia de las personas negras en situación de calle, en Porto Alegre, y de las mujeres Chamula, en San Cristóbal de Las Casas. Queda también un compromiso, en tiempos de pandemia, de valorar la urgencia de defender críticamente a los Sistemas Únicos de Salud y de Asistencia Social (SUS y SUAS), en Brasil, para el enfrentamiento de la caótica situación sanitaria del país. Además, dedicar atención a la desigualdad de condiciones de vida que algunas mujeres de pueblos originarios viven en uno de los “Pueblos Mágicos” de México. Ofrezco esta fotografía social invitando a más fotografías hechas con otras lentes, menos blanqueadas y cisheteronormadas, en donde se pueda desconocer lo conocido, como me pasa todos los días desde que regresé de Chiapas. Una *escrevivência* amefricana y pluriversalmente abierta a mirar otros mundos posibles.

Extranjera de adentro, extranjera de afuera: un cuerpo en el mundo

Estas observaciones estuvieron ubicadas en dos Centros Históricos. En San Cristóbal, viví un contexto pre-pandémico, en la condición de estudiante-huésped. Una realidad muy diferente de la que tenía en Porto Alegre. Llego ahí cargando una pérdida: la muerte de mi mamá, en julio de 2018. Como dice la canción de Luedji Luna, y que hace parte del título de este capítulo, traía “*uma mala de mão, dentro uma oração, um adeus*”. Regreso de México en enero de 2020 para una nueva experiencia: trabajar como educadora social⁹⁰ en una institución de asistencia social dedicada a la población en situación de calle. Caminar, conversar con personas y hacerme intermediaria entre contextos urbanos de vulneración social y las políticas públicas de salud y asistencia, en tiempos de pandemia global. Reubicarse dentro de los límites de transición de vidas —mía y de otros⁹¹— hizo presente la

⁹⁰ Educador(a/e) social es la persona trabajadora que actúa ofreciendo orientación y atención social hacia determinadas poblaciones o sectores poblacionales. En mi situación, actuaba hacia personas en situación de calle, aportando ayudas con sus documentos, acceso a espacios de salud, dibujos de planes de vida, basados en sus ganas y sus necesidades.

⁹¹ Utilizaré el lenguaje neutral siempre que sea posible en el texto, como forma de resistencia a los binarismos universalizados en las formas de comunicarse desde las letras escritas.

palabra *extranjera* en mis pensamientos. Aunque había regresado a las tierras donde yo nací, tampoco me sentía menos de afuera que cuando caminé por México. La sensación de no estar en casa, tiene nuevos sabores desde los cambios familiares, pero no es nueva, al considerar la condición diaspórica de mis ancestros más cercanos, de 500 años hasta la fecha. Como he aprendido, esta ubicación desubicada tiene sus potencialidades analíticas, por su diferencial posibilidad de mirada hacia lo que para otros puede que sea familiar o naturalizado. Un punto de vista especial sobre el *self*, la familia y la sociedad (Collins, 2016: 100). Sentirse constantemente extranjera, implica el desarrollo de estrategias de vida que imponen cambios, como la necesidad de apuntar el racismo institucional que por mucho tiempo estuvo silenciado dentro de las cátedras y clases de muchas universidades en Brasil y otros países de América Latina⁹². La posición de *outsider within* (extranjera de adentro) en la producción de conocimientos académicos descoloniales, implica algo incómodo para campos disciplinarios como la Antropología Social, Psicología Social y demás ciencias sociales donde las investigaciones hechas *con* humanos tuvieron sujetos-objetos y sujetos-investigadores, definidos por la alteridad jerarquizada. Resulta que hablar de vidas negras como vidas, y no como existencias puramente subalternizadas y peculiares al contexto socio-económico nacional, sigue siendo un ejercicio extra a los investigadores negres en las Ciencias Sociales:

*Atravessei o mar, um sol/Da América do Sul me guia/Trago uma mala de mão/
Dentro uma oração, um adeus/Eu sou um corpo, um ser, um corpo só/Tem cor,
tem corte/E a história do meu lugar, ô/Eu sou a minha própria embarcação/Sou
minha própria sorte [...] Cada rua dessa cidade cinza, sou eu/Olhares brancos
me fitam/ Há perigo nas esquinas/E eu falo mais de três línguas (Luna, 2017).*

Este capítulo fue escrito en medio de la pandemia del Covid-19, en Brasil, donde hasta la fecha de cierre tenía 154,837 muertes registradas, según datos de Organización Panamericana de Salud (OPAS, 2020). Tener esta posibilidad de decir, en otro idioma, junto a

⁹² En este trabajo voy a utilizar Abya Yala o América/Abya Yala para referirse al territorio que colonialmente fue asignado como América Latina.

muchas otras contribuciones de gente en resistencia con sus cuerpos-territorios, lo que vi y aprendí en las calles, es un llamado ancestral al oficio de la resistencia *escrevivente* prieta. Nuestras *escrevivências* negras *amefricanas*, como nos enseña Conceição Evaristo, no pueden ser leídas como cuentos de dormir para los señores, sino para importunarlos en sus sueños injustos (Evaristo, 2007: 21). Registrar en letras las historias de vidas que he visto y hacer fotografías sociales. Esto es lo que ofrezco como manera de contestar este llamado para registrar miradas en esta América, que también es Abya Yala. Esta encrucijada en tiempos de muertes, hace recordar que la invisibilidad es viral y se suma al Covid-19, haciendo que los privilegios y los prejuicios sean, paradójicamente, inolvidables. ¿Quiénes pueden cuidarse? ¿Quiénes tienen que seguir trabajando sin derechos sociales dignos? ¿Quiénes pierden la comida en la mesa por cerrar las puertas, y quiénes se "reinventan en medio de la pandemia"? No creo que acá vaya a contestar a preguntas. Sin embargo, ofrezco partes de los registros de unos ojos aprendices, unas piernas que caminaron en tierras de saber y conocieron vidas de mujeres que enfrentan las calles de un pueblo mágico mexicano. Ofrezco la humildad de quien aprende con los extremos de la resistencia de vida, la sabiduría de las personas que respiran lucha, en estrategias contracoloniales, a veces sin saber siquiera qué es la descolonialidad de la academia, haciendo de las calles de una metrópoli, una red de vida, afecto y dolor. Todo al mismo tiempo.

América Ladina: *escrevivências* y encrucijadas ancestrales

La categoría político-cultural de *amefricanidade*, es una síntesis elaborada por Lélia González (2018: 321-334), desde estudios socio-históricos anteriores, acerca de la autorreferencia de las personas que nacen en el continente colonialmente llamado América Latina. Lélia presenta una relación entre el silencio de la presencia de la africanidad y los conocimientos originarios del territorio, como espejo de una negación operada por las sociedades nacionales, desde una ilusión de que la historia de este continente, así como su demografía, está hecha desde referentes puramente europeos y es

expresión de una blanquitud reinventada por medio del “éxito” de la colonización. Al cuestionar la categoría de nacionalidad utilizada por los estadounidenses, que se dicen América, y a sus nacionales, americanos, Lélia nos invita a cuestionar quiénes somos nosotres, les nacides en otros Estados nacionales de estas tierras. Partiendo del ejemplo de la afronacionalidad estadounidense (*afroamerican*), la autora discute sobre la necesidad, de personas negras aisladas del continente ancestral africano, de auto-definirse. Nos sugiere la categoría de *amefricanidad*, donde nosotres, personas nacides en este territorio-tierra, somos amefricanes; hasta la blanquitud-*mestiza* puede repensarse, pues los límites del imaginario racial europeo no aceptan la blanquitud-*mestiza* como semejante a sí mismos. Para mí, América es posibilidad inquieta de ubicar las encrucijadas de la ancestralidad de una existencia que ya empieza aislada, teniendo que reconstruirse y, en este rehacerse, mirar a las ancestralidades que acá ya estaban, muchos siglos antes, en tiempos fuera de la organización del tiempo colonial. América es intento de diálogo, territorio sin tierra, pero que camina. Cuerpos color tierra cruzando calles, caminos, miradas. Haciendo posible lo que se intentó apagar: nuestras existencias. Por esto digo que lo que sigue son letras de *escrevivência* amefricana al sur del sur.

Escrevivência es un concepto dibujado por Conceição Evaristo, escritora negra de Brasil. Trata del complejo sentido de escribir vidas, “escre-vivir” y la forma en como esto es revolucionario frente a siglos de silenciamientos de las historias de vidas negras dentro de la literatura “universal”, además de otras dimensiones de la vida social. Uno de los ejemplos recientes de *escrevivência* en español, me parece que es el capítulo de Lorena Cabnal, titulado “El relato de las violencias desde mi cuerpo-territorio tierra” (Cabnal, 2020: 113-126). Este capítulo es un regreso a *escrevivências* que me ayudarán a pensar otros mundos posibles, donde el encuentro con otros cuerpos-territorio en lucha, hace las existencias visibles desde distintas miradas:

Compartir el relato personal de cómo he vivido y cómo vivo las múltiples formas de violencia me lleva a dialogarlo en primera persona, no para individualizar mi palabra, sino para enunciar desde la responsabilidad

personal y política mis dolores, enfermedades, sentimientos, desencuentros, pero también mis sanaciones emancipatorias (Cabnal, 2020: 114).

A lo largo del capítulo, intento recrear un diálogo entre las observaciones, los sentimientos reflejados y algunas contribuciones académicas también. Una fotografía social en palabras de una mujer color tierra.



Catedral de San Cristóbal⁹³. Primeras fotos sacadas en San Cristóbal de Las Casas.
Fotografía: Aline de Moura Rodrigues, 2019.

Ella es un memorial vivo de un tiempo colonial de robo e intento genocida. De búsqueda por una instalación de poder. Ella pulsa estas historias que representa. Las diferencias entre las personas y sus distintas posiciones en la ciudad. Veo muchos turistas que por acá pasean y esto a veces me aburre muchísimo. Es como si fuera un complemento innecesario a la metáfora colonial española que muchos aspectos de San Cristóbal mantiene (Nota de campo, 20 de abril de 2019).

Estas fueron mis primeras letras, en los primeros días vividos en San Cristóbal de las Casas, ubicado en el sureste de México, estado de

⁹³ Antes que nada, pido permiso a los ancestros, especialmente pido permiso a Exú, para caminar caminos de encrucijadas Laroyê Exú!

Chiapas. La imagen colonial me ha saltado y de pronto me di cuenta de la complejidad de un pueblo donde la heterogeneidad histórica hace metáfora en cada calle. De los andadores llenos de gente blanca rica, ignorando a los que les ofrecen materiales hechos a mano. De los niños trabajando en medio del andador cultural intelectual, donde unos viejos llenos de plata se toman un vaso de mezcal en el bar llamado "María Chamula". Ver algunos amables hippies en sus viajes de desconstrucción social, esperando el pan que la panadería ofrece, al final del día, para la gente pobre que pide limosna a su lado. "Es la emoción de vivir la experiencia de despojarse del capitalismo", dicen los amables hippies. Entre iglesias y paredes que gritan mensajes de lucha y memoria, un cuerpo amefricano cruza. En ese entonces, sin hablar, me tomaban por estadounidense. Afuera de cualquier posibilidad de ser comprendida, por el racismo a la mexicana, como siendo de ahí, un cuerpo negro cruza estas calles. Hay otros cuerpos negres, otras voces y otras gentes de otros colores-historias.

Yo sentía una responsabilidad social inmensa por cruzar estas calles. En ciudades como San Cristóbal, con su densidad histórica y complejas relaciones sociales que se establecieron entre los *coletos*⁹⁴ y las comunidades de San Juan Chamula, por dar un ejemplo, hay que tener esto muy presente. Bajo la posición social de turistas, un sin par de aberraciones se pueden desarrollar dependiendo de cómo se van a describir las realidades, por el riesgo de presentar narrativas cargadas de prejuicio y racismo. Es lo que pasa en una publicación de la revista brasileña *Viagem e Turismo*, del día 27 de febrero de 2017. En un intento de presentar San Juan Chamula, la periodista describe la comunidad como "demasiado restrictiva", y lo mucho que le gustaría haber tomado más fotos, pero las extremadas limitaciones no le permitieron. Haciendo una comparación entre lo "exótico" de San Juan Chamula y la atmósfera "cosmopolita y encantadora" de San Cristóbal de las Casas, ha creado una narrativa que describe a San Juan Chamula como si fuera un ejemplo incivilizado, frente a su vecina San Cristóbal, "tan agradable y hospitalaria". En otro sitio de Internet —un

⁹⁴ Forma de adscribir a la comunidad blanco-mestiza de San Cristóbal de Las Casas, como me enseñaron interlocutores de investigación.

blog de viajeros—, las descripciones también interpretan el respeto y cuidado de la comunidad con su territorio, así como su religiosidad desde la relación con la Catedral de San Juan, como primitivista y un obstáculo a la presencia de extranjeros en la comunidad:

Los miembros de la *tribu* son poco sociables y no les parece gracioso el turismo que llega hasta sus límites territoriales, principalmente gente curiosa que viene de San Cristóbal. Para quienes tienen este atrevimiento, es necesario ser discretos y hacer esfuerzo para no intervenir en la dinámica local. [...] Vasos de posh, una bebida hecha de caña y maíz, se veía compartida entre toda una familia, incluso niños. Según ellos, el *ritual étlico* es una manera de conectarse con Dios. De repente, escucho una gallina cacarear. Dentro de una bolsilla prieta, *la pobre espera su hora de ser sacrificada. No te quedas para ver* (Setti, 2017; traducción propia).



Imagem sacada de la revista en línea Viagem e Turismo, subido en 27 de febrero de 2017.

En mi estancia en San Cristóbal de Las Casas, vivía en la calle Flavio Paniagua. Tomé por rutina caminar todas las mañanas por ahí cerca. A veces me iba a platicar con los señores que trabajaban lustrando zapatos en la Plaza de la Paz, cerca de la cruz de madera que queda en medio. De pronto me llamaron la atención los andadores. Su conformación de tantas gentes, un mosaico de vidas cruzando las calles, en distintas posiciones, especialmente por la noche.



Protección a la Catedral de San Cristóbal para la reconstrucción de los agravios hechos por el sismo en 2017. La estructura sirvió de tela para el arte del graffiti.
Fotografía: Aline de Moura Rodrigues, abril de 2019.

Están, además de todo, las vidas de las mujeres y niñas Chamula. Con sus faldas de borrego, con ropas y artesanías de ricos colores para vender, de inicio por MX\$100, pero a cada paso se baja más, hasta que se pueda vender. La comunicación desde los ojos. Directa, objetiva, decidida. Señoras, niñas y jóvenes. Mujeres, mayormente mujeres. Cargo siempre una sonrisa guardada en la mirada. Ejercicio ancestral de reconocimiento entre nosotros, personas prietas en maafa. *Maafa* es un concepto afrocéntrico, estudiado por la antropóloga Marimba Ani (1997), para explicitar que lo que han dibujado las distancias entre los cuerpos-territorios prietos en Abya Yala, no tiene comparación con otros procesos vividos de violencia colonial. Es decir, la diáspora africana es un proceso sin par histórico, por la forma que ha impactado subjetividades y alejado ancestralidades del reconocimiento de sus bases filosóficas originales. Esta misma sonrisa, que nos conecta en la hermandad africana herida, ofrecí respetuosamente, en especial a las mujeres Chamula en las calles de Sancri. El encuentro de nuestras miradas, carga la heterogeneidad de un encuentro múltiple de existencias pluriversalmente posibles. Como destaca Grada Kilomba (2019: 209), este saludo a quienes no hacen parte de tus relaciones

personales, pero que se reconocen en la condición de *sistah*, es parte de un ejercicio de reunir los fragmentos que el colonialismo hizo a las relaciones entre africanidades alejadas de la experiencia en comunidad africana. He aplicado este intento de reconstrucción también entre yo y los pueblos ancestrales de América-Abya Yala, con el sencillo ejercicio de la mirada sonriente compartida. Una existencia amefricana no necesita compararse a las existencias de las mujeres Chamula, como la perspectiva universal y jerárquica de las humanidades supone que va ser nuestra relación. Al superar la disputa y vernos como herederas de potencias ancestrales complementarias, caminamos hacia la sanación de la cual trata el feminismo comunitario que conocí desde voces de mujeres indígenas autorreferentes, como Lorena Cabnal (2019: 2). La ciencia del esencialismo que hay en las definiciones ante nosotras (indígenas, negras, mestizas, chicanas), es primordial para un proceso de redefinir críticamente quiénes somos, desde un reencuentro con nuestra historia robada y los pactos entre violaciones ancestrales y violaciones coloniales. Al cruzarnos en las mismas calles, mi cuerpo negro amefricano y los cuerpos-territorios de las mujeres Chamula, probamos el fracaso del intento de blanqueamiento colonial. Existimos y nos encontramos con nuestras miradas diversas.



Inicio de caminata en el día de la muerte de Emiliano Zapata, 10 de diciembre de 2019, en dirección a la Plaza de Paz, San Cristóbal de Las Casas. Fotografía: Aline de Moura Rodrigues.

Las diferencias del panorama social entre las calles y los espacios universitarios, por dar un ejemplo, se presentaron como semillas de inquietud desde las observaciones cotidianas. Las miradas que recibí al ocupar estos espacios, fuera de la calle, dentro de los bares y las universidades, fueron muchas veces de enfrentamiento e incredulidad. Una nueva experiencia de *outsider within*, como he aprendido con Patricia Hill Collins, ahora ocupando realmente un espacio de extranjera. En estas situaciones, me pasaba siempre cuestionarme por qué, en un pueblo tan heterogéneo, un cuerpo negro hispanohablante aún sigue distante del imaginario de la mexicanidad. Los imaginarios raciales juegan, como fronteras nacionales, a definir quiénes son de acá y quiénes son de allá. También, con el tiempo, empecé a cuestionarme el por qué no encontraba a las mujeres Chamula como compañeras de clase dentro de la universidad, sino como “entrevistadas” u “observadas”. Acompañando los trabajos de investigación de la Dra. Mónica Carrasco⁹⁵, aprendí sobre algunas de las dificultades enfrentadas por las mujeres jóvenes de comunidades como San Juan Chamula, para acercarse al espacio académico, así como para buscar organizarse en otros planos de vida, distintos de las expectativas de la sociedad heteronormada y patriarcalmente genocida. Me acuerdo de leer relatos de entrevistas realizadas por el equipo de investigación, donde los múltiples discursos (de la familia, de la religión, de la sociedad en general) generaban situaciones de abandono o problemas de salud que no encuentran camino de cuidado en la red pública de atención. El racismo hacia su forma de hablar el castellano ha generado situaciones de alejamiento de las lenguas Tsotsil y Tzeltal por parte de algunas jóvenes. Otras echaron de menos la posibilidad de intentar una formación universitaria, por lo distante que esto se presentó hacia sus historias de vida. Hay muchos otros factores involucrados en estas dificultades y tampoco es la intención presentar a la academia como camino ideal. El propósito es problematizar que esta situación sea naturalizada, pues ésta también puede ser una posibilidad. Naturalizar la imposibilidad

⁹⁵ Gracias por la generosidad de enseñar. Igual gracias a los geniales compañeros Tereza, Fernanda, Ilse, Karina, Lorena y Rigoberto.

de acceso, propone tácitamente que éste no es un lugar para cuerpos y saberes que no sean normativos: blancos, cisgéneros, heteronormativos y masculinos. Oportunidades como las que tuve, dibujadas por años de lucha de los Movimientos Negros Brasileños⁹⁶, de estar realizando la investigación académica de la cual hacen parte estas observaciones, cargan la potencia de la posibilidad. Cuando me acuerdo de las personas amefricanas que han sido asesinadas en el genocidio de la población negra e indígena en mi país de nacimiento, veo que hay un compromiso en registrar vidas y tener acceso a todas las posibilidades, incluso para cuestionar los propios espacios que contribuyeron a la política del silencio de los otros mundos posibles. No se pueden utilizar las herramientas del opresor para deconstruir sus propias lógicas de opresión. Pero se puede desmontar la mentira de la pertenencia de los conocimientos académicos como europeos y firmados por el saber greco-romano. Mucho de lo que se enseña como "originario" de la academia en los moldes occidentales, es acumulación de saqueos, a cambio de vulneración y folclorización de saberes ancestrales de cuerpos-territorios amefricanos y originarios de Abya Yala. Ejemplo de esto es el agronegocio en que se desarrollan tecnologías de uso de la tierra, basadas en la supresión de tecnologías del buen vivir desde el comer, sembrar y cosechar. Los esclavistas han sacado los conocimientos de las manos y vidas de gente que trabajó forzosamente en plantaciones y en la ganadería, y actualmente, vende este conocimiento como "nuevo", además de promover despojos de estos mismos territorios a los que han faltado el respeto.

No hubo intención de romantizar las miradas que recibí de las mujeres y niños Chamulas en las calles de San Cristóbal. Pero hubo una honestidad en esta comunicación que jamás hubo de parte de muchas personas blanco-mestizas con quienes he convivido. Hay que reconstruir la posibilidad de comunicación entre nosotras sin el intermedio de la traducción blanca acerca de nuestras existencias.

⁹⁶ Digo en plural, pues existen distintos movimientos de personas negras en Brasil, así que por respeto hablo de movimientos negros en plural.



Señora en la Plaza de la Paz; Fotografía: Aline de Moura Rodrigues, 2019.

En estas observaciones, los encuentros de miradas entre las mujeres Chamula y yo, fueron inolvidables. Quedó el sentimiento de que nos preguntamos, en un idioma sin palabras, "¿quién eres tú?", "¿de dónde viene?", "¿quién sos?". Especialmente, hubo conexiones intensas con las señoras mayores, cargadas con blusas de lana coloridas o con adornos para vender, como los pingüinos y otros animalitos hechos a mano, además de las pulseras tejidas. Fue, al escucharlas platicar, que conocí el Tsotsil y el Tseltal. Al estudiar la historia étnico-racial de México y su complejidad, veo que las distintas culturas originarias fueron desafíos a la colonización española. Especialmente para la construcción de una idea de nación mexicana, la diversidad ancestral fue de central atención para los estudios y desarrollos de estrategias posibles de blanqueamiento, pues el color de la piel y la pluralidad de cosmogonías amerindias fueron inolvidablemente presentes entre las personas que hicieron parte de los levantamientos revolucionarios en México. El discurso, que inicialmente ha sido consolidado, fue el de integración, desde voces como Manuel Gamio y Gonzalo Aguirre Beltrán (Ochoa, 2014: 15). Esto tuvo consecuencias con respecto a la autonomía de los pueblos, a partir del intento de adscribirse a un posicionamiento de marginación dentro del territorio tierra, cambiando el buen vivir entre distintas vidas, a una lógica de necesidad. En un análisis del debate



Pared en el Barrio del Cerrillo, donde se lee "Pinches Hippies".



Toma de la parte norte de la ciudad, desde las escaleras de la Iglesia de San Cristobalito. Fotografías: Aline de Moura Rodrigues, 2019.

teológico sobre los "amerindios", Karina Ochoa señala que el mismo debate estuvo alineado a ideologías colonialistas y esclavistas, teniendo en Bartolomé de Las Casas, uno de los abogados de la línea humanista, con una comprensión basada en la idea de "buen salvaje", en que las personas de pueblos originarios tenían el derecho de ser vislumbrados como seres humanos, pero en condición de incompletitud, a ser corregida por la cristianización (*Ibid.*). La perspectiva de culturizar existencias, algo que pasó históricamente con los pueblos amefricanos⁹⁷ y amerindios, genera dificultades para soluciones a los problemas heredados de la intervención colonial, desde marcos de conocimiento ancestral. Al consolidar la tutela de la nación, como forma de gestionar la "cuestión indígena", se crea también la deslegitimación de la voz de las personas racializadas en América-Abya Yala⁹⁸. Las generalizaciones "cuestión indígena" y "cuestión negra", fueron estudiadas por diversos autores más o menos coincidentes con la indisociabilidad del conflicto étnico y la historia nacional. La afirmación de Héctor Díaz Polanco (1999: 15), ilustra una mirada interpretativa del tema, al decir que las comunidades indígenas, en la contemporaneidad, juegan papel de colonias internas, por la necesidad de existir dentro de fronteras nacionales creadas en rebeldía de las autodeterminaciones ancestrales. Recupero de su aportación, la relación entre existencia pluricultural y fronteras del gobierno nacional, reflexión que nos lleva a la crítica de los lugares sociales de los sujetos de pueblos originarios de América-Abya Yala, especialmente de sus vidas y sus muertes.

Hubo una vez que supe de un asesinato de una niña en las cercanías del Mercado Benito Juárez, cerca del barrio de la Merced, algunas calles atrás de Ejército Mexicano. Así se contaba en el autobús:

Una chica empieza a contar a otra: "Es que por siempre, cuando salía de la Universidad, la encontraba. Una chiquita Chamula que vendía tortillas por MX\$10. Pedía un dulcecito, un pan. Así que era muy fácil atraerla. Así pasó. Por cierto un cabrón le ofreció algo de comer y se la llevó. Solo le

⁹⁷ En este trabajo, llamaré amefricanos a los pueblos racializados en contexto de diáspora, en el territorio adscrito colonialmente como América Latina.

⁹⁸ Voy a utilizar esta asociación, América-Abya Yala, como modo de no adscribir una a otra, sino mantener la pluriversalidad activa por medio del lenguaje.

encontraron el cuerpo. Me duele el corazón estas cosas. Me duele". Sigue un silencio compartido entre todes adentro del autobús. Pronto llega mi parada (Nota de campo, 12 de mayo de 2019).

La asesina penetración y encuentro del patriarcado colonial con los patriarcados ancestrales, como nos alertan las mujeres sanadoras de Guatemala, hace que el existir en la condición de mujeridad, en las comunidades originarias, esté llena de potencia política de afecto, además de una idea de sororidad, más bien una acción colectiva de cuidado basado en las experiencias de resistencia. Algo que he observado en las relaciones entre las mujeres Chamula en el cotidiano de ir y venir por el centro de Sancri: su complicidad. El orgullo de llevar sus trajes tradicionales, que después en conversaciones con conocidas, me han contado que algunos años atrás, había prohibiciones del gobierno municipal para que les pudieran utilizar. Las intervenciones feministas que, a veces se presentan como salvadoras sin considerar los años de resistencia que las mujeres Chamula y de otras comunidades originarias de América Abya Yala presentan a todas nosotras, se presentaron en mi cotidiano, como un aprendizaje para no olvidar la autocrítica. Hay heridas en nuestras relaciones, y estas generan miedo cuando nos acercamos. Miedo a la colonización, miedo al desconocernos, miedo de mirarnos internamente, desde nuestros propios ojos, con sus distintas cosmologías y epistemologías ancestrales. Pero es necesario mirarnos sin intermediario, directamente.

El ahora: educadora social. Porto Alegre, 2020

Estar en las calles es difícil y ahora con la pandemia quedó mucho más complicado, pues habitación, salud y educación, entre otras, es derecho del pueblo brasileño y es deber del Estado. Nos ofrecen abrigos en la modalidad de aislamiento, pero cuando la pandemia se termine, ¿tendremos que regresar a las calles? ¿Para el sufrimiento? (Brito Pinheiro *et al.*, 2020: 7; traducción propia).

He llegado entonces a la ciudad donde nací: Porto Alegre, en el estado de Rio Grande do Sul, Brasil. Al regresar a Porto Alegre, empecé a trabajar como educadora social, actuando en la Política de Asistencia Social, en la atención a la población en situación de calle. Regreso teniendo como

compromiso diario caminar y ofrecer servicios socio-asistenciales a las personas que viven en el espacio de la calle. Mujeres, hombres (cis y trans), travestis, no-binaries, personas de distintas edades y, en su mayoría, gente negra con diferentes formaciones escolares, experiencias y múltiples motivos para tener que hacer de las calles su hogar. La posición de trabajadora en espacios socio asistenciales es inquietante y difícil. Los significados de nuestro trabajo son múltiples. Las negativas de recursos son informadas por nosotres, la escucha de las historias de vida de las personas son ofrecidas también por nosotres. La articulación con la red socio asistencial del municipio, es hecha por nosotres, educadores y técnicos sociales. En el límite, hacemos la conexión entre los derechos sociales y la población en situación de calle. Convivimos con las estrategias de autonomía autogestiva que son desarrolladas en el espacio de la calle, aunque las desigualdades estructurales atrapen sus caminos. Conocemos posibilidades de vida en medio de la siempre presente muerte. Es decir, trabajar en la asistencia social es saber que esta política sigue siendo necesaria frente a las desigualdades socioeconómicas y étnico-raciales que están lejos de una "solución". Las acciones gubernamentales cambian de tiempo electoral en tiempo electoral, y los trabajadores de la asistencia siguen creando nuevas formas de garantizar que esta acción pueda seguir apoyando, aunque con lo mínimo a veces, a estas personas y familias.



Murales en el cruce entre Av. Nilo Peçanha y Calle Vicente da Fontoura, en un barrio rico de Porto Alegre. Las primeras fotos que hice de las calles.
Fotografía: Aline de Moura Rodrigues, agosto, 2020.

Les educadores(as) sociales miramos las heridas, a veces literales, de los riesgos que la vida en la calle deja en cuerpos y mentes de muchas personas, incluso de nosotros mismos. Al hacerlo, nuestra tarea es traducirlas al discurso institucional para reivindicar las articulaciones necesarias al apoyo en los procesos de quienes necesitan soporte. Es un trabajo donde siempre está presente el enfrentamiento a violaciones de derechos: situaciones de agravios a la salud, relatos de violencia policial, pérdidas de hijos en espacios institucionales, trabajo infantil por necesidad de vender productos en las carreteras, violencia sexual y muertes, muchas muertes. Éstos son algunos de los relatos con los cuales nos deparamos en nuestro cotidiano. En tiempos de pandemia, esta imposibilidad de acción que tenemos, especialmente como educadores y educadoras sociales, se agudizó cruelmente. De qué manera digo a las personas que “hay que quedarse en la casa”, si la comida se logra recibir en la calle, si el trabajo de reciclaje se hace en la calle y, al final, el hogar es la calle, no hay donde quedarse. Las personas contestan: “Qué me importa el Covid-19. Si no me muero de la violencia en la calle, no me muero de nada”. Antes que el Covid-19, la incertidumbre es el mal invisible que afecta a la gente que vive en la calle. La incertidumbre de cuál va ser el próximo ataque hacia sus vidas, además de la certeza de la invisibilidad de sus muertes. Una señora que acompañamos, ha perdido a su compañero de años. Ella me miró a los ojos y, apuntando, dijo: “Fue culpa de ustedes que nada hicieron”. Este “ustedes” que dijo la señora, no fue personal, sino direccionado a la institución, al Estado en el límite. A los ojos de la gente, somos muchas cosas a la vez: la alcaldía, la política, la fundación que gestiona la asistencia en el municipio, la gente que viene a conversar.

Cuando una política de asistencia social se cambia a ejercicios de caridad institucionalizada, y no desde un programa sistemático, como propone el Sistema Único de Asistencia Social (SUAS), perdemos la comprensión de que la asistencia es un derecho y regresamos a una comprensión de que la atención social es benevolencia. En Brasil, el 2020 es año de elecciones municipales y, en las calles, algunos partidos políticos pagan a personas que viven en situación de calle-hogar para que actúen en su campaña electoral, con la distribución

de material electoral o para que vistan blusas con la cara de les candidates. Estos mismos partidos presentan discursos donde la gente que vive en la calle es deshumanizada. Es una metáfora de la gestión de la miseria, o sea, una relación perversa entre democracia representativa y necesidades de supervivencia urgente. Pero hay también contranarrativas importantes, como las hechas por el periódico *Boca de Rua*.



Fotografías de ediciones del periódico *Boca de Rua*, producido, gestionado y vendido como una estrategia de supervivencia de la población en situación de calle en Porto Alegre. La primera dice: "Por detrás de la mascarilla". La siguiente, "Luto y lucha", en memoria de la muerte de Rita, una militante social del movimiento de personas en situación de calle y del movimiento negro. La última, dice: "¿Cómo va a ser el mañana?". Fuente: *Boca de Rua*, consulta: diciembre de 2020.

La población en situación de calle en las ciudades brasileñas es mayormente negra y masculina. Los datos apuntan a un crecimiento de la población en situación de calle en las ciudades brasileñas, con 222 miles de personas en marzo de 2020 (IPEA, 2020a). Existe una dificultad en presentar estadísticas sobre esta población. La fuente de mayor frecuencia es el Censo del Sistema Único de Asistencia Social (Censo SUAS), el Cadastro Único, base de datos utilizada especialmente para acceso a programas sociales por la estructura de asistencia social, y otras fuentes más genéricas. En la publicación técnica del Directorio de Estudios y Políticas Sociales (Disoc), se dice que "con la mejora en los datos administrativos disponibles fue posible al Instituto llegar a numerales más cercanos a la realidad" (IPEA, 2020b: 9).

Pero también apuntan que, para una lectura honesta de la información, hay que reconocer las incapacidades metodológicas de estos registros, pues los redactores dicen que “lo que es medido, *strictu sensu* es la cantidad poblacional de las personas en situación de calle que el poder público logra ver” (*Ibid.*).

Desde las primeras orientaciones de la Organización Mundial de la Salud (OMS), en cuanto al aislamiento social, nos hemos cuestionado: ¿Qué casa? ¿El *Mocó*⁹⁹? ¿La barraca? ¿Las frentes de las tiendas? ¿De qué casa estamos hablando? En cuanto a la orientación de lavarse las manos con más frecuencia y a lo largo de 20 segundos: ¿agua? ¿Dónde se encuentra agua en la calle? ¿Jabón? ¿Mascarillas? Si el acercamiento de la policía ya les discrimina con el rostro sin nada, ¿qué va a pasar con el rostro con mascarillas? Qué decir entonces de las personas negras en situación de calle, que tienen que desarrollar estrategias de vida que la sociedad blanca y blanqueada no comprende o siquiera piensa al respecto. (Cassal y Fernandes, 2020: 100; traducción propia).

La crisis sanitaria, en el caso de Brasil, está ocurriendo en medio de un retroceso político y una acentuación de las desigualdades socioeconómicas, amparadas por una parte de la población nacional, que comprende las políticas públicas, especialmente de Salud y de Asistencia Social, como innecesarias. Pensamientos y acciones de ultraderecha que son alimentados por el presidente de la República elegido en 2018, Jair Bolsonaro. Al momento de finalizar estos escritos, no tenemos líneas de acción desde el gobierno hacia la contención de la pandemia; además, tenemos una irresponsable sensación de superación por gente que podría estar siguiendo las líneas de cuidado apuntadas por la OMS. Muertes, como la del niño Miguel, de cinco años, que al comentar cómo, y cuándo ocurrió, ejemplifica las relaciones perversas entre el dinero, el derecho a la vida y el racismo estructural en este país.

⁹⁹ *Mocó* es como muchas personas en situación de calles denominan sus espacios de pertenencias, sus barracas, su estrategia de protegerse en la noche y guardar sus cosas.

El niño tuvo que acompañar a su mamá, trabajadora del hogar, hacia el departamento de uno de sus empleadores, pues las guarderías en Recife están cerradas por el Covid-19. La mamá tuvo que bajar con el perro de la empleadora, dejando a su hijo al cuidado de esta misma. El niño empezó a llorar mientras Sari Corte Real, la empleadora, se arreglaba las uñas con una manicura; entonces Miguel se fue hasta el ascensor, para buscar a su mamá. Las cámaras del sistema de seguridad del edificio muestran el momento en que Sari Corte Real habla con el niño en el ascensor y parece apretar los botones. De acuerdo a la investigación, Miguel bajó hasta el noveno piso, intentó agarrar una rejilla del aire-acondicionado y de ahí se cayó (Costa, 2020; traducción propia).

Miguel estaría vivo si su mamá no tuviera que salir a trabajar en medio de la pandemia para tener el sustento de su familia. La historia de Miguel me hizo recordar una de las historias de mi vida, cuando, del mismo modo, en la década de 1990, una mujer negra tenía que hacer trabajos pesados estando embarazada de ocho meses. Esta mujer se llamaba Vera Lúcia, mi madre. Yo casi morí dentro de ella, cuando se cayó de una silla mientras limpiaba ventanas de una fábrica de refrescos. ¿Qué relación hay entre una y otra vida? La falta de seguridad social digna, la necesidad de crear estrategias frente a la invisibilidad social de sus vidas. Miguel podría estar vivo, si no fuera por la necropolítica capitalista. Como un despojo vampírico: cadenas multinacionales capitalistas crean el "nuevo normal", mientras empleadas domésticas siguen necesitando ponerse en riesgo a sí mismas y a sus familias. La instalación discursiva de una normalidad adaptada, hace emerger el imaginario doméstico del derecho a vivir. Al mirar las formas de mantener las vidas de las personas más cercanas al imaginario del humano falsamente universal, se puede ver la otra parte, las muertes aceptadas como precio de esta manutención. Si miramos el discurso de "quédate en casa", fácilmente se percibe que no fueron pensados planes de largo plazo para las personas en situación de calle-hogar, frente al avance de la pandemia. Al revés, las personas que tienen casas, actúan como si las personas que viven en la calle fueran solo un problema de higiene que "hay que limpiar de las calles para la contención del virus". En una de las llamadas que recibí, solicitando una búsqueda, una mujer muy nerviosa decía: "O limpian ustedes, o

limpio yo esta basura humana que está cerca de la puerta de mi casa. No tengo la obligación de aguantarlo”.

Este ensayo plantea la hipótesis de que la expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe morir. Hacer morir o dejar vivir constituye, por tanto, los límites de la soberanía, sus principales atributos. La soberanía consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir la vida como el despliegue y la manifestación del poder (Mbembe, 2011: 20).

En el camino de acercarme a las personas, ocurren reencuentros ancestrales. Nos sonreímos por encima de las mascarillas. En general, respetando la fuerza de la calle y la intensidad de mi cotidiano, cubro mi cabeza con mis turbantes, que me hacen muy visible y generan un rápido encuentro entre las personas negras y yo. Ellos me reconocen y yo a ellos. Nosotres sabemos de las limitaciones, pero aquel instante en que estamos juntos escuchándonos, mirada dentro de mirada, vivimos un reencuentro complejo. Los diálogos en que he logrado platicar más allá de las limitaciones del discurso institucional, fueron los que más he podido acceder a algunas historias de vida que venían cargadas de dolor, amor, *saudades*, miedos y sabiduría. Lo que quería registrar es que la vida en la calle es otra vida, en que aprendí que trae consigo la resistencia de ocupar. Es estar donde no se quiere que esté. Es sonreír y hacer familia donde la “familia tradicional brasileña” no cree que pueda haber afecto, lealtad y respeto. De ningún modo, quiero romantizar la vida en la calle. Con esto quiero decir que una de las principales diferencias del vivir en la calle como hogar y solo cruzarla de paso, es la resistencia de expresarse, a las instituciones y estructuras que esperan su muerte, que estás vive. Las calles son espacios de pulsación de vida. Las múltiples situaciones que las hacen un sitio peligroso, son gestadas por las jerarquías higienistas entre público y privado. Todos tienen derecho a la calle, pero unos se creen más legítimos de ocuparlas que otros. Existe, por parte de personas que no viven en las calles, una expectativa higienista con

relación a *Abordagem Social*¹⁰⁰. Casi siempre, al tener que explicarles nuestro trabajo, una contesta que es más ciudadane que *esta gente*, porque paga tributos y, por esto, tiene el poder de determinar quiénes tienen derecho o no de vivir en la calle. Quieren limpiar sus miradas de la vida que no quieren ver. No se trata de apuntar la necesidad de atención a la situación de riesgo de las personas, sino de mantener organizado el espacio público que creen privado, creando así una mercantilización del derecho, basado en una praxis de vida neoliberal. En tiempos de libertad para posiciones racistas, homofóbicas, higienistas, el contenido de las solicitudes viene aún más violento, tanto hacia las personas atendidas, como hacia nosotros, trabajadores de la asistencia social a la población en situación de calle.



Puerta de tienda donde se lee "Alupo", en la Calle Jerônimo Coelho, Porto Alegre. "Alupo" es un saludo a Bará, Orisha que cuida de los caminos, de las carreteras de la vida y de la muerte, el cuidador de las llaves, en el Candomblé.
Fotografía: Aline de Moura Rodrigues, mayo 2020.

¹⁰⁰ El Serviço de Abordagem Social es uno de los servicios socio asistenciales apuntados en la red de atención social a la población en situación de calle-hogar. El servicio es descrito en el lineamiento del Sistema Único de Asistencia Social (SUAS). En Porto Alegre, este servicio es operado por Organizaciones de la Sociedad Civil juntamente a *Fundação de Assistência Social e Cidadania* (FASC), órgão gestor de la Política de Asistencia Social a nivel municipal. El proyecto de operación es el *Ação Rua* (en una traducción literal, Acción Calle).

Apuntes caminantes

La ocupación de los espacios del centro, de cierta manera, presenta relaciones paradigmáticas de los distintos lugares sociales de los sujetos dentro de estos contextos. La personificación del pueblo Chamula llega a mi existencia desde encuentros con mujeres en las calles y, menos, dentro de los espacios universitarios en que estuve a lo largo de mi estancia en México. Trabajar como Educadora Social me ha llevado a desconocer la ciudad de mi nacimiento. Ya no miro a Porto Alegre igual. La miro con dolor y con fe en la autonomía de las existencias afuera de las líneas higienistas que suponen determinar la jerarquía entre vidas legítimas y muertes necesarias. Acabo de percibir que he nombrado a las dos territorios-tierra que coexisten en este capítulo, en femenino. Quizás es así que las veo, en femenino. San Cristóbal de Las Casas y Porto Alegre, lejanas entre ellas, cercanas a mí.

Un cuerpo en el mundo pre y actualmente pandémico. No fue sin sufrimiento que estas letras nacieron en las noches y fines de semana después del trabajo. En medio de la sucesión de asesinatos del Estado, sea por omisión o por acción directa. Las violencias sobre la mesa, junto con los cuadernos y las notas de campo. Los inquietantes cuestionamientos sobre Antropología comprometida junto a los gritos de que *Vidas Negras Importam*¹⁰¹. Así nacieron estas letras, que cargan una intención de contarles, con esta *escrevivência*, que las vidas negras e indígenas deben importar antes de cambiarse en estadísticas de pérdidas. Quiero poder contar más de vidas negras vivas. Saber de vidas indígenas vivas. Me gustaría poder decirles de las bellezas que carga el ser amefricana en Abya Yala y reencontrar otras vidas prietas, pero son tiempos de muerte, como quizás para nuestros cuerpos-territorio jamás han dejado de ser desde los inicios de la colonización. Esto impone coincidir la valoración de nuestras vidas con la denuncia de nuestras muertes, teniendo la esperanza militante de que hay cómo vivir y que el camino para esto es ancestral.

La interseccionalidad de opresiones, en la encrucijada de las calles mexicanas y brasileñas, invita a pensar las problemáticas

¹⁰¹ Traducción al portugués de Black Live Matter.

que no nacen con la pandemia, pero que se agudizan con ella. Necropolítica es más que un concepto académico de reflexión teórica y nos permite interpretar la historicidad de la muerte amefricana. Esto es un llamado a la urgencia de aprender con las alternativas de vida que están construidas por estos mismos cuerpos-territorios, no para ellos, o desde ellos. Es decir, ya ha pasado el tiempo de reconocer la potencia de aprender con los visibles e invisibles. *Exu* es señor de las encrucijadas, cuidador de los secretos del *Ifá*, a quienes tenemos respeto. Es de las calles que vienen las respuestas, no a pesar de ellas o para ellas. Es desde las mismas calles. ¡*Laroyê!*

Bibliografía

- ANI, Marimba. 1997. *Let the Circle Be Unbroken: The implications of African Spirituality in the Diáspora*. Nkonimfo Publications, Nueva York.
- BOCA DE RUA. 2020. "Edições 16,18 e 19 do Jornal Boca de Rua". En línea: <<https://jornalbocaderua.wordpress.com/>>, consulta: 21 de octubre de 2020.
- BRITO PINHEIRO, Mariana, Tatiana Dias da Silva y Marco Natalino. 2020. "População em situação de rua em tempos de pandemia: um levantamento de medidas municipais emergenciais". IPEA, Brasil. En línea: <http://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/10078/1/NT_74_Diest_Disoc_Populacao%20em%20Situacao%20de%20Rua%20em%20Tempos%20de%20Pandemia.pdf>.
- CABNAL, Lorena. 2019. *Feminismo Comunitario desde las Mujeres Maya-Xinca de Guatemala*. La cosecha, México.
- . 2020. "El relato de las vivencias desde mi territorio cuerpo-tierra". En Rosalba Icaza y Xochitl Leyva Solano (coords.). *En tiempos de muertes: Cuerpos, Rebeldías y Resistencias*. Argentina/México/Países Bajos, pp. 113-126.
- CASSAL, Milena y Talita Fernandes. 2020. "A população negra em situação de rua e a COVID-19: Vidas negras importam?". *Revista Tessituras*, vol. 8, núm. 51, enero-junio. Universidade Federal de Pelotas, pp. 97-104.

- COLLINS, Patricia Hill. 2016. "Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro". *Sociedade e Estado*, vol. 31, núm. 1, enero-abril, pp. 99-127.
- COSTA, Camila. 2020. "Caso Miguel: morte de menino no Recife mostra 'como supremacia branca funciona no Brasil', diz historiadora". BBC Brasil. En línea: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52932110>>, consulta: 21 de octubre de 2020.
- EVARISTO, Conceição. 2007. "Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita". En Marco Antônio Alexandre (coord.). *Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*. Mazza Edições, Belo Horizonte, pp. 16-21.
- DÍAZ POLANCO, Héctor. 1999. "Formación Nacional y Cuestión Étnica". En Héctor Díaz Polanco. *Autonomía Regional: la autodeterminación de los pueblos indios*. Siglo XXI, México, pp. 15-41.
- GONZÁLEZ, Lélia. 2018. "A categoria-político cultural de Amefricanidade" En Lélia González. *Primavera para as rosas negras*. Diáspora Africana, Editorial Filhos de África, pp. 321-334.
- IPEA. 2020a. "População em situação de rua cresce e fica mais exposta a COVID-19". En línea: <https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=35811>, consulta: 5 de agosto de 2020.
- . 2020b. "Nota Técnica núm. 73 - Estimativa da população em situação de rua no Brasil (setembro de 2012 a março de 2020)". En línea: <https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=35812>.
- KILOMBA, Grada. 2019. "Sistah, ele disse" - Mama África e reparação traumática". En Grada Kilomba. *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*. Cobogó, Río de Janeiro, pp. 209-212.
- LUNA, Luedji. 2017. "Um corpo no mundo. In: Um corpo no mundo". YB music. En línea: <<https://www.youtube.com/watch?v=V-G7LC6QzTA&t=300s>>, consulta: 2 de septiembre de 2020.
- MBEMBE, Achille. 2011. *Necropolítica*. Editorial Melusina, Barcelona.
- OCHOA, Karina. 2014. "El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización". *Revista El Cotidiano*, vol. 29, núm. 184, marzo/abril, pp. 13-22.

- OPAS. 2020. "WHO Coronavirus Disease (COVID-19) Dashboard". En línea: <<https://covid19.who.int/>>, consulta: 22 de octubre de 2020.
- SETTI, Adriana. 2017. "San Juan Chamula, Chiapas, México: um lugar muito estranho". En línea: <<https://viagemeturismo.abril.com.br/blog/achados/san-juan-chamula-chiapas-mexico-um-lugar-muito-estranho/>>, consulta: 22 de octubre de 2020.

Acercando resistencias en tiempos de pandemia: de nuestro quilombo sacamos nuestras fuerzas

Marielle Alves Salles

Presentar las reflexiones desde la óptica del “quilombo que soy”, junto a la potencia de los encuentros transnacionales de mujeres que cruzaron mis caminos en México, en el año 2019, es al menos nostálgico en tiempos de pandemia. Caminé un año marcado por acercamientos a encuentros interesantes de mujeres, desde donde pude centrarme en los diálogos de las resistencias corporales territoriales de mujeres originarias y mujeres *afrodiaspóricas*¹⁰² en Abya Yala¹⁰³, en contraste con el siguiente año de total distanciamiento social.

El primero de abril de 2019, empecé mi trayectoria por tierras mexicanas a través del Programa Abdias do Nascimento de la Universidad Federal de Goiás (UFG), con el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Sureste), como cooperación entre Brasil y México. Me instalé en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, en busca de desarrollar mi investigación y caminar más allá de la academia, compartiendo y aprendiendo más de las resistencias originarias, zapatistas y afrodiaspóricas presentes en México, con la intención de agregar fuerza a mi lucha personal y colectiva, antirracista, anticapitalista y antipatriarcal¹⁰⁴.

¹⁰² Se refiere a la diáspora africana resultante del secuestro de las africanas y los africanos originarios de este continente hacia la esclavitud en otros continentes y a la migración de las africanas y africanos a otros continentes. Véase Brah (2011).

¹⁰³ Término originario para referirse al continente americano. “En la lengua del pueblo Kuna, significa Terra matura, Terra Viva o Terra en flor y es sinónimo de América” (Chakaruna, 2009).

¹⁰⁴ Agradezco profundamente al maestro Matheus Hoffman Pfrimer por el apoyo y dedicación durante todo el proceso antes de partir hacia México. Así como a Xochitl

Así, hago el ejercicio de conectar principalmente las luchas en Brasil y México, y cómo éstas hacen denuncias ante los sistemas de muerte por medio de redes transnacionales de sanación anticolonial, como las sanadoras de Guatemala, las *mujeristas*¹⁰⁵ negras, las panafricanistas y colectivos de mujeres, entre otras. De esta forma, presento alternativas de resistencia desde los conceptos de *quilombismo* y *territorio-cuerpo*, como una invitación a rescatar, desde las memorias ancestrales, la fuerza para nutrir nuestras existencias en estos contextos caóticos que van más allá de la pandemia del Covid-19. Finalmente, traigo los recuerdos de los contactos sociales físicos, estratégicos y sanadores, que ahora nos deja *saudade*¹⁰⁶ y las ganas de poder reencontrarnos pronto.

Para la defensa de nuestro Territorio Cuerpo sacamos del Quilombo nuestras fuerzas

Los movimientos de mujeres, desde sus propias geografías, han estado demandando cambios, presionando a los Estados o construyendo autonomía, apoyándose mutuamente a nivel local y mundial. Sin embargo, en este momento en que enfrentamos un nuevo virus, junto al cruce y aumento de las violencias que padecemos desde siempre, una discusión latente es la urgencia de movilización *versus* aislamiento. La violencia contra las mujeres, negras e indígenas, siempre ha sido un tema de salud y, en este escenario pandémico, se hace aún más urgente poner el cuerpo ante las asimetrías del capitalismo, del patriarcado y del racismo. Se vuelve más urgente buscar formas de rebelarse, resistir, (re)existir y nutrirnos.

Para muchas mujeres, resistir —o “poner el cuerpo”¹⁰⁷— es parte de la vida cotidiana: “el lugar donde nos ubiquemos determinará nuestra interpretación del doble fenómeno del racismo y el sexismo”

Leyva, quien me guió por los caminos de la resistencia “abajo y a la izquierda” (frase utilizada por las zapatistas).

¹⁰⁵ El *mujerismo* hace referencia a la centralidad en las mujeres, rechazando la idea occidental de “hembra”. Véase Chrispim (2020).

¹⁰⁶ Término brasileño que significa extrañar a alguien, una situación o lugar.

¹⁰⁷ Véase Leyva (2019).

(González, 1983: 224; traducción propia). La fatiga de solo resistir es inevitable; no solo queremos resistir, queremos existir, vivir, disfrutar y, para eso, estamos rompiendo expectativas a nuestra manera, “haciendo rebeldía”¹⁰⁸ a nuestra manera, como mujeres racializadas y plurales que buscan romper paradigmas de cómo debemos comportarnos y cómo debemos reaccionar.

Teniendo en cuenta los movimientos que nosotras, cuerpos racializadas, hemos estado haciendo, propongo poner a dialogar las construcciones de intelectuales que conceptualizan dos formas de organización: el *Territorio Cuerpo Terra*, de Lorena Cabnal, y el *Quilombismo*, de Maria Beatriz do Nascimento y Abdias Nascimento.

La defensa del Territorio Cuerpo Tierra —concepto de lucha y vida del que habla Lorena Cabnal (2019), defensora del Territorio Cuerpo Tierra Maya Xinka de Guatemala— trae la perspectiva de que el cuerpo es el primer territorio en ser defendido, siendo el cuerpo inseparable de la tierra y el primer territorio en disputa de los ataques de los capitalismos, patriarcados y racismos. Así, la defensa del territorio-cuerpo, a través de la sanación, es una estrategia importante de resistencia. Esta sanación propuesta por las sanadoras de las Redes de la Vida, Mayas Xinka de Guatemala, busca reunir memoria de dolor y fuerza ancestral para potenciar los cuerpos que defienden la tierra, y seguir sobreviviendo a través de la vitalidad de nuestros ancestros. Con el entendimiento de que somos insustituibles y únicas, tenemos que denunciar y sanar a nosotras mismas: “defensa y recuperación del territorio cuerpo-tierra’. Ha sido la recuperación de la memoria de mis ancestas y el amor de las mujeres, mis abuelas, mi madre y mi hija, lo que me llevó a los caminos de sanación desde sus sabiduría y maneras de revitalizarme con una cosmogonía que interpela cualquier acto de violencia contra la vida, contra los cuerpos y contra la tierra” (Cabnal, 2019: 122).

Desde la perspectiva del territorio-cuerpo, en la primera línea de este escrito me refiero al “quilombo que soy”: la expresión es el intento de aproximarme a lo que proponen Lorena Cabnal y, en Brasil, Abdias do Nascimento y Maria Beatriz do Nascimento, en relación a la

¹⁰⁸ Término utilizado por las zapatistas.

comprensión e incorporación, desde la experiencia afrodiaspórica, de la identidad de un territorio negro, el Quilombo, que habla de rebeldía, solidaridad, fuerza, comunidad, conciencia, memoria, ascendencia.

Hablar desde la óptica del quilombo que soy, es hablar de una trayectoria de vida muy común entre negres en Brasil. Tuve una infancia agitada, crecí expuesta a diversos tipos de violencias, con acceso limitado a la educación, y sigo experimentando diferentes formas de racismo. Sin embargo, cuento con factores que me son fundamentales: una madre y una familia que siempre me han dado mucho cariño e incentivo para seguir. Crecí odiándome por completo, haciendo inmensos esfuerzos por “blanquearme” y negar mi negritud. Parecía imposible amar cualquier parte de mí, especialmente frente a la vida cotidiana con personas que me decían todo el tiempo que todo en mí era feo y que estaba mal. Pero feo y mal, ¿por qué y cómo?

El hecho es que muchos puntos de cambio en mi vida vinieron a través de nosotras, negritud en movimientos que luchan por asumir nuestro ser afrodescendiente, inspirando a nuestras semejantes y luchando por oportunidades. Entonces, tuve la oportunidad de estudiar, la oportunidad de ingresar a una universidad, la oportunidad de hacer un viaje internacional y escribir estas palabras. A pesar del proceso que aún hoy es doloroso, me enorgullece estar viva y conquistar cada vez más espacios que son legítimamente nuestros, estando siempre muy agradecida con mis ancestras y con aquellas y aquellos que batallan cada día para criar a nuestro pueblo negro. Hoy mi cuerpo es un quilombo porque está cargado de mucha lucha ancestral y tengo mucho orgullo de ser una mujer negra que sigue en resistencia, para que cada vez más nosotras, personas racializadas, tengamos la posibilidad de soñar y de lograr nuestros sueños

Ahondando en la discusión, los quilombos en Brasil fueron y son comunidades creadas con la rebeldía de las africanas y africanos que fueron esclavizados, pero además de un lugar de “esclavo fugitivo”¹⁰⁹, presente en el imaginario de la mayoría de la población brasileña,

¹⁰⁹ Expresión popular que se refiere a personas esclavizadas que huyeron del territorio de la casa colonial o del control del señor feudal, donde fueron torturadas y resistieron a castigos físicos y psicológicos. Las fugas y los encuentros de los que huyen han señalado en parte lo que es el Quilombo.

los quilombos eran comunidades de otros mundos posibles, es decir, eran alternativas al gobierno colonial esclavista (1500-1888) que se organizaron en comunidad y que crearon vida frente a un sistema de muerte. El quilombo más grande de Brasil y América Latina, llamado Quilombo dos Palmares, República dos Palmares o la primera república brasileña, habitó a unas 20 mil personas y resistió al gobierno colonial durante aproximadamente 100 años, antes de ser masacrado por la Corona Portuguesa:

El quilombo, especialmente Palmares, podría considerarse un proyecto de nación, liderado por negros, pero incluyente de otros sectores subalternos. Cuando asume el aspecto ideológico del término, extiende su significado para abarcar un territorio de libertad, no solo refiriéndose a un escape, sino también a la búsqueda de un tiempo / espacio de paz [...] África y quilombo son tierras madre imaginadas (Ratz, 2006: 59; traducción propia).

Actualmente, los quilombos tienen fuertes vínculos con las luchas por liberar sus tierras, como la de "Ilha da Maré", en Bahía, o de la comunidad Kalunga, en Goiás, entre muchas otras. Buscan reconocimiento y la demarcación de sus fronteras, así como el derecho a una forma de vida agrícola y a la agricultura familiar. De acuerdo con un artículo de la Coordinación Nacional de Articulación de Comunidades Quilombolas Rurales Negras (CONAQ)¹¹⁰ publicado en enero de 2019, "sólo están demarcadas alrededor del 5% de las 3.200 comunidades quilombolas reconocidas en Brasil" (CONAQ, 2019). Las comunidades quilombolas, rurales o urbanas —muchas de las cuales no están reconocidas—, están presentes en todo el territorio brasileño, resistiendo la desigualdad que se ha estructurado desde la colonia, y aguantando la expansión de la agroindustria, la deforestación, los despojos, la minería y los intereses inmobiliarios.

¹¹⁰ Creada en 1996, CONAQ es una organización sin fines de lucro a nivel nacional que representa a la gran mayoría de los quilombolas en Brasil. Formado por representantes de comunidades quilombolas de 23 estados de la federación. Siendo, la organización primordial en el lanzamiento del movimiento quilombola en la escena nacional y constantemente establece diálogo y reclamo con la Fundación Palmares (agencia del gobierno brasileño). Véase: <<http://conaq.org.br/>>.

La importancia de este rescate historizado de lo que fue y es un quilombo, actualmente nos ubica en la identificación de lo que está sucediendo con nuestras comunidades negras y quilombolas, que no es nuevo, pero que se ha estado actualizando con las máscaras de “proyectos de defensa nacional”. En el pasado, los quilombos representaban una amenaza para el control de la colonia, por lo cual fueron diezmados. Hoy, los quilombos rurales y urbanos que sobrevivieron —las favelas, las periferias y los descendientes de todas estas resistencias, incluso después de la abolición— continúan siendo el objetivo de este ataque, pero bajo políticas gubernamentales como la supuesta “política antidrogas”¹¹¹, el no reconocimiento, prisión, masacre y persecución, que en realidad constituyen viejos proyectos genocidas que excluyen cada vez más a vidas que merecen ser respetadas y cuidadas.

Además, las historias de nuestros ancestros secuestrados de la Madre África y traídos a Abya Yala, siempre nos han sido contadas desde la esclavitud. Sin embargo, sus historias no comenzaron en la esclavitud y siempre es importante señalar que hubo una eliminación de subjetividades, reinos, ciencias, religiones y formas de vida y organización.

Con relación a Abya Yala —término adoptado por los pueblos originarios para denominar al continente y oponerse al término América—, además de nombrar al territorio, tiene como objetivo consolidar la unión y pertenencia de los pueblos originarios como enunciadores en la recuperación y movimiento a través de sus territorios, sacando todo pensamiento colonial.

Sin embargo, la aplicación del término en este escrito es precisamente para relacionar esfuerzos antirracistas liderados por pueblos originarios y afrodiaspóricos, sin vaciar las construcciones de identidad política de términos tan importantes como Amefricanidad

¹¹¹ Conjunto de medidas para combatir el consumo y comercialización de drogas ilícitas en el territorio, intrínsecas al tema de seguridad y salud, pero utilizadas de manera reprobleable incluso con quienes no tienen relación con el narco. Un problema importante es que este conjunto de medidas está más relacionado con el color, la geografía y la clase que con la dimensión de los usuarios. Donde el foco principal está en la masacre y encarcelamiento de la periferia, negros y pobres, que en usuarios blancos y ricos que así comercializan y consumen.

y América Latina planteados por la intelectual afrobrasileña, Lélia González. De la misma manera, la Amefricanidad, además de nombrar el territorio, es la autodenominación que incorpora las experiencias amefricanas, es decir, todo el proceso lingüístico, ideológico y cultural. Además de potenciar la presencia africana como formadora para los países *ladinos amefricanos* (González, 1988).

Así, contrario a lo que se dice, desde que el primer europeo pisó el continente africano, comenzó la resistencia. La inmovilidad nunca existió, el rechazo siempre estuvo presente y, estando en Abya Yala, sea Zumbi¹¹², Dandara¹¹³, Chico Rei¹¹⁴ en Brasil o Yanga¹¹⁵ en México, entre muchas otras y muchos otros, la búsqueda de la libertad siempre ha estado presente.

Por lo tanto, el quilombismo planteado por el intelectual afrobrasileño Abdias do Nascimento y la intelectual afrobrasileña Maria Beatriz do Nascimento, presenta una propuesta de sanación a las experiencias afrodiáspóricas, donde el quilombo fue "otro mundo posible"¹¹⁶. Nos invita a ir a nuestras raíces, a hacer una autoevaluación de nuestros cuerpos que conllevan una serie de dolores y resistencias ancestrales y, así, conocer, preservar, construir y sacar a relucir la africanidad suprimida. La propuesta es recuperar la imagen perdida y borrada con la esclavitud: "El *quilombismo*, al ser una lucha antiimperialista, está vinculado al panafricanismo y mantiene una solidaridad radical con todos los pueblos en la lucha contra la explotación, la opresión, el racismo y las desigualdades motivadas por la raza, el color, la religión o la ideología" (Nascimento, 2002: 340; traducción propia).

¹¹² Zumbi dos Palmares, o Nzumbi, fue el último líder del quilombo brasileño más grande del período colonial, el Quilombo de Palmares. El compañero de Dandara, considerado un héroe, símbolo de lucha, resistencia e inspiración para nosotros afrobrasileños.

¹¹³ Dandara dos Palmares fue una guerrera, desarrolladora de estrategias de resistencia en Quilombo de Palmares e inspiración para nosotros afrobrasileños.

¹¹⁴ Gaspar Yanga, Yanga o Nyanga fue el líder del movimiento libertario mexicano durante el período colonial español, símbolo de lucha y resistencia.

¹¹⁵ Chico Rei o Galanga fue un rey de la región del Congo secuestrado y llevado a Brasil como esclavo a las minas donde usó un sistema para liberarse a sí mismo y a su gente: sosteniendo piezas de oro en su cabello para comprar sus libertades.

¹¹⁶ Véase Leyva (2019).

Entonces, en ese momento, el uso del término quilombo tiene una connotación básicamente ideológica, básicamente doctrinal, en el sentido de agregación, en el sentido de comunidad, en el sentido de luchar como reconocer a un hombre, como reconocer a una persona que realmente debería luchar por mejores condiciones de vida, porque se merece estas mejores condiciones de vida desde el momento en que forma parte de esa sociedad (Nascimento, 1989; traducción propia).

Empoderar a los cuerpos como quilombos nos ayuda a construir referencias de continuidad histórica a la diáspora africana, conectándonos con diferentes referentes de resistencia. Sin duda, es tiempo de *aquilombarmos* para que emerjan las africanidades, aunque con nuestras diferencias como mujeres afrodiaspóricas en todo el mundo. Agarrar nuestras fuerzas para continuar luchando contra un sistema racista que poco se afecta, y así, igual que muchas comunidades afrodiaspóricas que rescataron su identidad en el quilombo para obtener el derecho a la tierra, la invitación es rescatar la identidad de nuestros cuerpos en el quilombo, en la necesidad de afirmarse y definirse¹¹⁷.

El quilombismo propone encontrarnos como sujetos históricos¹¹⁸ que puedan reflexionar sobre sí mismas, sobre su historia, alcanzando posibilidades de transformación, derechos y reconstrucción social: "La memoria colectiva de los pueblos colonizados busca maneras de señalar y vivir aquello que no sobrevivió al incendio" (Mbembe, 2016). Propone buscar en el quilombo la organización político-económica-social, el sentido de ser mujer negra y el sentido de las luchas, para desarrollar estrategias y resistencias físicas y culturales para apoyar a las comunidades africanas del continente y de la diáspora.

Hablar de quilombo es hablar de praxis, lucha, vida, historias de resistencia de héroes y heroínas que buscaron otras formas de vida frente al sistema de esclavitud. Además de sobrevivir, queremos vivir. Simplemente estar vivas es un acto de inmensa rebeldía como mujeres negras, estar vivas es la contra narrativa de un sistema que

¹¹⁷ Véase Hurdson (1977).

¹¹⁸ Véase Vigotski (2004 [1927]).

nos pone al borde del precipicio todos los días y, ante eso, decidimos vivir; aunque con dificultades y conflictos, entre nosotras vamos a buscar amarnos, con una amorosidad radical¹¹⁹, “viviendo del amor pues amar es revolucionario para las mujeres negras” (hooks, 2010).

Así, los quilombos fueron y son territorios geográficos ancestrales negros, pero además de la tierra, representan las resistencias ancestrales y las formas de organización de otro mundo posible. El quilombismo proviene del movimiento, pero es una propuesta de rescate y sanación de lo que fueron y son los quilombos, y nos representa a nosotres, negres en movimiento, que luchamos por la identidad y reconstrucción de nuestras historias que fueron borradas. El quilombismo nos invita a abrazar nuestras propias referencias, a enorgullecernos de luchas ancestrales, recordándonos que sus historias comienzan antes del secuestro y la esclavitud, y que hay mucha realeza en nuestro ADN.

De esta manera, el cuerpo territorio nos lleva a entender que nuestro cuerpo también es un territorio y necesitamos estrategias para protegerlo, siendo la sanación una estrategia para enfrentar la violencia que se vive. La sanación está —aunque con muchas barreras— en entendernos y cuidarnos como pueblos, cuestionando la “normatividad” blanca y colonial que siempre nos pone en el mismo lugar de subordinación; está en amar tu cabello, cuerpo, color, en permitirnos sentir, llorar, ser débiles, también merecedoras de amor y cariño.

La potencia de los encuentros

Esta parte se compone de algunos de los movimientos que estamos generando, compartiendo informes de mi participación, durante 11 meses en México, en encuentros de mujeres integrados por miles de movimientos de mujeres de todo el mundo. Son escritos de manera personal y analítica como parte de una experiencia individual y colectiva que no puede separarse de mi ser, precisamente porque soy una parte integral de los contextos que se presentarán.

¹¹⁹ Véase Iyá Sandrali Bueno (2018).

Además del carácter autobiográfico como parte integral de estos movimientos, los informes serán presentados desde *O'tan*, que en Maya Tzeltal significa corazón. Además de un concepto metodológico investigativo que discute María Patricia Pérez Moreno, corazonar es hablar desde el corazón porque es lo que nos mantiene vivas, en lo que guardamos nuestras comunidades y memorias ancestrales vivas; es sentir y pensar a través del corazón (Moreno, 2018).

Asimismo, sobre esta actividad cardíaca que no se puede separar del sentir y el pensar, también nos habla la Filosofía Kemética¹²⁰ por las instrucciones de Amenemope¹²¹, buscando la necesidad de "(re) ancestralizar nuestras voces "a través de filosofías africanas" (Ribeiro, 2019; traducción propia), donde nuestro corazón es la ubicación de nuestra conciencia. El pensamiento Kemético nos trae el ejercicio de escucharnos a nosotros mismos: "a través de nuestro corazón podemos equilibrar, armonizar, analizar y decir la verdad sobre nosotros mismos, es decir, no separes tu corazón de tu lengua" (Noguera, 2015: 10; traducción propia). Teniendo en cuenta esos puntos, presento mis andanzas.

La trayectoria de encuentros empieza con conocer a las afrobrasileñas, Aline, Shayane y Mariana, quienes vinieron por el mismo programa para desarrollar sus investigaciones que plantean profundos debates sobre la situación discriminatoria de la negritud en el área de la salud, del territorio y la migración en los contextos de México y Brasil. Esos encuentros fueron fundamentales para hacer esta experiencia posible. Agradezco profundamente el apoyo de estas mujeres, especialmente Aline, con quien compartí casa, experiencias, discusiones académicas, preocupaciones, ataques racistas, afecto, dolores y alegrías, durante esos meses en San Cristóbal de las Casas. El encuentro con estas mujeres fue esencial para la creación de nuestro quilombo en México y para discutir las perspectivas de nuestros territorios.

¹²⁰ El término Kemet se refiere al nombre del Antiguo Egipto, lugar que produjo los primeros textos de la filosofía africana. Véase Ribeiro Pontes (2017).

¹²¹ Amenemope es una obra literaria sobre consejos para el buen vivir escritos en el Antiguo Egipto. Véase Noguera (2015).

El siguiente encuentro en que participé fue una reunión de organización del colectivo Flores de Jamaica, en la Ciudad de México, el 19 de mayo de 2019, formado solo por mujeres afrodiaspóricas que viven en esa ciudad. Ese encuentro fue de gran importancia para comenzar a comprender la potencia de las mujeres afromexicanas, cómo se están organizando, sus demandas y cómo la diáspora africana está conectada internacionalmente.

Fue necesario conocer a estas mujeres de diferentes partes de México y del mundo para intercambiar formas de lucha, articularnos y buscar cómo apoyarnos, desde nuestros espacios, en contra de la discriminación que cruza las fronteras de los territorios. También fue importante para deshacer el mito de que solo hay afromexicanas y afromexicanos en la costa de los estados de Oaxaca y Guerrero.

Durante esta jornada pude percibir un pensamiento común, especialmente entre las personas no negras con las que tenía contacto: me decían que las afromexicanas y los afromexicanos se ubican en la costa, por lo cual muchas compañeras afromexicanas que vivían en regiones que no eran costeñas, eran vistas muchas veces como extranjeras. Se puede relacionar con el pensamiento común en Brasil de que los pueblos originarios están ubicados en la Amazonía o que no hay negres en los estados del sur del país. Es importante tener en cuenta que, sean pueblos originarios o afrodiaspóricos, están presentes en todo el territorio brasileño o mexicano.

Además, conocer a estas mujeres fue esencial para construir redes de afecto y apoyo, ya que, después de un mes en México, ya había experimentado varios tipos de extrañeza y marañas de sutilezas racistas como describe Maria Beatriz Nascimento (1989), miradas que también tocan el cabello rizado: caminando con Aline por la calle, éramos observadas todo el tiempo; personas nos pedían tomar fotos de nosotras, porque les gustaba fotografiar “cosas exóticas”; fuimos las únicas controladas por la inmigración en un autobús donde éramos las únicas personas negras, pero no las únicas extranjeras; entre otras “sutilezas”. Las redes de apoyo nos son necesarias.

Entre el 19 y 21 de julio del mismo año, tuvo lugar en Corralero, Oaxaca, el Tercer Encuentro de Mujeres Afromexicanas, cuyo objetivo fue reclamar e informar a las mujeres afromexicanas y negras de

otras geografías, sobre la inclusión económica, política y social de afrodescendientes en México, ya que, hasta la declaración del 31 de julio de 2019, las afromexicanas y afromexicanos ni siquiera eran reconocidos constitucionalmente, borrando la presencia negra en el territorio mexicano¹²².

La reunión en Corralero buscó conectar a las diferentes mujeres negras presentes e informar sobre la importancia de la lucha por el reconocimiento. Al llegar a Corralero, me invadió la intensa sensación de estar en un quilombo, aunque en México no existe esa palabra y, en algunos otros países hispanohablantes, esta palabra tiene un significado racista de desorden. Sin embargo, el quilombo es de gran importancia como ejemplo de resistencia en las luchas afrodiaspóricas. Durante esos días fue posible conocer a las mujeres que luchan por su territorio y por la visibilidad. Tuve la oportunidad de conectarme con Paula, ejidataria de Corralero; con Rose y Yolanda, miembros del Colectivo Na'a Tunda y de la Asociación de Mujeres de la Costa de Oaxaca (AMCO); además de reencontrar a las hermanas del Colectivo Flores de Jamaica.

Con respecto a la dinámica del encuentro, algunos puntos me llamaron la atención: el primero, fue el reconocimiento a una profesora, doctora en Estudios sobre Afromexicanos. Fue interesante el hecho de que una doctora blanca recibiera un reconocimiento en y frente a una población que discutía la importancia del reconocimiento para acceder, por ejemplo, a la educación, dado que, según datos del gobierno mexicano¹²³, de cada seis personas afromexicanas, una es analfabeta, y si se piensa en el porcentaje de ellas que accede a la universidad, las cifras son más alarmantes.

¹²² Al igual que México, Brasil –el último país de Occidente en abolir la esclavitud– intentó borrar la presencia africana, incluso con proyectos gubernamentales genocidas para blanquear a la población, pero no pudo borrar a la mayoría de la población para negar esta raíz. Con la abolición, en 1888, los negres supuestamente se convirtieron en ciudadanos brasileños y titulares de derechos; sin embargo, permanecieron alejados del poder político, económico y cultural. La primera ley brasileña que consideró la “igualdad” fue la de julio de 1951, titulada Contra la Discriminación Racial, que se hizo después de mucha lucha. Sabemos que estamos lejos de estar protegidos por el Estado, sin embargo, la ley de 1951 fue importante para la creación de nuevas leyes de accesos, como la de cuotas en universidades, empresas y otros sectores.

¹²³ En línea: <<https://www.gob.mx/cultura/es/articulos/los-pueblos-afromexicanos-y-el-reconocimiento-de-su-diversidad?idiom=es>>.

Inicialmente, este escrito buscó referirse principalmente a autoras y autores de la diáspora africana y pueblos originarios, pero analizando la realidad mexicana es posible ver que en la academia son inexistentes o casi inexistentes los negres que escriben sobre la negritud, la discriminación y el racismo de nuestros cuerpos en México.

En este sentido, no es que la negritud mexicana no se esté investigando o no tenga una agenda de investigación, sino que este espacio académico abre muy pocas posibilidades para que negres investigadores tengan visibilidad. Estos investigadores existen, pero las agendas están más centradas en hablar de la negritud, que de las experiencias de la propia negritud. Además, hay trabajos de otras resistencias afrodiaspóricas que se están encontrando en este territorio negro mexicano —como este escrito—, pero la referencia teórica afromexicana, desde la propia afromexicanidad, aún está en gran parte descuidada.

Durante el encuentro, un hombre habló al micrófono y dijo, refiriéndose a esa doctora ante la entrega de su certificado de reconocimiento: “la doctora sabe más sobre nosotros que nosotros mismos”. Ante esta situación, me sentí intrigada porque percibo a la academia como un poderoso instrumento para nosotres, negres, indígenas, de color, en el mundo, para reflexionar y (re)existir sobre nuestros escritos a partir de nuestras experiencias, como dijo Maria Beatriz do Nascimento, quien habla sobre la academia brasileña, pero que es aplicable a la mexicana.

Otro punto importante de énfasis está relacionado con la fuerza de acción presente en las mujeres afromexicanas. Aunque la mayoría no están completamente informadas de los términos legales, fue posible observar el deseo y la desesperación de poner sus cuerpos y luchar a través de la experiencia, vivencia y buscar una vida digna con derechos que deberían ser garantizados por el Estado.

Por ejemplo, una queja de una señora que vive en Corralero llamó mi atención: ella comenzó a hablar sobre la situación de la comunidad, sobre la situación de la laguna (fuente vital de la comunidad). Esa señora decía que la laguna se estaba secando debido al cierre de arena en el canal que conecta el mar con la laguna y, como toda la

vida social y económica dependía de la laguna, la comunidad había estado experimentando serias dificultades durante años.

El discurso de esa señora resonó en mis oídos, desarrollándose en una segunda visita a Corralero en noviembre, donde pasé un período de 15 días, viviendo y observando la vida cotidiana de la comunidad como parte de mi trabajo que buscaba analizar los mecanismos gubernamentales de expropiación, negligencia e indiferencia a los territorios negros y sus resistencias en México. Durante estos 15 días, me fue posible hablar con los residentes y observar la precaria situación que la comunidad estaba experimentando en relación con la salud, la falta de saneamiento básico y el problema de la laguna. La laguna de Corralero es la principal fuente de vida para la comunidad pesquera, de la cual se extraen peces y chitindas¹²⁴, y atrae a turistas a los restaurantes en la playa. Entre la laguna y el mar hay un canal donde los pescadores se ponen a pescar; este canal también conecta a la comunidad de Corralero con la playa de Corralero.

El vaivén de las olas del mar arrastra arena al canal a diario y lo cierra de tiempo en tiempo con arena. Con el canal cerrado, el oxígeno de la laguna termina matando a los peces y chitindas, y ensuciando la laguna donde la gente se baña. Además, la lluvia y la falta de escurrimiento por el bloque de arena, provocan inundaciones en la comunidad. Ante la indiferencia a las denuncias de la comunidad, con pocas herramientas y por supervivencia, descubren parte del canal con sus propias manos, pero el problema vuelve. La comunidad ha denunciado esta situación durante años. En algunos sitios, como Conabio¹²⁵ y Sinat¹²⁶, es posible ver la descripción de estos problemas mencionados, sin embargo nunca tuvieron una solución efectiva, como por ejemplo un proyecto de drenaje bien diseñado con redes de contención.

El siguiente encuentro en que tuve el honor de participar fue el 2° Encuentro Nacional de Mujeres, celebrado los días 27 y 28 de julio de 2019, en la comunidad Nahua de San Juan Volador, estado

¹²⁴ Tipo de Marisco.

¹²⁵ En línea: <http://www.conabio.gob.mx/gap/images/d/dc/46_Laguna_Corralero.pdf>.

¹²⁶ En línea: <<http://sinat.semarnat.gob.mx/dgiraDocs/documentos/oax/estudios/2012/200A2012H0008.pdf>>.

de Veracruz, organizado por las mujeres del Concejo Indígena de Gobierno (CIG) y el Congreso Nacional Indígena (CNI). Invitaron a “todas las mujeres que luchan con la resistencia y la rebeldía a construir un mundo no patriarcal, no capitalista y no colonial (o que quieran aprender a hacerlo)”¹²⁷. Una invitación a desarrollarse con las mujeres de CNI y CIG, defensoras del Territorio Cuerpo Tierra que ponen sus cuerpos diariamente para detener los megaproyectos.

Este encuentro fue muy importante para conocer y conectar con varias mujeres que luchan desde muchos espacios de México y del mundo: se reunieron 625 mujeres, entre las que había indígenas, negras y mestizas, del campo y de la ciudad, de 12 países diferentes, miembros de 119 organizaciones y colectivos nacionales e internacionales. En este espacio, fue posible escuchar, aprender e intercambiar estrategias de resistencia, siendo también un espacio muy cariñoso donde “no estás sola” —siempre se escuchaba en cada denuncia—, donde era posible abrazar el odio individual y colectivo y, aun así, celebrar la rebeldía de mantenerse vivas.

En particular, el poder del encuentro me permitió conocer a Dione y Denise, dos mujeres negras afroestadounidenses que son miembros del movimiento Black Life Matter en California, a quienes la policía les quitó la vida de sus hijos y, por ello, luchan por justicia hace años. Durante esos días, compartimos nuestros dolores, indignaciones ante el racismo y estrategias para continuar luchando frente a los Estados que históricamente han matado a hombres y mujeres jóvenes negres todos los días. Continúo con el grito de esas mujeres —de dolor, desesperación y esperanza— en mi cabeza: “*When black and brown are under attack. What are we gonna do? ¡Stand up fight back!*”

La organización del 2º Encuentro Nacional de Mujeres fue dinámica; el formato fue un espacio donde se compartieron palabras, sensaciones y experiencias, creando un ambiente acogedor, con el mismo derecho a hablar para las mujeres que deseaban compartir, grupos pequeños, las mismas preguntas para ser discutidas en todos

¹²⁷ En línea: <<https://www.congresonacionalindigena.org/2019/04/12/convocatoria-al-segundo-encuentro-nacional-de-mujeres-cni-cig-en-la-comunidad-nahua-de-san-juan-volador-mpio-pajapan-sur-de-veracruz/>>.

los grupos, y concejales del CNI y CIG mediando los debates. El formato fue muy estimulante e importante para que pensáramos juntas, desde nuestros lugares, lo que tenemos que aportar y compartir en lugar de enseñar cómo hacer movimiento.

Durante esos días, pensé mucho sobre cuán potente sería que las mujeres del encuentro de mujeres afroamericanas estuvieran en ese encuentro organizado por el CIG y el CNI. Hablaba con Valiana de la comunidad Maya de Yucatán, ¿cómo acercar nuestras luchas desde nuestros cuerpos racializados, superando las barreras que la colonización nos trajo? Podemos y estamos haciendo movimiento a partir de nuestras experiencias, prácticas y ancestralidades, siempre diciendo que el movimiento de mujeres, para ser antipatriarcal y anticapitalista, también debe ser antirracista.

En ese encuentro, fue muy importante darse cuenta de que, incluso hablando de la vida cotidiana y las diferentes experiencias urbanas y rurales, el tema del racismo a menudo es pasado por alto por quienes no lo padecen. Pero, nuevamente, para obtener resultados en la construcción de un espacio donde podamos convivir, enfatizo que la multiplicidad de voces es necesaria para entender el núcleo que conecta las violencias. En este punto, la mediación de las concejales fue muy importante, porque nos dieron la confianza, a las mujeres racializadas, que no solemos tener voz o que reprimimos nuestras opiniones, para compartir con otras mujeres que articulan sus ideas desde los conceptos académicos que dominan. Esta escucha es enriquecedora y sanadora, porque, como somos diversas, aprendemos mucho encontrando formas de apoyarnos para seguir luchando.

El 15 de diciembre, estuve en el encuentro de mujeres afroamericanas que viven en la Ciudad de México titulado "Picnic Negras MX", organizado por el Colectivo Flores de Jamaica. Nuevamente pude volver a conectarme con las hermanas del colectivo compuesto por mujeres negras de México y de otras geografías. Flores de Jamaica jugó un papel importante en la conexión de las diferentes *pretnhosidades* que pasaron o viven en México. Esta conexión ha contribuido para que nosotras, mujeres negras, construyamos un espacio seguro, donde intercambiemos oportunidades, desafíos, inseguridad, alegrías, bailes y afectos.

El picnic reunió a mujeres afrodiáspóricas de México, Brasil, Colombia, Jamaica, Estados Unidos e Inglaterra. Ese día compartimos nuestra comida y la alegría de estar vivas y juntas. También compartimos nuestras experiencias como mujeres negras en México, la incomodidad extrema de ser observadas, fotografiadas, tocadas, atrincheradas, invadidas todo el tiempo y las más alarmantes fueron de las mujeres afromexicanas que aportaron la misma perspectiva al ser consideradas extranjeras en ciertos espacios y ciudades de su propio país.

El último encuentro en que estuve presente fue el Segundo Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan, Semillero "Huellas del Caminar de la Comandanta Ramona", en el Caracol de Chiapas "Torbellino de Nuestras Palabras", del 26 al 29 de diciembre de 2019, convocado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Invitadas a la tierra autónoma zapatista chiapaneca para bailar, denunciar, debatir, intercambiar experiencias y estrategias para luchar por el derecho a la vida, estuvieron presentes 3,259 mujeres, 95 niños de México y de 49 países.

El día 26, el encuentro comenzó con las palabras de apertura de la Comandanta Amada¹²⁸, invitándonos a compartir: ¿cómo nos organizamos?, ¿qué sucedió?, ¿qué hemos hecho? Invitando a reflexionar sobre, si se supone que tenemos más espacio en la política, económica y socialmente, ¿por qué nos siguen matando?

Siguiendo después de las palabras de la Comandanta Amada, comenzó la presentación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Es imposible describir la sensación de ver a una organización formada solo por mujeres que marchan en nuestra dirección, resignificando la palabra milicia. Siendo negra consciente de la violencia racial en América, principalmente, siendo brasileña, donde la policía, la milicia, etc. mata a las personas negras todos los días, mirar a un ejército estatal regular y tener miedo es un hecho, pero con estas mujeres tuve la sensación de protección, nos protegieron con su fuerza y autonomía.

¹²⁸ En línea: <<https://radiozapatista.org/?p=33213#more-33213>>.

Esta unión de mujeres plurales y de diferentes geografías proporcionó varios otros encuentros, como generalmente ocurre y caracteriza la potencia de estos momentos que se vuelven inolvidables y a menudo continuos, donde es posible hacer amigas, hermanas, compañeras y aliadas de guerra. Asimismo, el encuentro promovió una reunión de mujeres de diferentes regiones de Brasil que aceptaron juntarse con todas nosotras, al anochecer del primer día, para hablar y compartir sobre nosotras. En la noche que nos conectamos, hicimos un círculo donde contamos un poco sobre quiénes éramos, de dónde éramos y cómo llegamos allí; hablamos sobre cómo podríamos mover algo de esa reunión. Para animarnos, comenzamos un coco¹²⁹ y, mientras bailamos y cantamos, otras mujeres se unieron a nosotras.

Al día siguiente nos volvimos a encontrar y compartimos nuestros pensamientos sobre nuestros cuerpos y el gobierno actual, la angustia, la tristeza, el genocidio y el racismo en Brasil, que no es nada nuevo. De esta conversación surgieron algunas palabras clave, y de estas palabras se hizo un poema para compartir con todas las mujeres al final del evento, pero desafortunadamente no llegó el momento de compartir, así que comparto en este espacio el poema generado por la reunión de Aline, Bianca, Danielle, Julia, Juliana, Larissa, Maíra, Marcela, Maresol, Maria Fernanda, Marielle, Morena, Nádia, Natalia, Patricia, Priscilla, Sofía, Susana, Vanessa y Yashodhan:

ENCUENTRO POEMA MANIFIESTO

¡Estamos viviendo una guerra!

¡Nos están matando!

Y este genocidio tiene raza, color y dirección.

La población negra, pobre y periférica.

Negres, indígenas, quilombolas.

Los pueblos fundadores de un país cuyo territorio es tan extenso como su dolor.

¡Nos están matando!

En 2019, el número de feminicidios entre MUJERES NEGRAS AUMENTÓ, mientras que el de mujeres blancas disminuyó.

¹²⁹ Baile tradicional del noreste de Brasil.

O todos seremos libres o no lo seremos.
¡Nos están matando!
Mujeres trans,
Mujeres lesbianas,
Mujeres.
Pasamos a México. Somos el país que más mata a las mujeres.
¡Nos están matando!
Marias, Agathas, Marielles.
Feminicidios.
Feminicidios racistas.
El Estado. La policía.
Un proyecto muy bien pensado que ataca nuestro derecho a existir.
Nuestra forma de existir.
Nuestra salud mental y física.
Bolsonaro es un monstruo.
Pero no es el primero, y mucho menos el único.
Es uno más de ellos.
¡Nos están matando!
Pero no vamos a caer.
Lucharemos con todas nuestras armas.
Con nuestro llanto.
Nuestro arte.
Nuestra fuerza.
Nuestro *axé*.
Nuestra alegría y creatividad.
Con nuestra resistencia.
Estamos en un estado de guerra.
Pero no nos detendrá.
Por cada violencia, una canción más fuerte, un baile más entregado.
Por cada violencia, más fuerza, más resistencia.
Para que podamos, con nuestra furia amorosa, interrumpir las narrativas dominantes.
¡Basta de la masacre de nuestras subjetividades!
¡Basta de este proyecto tacaño que nos desanima, como minorías!
¡Las mujeres no somos la minoría!
¡Los pueblos indígenas negros son fundadores y no son minoría!
Es con nuestro trabajo, dentro y fuera del hogar, que este país tiene lugar.
Con nuestros cuerpos, vivos en el espacio.
Con nuestra presencia, confrontando los proyectos de deshumanización en curso.

La vida de las mujeres negras, trans y lesbianas es una narrativa inmensa e incómoda.

¿Qué nos hace perder la supremacía blanca?

Es hora de darse cuenta de las heridas.

No lo siento, soy este.

No te apresures a responder.

Sigamos con las preguntas.

Cómo nos trajeron nuestra mayor y la hormiga *kissondè*.

Vamos rápido, pero no tenemos prisa. Sin pausa.

(Encuentro de Mujeres Brasileñas en el Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan, 2019).

En el encuentro de mujeres brasileñas, había mujeres negras y, al caminar por el evento, se podían ver más mujeres afrodispóricas, por lo que hablamos sobre tener una reunión de mujeres afrodiaspóricas para conocernos y platicar. Se colocó una pancarta para juntarnos un día después. Al día siguiente, después de la reunión de mujeres brasileñas, intentamos hacer lo mismo con las mujeres afrodiaspóricas, pero cuando llegamos había muchas otras mujeres no negras, la gran mayoría de las cuales eran blancas que querían “escuchar” y “aprender” de mujeres negras hablando, pero las mujeres negras no estaban dispuestas a “hablar” o “enseñar” nada en ese momento.

En general, se vuelve complicado compartir solo entre nosotras, las mujeres negras. Es importante que haya espacios que podamos compartir sobre situaciones que no afectan a todas las mujeres de la misma manera, por ejemplo, la exotización de nuestros cuerpos negros, aún en un evento tan importante como aquel; hablar sobre cómo podemos actuar cuando nos piden que nos tomen fotos porque les gusta fotografiar “cosas diferentes” o “mostrar diversidad” a través de nuestras fotos; o cada vez que dos o más mujeres negras se juntan, siempre habrá alguien pidiendo tomar una foto, o a menudo ni siquiera preguntan; una vez, hablando con una amiga, me dijo que eso también le pasa a ella como indígena, así que creo que es necesario hacer discusiones sobre eso.

Cuando hablamos de tener espacios separados dentro de espacios mixtos, ¿resuena la duda del por qué? La razón está precisamente en el fenómeno de la interseccionalidad junto al de la

dororidad, donde nosotras, cuerpos racializadas, por ser oprimidas en muchos aspectos, necesitamos espacios seguros para reflexionar y ayudarnos como hermanas que atravesamos situaciones similares. La *dororidad*, acuñada por Vilma Piedade, aborda que el compañerismo entre nosotras, las mujeres negras, reconoce que hay dolores que solo nosotras enfrentamos, por lo que conceptos como la sororidad, por ejemplo, no comprenden todas nuestras vivencias siendo mujeres negras (Piedade, 2018: 20).

El hecho es que no hay empatía capaz de hacer entender a una persona lo que es ser negra en una sociedad que te discrimina por tu color, cabello y rasgos todo el tiempo. Y, aunque las discusiones en espacios mixtos son importantes, a veces solo queremos estar tranquilas, cerca de las personas que nos hacen sentir cómodas. Además, como persona que contribuye a reconstruir las historias borradas de mis ancestas, el intercambio con otras mujeres sobre sus experiencias afrodiaspóricas en otros países es extremadamente importante como parte de mi identificación y sanación.

El punto no es ser "separatistas", como a menudo nos llaman. La cuestión es entender que sí somos plurales, pero el machismo, el patriarcado y el racismo no afectan a todas las mujeres de la misma manera, y siempre es importante hablar de eso. De esa manera, "la política de solidaridad con un grupo es una cosa, y las movilizaciones políticas basadas en la autoorganización son otra muy distinta" (Brah, 2011: 31). Que un colectivo de mujeres pueda dialogar para construir una lucha juntas, respetando su diversidad, como también lo expresaron las zapatistas en la apertura. Es decir, recordando que no es posible que la lucha sea anticapitalista y antipatriarcal si no es antirracista. Por lo tanto, que las mujeres negras, prietas, indígenas, trans, de color, pueden crear sus espacios seguros y estratégicos dentro de los movimientos de mujeres.

Con relación al encuentro en general, durante los días hubo muchas denuncias con micrófono abierto que gritaban, lloraban y se sentían en todos los rincones del caracol, mujeres que compartían su dolor, abuso, tortura, invasión, secuestro, asesinato, testimonios que no eran fáciles de escuchar, que causaban rabia, desesperación, tristeza e inquietud, donde la estructura, la frecuencia, la forma de

hacerlo se repitió en diferentes territorios, la continuidad, es decir, la guerra establecida contra las mujeres por el simple hecho de ser mujeres y, de manera interseccional, también es estructural, frecuente y continua.

El encuentro se terminó con las palabras de las mujeres zapatistas con la clausura dicha por la Comandanta Yesica, que nos invitó a cuidarnos unas a otras: "cómo es posible que una mujer con esos dolores, esas penas, esos corajes, esas rabias, tenga que venir hasta estas montañas del sureste mexicano para recibir lo menos que nos debemos entre mujeres, que es un abrazo de apoyo y consuelo"¹³⁰, y que a partir de la clausura, llevemos a cabo, en nuestros espacios, los acuerdos propuestos por las zapatistas, atentos a las discusiones y denuncias.

Este último encuentro fue como la reunión de todos los demás descritos de mi experiencia en México. Durante esos días conecté a Aleida, que conocí en el Encuentro de Mujeres Afromexicanas; a Vali, que conocí en el Encuentro Nacional de Mujeres del CNI y CIG; a las amigas que hice durante mi estadía en San Cristóbal de Las Casas: Anne, que acompañó a las mujeres de Black Life Matter; Xochitl, que me acompañó esos meses y las hermanas afrodiáspóricas, que hicieron que el evento fuera aún más sorprendente de lo esperado. Prendieron fuego a mi corazón y aún lo mantienen caliente.

Finalmente, agradezco a las mujeres zapatistas por ser un ejemplo de fuerza, lucha, resistencia, por invitarnos a su hogar, por cuidarnos con tanto amor y por brindar encuentros que quedaron marcados en la memoria del quilombo que soy. Creo que muchas de las mujeres que estuvimos con las zapatistas en esos días, mantenemos esta reunión en nuestros corazones y en nuestras acciones al compartir las semillas que se han plantado para que aprendamos, escuchemos y experimentemos.

No hay duda de que los encuentros nos hacen mucha falta, ya que tenemos la posibilidad de intercambiar y apoyarnos,

¹³⁰ En línea: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/12/31/palabras-de-las-mujeres-zapatistas-en-la-clausura-del-segundo-encuentro-internacional-de-mujeres-que-luchan/>>.

especialmente, cuando vemos que las violencias aumentaron durante el aislamiento social. La pandemia presentó algo que no es nuevo, pero que está relacionado con lo que se ha discutido en este texto, aunque estamos en el mismo mar del Covid-19, no estamos en el mismo barco. El momento no se está sintiendo de la misma manera y, aunque la fatalidad del virus puede afectar a varios individuos independientemente de su posición social, personas en situación de hiposuficiencia socioeconómica —mujeres, negres, indígenas, comunidades donde el acceso siempre ha sido limitado— son más vulnerable a la situación.

Sin embargo, creo que la pandemia me planteó preguntas muy interesantes que exponen situaciones de vulnerabilidad que no son nuevas: ¿Cómo podemos ayudarnos unos a otros en este contexto? ¿Qué hacer cuando la “era digital” es más una condición de exclusión? ¿A quién podemos acudir en distancia social cuando la violencia está dentro de la casa? Aunque yo no tenga las respuestas, les dejo las inquietudes que me están surgiendo en este período. Después de un año de muchos encuentros, en este año de pandemia, seguimos pensando en nuevas formas de encuentro, que busca alcanzar y superar todas estas cuestiones y muchas otras.

Bibliografía

- BRAH, Avtar. 2011. *Cartografías de la diáspora: Identidades en cuestión*. Maggie Schmitt y Traficantes de Sueños, Madrid, pp. 7-280.
- CABNAL, Lorena. 2019. *Feminismo Comunitario desde las Mujeres Maya-Xinca de Guatemala*. La cosecha, México.
- CONAQ. 2019. *Só cerca de 5% das 3,2 mil comunidades quilombolas reconhecidas no Brasil são demarcadas*. En línea: <<http://conaq.org.br/noticias/so-cerca-de-5-das-32-mil-comunidades-quilombolas-reconhecidas-no-brasil-sao-demarcadas/>>, consulta: 20 de septiembre de 2020.
- GONZÁLEZ, Lélia. 1983. "Racismo e sexismo na cultura brasileira". *Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos*. Anpocs, núm. 2, Ciências Sociais Hoje, Brasília, pp. 223-244.
- . 1988. "A categoria político-cultural de amefricanidade". *Tempo Brasileiro*, núm. 92-93, Rio de Janeiro, pp. 69-82.

- hooks, bell. 2010. *Vivendo do amor*. En línea: <<https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>>.
- LEYVA, Solano Xochitl y Rosalba Icaza (coords.). 2019. *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*. CLACSO/Cooperativa Editorial Retos/ ISS /EUR, Buenos Aires y San Cristóbal de Las Casas.
- MBEMBE, Achille (2016). "Cuando el poder brutaliza el cuerpo, la resistencia asume una forma visceral". *El Diálogo*. En línea: <https://www.eldiario.es/interferencias/Achille-Mbembe-brutaliza-resistencia-visceral_6_527807255.html>, consulta: 24 de enero de 2020.
- MORENO, María. 2018. "O'tanil. Stalel tseltaletik. Una apuesta por un conocimiento propio desde los pueblos originarios". En Xochitl Leyva et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras (Tomo I)*. Cooperativa Editorial RETOS/Taller Editorial La Casa del Mago/ CLACSO, México p p. 429-450.
- NASCIMENTO, Abdias do. 2002. *O quilombismo/Abdias Nascimento*. Fundação Palmares/ OR Editor Produtor, Brasília/Rio de Janeiro.
- NASCIMENTO, Beatriz. 1989. Ori. *Jornal do MNU*, núm. 17, pp. 2-20.
- NOGUERA, Renato. 2015. "Amenemope, o coração e a filosofia, ou a cardiografia (do pensamento)". *Semna—Estudos de Egiptologia II*, vol. 1, núm. 2, Rio de Janeiro, pp. 117-126, En línea: <https://seshat.museunacional.ufrj.br/wp-content/uploads/2019/12/Semna-%E2%80%93Estudos-de-Egiptologia-II_2019_02_28-17_14_54-UTC_compressed.pdf>, consulta: 6 de septiembre de 2020.
- PIEIDADE, Vilma. 2017. *Dororidade*. Editora Nos, São Paulo.
- RATTZ, Alex. 2007. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. Imprensa Oficial do Estado de São Paulo/ Instituto Kuanza, São Paulo.
- RIBEIRO, Katiúscia. 2019. Palestra proferida no TEDxUnisinós, Porto Alegre - Rio Grande do Sul, octubre de 2019. En línea: <<https://www.youtube.com/watch?v=7rslUDAMJl4>>, consulta: 10 de octubre de 2019.

Con sentires otros: reflexiones en la disidencia sexual, la participación y la red de redes zapatista por otros mundos posibles¹³¹

Sebastián Henao

Introducción

Llegué a Chiapas con un proyecto de investigación para conocer qué significaría el concepto *seguridad* en la práctica de las comunidades autónomas zapatistas. Me intrigaba comprender y discutir, con las, los, loas compas zapatistas, cómo entendían y sentían la guerra que les asecha, y las alternativas que proponían y construían para darle fin al conflicto. Mi punto de partida sería: entender la seguridad como una manera de organizarse desde las comunidades, mediando la separación entre la vida y la muerte (física y simbólica) al definir lo que perciben como amenaza, administrando colectivamente la incerteza y buscando alternativas para asegurar la preservación de la vida comunitaria, siguiendo la corriente teórica de Jef Huysmans (1998) dentro de los Estudios Críticos de Seguridad¹³².

¹³¹ El trabajo de investigación de la tesis, del cual este texto retoma algunas discusiones, puede ser encontrado en Henao (2019). Esa investigación fue financiada con la beca de manutención doctoral otorgada por la CAPES.

¹³² El subcampo de los Estudios Críticos de Seguridad hace un contrapunto a los abordajes tradicionales de la Seguridad Internacional, al apuntar los errores de un enfoque militarista y estadocéntrico en los análisis sobre el conflicto y la violencia. Puede definirse como un campo resultante de dos desplazamientos conceptuales: el primero, de alargamiento, comprendiendo también otras áreas de análisis además del sector militar (medio ambiente, cultura, sociedad, etc.); el segundo sería de profundización, trascendiendo al Estado como actor principal y como objeto de referencia para pensar la dinámica de amenazas y protección (la humanidad, comunidades humanas, recursos ambientales, etc.). Véase Krause y Williams (2002) y Peoples y Vaughan-Williams (2014). El movimiento que propone Huysmans (1998) va en el ámbito de lo epistémico, o sea, como se entiende y se piensa el propio concepto de seguridad; para él, cabría comprenderlo como un significante denso, a través del cual las sociedades humanas definen lo que separaría la vida y la muerte y las acciones políticas tomadas para lidiar con esa separación y protección de la vida común.

En el camino, la palabra *autonomía* se fue haciendo mayor, mostrándome que lo que había estudiado en las teorías de la sala de clases, de las bibliotecas y los debates académicos era desafiado en la realidad. En el campo disciplinar de las Relaciones Internacionales se entiende que el concepto seguridad sirve como base para entender la división entre los problemas de la política interna y externa de los Estados nacionales; como afirma Der Derian (2009: 49; traducción propia), “ningún otro concepto en relaciones internacionales engloba el golpe metafísico, o manda el poder disciplinar como ‘la seguridad’”.

El problema de la seguridad, tradicionalmente pensado como estrategias de defensa trazadas por las autoridades estatales sobre el territorio que definen como su espacio de soberanía, en este trabajo sirve como antesala para presentar cómo llegué a Chiapas. En este capítulo narraré sobre lo andado y compartido, lo aprendido al enredarse y al emprender un caminar junto con las comunidades zapatistas en resistencia, en desafiar lo establecido y construir, desde el sentir colectivo y con los propios medios, una forma autónoma de ser, estar, sentir y luchar en el mundo.

Dicho de otra manera, en esa articulación de sentipensares¹³³ y experiencias en colectivo, resuena lo dicho por Marysia Zalewski (1996) sobre cuerpos acumulándose sin vida y un cuerpo teórico también acumulándose sin mirar a la realidad social, sin involucrarse con el cuerpo, el sentir y desafiar los propios conceptos para disponerse a la interpretación y acción; que el conocimiento sea construido como colectivo, según sus tiempos, lugares y propósitos, desde el afecto y la emoción como guía. Es ahí donde mirar a cuerpos de afectos, que escapan al binarismo del patriarcado eurocentrado, ganan destaque. En ese sentido: ¿cómo se puede sentipensar desde una experiencia y perspectiva de la diversidad sexual y de género? ¿Qué dice esto sobre la lucha de las comunidades zapatistas en resistencia?

¹³³ Sentipensar, o el sentipensamiento, se refiere a una forma de conocimiento situado y relacional, en que sentimiento y pensamiento, emoción y razón, se aúnan para percibir e interpretar la realidad concreta en que se vive, lo que nos rodea, reflexionar y producir conocimientos y acciones en coherencia con el ambiente y la comunidad alrededor. Véase Escobar (2016).

Alestar en Chiapas, educarme e informarme de manera más directa con las comunidades, otros activistas y académicos comprometidos con las luchas por autonomía indígena en México y Abya Yala, pude percibir que esa seguridad que yo entendía como un fenómeno social claramente distinguible se desdibujaba y era siempre entendido como una imposición del Estado en beneficio del capital y el patriarcado; en cambio, la autonomía emergió como un concepto vivo y andante, por el cual sería posible interpretar y actuar como respuesta a los desafíos de la colectividad. De cierta forma, es lo que posibilita la organización y la acción colectiva para asegurar la vida de la comunidad, frente a un ambiente de asedio, amenaza y muerte.

Mi involucramiento se fue dando a través del contacto con las redes del movimiento zapatista en Chiapas, al asistir y compartir en los seminarios del CIDECI-Las Casas/Unitierra, Chiapas, compartir en eventos como el Festival de Cinema *Puy ta Kuxlejaltic* (Caracol de Nuestras Vidas), las sesiones del CNI/CIG, el 2º Encuentro de Redes de Resistencia y Rebeldía, la celebración del 25º Aniversario del Levantamiento y 35º de la conformación del EZLN, visitas y diálogos con las comunidades, acompañamiento de la situación de derechos humanos e indígenas en medio al conflicto, entre muchos. Decididamente, en medio a las reflexiones, mi propia orientación sexual y performance de género se hacían presentes, a veces no como algo dicho, sino siendo como soy.

En ese caminar juntos y preguntando, se hacía evidente que, como cruzamiento de nuestros seres, la sexualidad importa, es constituyente de quiénes somos y de cómo actuamos. Había y he participado en grupos de discusión y formación sobre el pensamiento LGBTQIA+, en espacios académicos y de militancia por el reconocimiento de nuestra igualdad y derechos como humanos que somos. En Chiapas, pude enlazarme en proyectos como “Hombres que Tejen”, buscando deconstruir paradigmas de masculinidad por el arte y oficio del tejido manual; apoyé la investigación de mi amigo Enrique, con hombres homosexuales en San Cristóbal en la que se muestra:

que la violencia heteronormativa se justifica al (re)producirse a la red local de imaginarios sociales misóginos, homofóbicos y queerfóbicos —arraigada

en valores judeocristianos y consumistas— que influye en las instituciones sociales y los medios de comunicación masiva para legitimar y consensar desigualdades de género de integrarse a la identidad sexo/genérica personal y colectiva (García, 2019: 7).

Y en la propia vivencia como marica en San Cristóbal también se hace resistencia en el cotidiano. Esto para evidenciar que, en ese entramado de violencia y guerra de desgaste, también los cuerpos y afectos diversos pasan por situaciones de exclusión y amenaza por existir y no encuadrarse en las normas de esa matriz de poder colonizador, capitalista, homogeneizante y heterocispatriarcal.

Entendí, entonces, que para compartir y aprender de los sentipensamientos y prácticas de las comunidades en resistencia, tendría que repensar mis sentires, la mirada, la escucha y la voz para compartir conocimientos otros, que pasan por el cuerpo y la razón-emoción sentipensada. Mi cuerpo, mi ser, con sus afectos y sus complejidades serían el instrumento de observación y compartición. Desde ahí aparece la sexualidad disidente anti-patriarcal como un asunto para pensar otras cuestiones relacionadas a la autonomía. En otras palabras, ¿qué tiene un marica a decir sobre la guerra y la autonomía al compartir, escuchar y aprender junto a las comunidades zapatistas en resistencia?

En este capítulo me refiero a la participación en el 2° Encuentro de Redes de Rebeldía y Resistencia y del 25° Aniversario del Levantamiento, ocurridos a finales de diciembre de 2018. Con las redes de resistencia y rebeldía que acompañan, pude ver el acompañar(se) de las, los, loas, les zapatistas, los Caracoles, las organizaciones y las redes. Se trata de una mirada, un sentipensamiento de un corazón disidente en la sexualidad, como hombre marica cisgénero¹³⁴ que soy y del papel que ocupa esa diversidad en la construcción de mundos otros.

¹³⁴ Se puede pensar en esto como marcadores sociales de nuestras diferencias. El color y la raza con la que se nos identifica, la clase a la que pertenecemos, el sexo-género que nos es atribuido (hombre/mujer), así como la identidad y expresión de ese género, así, cisgénero sería una categoría correspondiente a quien está conforme y se expresa de acuerdo con el género atribuido al nacer; transgénero marca a quien a lo largo de su vida busca hacer la transición hacia una expresión del género opuesto. Aún en ese espectro se encuentran también las personas de género fluido, no-binarias y no-conformistas.

Busco explorar qué dice y hace la resistencia y la autonomía zapatista, hecho por las, los, loas, les *compas* zapatistas y su trabajo en red, sobre la pluralidad del sexo-género y las luchas LGBTQIPAN+, o bien, anti-patriarcales y de la diversidad sexual. Esto se establece como forma de resistencia ante lo que han llamado *la Hidra Capitalista*, que puede leerse en términos de la matriz del poder colonial-moderno-capitalista, y asimismo, en ese entramado, al heterocispatriarcado¹³⁵. Así, ¿cómo se lucha contra esa hidra desde la propia orientación sexual, identidad de género y el afecto?

El texto se divide en cuatro partes, además de esta introducción: en primer lugar, me refiero a la experiencia de guerra que atraviesa a las redes, con otros medios y de otros modos, pero que igualmente hace parte de las diversas estrategias de aislamiento y contención para debilitar al movimiento zapatista, como contexto en el que se teje la resistencia y la autonomía. Después, hablo de la construcción de la autonomía zapatista y del tejido de resistencias que la constituyen, incluyendo las de género y sexualidad. Luego, viene el cuerpo para hablar del debate sobre género y sexualidad en las comunidades zapatistas en resistencia, en las redes de resistencia y rebeldía, y en la defensa de la tierra y el territorio. Por último, hago una reflexión sentipensada sobre las resistencias y rebeldías de la sexualidad y el género en consonancia con la participación en los eventos de las redes de apoyo al zapatismo y su significado para la lucha por mundos otros.

Guerra en redes y redes de resistencia

Las guerras de redes sociales, o en inglés *social netwars*, es un concepto que viene de la inteligencia y la guerra contrainsurgente estadounidense. Esa “guerra”, de la que los analistas de inteligencia militar hablan, se daría por medio del activismo social y la llamada de atención para los diferentes problemas que acometen a la población y al territorio

¹³⁵ Asimismo como nos referimos al patriarcado como una forma de dominación del sexo masculino sobre el resto, cabe destacar que esa posición de poder sexual y de género puede ser más específica, representada no solo por los hombres y una cultura hegemónica que los coloca en superioridad, mas también por hombres heterosexuales y cisgénero. Véase: Cano (2019) y Giamberardino (2020).

chiapaneco y mexicano en general. Para ellos, la *netwar* sería dada a través de la resistencia social en contingencias de pequeña escala y los agentes estatales; así sugieren que se desarrollen operaciones no de guerra, sino de baja intensidad, para establecer modos de conflicto no-militares (Ronfeldt *et al.*, 1998: 8).

El campo de batalla en ese tipo de guerra no-convencional se da por medio de las relaciones públicas, operativos de informática y campañas de legitimación/ deslegitimación entre el gobierno mexicano y su aparato represor y el movimiento zapatista, incluyendo al EZLN. En el análisis de Xochitl Leyva (2009), ese tipo de campañas de las redes sociales fue la que ayudó a generar presión para que el gobierno mexicano cesara el fuego y se dispusiera al diálogo, al tiempo que le daba fuerza a la resistencia zapatista. También, siguiendo esa lógica, se justificó la deportación de extranjeros solidarios que estaban involucrados en el montaje de la infraestructura de los municipios autónomos, en la observación de derechos humanos, o bien, en la participación de los encuentros convocados por las, los, loas, les zapatistas.

Las *social netwars* serían, así, parte de las estrategias de la Guerra de Baja Intensidad (GBI) no solo en Chiapas, contra las comunidades y redes zapatistas, sino en todos los lugares donde se cuestiona el papel y la legitimidad del Estado como regulador de las relaciones sociales y promotor del bienestar. En ese sentido, se caracteriza por "aislar, desgastar, dividir y desorganizar a los movimientos sociales que buscan el cambio social, económico y político, a través de provocar miedo, tensión, confusión y división entre familias y comunidades" (Frayba, 1999: 6).

En las *social netwars*, las fuerzas del poder del Estado y las formas de militarización a los movimientos sociales buscan desarticular el tejido de las redes de apoyo. Xochitl Leyva (1998, 2017) habla sobre la reconceptualización que las redes de resistencia han tejido en torno al movimiento zapatista; o, como ella lo define, "la tapicería del neozapatismo" (Leyva y Gunderson, 2017).

Asimismo, Guiomar Rovira (2005, 2009) ha descrito a la red del movimiento zapatista desde dos dimensiones: una nacional mexicana, que ha acompañado a las, los, loas, les zapatistas desde el levantamiento, en el alto al fuego, que fue partícipe de los Diálogos de San Andrés, que se ha sumado a las caravanas, marchas, campañas

y encuentros; y otra transnacional. Para ella, esa red transnacional se ha movilizadopor lo menos en cuatro direcciones: primero, como encuentros y manifestaciones en distintas geografías, con las que pueden dar a conocer la situación del conflicto en Chiapas; segundo, y como consecuencia del primero, han ejercido presión política frente a las instituciones y élites locales, haciendo fuerzas a favor del movimiento zapatista. En tercer lugar, se han movilizadopor los territorios en resistencia como portadores de material solidario, se han envuelto en los proyectos de las comunidades y han acompañado los procesos de las mismas; y finalmente, hacen también la desobediencia civil en las redes de comunicación e información virtual, en forma de videos, reportajes, traducciones de comunicados, etc. Se trata de una presencia tanto física como cibernética, con nodos transnacionalizados, operando desde distintas instancias y en diversos temas. Lo que los une es, entonces, la construcción de esos distintos mundos posibles.

El papel de esas redes, como se ha visto aquí, ha sido fundamental en la organización de las comunidades zapatistas en resistencia. De ahí, la relevancia del encuentro de redes, de rebeldía y resistencia, que con todas las limitaciones de mantenerse conectadas, de tejerse y reunirse, sigue firme junto a las comunidades. Al tiempo que las redes aprenden del y con el caminar zapatista en la construcción de otros mundos posibles, el proceso inverso también sucede. Es un proceso de intercambio de saberes y prácticas desde las distintas resistencias, para conocer de primera mano, quién se siente llamado o identificado, de qué se habla y cómo se ve el mundo en la miríada de perspectivas posibles que se congregan en esos espacios.

En parte, una de las lecciones fundamentales que queda de ese intercambio, es cómo reinventarse e innovar en la organización¹³⁶, y esto también, me parece, va en dos o más direcciones. No se trata tan solo de unirse, de alguna manera, sin suplantar ni usurpar las luchas, sino también de una colaboración silenciosa y desinteresada, en alternativas al modelo establecido.

¹³⁶ Evidencia de esto puede ser dada por el capítulo final del texto "Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista" (EZLN, 2015) en que el Subcomandante Moisés le recuerda a todas la importancia de la organización y hace un llamado a que se "organicen, porque lo que viene es jodido".

Para mi búsqueda por los sentidos de la seguridad, entender esa “guerra en redes” sirve como herramienta para aprender también de la figura de la hidra a la que se refieren las, los, loas, les zapatistas y sus efectos más sentidos en el espacio amplio de los territorios zapatistas en resistencia. Esta idea me hace pensar en el amalgamado capital-Estado patriarcado (Gutiérrez Aguilar *et al.*, 2018) como un elemento social omnipresente, de efectos difusos y múltiples, que no solo afecta a las comunidades, sino también a la humanidad, como lo habría manifestado el *sub* Marcos en varias oportunidades (2001, 2003) y en las estrategias de seguridad de ese amalgamado para expandir su dominio y ejercer su voluntad.

La pregunta que queda de la reflexión sobre la guerra a las redes de apoyo, solidaridad, resistencia y rebeldía, es ¿cómo se puede pensar en un entramado de esas resistencias frente a la Hidra? ¿Cómo responder a esa guerra como redes?

La autonomía se construye enredándose en las resistencias

Mucho del trabajo de investigación fue seguir intuiciones y la curiosidad por conocer mejor la propuesta zapatista frente a la guerra. Eso mismo fue lo que me llevó, en primer lugar, a Chiapas, buscando establecer esos diálogos con las comunidades en resistencia y las redes del zapatismo, que se hicieron concretas en la participación y compartición en los eventos que mencioné anteriormente. Así fue como pude percibir la importancia del concepto y la práctica de la autonomía como construcción de/en las comunidades para hacerle frente y diseñar alternativas a lo que se sientepiensa como guerra (más allá del propio conflicto).

La autonomía, como forma de entender y hacer la política, también se expresa en el movimiento zapatista como red: autonomía de los pueblos y del EZLN entre ellos mismos, autonomía entre comunidades, Marez¹³⁷ y Caracoles; autonomía entre los distintos

¹³⁷ Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas. Son entidades territoriales intermedias, en la que se organizan distintas comunidades y territorios bases de apoyo. Los representantes electos por las comunidades de esos Marez conforman las Juntas de Buen Gobierno, organizadas en cada uno de los Caracoles.

nodos de la red que conforman. En cuanto parte de una red, las comunidades zapatistas entienden, a mi modo de ver, que esa guerra no es únicamente contra los pueblos que declararon su resistencia y rebeldía en Chiapas, en México, en Abya Ayala; fundamentalmente es una guerra del sistema-mundo neoliberal contra la humanidad; como lo hubiera expresado el subcomandante Marcos (2001, 2003).

Algo importante de recordar en ese punto se refiere a la multidireccionalidad de esa relación entre las comunidades zapatistas en resistencia y las redes de resistencia y rebeldía que se agregan en torno al apoyo a las comunidades; y que también se solidarizan como constelación entre sí. Cabe resaltar, por ejemplo, que mucho de lo que se supo durante los días de enfrentamiento "en caliente", durante los primeros años tras el levantamiento, fue por una estrategia de comunicación y medios desde las redes solidarias que fueron llegando a Chiapas después del llamado de atención que suscitó el levantamiento.

Cuando me refiero a la multidireccionalidad de la solidaridad también quiero decir que las redes nunca se hubieran tejido alrededor del zapatismo si no hubiera sido por las múltiples ocasiones en que los comunicados del EZLN llamaban, convocaban y se sumaban a darle un final a la guerra. La relación de las redes con el zapatismo, así como fue sucediendo entre los ciudadanos que llegaron a la Selva Lacandona en la década de 1980 y que fueron enredándose con los propios procesos sociales de quienes allí habitaban, también es una relación de aprendizaje mutuo, de reconocimiento y de romper con los límites impuestos por el sistema-mundo capitalista/moderno/colonial sobre lo que nos une como humanidad: la vida.

Sin embargo, no se puede ser ingenuo y pensar que esas relaciones han sido de constante encuentro y aceptación completa de lo que todas las partes involucradas creen y luchan. Por ejemplo, Abigail Andrews (2010: 90) muestra que las comunidades zapatistas han tenido que confrontar las diferencias de poder donde sus aliados en el Norte y el Sur global también presentan sus intereses, por más solidarios que pudieran ser¹³⁸. Así, ella narra los cambios y redefiniciones en el tipo de

¹³⁸ En el texto "7 pensamientos en Mayo de 2003" (EZLN, 2003) el Subcomandante Marcos responde a las redes afirmando que no necesitarían de las ayudas solidarias si la relación

solidaridad que las, los, loas, les zapatistas están dispuestas a recibir: han rechazado donantes imperiosos que condicionan sus ayudas, han denunciado el control externo de algunos programas en alianza con grupos más privilegiados, buscando así mostrar su propia capacidad de acción y decisión sobre lo que es mejor para sus vidas, tomando una postura de mutualidad.

Para las comunidades zapatistas en resistencia, el hacer político se guía por los principios del *mandar obedeciendo*, que son: servir y no servirse; representar y no suplantar; construir y no destruir; obedecer y no mandar; proponer y no imponer; convencer y no vencer; bajar y no subir. Esos principios cumplen el objetivo fundamental de repartir el poder, para que no se concentre solo en un grupo, y fomentar la participación activa de todos, todas, todas, todes (Arévalo, 2008). Así, esos serían principios que guían la organización y las prácticas políticas, en el gobierno autónomo y en lo cotidiano, sirviendo como acuerdo implícito para el andar de los mundos posibles en construcción. Además de ser la normativa básica para la política zapatista, esos principios también sirven como un código de conducta ético que se despliega más allá de los territorios y comunidades zapatistas, siendo también un término de referencia para la relación entre iguales y autónomos, con sus aliados y redes.

Uno de los principales articuladores de la red de resistencias y rebeldías ha sido el Congreso Nacional Indígena (CNI) y su Concejo Indígena de Gobierno (CIG)¹³⁹. La resistencia zapatista no solo es frente a las violencias del gobierno y de sus aliados armados; esa resistencia también se traduce en las formas de crear alternativas de autogestión por la vía de la autonomía: en las comunidades se desconoce la autoridad del gobierno y el Estado en sus territorios (donde vive la filosofía y la práctica del zapatismo). Se construyen no solo ideas de un mundo otro, sino también las bases materiales para su desarrollo colectivo: trabajo agropecuario para el beneficio de todos,

no se establece de manera horizontal, que no aceptarían juicios de esas redes sobre qué dirección debería tomar el EZLN y las comunidades en resistencia, que no aceptarían ser representados por nadie. Véase también Andrews (2010).

¹³⁹ Véase: Alonso; Lima; Velázquez, en este libro.

escuelas y hospitales para atender las necesidades de la población rebelde —y de quien lo necesite—, sistemas de justicia basados en la reeducación y no en el castigo y aislamiento. Es con esos compromisos, basados en los principios del mandar obedeciendo, que se asume una corresponsabilidad de todas en la construcción de esas alternativas a la exclusión y a la sumisión, también en el andar del CNI.

Por eso justamente es tan relevante que al interior del CNI se haya constituido una comisión permanente de diversidad sexual, separada de otra de mujeres. Esto, a mi modo de ver, pone en la agenda de la resistencia indígena en México un asunto tratado como tabú, se hace la resistencia con el cuerpo y por ser quién se es. Es reconocer que la identidad como indígena no es homogénea ni completa, sino que es parte de una intersección, una parte que es tejida junto a otras como el género, la sexualidad, la etnicidad propia, la clase, entre otros. En el ánimo de ser autónomos entre sí, es establecer en la sexualidad una lucha también por el respeto y aceptación de las diferencias de manera radical, contra todas las formas de discriminación y violencia (inclusive las género y contra la diversidad sexual) y por la reivindicación de ser *completoas*, sumando nuestras luchas, un poquito cada vez. Poner el propio cuerpo, la propia constitución personal, enredada con la de otros, otras, otros y otras pone a la resistencia de las disidencias sexuales y de género hilvanada a la resistencia por el territorio, por la vida en plenitud, por la comunidad. Se tejen juntas contra la amalgama capital-Estado-patriarcado, sumando elementos de resistencia a un sistema social conservador y heterocisnormativo.

Poner nuestros cuerpos e identidades en las redes de resistencia

Desde la aparición pública de las, los, loas, les zapatistas en 1994, la sociedad civil organizada, en México y en todo el mundo, mostró su simpatía e identificación con ese movimiento. Ese apoyo se debió a la percepción de deterioro en la calidad de vida de las masas ya desde mediados de la década anterior, la poca voluntad del partido de gobierno (PRI, en ese entonces) para mudar los mecanismos de control político tradicionales, asimismo como la fragmentación electoral de la izquierda institucional tras la derrota en las votaciones

de 1988 (Leyva, 1998: 38). El movimiento zapatista, compuesto por las comunidades en resistencia organizadas como bases de apoyo, el EZLN propiamente dicho (como organización política-militar) y las redes que les acompañan, tiene como uno de sus primeros éxitos el poner en la agenda nacional y mundial las cuestiones de pluralidad y multiplicidad étnica y cultural, enfatizando las luchas políticas al interior de los Estados nacionales modernos, en confrontación con el modelo integracionista neoliberal (Hernández Castillo, en Leyva Solano, 1998: 50) que busca homogeneizar e incorporar a las sociedades indígenas a los patrones del desarrollo capitalista, blanco y moderno.

Esa colocación de las, los, loas, les plurales frente al discurso y pensamiento único y hegemónico es por lo que personas homosexuales, transexuales, no-binarias, intergénero, fluidas, pansexuales +++ nos hemos levantado y defendido, inclusive con nuestros cuerpos y vidas. Me parece, desde este punto, que la lucha por la diversidad sexual y de género se conecta con la lucha por las autonomías indígenas. Por separado, ambas luchas buscan lo mismo: ser quien se es, reconocer y aceptar que las múltiples diferencias que nos constituyen son nuestro potencial y nos dan poder para construir mundos posibles, y que, a pesar de esas diferencias, somos iguales en la pluralidad.

Al leerse como intersecciones de una misma lucha, multiplican ese potencial al reconocer que somos múltiples, que hay diversidad y no la uniformidad puesta como definición de partida en el mundo colonial-capitalista-patriarcal. De alguna forma, es una reafirmación no fragmentada de las luchas contra la violencia, reconociendo que esa violencia parte del intento de homogeneizar y construir un mundo binario y uniforme. En esa multiplicidad de cuerpos e identidades, son uno y lo mismo, la búsqueda por "un mundo donde quepan muchos mundos" más que una suma de formas de lucha. Mi percepción es que podrían sumarse las llamadas *luchas por identidad*, al reconocer que lo que nos afecta es la unicidad, el pensamiento único y hegemónico del capitalismo y la globalización neoliberal, como bien lo habrían dicho las, los, loas, les zapatistas al reflexionar sobre la hidra (EZLN, 2015).

Más allá de esto, dos aspectos llamaron mi atención durante el breve caminar que pude hacer junto a las redes del neo-zapatismo en 2018, con ocasión de la Segunda Asamblea Plenaria del CNI/CIG/EZLN,

llevada a cabo del 11 al 14 de octubre en el CIDECI Las Casas/Unitierra-Chiapas. Pude estar presente en la lectura del pronunciamiento del día final de la asamblea; en ese momento, el CNI/CIG aprobaba la conformación de una comisión permanente de diversidad sexual y de género, marcando el caminar de una jornada de lucha en los pueblos indígenas organizados en ese Concejo por las otras formas de sentir(se) y relacionarse. El segundo, fue en el Encuentro de Redes propiamente dicho, al ser testigo de la presencia de personas otras bases de apoyo de las comunidades en resistencia que asistían y organizaban el Encuentro, asimismo como la Red de Resistencia y Disidencia Sexual y de Género que participó como colectivo solidario a las, los, loas, les zapatistas. Me sentí parte, representado y con esperanza, de que se reconociera la lucha por los derechos y culturas indígenas, y que también se discutiera el papel y el espacio de la diversidad y disidencia sexual.

Poco sabía, hasta esos dos momentos, de la lucha por la diversidad sexual dentro del repertorio zapatista. Desde mi sentir y mi experiencia personal, me parece necesario que sean visibles y vivientes las diversas formas de expresar la sexualidad y la identidad de género. En mi corta convivencia física con las comunidades, me pareció que hablar sobre la diversidad aún es un tema tabú, pero también que esas vidas y afectos disidentes existen, sienten, comparten y resisten; y aunque no se hable mucho, es reconocido como experiencia viva. A pesar del tabú, de ser algo sabido pero no dicho, cuando expuse mi sentir, cuando pude contar mi historia en las asambleas, hablar con mi propio corazón y cuerpo, sentía la resonancia de comprensiones. Se entendía también que la lucha por la autonomía pasa por el reconocimiento de esas diferencias de sentir y ser, como posibilidad para que los *mundoas maricas* estén entre los muchos mundos, del horizonte de pluralidades.

En los discursos zapatistas se lee siempre el otras para referirse también a los cuerpos, en las bases de apoyo, en los territorios y en las redes, que no pertenecen a una definición binaria de “compañeros” y “compañeras”, y, de manera más radical, en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona (EZLN, 2005) se extiende la solidaridad a “homosexuales, lesbianas, transexuales” y se hace el llamado para que “de manera individual o colectiva participen directamente con

los zapatistas en esta CAMPAÑA NACIONAL para la construcción de otra forma de hacer política, de un programa de lucha nacional y de izquierda, y por una nueva Constitución” (EZLN, 2005; énfasis original).

En las historias del Viejo Antonio¹⁴⁰ también se refleja el reconocimiento de la diversidad y la diferencia, así como la aceptación de la existencia del otro¹⁴¹, sean dioses o el explicar distintas formas de amar. Asimismo, están las historias contadas por el difunto Subcomandante Marcos entre Elías Contreras y La Magdalena, que cuentan la historia de amor de un hombre cisgénero, base de apoyo y en comisiones de investigación y una mujer transexual de la ciudad. En esas historias confluyen explicaciones y sentimientos de otras formas de ser y amar, que dan testimonio de la vasta diversidad de ser humano, entrecruzados por nuestras características y afectos: pertenecientes alguna etnicidad y clasificados por nuestra raza y clase, seres sexuados y sexuales con identidades y expresiones de género.

De ese modo, de manera ilustrativa, en la serie de comunicados “Siete Vientos en los Calendarios y Geografías de Abajo”, aparece la siguiente reflexión sobre el asunto:

Digámoslo: no sólo frente a las mujeres, también frente a las diversas preferencias sexuales, la izquierda es profundamente machista.

¿Y los zapatistas, los zapatistas?

Tal vez estamos igual o peor. En el mejor de los casos nos falta un buen.

Pero con un empeño en aprender y, sobre todo, con los espacios que nos posibilitan esos aprendizajes y con las maestras, maestros y maestras: ustedes.

¹⁴⁰ El Viejo Antonio es un personaje narrador de historias tradicionales de los pueblos indígenas chiapanecos, contado en los escritos del subcomandante Marcos, hoy Galeano. Según críticos literarios, como Francesca Gallo (2020: 42) “representa la memoria y la sabiduría de los pueblos originarios [...] no es ninguna pieza de museo, está empapado de su tiempo, vivió la migración y participó en la colonización de la Selva Lacandona como miles de campesinos sin tierra. Es el puente, traduce sus conocimientos en castellano para Marcos, quien tendrá que hacer lo mismo, seguir los pasos del maestro, convirtiéndose en puente con el mundo exterior para que la memoria perdure en otros tiempos y lugares.”. Así, los escritos que encenan al Viejo Antonio dan cuenta del orden cosmogónico indígena mestizo, ordenan al mundo de los muchos mundos y reactualizan conocimientos ancestrales. Véase Baxmeyer (2018) y Vanden Berghe (2002).

¹⁴¹ Véase Lugo Rodríguez (2010).

En los relatos que hemos ido soltando a lo largo de estos años, hemos tratado de mostrar nuestra realidad en esto, nuestras fallas y carencias, pero también nuestros “modos” para tratar de superar las unas y las otras.

Frente a las diferencias sexuales, ha sido más fácil. Tal vez porque llegamos menos domesticados.

En uno de los recorridos de La Otra Campaña, encontramos a los compañeros y compañeras de la Brigada Callejera (que nos enseñaban, aún sin saberlo, desde hace mucho tiempo). Les preguntábamos entonces sobre el problema de la arropa. Ésta es políticamente correcta, pero sólo incluye al masculino y al femenino y ya, como si fueran la única opción sexual, falta lo otro. Los compañeros y compañeras de Brigada Callejera nos dijeron que usaban “compañeric” o “compañerotic”, no estoy muy seguro.

Nosotros buscamos nuestro modo y llegamos en esto que hemos llamado “compañeroa”.

Bueno, el primer relato cuenta el encuentro de Elías Contreras y la Magdalena. La Magdalena era una “compañeroa”. Quien piense que ella, o él, según, es un personaje literario se equivoca. La Magdalena existió y fue real, ubicable en el calendario y la geografías zapatistas, como es ubicable el acontecimiento donde le salvó la vida a Elías Contreras, un indígena zapatista que se asomó a la ciudad con esa capacidad de asombro y ese empeño por entender que pocas personas poseen (EZLN, 2009).

Me parece, con lo expuesto aquí, que la lucha por derechos indígenas, por autonomía y autodeterminación, por la Tierra y el Territorio, por el agua y el medioambiente, se conjuga como una amalgama *otra* de resistencia junto a las luchas por la vida en todas sus expresiones, por el reconocimiento de la diferencia y nuestra condición plural; sea de clase, de raza/etnia, de género y sexualidad; entendiéndolos en los propios términos y contextos situados.

Así se teje, en el movimiento, en las redes y las comunidades en resistencia, una percepción de que la lucha por otras formas de sentirse y de afecto, es otra y la misma que la lucha contra la Hidra Capitalista, al ser la sexualidad también un ámbito de la dominación patriarcal por la cual se ha co-constituido la hegemonía del capital y la colonialidad, como lo han relatado en términos teóricos Rita Segato (2014) y María Lugones (2008). Frente a la amalgama del capital-Estado-patriarcado, se configura otra de resistencia anti-capitalista, anti-racista, anti-(heterocis) patriarcal por la autonomía y la alteridad.

Sentipensamientos otros sobre la autonomía, la diversidad y disidencia y la cuestión de la "seguridad"

En el caminar en Chiapas, preguntando, observando, escuchando y participando; buscando entender la experiencia viva y vivida sobre el asunto de eso que, en la academia de Relaciones Internacionales, se naturaliza como violencia de Estado en nombre de la seguridad, fui encontrando y dialogando sobre otro sentido para la autonomía zapatista.

En un sentido amplio, la autonomía significa la lucha por la vida, puesto en manifiesto como vida física, vida en comunidad, vida en lo simbólico para seguir y desafiar usos y costumbres propios de las comunidades en resistencia. La autonomía, como ideal en construcción cotidiana, se establece como forma de superación de la guerra al adelantar trabajos colectivos y crear formas de organización en beneficio de la propia comunidad. La autonomía, sería así la forma de mediar la amenaza de la muerte que trae la guerra y la vida que se construye y proyecta para la comunidad. En otros términos, en la autonomía zapatista también hay pistas y significados de una comprensión otra sobre qué es y cómo se hace la seguridad.

Más allá de esa búsqueda, también se sientepiensa el género y la sexualidad como un campo de la resistencia a ese vector de guerra en lo corpóreo. A través de la reivindicación de la diferencia y de la diversidad, se construye un horizonte de reconocimiento y aceptación de la sexualidad y la identidad de género como una característica, entre muchas otras, de nuestra humanidad; al tiempo que se abre el debate sobre cómo la violencia direccionada a cuerpos otros, por su forma de ser, actuar y sentir, hace parte también de la guerra a la que se resiste. Al tejerse en las redes de resistencia y rebeldía que acompañan y hacen parte del zapatismo ampliado, participando en los debates y seminarios, en los encuentros y diálogos desde nuestras diferencias, ignorancias y saberes, colocando nuestro cuerpo, afectos y constitución como parte del diálogo abierto, se fue vislumbrando que en la autonomía cabe también la lucha desde las disidencias sexuales y de género.

Esto no es algo completo y perfecto, por el contrario, se reconoce que hace falta mucho trabajo y discusión para despatriarcalizar las

relaciones con cuerpos y afectos que escapan a esa matriz binaria. Sin embargo, la mera aceptación de esas diferencias ya abre espacio y caminos para que se pueda pensar y dialogar entre expresiones de género y afectos sexuales distintos a las de la función reproductiva; así como evidenciar que en la disidencia también hay conocimientos sentipensados sobre la guerra y se proponen alternativas situadas. Al reconocer que la violencia generada por el odio a la diferencia de cuerpos y afectos es de la misma matriz que la violencia racial y de clase, se pone en la pauta de luchas que la lucha de la diversidad sexual también responde en levante a las normas de género de ese pensamiento único capitalista.

Se va poniendo entonces en discusión qué significa ser diferente, no ser/estar anclado a patrones de género y sexualidad, y cómo esa diferencia, disidencia y rebeldía también agregan a la construcción de mundoas otroas con múltiples formas de vivir y amar, de sentir y pensar. Tanto en las comunidades zapatistas en resistencia como en las redes, se va quebrando el tabú de la sexualidad, un tema silenciado y que, hasta no hace mucho, en la academia blanca no era discutido tampoco; me parece que se va descubriendo la riqueza en esa diversidad y disidencia. Como camino de aprendizaje mutuo y compartido, se va reflexionando sobre quiénes somos y cómo podemos tejernos en resistencia, inclusive con nuestros cuerpos, cuerpas y cuerpoas; de lo más íntimo y amoroso que podemos. Sentipensar con nuestro ser disidente y diverso es también establecer que si la amalgama capital-Estado-patriarcado ha silenciado y desconocido, comandado y atacado a cuerpoas diversos y disidentes, es necesario que esos seres y afectos se levanten para hacerle frente a su destrucción y crear mundoas donde quepan muchoas mundoas.

Entre otras reflexiones, este trabajo también me ha mostrado que no es posible hacer una academia que se proponga otra, autónoma, desafiadora de los parámetros establecidos por esas jerarquías de saber/poder, sin dejar claros los compromisos éticos y políticos que dan base a nuestros intereses intelectuales. Como seres pensantes, sensibles y sociables, considero que es el mundo que percibimos, con nuestros sentidos y cuerpos, pero también de los aprendizajes que cargamos desde muy pequeños, de nuestras familias, escuelas,

sociabilidades, quienes conducen nuestras inquietudes y tejen las luchas. Es sobre todo ponerse en juego, dejar que el cuerpo exprese también saberes y afectos, aprender a dialogar sabiéndonos diferentes.

En los eventos en los que pude participar todo eso se ponía en conjunción. Se debatió la masculinidad y el papel que los hombres tenemos en repensar las relaciones de género, no solo como idea, sino como práctica crítica cotidiana, en deconstrucción y reconstrucción constante y en colectivo. Se compartió el sentirpensar de nuestras constituciones, de quienes somos y cómo sentimos, y cómo, desde esa reflexión activa y común, situada desde nuestras geografías y entornos sociales, se puede ir dibujando y construyendo un horizonte de respeto y reconocimiento, en las comunidades y como trabajo en redes, en donde sea que actuemos.

Bibliografía

- ANDREWS, Abigail. 2010. "Constructing Mutuality: The Zapatistas' Transformation of Transnational Activist Power Dynamics". *Latin American Politics and Society*, vol. 52, núm. 1, pp. 89-120.
- ARÉVALO PICAZO, Aidé. 2008. "De los Caracoles y el Mandar Obedeciendo". *Mujeres y la Sexta*. En línea: <<https://mujeresylasextaorg.files.wordpress.com/2008/05/los-caracoles.pdf>>, consulta: 05 de octubre de 2018.
- BAXMEYER, Martin. 2018. "El mito universal. Reconstrucción y deconstrucción de la identidad indígena en 'Relatos de El Viejo Antonio del Subcomandante Marcos'". *Kamchatka*, vol. 12, pp. 175-186.
- CANO, Virginia. 2019. "Políticas del nombre (im)propio: una exploración en torno a "nuestra" lengua tortillera". En Mariano López (comp.). *Los mil pequeños sexos. Intervenciones críticas sobre políticas de género y sexualidades*. Eduntref, Sáenz Peña, pp. 327-339.
- CASMIRO GALLO, Francesca Paola. 2020. "Un Estudio sobre la literatura zapatista. El Viejo Antonio y Durito cuentan las historias de Chiapas". *Cuadernos del Hipogrifo*, núm. 13, pp. 41- 53.
- DER DERIAN, James. 2009. "The value of security: Hobbes, Marx, Nietzsche, and Baudrillard" En James Der Derian. *Critical*

- Practices of International Theory*. Routledge. Londres, pp. 149-166.
- ESCOBAR, Arturo. 2016. "Sentipensar con la tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del sur". *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 11, núm 1, pp. 11-32.
- ESTEVA, Gustavo. 2016. "Para sentipensar la comunalidad". *Bajo El Volcán. Revista Del Posgrado De Sociología*, vol. 23, pp. 171-186.
- EZLN. 2003. "El mundo: Siete pensamientos en mayo de 2003". *Enlace Zapatista*, 02 de mayo. En línea: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/05/02/el-mundo-siete-pensamientos-en-mayo-de-2003-mayo-del-2003/>>, consulta: 05 de octubre de 2018.
- . 2005. "Sexta Declaración de la Selva Lacandona". *Enlace Zapatista*. 30 de junio. En línea: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es/>>, consulta: 05 de octubre de 2018.
- . 2009. "Siete Vientos en los Calendarios y Geografías de Abajo". *Enlace Zapatista*, 05 de enero. En línea: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2009/01/05/sexta-viento-una-otra-digna-rabia/>>, consulta: 05 de octubre de 2018.
- . 2015. *Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista Tomo 1*. Ediciones México. México.
- FRAYBA (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas A.C.). 1999. "Los grupos paramilitares en Chiapas". *CDH Fray Bartolomé de las Casas*, 10 de enero. En línea: <https://frayba.org.mx/wp-content/uploads/2017/02/990110_los_grupos_paramilitares_en_chiapas_frayba.pdf>, consulta: 05 de marzo de 2018.
- GARCÍA, Luis Enrique. 2019. *Violencia de género heteronormativa entre hombres homosexuales residentes de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas* Tesis de Maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural, El Colegio de la Frontera Sur (Ecosur), San Cristóbal de las Casas.
- GIAMBERARDINO, Gisela. 2020. "Batallar entre paradigmas. Orientaciones teóricas-epistemológicas en torno a prácticas y sentidos feministas (y disidentes) en las ciencias". *Plaza pública, Revista de Trabajo Social*, vol.22, pp.177-189.

- GUTIÉRREZ, Aguilar Raquel, María Noel Sosa y Itandehui Reyes. 2018. "El entre mujeres como negación de las formas de interdependencia impuestas por el patriarcado capitalista y colonial. Reflexiones en torno a la violencia y la mediación patriarcal". *Heterotopías*, vol.1, núm. 1, pp.1-15.
- HENAO, Sebastián. 2019. *Decolonizar la Seguridad: Comunidades Zapatistas en Resistencia, entre la Guerra y la Lucha por la Autonomía Indígena*. Tesis de Doctorado en Relaciones Internacionales. Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Brasil.
- HUYSMANS, Jef. 1998. "Security! What do you mean? From concept to thick signifier". *European journal of international relations*, vol. 4, núm. 2, pp. 226-255.
- KRAUSE, Keith y Michael C. Williams. 2002. *Critical security studies: concepts and strategies*. Routledge, Londres.
- LEVYA SOLANO, Xochitl. 1998. "The New Zapatista Movement: Political Levels, Actors and Political Discourse in Contemporary Mexico". En Xochitl Leyva Solano y Valentina Napolitano (comp.). *Encuentros Antropologicos: Politics, Identity and Mobility in Mexican Society*. Institute of Latin American Studies, Londres, Reino Unido. pp. 35–55.
- . 2009. "Nuevos procesos sociales y políticos en América Latina: las redes neozapatista". En Raphael Hoetmer (comp.). *Repensar la política desde América Latina*. Universidad Nacional de San Marcos y Programa Democracia y Transformación Global, Lima, pp. 109-130.
- . 2017. "Geopolitics Of Knowledge And the Neo-Zapatista Social Movement Networks". En Jai Sen y Peter Waterman (comp.). *The Movements of Movements: Struggles for Other Worlds*. vol. 4. OpenWord, Nueva Delhi y PM Press, Oakland (EUA), pp. 161-182.
- LEVYA SOLANO, Xochitl y Christopher Gunderson. 2017. "The Tapestry of Neo-Zapatismo. Origins and Development". En Jai Sen y Peter Waterman (comp.). *The Movements of Movements: Struggles for Other Worlds*, vol. 4. OpenWord, Nueva Delhi y PM Press, Oakland (EUA), pp. 229-264.

- LUGO RODRÍGUEZ, Raúl. 2010. "Zapatismo y diversidad sexual". *CGT Chiapas*. 17 de julio. En línea: <<http://www.cgtchiapas.org/noticias/zapatismo-y-diversidad-sexual>>, consulta: 05 de marzo de 2018.
- LUGONES, María. 2008. "Colonialidad y género". *Tabula Rasa*, vol. 09, pp. 73-101.
- PEOPLES, Columba y Nick Vaughan-Williams. 2014. *Critical Security Studies: An Introduction*. Routledge, Londres.
- RONFELDT, David, John Arquilla, Graham Fuller y Melissa Fuller. 1998. *The Zapatista Social Netwar in Mexico*. Rand Arroyo Center. Santa Mónica, Estados Unidos.
- ROVIRA, Giomar. 2005. "El Zapatismo y la Red Transnacional". *Razón y Palabra*, vol. 10, num. 47.
- . 2009. *Zapatistas sin Fronteras: las redes de solidaridad con Chiapas y el Altermundismo*. Ediciones Era, UAM-Xochimilco, Ciudad de México.
- Subcomandante Insurgente Marcos. 2001. "La Cuarta Guerra Mundial". *La Jornada*, 23 de octubre. En línea: <<https://davidvelasco.files.wordpress.com/2008/11/marcos4taguerramundial.pdf>>, consulta: 05 de marzo de 2018.
- . 2003. "¿Cuáles son las características fundamentales de la IV Guerra Mundial?". *Revista Rebeldía*, núm. 4.
- SEGATO, Rita Laura. 2014. "El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad". *Revista Estudios Feministas*, vol. 22, núm. 2, pp. 593-616.
- VANDEN BERGHE, Kristine 2002. "Nativismo y alter/natividad en los Relatos del viejo Antonio del Subcomandante Marcos." *Caravelle*, vol. 78, pp. 197-209.
- ZALEWSKI, Marysia. 1996. "All These Theories, Yet Bodies Keep Piling up". En Steve Smith, Keb Booth y Marysia Zalewski (comp.). *International Theory: Positivism and Beyond*. Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido, pp. 340-353.

Contra despojos y violencias coloniales, las disidencias sexo-genéricas indígenas y afrodiaspóricas en Chiapas, Centroamérica y el Caribe¹⁴²

Marisa Ruiz Trejo y Tito Mitjans Alayón

Introducción

Este trabajo es fruto de un largo caminar desde distintas experiencias de la disidencia sexual que confluyeron en un territorio liminal, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, en donde quienes escribimos este trabajo nos conocimos. Después de detectar que numerosas experiencias investigativas involucraban representaciones distorsionadas o limitadas, decidimos poner en práctica un sueño disidente y hacer un ejercicio de recuperación de identidades, experiencias, cuerpos y memorias de la disidencia sexo-genérica indígenas y afrodescendientes en algunos territorios de Chiapas, Centroamérica y el Caribe. Expresiones que emergieron de manera previa, durante y como resistencia a los procesos coloniales de generizaciones racializadas.

Este capítulo forma parte de una primera aproximación a un proyecto de investigación más amplio que plantea indagar sobre las distintas maneras en que jóvenes y personas mayores de distintas comunidades se nombran desde una identidad no blanca, no cis-heterosexual y desde géneros no-binarios. Nos referimos, por ejemplo, a identificaciones de las disidencias sexuales en Los Altos de Chiapas, tales como *antswinik*, *winikants*, *antsilon*, y afrodiaspóricas en el Caribe como *masisi*, *mdivin* y *mati*, entre otras.

¹⁴² Este capítulo ha sido elaborado en el marco del proyecto de investigación titulado “Cartografías de la disidencia sexo-genérica indígena y afrodiaspórica contra las violencias coloniales en Chiapas, Centroamérica y El Caribe”, que resultó ganador, en 2021, en la convocatoria “Desigualdades y violencias de género en América Latina y el Caribe” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).

El interés de nuestro proyecto en curso es remapear los territorios indígenas y afrodiaspóricos, así como algunas experiencias sexogenéricas diversas que han sido ignoradas y borradas por los Estados-nación, por los procesos migratorios y de relocalización, ello con el fin de ampliar las historias y epistemologías de las comunidades disidentes, así como de generar herramientas pedagógicas sobre la diversidad cultural, lingüística y sexual.

Cabe destacar que para una gran parte de las Ciencias Sociales y de las Humanidades, el sujeto de las etnografías, o el sujeto cognoscible, sigue estando separado estrictamente del "sujeto de investigación". Existe poca validación en el argumento de las teorías feministas que rompen con esa separación estricta. Las investigaciones realizadas por personas trans, géneros fluidos, identidades no heteronormativas, disidencias sexuales indígenas y afrodescendientes, lesbotransfeministas, *multitudes queer* (Valencia, 2014), entre otras, han sido poco trabajadas desde un *locus* de enunciación representativo.

En ese sentido, lxs autorxs¹⁴³ de este capítulo, partimos de perspectivas no-cis-heterosexuales y de las conversaciones entre una investigadora transfeminista chiapaneca de piel clara, que ha sido socializada en el proyecto de mestizaje que ha borrado a los pueblos indígenas y afrodescendientes de la historia, y un investigador y activista afrocubanx trans masculino, que vive en México, pero que al proceder de un país caribeño, en el que las identidades negras han tenido otros desarrollos, ha cuestionado a través de sus investigaciones y prácticas político-artísticas la historia oficial mexicana, centroamericana, caribeña y latinoamericana.

Algunos trabajos feministas ubican a las mujeres como el sujeto privilegiado de las investigaciones (Castañeda, 2015), no obstante, existen escasos trabajos que privilegien epistémicamente a las

¹⁴³ En este capítulo, proponemos emplear la "x" y la "e" con el objetivo de intervenir la estructura normativa y binaria del lenguaje. De esta manera incorporamos dentro de este trabajo la práctica política trans que cuestiona la naturalización de los géneros binarios impuestos por la colonialidad/modernidad. La "x" y la "e" implican el reconocimiento de las identidades que se encuentran fuera de la heteronormatividad, como las mujeres trans, travestis, travas, personas no binarias, *queer*, personas no conformes de género. Ambas letras han sido utilizadas ampliamente por la comunidad trans para destacar los borramientos del lenguaje binario de género.

personas que no caben dentro de las formas heteronormativas y binaristas de género, por lo que este capítulo intenta cubrir un vacío en los estudios de las disidencias sexo-genérica, ya que reubica las identidades, cuerpos, memorias y experiencias diversas en distintos territorios.

Hemos dividido este capítulo en cuatro secciones. En la primera, aportaremos algunos de los referentes teóricos de las disidencias *queer/cuir* en Abya Yala¹⁴⁴ que nos permiten acercarnos a las formas en que distintxs autorxs han hecho revisiones teóricas, analíticas e interpretativas sobre las identidades sexuales no heteronormativas en la región. En segundo lugar, revisaremos la manera en que el proyecto del mestizaje cis-heterosexual ha caracterizado los mandatos de los países latinoamericanos y caribeños como una manera de negar la heterogeneidad de experiencias culturales, lingüísticas y sexuales no hegemónicas.

En tercer lugar, expondremos algunos de los discursos LGBTQ+ en el campo político blanco y sus limitaciones, ya que frecuentemente estas etiquetas reproducen formas universalizantes que homogeneizan los territorios en una narrativa uniforme y colonial, que no considera a los pueblos indígenas y afrodescendientes. En cuarto y último lugar, incluiremos memorias, cuerpos, experiencias e identidades no binarias de Los Altos de Chiapas, así como expresiones no binarias descolonizadoras del género, tales como la Regla de Ocha, el candomblé e *Iwas* en el vodu haitiano.

Debido a las grandes dificultades que implica realizar este trabajo de recuperación de las formas en que personas negras e indígenas experimentan sus vidas antiheteronormativas fuera de las lógicas identitarias occidentales, decidimos rastrear trabajos académicos, intelectuales, ensayos biográficos y sociales, de ficción, autoficción y poesías de autorxs disidentes afrodiaspóricxs e indígenas, así como también las discusiones que se están realizando en las redes sociales.

¹⁴⁴ En el idioma *gunadule*, *Abya Yala* significa “tierra en plena madurez”, “tierra de sangre vital” y “tierra en florecimiento” (Uc, 2016). Usamos este término para realizar una intervención en la colonialidad del lenguaje para nombrar América Latina y El Caribe y continuar con un ejercicio decolonial sobre como nombrar los territorios.

Partimos del *axis* coyuntural que brindó Barbara Christian (1987) en su artículo "*The race for theory*", en el que explicó cómo las personas prietas y morenas han teorizado en formas distintas a la lógica abstracta de Occidente y a través de marcos de producción y sistematización del conocimiento igualmente diferentes. Christian explicó que históricamente una de las plataformas destacadas de teorización racializada no blanca han sido las formas narrativas, las historias que creamos, los proverbios, los acertijos y las maneras en que rompen con la gramática de los lenguajes imperiales.

Por otro lado, cabe destacar que a nivel metodológico, para la realización de este trabajo, recuperamos algunas conversaciones y testimonios orales, a través de entrevistas semi-estructuradas, realizadas por Juana María Ruiz Ortíz (2021), escritora y traductora, colaboradora de esta investigación. Sus reflexiones, así como las de otras pensadoras indígenas, están contribuyendo profundamente a deshacer los borramientos implícitos en los procesos de las traducciones de los idiomas imperiales respecto a los géneros no binarios de sus propias comunidades y que, en algunos casos, se mantienen en resistencia de desaparecer.

Además, debido a las dificultades impuestas por la nueva realidad pandémica, también decidimos prestar atención a las redes sociales. Comprendemos el espacio digital como un lugar de producción y socialización del conocimiento que ha cobrado gran importancia en el mundo académico, intelectual y de circulación de las ideas de manera global, entre el 2020 y 2021, debido al Covid-19. Zoom, Jitsi, Stream Yard, Facebook Live, vivos de Instagram y de Youtube se han convertido en plataformas de discusiones académicas, congresos, presentaciones de libros, proyectos de arte y poesía que no pueden ser obviados en el presente pandémico y que nos permiten acercar las distancias que anteriormente dificultaban el protagonismo de activistas, intelectuales y artistas negros e indígenas en la presentación de sus vidas e identidades disidentes.

De esta manera, consideramos el espacio digital como un archivo de diálogos, conocimientos y epistemologías que también forman parte del material de investigación para este capítulo y para la investigación que estamos realizando. Junto a ello, conferencias, charlas,

performances, intercambios de saberes entre intelectuales, artistas, activistas y académiques negrxs e indígenas forman parte de nuestro interés investigativo.

Referentes teóricos de las disidencias *queer/cuir* en Abya Yala

Entre las innumerables formas en que se ha expresado la resistencia y disidencia al sistema binario de género colonial, se encuentran los trabajos de investigadoras, académicas e intelectuales afrodiaspóricxs e indígenas. En ese sentido, los trabajos que abordan la construcción social de raza e identidad étnica, las formas de agencia y resistencia, así como las etnografías sobre comunidades indígenas y afrodescendientes no heteronormativas son importantes para comprender las historias y memorias de los modelos no-heterosexuales y no-coloniales.

Por eso, en este apartado, hacemos una revisión de algunos de los referentes teóricos de las disidencias *queer/cuir* en Abya Yala que nos permiten acercarnos a las formas en que distintxs autorxs han hecho revisiones analíticas e interpretativas sobre las identidades sexuales no heteronormativas en la región.

En 1987, Hortense Spillers escribió el artículo "Mama's Baby, Papa's Maybe. An American Grammar Book" donde mostró cómo se produjo la deshumanización sobre los cuerpos negros y el impacto que tuvo dicho proceso en las formas de racialización-generización y generización-racialización en las comunidades negras.

La exposición de estos procesos de deshumanización a partir de la descomposición y violencia de los cuerpos negros, para instaurar el orden de género occidental, sirvió como base de posteriores trabajos que cuestionaron con mayor profundidad la legitimidad de dicho sistema.

Diez años después en 1997, Oyèrónkẹ Oyěwùmí publicó el libro *The Invention of Women, Making an African Sense of Western Gender Discourses*. En dicho estudio epistemológico explicó las relaciones del sistema de género entre Occidente y la tierra Yoruba, cómo el sistema de género occidental es parte fundamental del proyecto colonial europeo sobre los cuerpos colonizados y cómo la organización social binaria es parte del mismo entramado. Su trabajo fue traducido al español en el 2017 y se convirtió en un parteaguas de la comprensión del género en los estudios feministas en Abya Yala.

En el 2008, María Lugones, feminista decolonial argentina radicada en Estados Unidos, recuperó el trabajo de Oyèwùmí (2017 [1997]) para profundizar más sobre la relación entre colonialidad, género y capitalismo. María explicó que como “el capitalismo eurocentrado global se constituyó a través de la colonización, esto introdujo diferencias de género donde, anteriormente, no existía ninguna” (Lugones, 2008: 86). A partir de este doloroso proceso, las identidades de género occidentales fueron impuestas sobre los cuerpos negros e indígenas en dependencia de su participación en la producción del capital. Dentro de dicha lógica de imposición de las normas binarias, aquellas identidades y expresiones de género de las personas africanas e indígenas, no servían al sistema heterosexual colonial y, por tanto, fueron borradas/criminalizadas/patologizadas en maneras profundamente violentas.

Es necesario vincular estos trabajos con la producción de investigadoras feministas procedentes del Caribe para comprender la evolución del cuestionamiento al régimen heterosexual cisgénico occidental. En ese sentido, en primer lugar, consideramos la reconocida obra de Audre Lorde (2009 [1982]), feminista negra lesbiana, titulada *Zami. Una biomitografía. Una nueva forma de escribir mi nombre*. Este libro fue publicado en inglés en 1982, posteriormente en el 2009 traducido al español, y fue uno de los pocos trabajos de narrativa de Lorde. En dicho trabajo, realizó una recuperación de su vida, sus viajes y amores. Entre los innumerables aportes de esta obra a la Teoría Feminista y al Feminismo Negro, destacamos su perspectiva afrocaribeña de su propia vida y de su identidad como lesbiana, negra, madre y guerrera. A la vez Lorde se autoidentifica como *zami*, denominación que se utiliza en la Isla Carricou, parte de la nación de Granada para nombrar a aquellas mujeres que viven y aman a otras mujeres.

Varias académicas afrocaribeñas se inspiraron en *Zami* para desarrollar su trabajo. Entre ellos destaca el libro *Pedagogies of Crossing: Meditations of Feminism, Sexuality Politics, Memory and the Sacred* de la feminista afrotrinitaria M. Jacqui Alexander (2005), quien reflexiona sobre las relaciones entre las diásporas negras, las vidas negras disidentes, las epistemologías feministas y las ficciones de las fronteras occidentales.

Otro trabajo significativo es el libro *The Politics of Passion: Women Sexual Culture in the Afro-surinamese Diaspora* de la profesora surinamesa Gloria Wekker (2006) quien recupera varias identidades afrocaribeñas de la disidencia sexual como las *matís*. La palabra *mati* del creole afrosurinamés, tiene una raíz lingüística y cultural procedente del África Occidental. Significa “aquella que sobrevivió conmigo al Medio Pasaje” y nombra las relaciones sexo-afectivas entre mujeres africanas durante la travesía que tuvieron que realizar entre África y el Caribe. Wekker explicó que este término procede “del trabajo *mati*”, una antigua forma de nombrar el vínculo profundo emocional, físico e íntimo entre mujeres trabajadoras afrosurinamesas, desde la esclavitud hasta la actualidad.

Existen trabajos más recientes como el libro *Erotic Islands: Art and Activism in the Queer Caribbean* (Gill, 2018) que sistematiza el trabajo del activismo negro *queer* realizado en algunas islas caribeñas. Ese mismo año se publicó *Erzulie's Mirrors: Imagining Black Queer Genders* escrito por Omise'ke Natasha Tinsley (2018), en el que se aborda la relación de las identidades negras *queers* y transfemeninas con las deidades del panteón del vodu haitiano.

Por otro lado, el dossier “¿Cómo se piensa lo *queer* en América Latina?”, editado por María Amelia Viteri, José Fernando Serrano y Salvador Vidal Ortiz, publicado en la revista *Íconos* en el 2011, es un ejemplo de otra de las contribuciones científico-sociales sobre las particularidades de las identidades *queer* en Abya Yala. Años después se publicó el libro *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/ con el Sur* que compiló varios textos relacionados con la temática, y que fue editado por investigadorxs y activistas disidentes sexuales como Diego Falconí, Santiago Castellanos y María Amelia Viteri (2014). Este esfuerzo regional de pensar las experiencias disidentes, consolidó las categorías *queer/ cuir* como importantes referentes teóricos para estudiar las disidencias en Abya Yala.

Es importante destacar que nuestro trabajo también explora la situación de identidades disidentes sexuales en la historia de Centroamérica y Chiapas, y que existe un vacío bibliográfico de referentes al respecto. No obstante, podemos hacer mención de un trabajo producido cerca de la región chiapaneca y centroamericana. La

investigación de Amaranta Gómez Regalado (2004), *muxhe*, Zapoteca, femenina, mujer, feminista con diversidad funcional, apuesta por la recuperación de experiencias sexo-génericas atravesadas por identidades culturales diversas que desbordan las formas binaristas y heteronormativas, así como los pronombres binaristas del español: él o ella. Su trabajo es un ejemplo de etnografía feminista interseccional sobre experiencias de dobles y triples identidades que se cruzan por género, etnia, sexualidad, lengua, etc. Amaranta rehace la historia de su propia comunidad y recupera los nombres en Zapoteco para identificar las identidades sexo-génericas en dicho territorio.

A nivel latinoamericano, el trabajo de Julieta Paredes (2008) fue uno de los primeros en visibilizar las identidades lésbicas en comunidades Aymaras, así como los entronques patriarcales que hicieron colisionar la estructura patriarcal precolonial y colonial. Por su parte, Aura Cumes (2019) ha hecho relecturas muy interesantes de textos sagrados para las comunidades Mayas, como el Popol Vuh, desde interpretaciones no dualistas y no binarias.

A continuación planteamos algunas de nuestras primeras revisiones sobre la literatura mencionada. Uno de los argumentos más evidentes en nuestras primeras búsquedas es el señalamiento de la conformación del proyecto del mestizaje cis-heterosexual que ha caracterizado los modelos políticos dominantes de los países latinoamericanos y caribeños, como una manera de negar la heterogeneidad de experiencias culturales, lingüísticas y sexuales no hegemónicas.

El proyecto del mestizaje cis-heterosexual

A través de diversos procesos de construcción de la identidad nacional, las élites que encabezaron los procesos de construcción de las naciones latinoamericanas y caribeñas desarrollaron diferentes agendas de blanqueamiento social, que fueron posteriormente identificadas como proyectos de mestizaje. A pesar de las diferencias de este proyecto en cada país, una constante ha sido mantener un sistema eficiente de borramiento de las personas negras, el extractivismo de las tierras indígenas y la reafirmación de la cis-heteronormatividad como parte

constitutiva fundamental de las sociedades modernas. La celebración de estos mestizajes significó la exclusión de otras personas y poblaciones disidentes sexuales no blancas que han jugado un papel trascendental en la construcción de las sociedades nacionales no heterosexuales, tanto desde el punto de vista económico, como social y cultural.

Esta marginalización ha producido una ignorancia, racismo, violencias y distintas discriminaciones contra los pueblos indígenas y afrodescendientes, pero, sobre todo, de sus disidentes de género y de la sexualidad, de sus prácticas artísticas y culturales, así como de sus contribuciones académicas, políticas y económicas. El sexismo, el racismo, los abusos y el extractivismo epistémico, así como la falta de atención por parte de las políticas públicas necesarias para dar reconocimiento y redistribuir la riqueza, han producido que estas personas tengan escasos o nulos accesos a servicios básicos, de educación, salud, empleo, participación social y acceso a la justicia. Por otro lado, la historia oficial ha dejado fuera la perspectiva de la vida de las lesbianas, personas no-heteronormativas y no-binarias cuir, afro-diaspórica, etc., en el contexto latinoamericano. Aún menos existen trabajos sobre las historias, memorias, cuerpos y experiencias de lxs protagonistas más allá de la nación heteosexual en Chiapas, Centroamérica y el Caribe, cuestiones que nos interesan en este trabajo.

Cabe destacar que parte del Caribe se extiende por Chiapas y Centroamérica, constituyendo "una misma región que se ha ido configurando históricamente" en la que existe una historia compartida expresada en cierto grado de homogeneidad política, cultural, social y económica (Fábregas, 1992). Esta región se ha constituido a través de etapas históricas diferentes y ha conformado un área cultural y unidades socioculturales particulares. Existen variaciones y diferencias locales que pueden explicarse a través de las instituciones culturales, los procesos adaptativos, los límites y las fronteras (*ibid.*), aspectos que exceden los límites de este capítulo.

No obstante, podemos afirmar que en la última mitad del siglo XX y en las primeras décadas del siglo XXI, observamos una historia común de violencias, pero también de resistencias en la región chiapaneca, centroamericana y caribeña. El genocidio en Guatemala, la persecución política de líderes indígenas y afrodescendientes, las desapariciones,

torturas y persecución de integrantes de movimientos de liberación nacional centroamericanos; los asesinatos masivos en los gobiernos de facto en Nicaragua y El Salvador en la década de 1980 del siglo XX; la guerra de baja intensidad y las políticas contrainsurgentes contra el movimiento zapatista revolucionario en Chiapas; los efectos del neoliberalismo, tales como las migraciones forzadas, la economía de los cuidados, el turismo, los conflictos ambientales, la deuda externa y los procesos neocoloniales en el Caribe. Todas, violencias estructurales que han producido una multidimensionalidad de desigualdades en la región. También observamos que las personas sexo-disidentes han experimentado muchas barreras y obstáculos para ser incluidas dentro del Estado-nación, como ciudadanos y como sujetos de derechos. Esto ha constituido borramientos como estrategias de un lento y eficiente genocidio histórico de las identidades disidentes sexuales indígenas y afrodescendientes, por lo que los mapas y la historia no han representado las vivencias y experiencias de las personas sexo-disidentes, sus cuerpos-territorios y sus lugares sagrados.

Para algunxs personas cuir de la región centroamericana, chiapaneca y caribeña se han sumado varios retos: las luchas contra el racismo, la lesbofobia y la transfobia, así como las dificultades por vivir el deseo, la sexualidad, el placer, los problemas económicos, el desafío de las reglas de la masculinidad y la feminidad blanco-mestiza, las convenciones sociales, entre otros. En ese sentido, los espacios de *drag*, de performance, las redes de bares, cantinas y sonideros clandestinos, los bosques, las montañas, los arroyos, los cruces que unen distintos pueblos, los cines, algunos programas de radio comunitarios, la música, el baile, los *fanzines*, las revistas artesanales, los cuentos, las novelas, la pintura, el arte, pero también los actos de amor disidente en los hogares, en las calles, en los baños públicos y en los pueblos, han sido ignorados por la literatura científica, histórica, archivística y política.

En este capítulo referiremos a algunas experiencias de Los Altos de Chiapas, Haití, Cuba y República Dominicana (la Isla de Quisqueya). No obstante, antes, será necesario explicar por qué nos parece urgente aportar estos análisis. Por eso, a continuación expondremos algunas de las limitaciones que los discursos LGTBQ+ han tenido en la región chiapaneca, caribeña y centroamericana, ya que frecuentemente

etiquetas como LGBTQ+ reproducen formas universalizantes que homogeneizan, en una narrativa uniforme y colonial, diversas experiencias y territorios, sin considerar a los pueblos indígenas y afrodescendientes.

Los discursos “LGBTQ+” en el campo político blanco y sus limitaciones

Las luchas por los derechos, por la equidad y la vida digna de las personas con experiencias disidentes de género y de la sexualidad, identidades no binarias, así como las luchas por la justicia sexual han tenido cada vez más vigencia frente a los imaginarios de superioridad masculina, blanca, heterosexual y cis-género. No obstante, en la academia, en la justicia, en la Iglesia y hasta en los movimientos de izquierda anti-sistema, la disidencia sexo-génerica sigue siendo un tema prohibido. En muchos espacios, se ignora y omite la disidencia sexual, y cuando aparece, muchas veces se hace referencia a la homosexualidad capitalista blanco-rosa normativa, por lo que las siglas de “LGBTQ+” presentan grandes limitaciones.

Estas limitaciones tienen relación con la criminalización y patologización de las disidencias sexuales racializadas y migrantes. Así las personas disidentes sexuales indígenas y afrodescendientes (*antswinik, winikants, antsilón, masisis y madivins, matis, zamis*, tullidas, migrantes, lesbianas y no-binarixs, trans afrodiaspóricos), así como todas esas identidades que no se sujetan a formas binaristas del género y de la sexualidad colonial-occidentalizante, no siempre se reconocen en dichas siglas, ni en la bandera del arcoiris.

En ese sentido, existe una universalidad de la reivindicación identitaria homosexual que homogeneiza la identidad política de la disidencia sexo-genérica y que en muchos territorios aplana a los pueblos indígenas y afrodescendientes y sus sexualidades como monolitos del pasado, y no como sujetos activos de derechos políticos y humanos. Estos aspectos han sido conceptualizados por Jasbir Puar (2007), en su libro *Terrorist Assamblages. Homonationalism in Queer Times*, a través del término de “homonacionalismo”, al que se refiere como “una forma de excepcionalismo sexual, la emergencia de la homosexualidad nacional, que corresponde con la salida del closet

del imperio estadounidense. Este tipo de marca homosexual opera como un guión regulatorio no solo de la homosexualidad y queeridad normativa, también de las normas raciales y nacionales que refuerzan los sujetos sexuales (Puar, 2007: 2).

Por su parte, para Houria Bouteldja (2013), el *homorracismo* se da cuando no se considera el contexto socio-cultural de las personas y grupos homosexuales que viven experiencias cotidianas de racismo y violencias exacerbadas en sociedades donde las políticas de la blanquitud operan como formas “civilizatorias de la sexualidad”.

A las limitantes de lo “LGBTQ+” se suman estas formas “desarrollistas de la sexualidad” promovidas por los organismos supranacionales, que frecuentemente reivindican “una vida normal” (Spade, 2011) para todos; lo que significa pedir leyes sobre la igualdad, que ordenan y clasifican a las personas y que tienen fuertes impactos sobre las experiencias cotidianas de las personas. Por eso, desde las epistemologías feministas cuir críticas, se ha propuesto que la “inclusión” en las instituciones no sea la única salida.

Por otro lado, ya que los mapas hegemónicos no cuentan las historias y experiencias de las personas en relación con sus territorios, ni desde sus propias lenguas, y mucho menos desde las disidencias sexuales, es importante considerar que no todos los ambientes de las disidencias sexuales son iguales, ni todos están alineados con las agendas blancas occidentalizantes. En ese sentido, una mirada crítica descolonizadora nos permite analizar más allá de los movimientos gay urbanos y rechazar el universalismo de ciertas identidades políticas. Por eso, la propuesta planteada en este trabajo consiste en una posición que resitúa a los sujetos coloniales en un espacio-tiempo y toma en cuenta las resistencias intra-indígenas y afrodiaspóricas en el marco de sociedades racistas como las latinoamericanas y caribeñas.

Por un lado, encontramos que existe una tendencia en el conjunto de discursos, leyes, reglamentos e imposiciones, heredados desde la época colonial, que condenan y desvalorizan las prácticas de las disidencias sexuales y orientan los roles de género de manera convencional y binarista (Campuzano, 2008). Por otro lado, observamos que lo “LGBTQ+” se encamina más a un símbolo de “progreso”, “desarrollo” y “civilidad” de los países, que a la diversidad cultural

espacio-temporal social, por lo que no es suficiente para englobar formas más complejas. En ese sentido, y como una primera aproximación a las identidades no heteronormativas y no binaristas del género, en los dos siguientes apartados, recuperamos algunas memorias, cuerpos, experiencias e identidades no binarias en Los Altos de Chiapas, así como expresiones no binarias descolonizadoras del género, tales como la Regla de Ocha, el candomblé e *Iwas* en el vodu haitiano.

Experiencias *antsilon*, *antswinik* y *winikants* en Los Altos de Chiapas

En este apartado, ofreceremos un primer acercamiento a los términos *antswinik*, *winikants* y *antsilon* que se utilizan en la zona Tsotsil de Los Altos de Chiapas para nombrar las personas que “cambian de sexo cada mes, un mes son mujeres y al siguiente se convierten en hombres”. Nos basamos en aproximaciones realizadas a través de búsqueda de literatura, de otras fuentes primarias y secundarias, de entrevistas y de recogida de material empírico que Juana María Ruiz Ortíz (2021) ha realizado como colaboradora de este proyecto de investigación.

De acuerdo con la obra escultórica de Maruch Méndez (pastora, campesina y madre adoptiva de 6 niños, originaria de la aldea nativa de K’atixtik, municipio de San Juan Chamula), existe una leyenda que refiere a personas cuyas identidades genéricas rompen con los binarismos de género. Por eso, Maruch Méndez ha realizado figuras de barro, tierra, piedras, ladrillo, musgo, flores y troncos de árboles en las que representa experiencias no occidentales de pensar el cuerpo.

Por otro lado, Juana María Ruiz Ortíz (escritora, traductora y poeta Tsotsil de San Pedro Chenalhó) se refiere a *antsilon winik* y *antsilon tseb* para nombrar a personas de su comunidad a las que se considera como *cha’kol* o dos cuerpos. Algunos hallazgos, a través de distintos testimonios, muestran que los habitantes de Chenalhó explican que existen santos especiales para las personas *antsilon* que les dan fuerza para existir y estar en el mundo.

Juana María ha hecho indagaciones en el paraje Kruz Ch’ot del municipio de San Juan Chamula en el que existe un lugar sagrado con dos piedras que representan la cara de dos mujeres indígenas, *bach ton*, y sus fuerzas. Según lo que han soñado, tanto don Xapax López

como don Xalik Gómez, ancianos de la comunidad, las personas comenzaron a adornar y a realizar pequeñas fiestas o celebraciones y a entregar ofrendas hace cuarenta y cinco años.

A través de sueños, las piedras les revelaron a los ancianos que debían ser vestidas porque estaban desnudas, una frente a la otra, y así se dieron cuenta de que se trataba de *kuruzal antsetik* o mujeres cruzadas. De acuerdo con testimonios orales, que Juana María Ruiz ha recuperado, en los sueños de los ancianos las dos mujeres llegaron a felicitarlos y les dijeron: "nosotras, dos mujeres, nos amamos, nos queremos. No se enojen, solo les queremos pedir que nos tapen nuestro cuerpo. Somos fuerza, somos protección de las mujeres que se aman, *antsilon tsebetik*. Un día se escuchará el nombre de *antsilon ants*, *antsilon vinik*" (Ruiz, 2021). Así como en otros parajes, las piedras pidieron también que se colocaran tres cruces y ellas se comprometieron a darle a otras mujeres fuerza y valores para que amen a otras *antsilon*.

Los ancianos de la comunidad refieren a que "a las fuerzas de las mujeres o hombres cruzados no se les puede hacer nada y la comunidad tiene que obedecer porque tienen sus raíces hasta abajo de una gran roca". Para los ancianos del paraje, las santas piedras tienen poder y fuerza y por eso deben de ser consideradas sus palabras, deben de ser respetadas y cumplir lo que piden. La fecha de la celebración de estas piedras es el 8 de octubre de cada año; entonces se suelen entregar veladoras e inciensos y las rezadoras suplican que las mujeres no se transformen, sino que se queden como están.



Maruch Méndez, Galería Muy. San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Juana María Ruiz (2021) explica que los y las habitantes de San Pedro Chenalhó han construido ciertas representaciones dominantes y coloniales de lxs *antsilon*, por lo que se produce mucha violencia contra hombres que aman a otros hombres y contra mujeres que aman a otras mujeres. No obstante, estas lógicas no solo se reproducen contra seres humanos, sino también contra otras entidades no humanas. En una entrevista realizada por Juana María Ruiz, una mujer explica cómo en la naturaleza existen ciertos árboles y plantas que no dan flor, ni producen semillas. A esto se refiere la idea de *antsilon winik* y para algunas personas de las comunidades Tsotsiles éstos no merecen estar en la tierra y “se les echa machete, porque no dan otras plantas” (Ruiz, 2021). Estas ideas del régimen heterosexual de pensar la no-reproducción como sinónimo de inservible, posiblemente se relacionen con los procesos de colonización cristianocéntrica que tanto daño han hecho.

En el siguiente apartado, expondremos algunas expresiones no binarias descolonizadoras del género, tales como la Regla de Ocha, el candomblé e *Iwas* en el vodu haitiano, para mostrar cómo también en otros contextos culturales se ha roto y se han transgredido los dualismos de la modernidad-colonialidad cis-heterosexual.

Los archivos negros de las resistencias *queer* en El Caribe

Lo que permanece consistente en las historias de Bwa Kayiman es que la presencia más importante esa noche no fue humana para nada. En cambio, la Revolución Haitiana comenzó con la llegada de la empuñadora de dagas, feroz Ezili Dantor, quien (a través de unx médium manbo) mató un cerdo negro, distribuyó su sangre entre los participantes y los envió a la lucha Omise’ke Natasha Tinsley (2018: 11).

Este relato que la investigadora Omise’ke Natasha Tinsley (2018) recupera en su libro *Ezili’s Mirrors: Imagining Black Queer Genders* es el momento inicial de la revolución haitiana desde una perspectiva feminista negra. Cuenta cómo esa chispa primera fue liderada por una sacerdotisa *manbo*, del vodu haitiano, quien recibió en su cuerpo a Ezili Dantó, *Iwa*, deidad del panteón de vodu, quien a su vez, como se

expone en el epígrafe, da de comer a los rebeldes y los envía a la lucha. Este hermoso y poderoso relato es un desplazamiento radical feminista negro *queer* acerca del momento inicial de la revolución haitiana, que fue la primera revolución anticolonial en Abya Yala que expulsó a los colonizadores franceses.

Los relatos epopéyicos de la revolución haitiana son uno de los discursos fundantes más importantes de los Estados nación latinoamericanos y caribeños. Usualmente son narrados a través de una perspectiva patriarcal y heteronormativa, en la que los sujetos disidentes, los espíritus, los *lwes* (deidades del panteón del vodu haitiano) son silenciadas. Sin embargo, Tinsley (2018) adhiriéndose a una tradición historiográfica feminista incorpora, dentro de esta epopeya, dichos sujetos históricos marginalizados por la mirada patriarcal.

A pesar de que en el relato no queda explicitada la orientación sexual de la persona que acogió a Ezili Dantó en su cuerpo, Tinsley destaca cómo el vodu es una práctica espiritual con raíces y prácticas *queer*, que acoge a gran parte de la comunidad de la disidencia sexo-genérica y es común encontrar sacerdotizas *manbo* lesbianas. Por ello, la misma autora infiere que la persona a la que se refiere dicho relato es una mujer lesbiana. Para sostener este argumento explica que es tradición dentro del vodu, que lesbianas y *femmes* sean acogidas bajo el patronato de Ezili Dantó, quien "es un espíritu guerrero que lucha con lxs oprimidxs, principalmente las mujeres oprimidas" (Tinsley, 2018: 11). De igual manera es muy significativo que la primera revolución de la región haya sido realizada en un ritual de vodu, liderada por un *lwa* que representa a las identidades no heteronormativas negras *femmes*, usando el cuerpo de una mujer negra anciana.

El panteón del vodu haitiano, así como otros panteones religiosos afrodiaspóricos contienen historias, deidades y prácticas espirituales que se desmarcan de la lógica binaria del género heteronormativo occidental. Aunque han sido expuestos a continuos procesos de heteronormatividad estas prácticas permanecen aún presentes (Tinsley, 2018). En el caso del vodu haitiano hay varios *lwes* que representan estas fugacidades del género colonial. Entre las que Tinsley destaca se encuentra Ezili, nombre que se le dió al *lwa* que representa las fuerzas

divinas del amor, la sexualidad, la prosperidad, el placer, la maternidad, la creatividad y la fertilidad. Es un *Iwa* que posee diferentes caminos, cada uno de ellos representa y protege distintas maneras de encarnar las feminidades y *femmenidades* negras. En el libro *Ezili's Mirrors...*, Tinsley expone de manera amplia cómo se manifiestan dichas feminidades y *femmenidades*. En ese libro Ezili es, además, la fuerza protectora de las *madivins*, a quien la autora relaciona con las personas transmasculinas, así como de las *masisis* o personas transfemeninas.

En el libro *Manifiesto Antirracista. Escrituras para una biografía migrante*, Johan Mijail (2018) habla de lo *masisi* como una identidad flexible que también recupera las experiencias marikas:

Camino y me gritan recordándome que se me nota: "Masisi", me grita un hombre chileno en la avenida Portugal. Vestido de obrero, de trabajador de la construcción, me grita desde un vehículo: "Masisi", que, en creole, en criollo haitiano, es maricón, maricón me grita, camino hacia una biblioteca a leer, rapidísimo, camino y él me grita "Masisi" porque de seguro en su espacio de trabajo, de hombre trabajador, ese hombre que llena de orgullo a la izquierda masculina comparte su espacio laboral con haitianos que le enseñan la homofobia en su idioma, ahora en creole, me grita "Masisi", maricón. Activando sin saber la compleja relación entre raza y homosexualidad. Intenta ofenderme diciéndome maricón, de ofenderme a mí, a mis amigas, a todas nos intenta hacer daño: racismo y homofobia. "Masisi", me grita. ¿Qué sabrá él de Haití? me pregunto. ¿Qué sabrá él de mí? Se da la casualidad, de que camino, rapidísimo a la biblioteca, para leer sobre vudú, santería, sobre las potencias yoruba, intenta ofenderme en haitiano diciéndome "Masisi". Como una haitiana me vio, parece, y me dijo "Masisi" (Mijail, 2018: 113).

A partir de esta experiencia personal de ataque transfóbico, esta intelectual afrodominicana, transmarika, migrante en Chile durante varios años, desarrolló la idea de "escritura *masisi*" para nombrar:

(...) en primera instancia, a un manifiesto contrasexual y afrodescendiente. Al reconocimiento de los racismos más visibles del discurso hegemónico y publicitario, pero también a los racismos internalizados en todos y que tenemos que desaprender más. Una escritura Masisi cuestiona el contexto heterosocial donde crecimos y se nos negó un vínculo con África, con todo un continente. La escritura Masisi registrará procesos decoloniales y

deconstrucciones poéticos-políticas. Es un recurso epistémico que está por venir (Mijail, 2018: 105).

De esta forma, Mijail (2018) amplió las posibilidades de encarnar lo *masisi*. Por un lado, expandió las fronteras geopolíticas del uso de dicha identidad sexo-genérica disidente más allá de lo haitiano a una vivencia histórica afrocaribeña insular. De esta manera, traspasó las reglas dictadas por los límites de las fronteras del Estado nación moderno colonial, empreteciendo lo dominicano, a pesar de los profundos nexos territoriales, culturales e históricos que les unen con la cultura haitiana, y que han intentado desde la identidad nacional mestiza dominicana separarse y blanquearse de la negrura de lo haitiano.

Por otro lado, extendió los usos de lo *masisi* a una manera de escribir profundamente disidente y afrocentrada, que luego continuó representándose en su más reciente libro, *Chapeo*, editado en enero de 2021 en México. En esta obra recuperó otras prácticas espirituales y deidades afrodiaspóricas que reflejan la resiliencia negra disidente, articuladas con las experiencias no heteronormativas y trans que perviven aún en República Dominicana. En este sentido, Mijail expone los usos disidentes de los misterios, las deidades del panteón Yoruba y Taíno, que entran a su cuerpo y le permiten realizar acciones o tomar decisiones que rompen con la cotidianidad heteronormativa, sobrevivir a episodios de transfobia y/o exponer la violencia del régimen heterosexual blanco-mestizo colonial:

Yo no podía hacer nada de eso, sólo me montaba, y todo bajo los poderes de Mami; es decir, me montaba pero en realidad, como ahora, Anaísa es realmente Mami. Mami es Anaísa y está dispuesta y convencida caminando hacia el ascensor para preguntarle al director del Museo del Hombre Dominicano por las mujeres negras, las mujeres indígenas y las mujeres sin vagina en la institución pública que dirige con el dinero de todo el pueblo dominicano (Mijail, 2021: 19-20).

Estas historias nos brindan una perspectiva disidente y profundamente decolonial para pensar la relación de las identidades negras e indígenas con el territorio y la historia latinoamericana y caribeña desde unos lentes disidentes. Y abre una ventana de posibilidad para comenzar

un proceso de sanación y reparación necesaria hacia las comunidades disidentes indígenas y afrodescendientes que han resistido y sobrevivido a la imposición del sistema binario colonial de género y sus tecnologías profundamente violentas de ejecución de dicho sistema.

Para ello también se requiere reconocer que la "imaginación está colonizada", tal como expone Daniel Sepulveda (2020). Saidiya Hartman (2008) explicó que la imaginación es parte fundamental de las metodologías feministas negras porque permite realizar un ejercicio de imaginar la presencia negra en los archivos y relatos en los cuales se producen efectivos procesos de borramiento negro y blanqueamiento. Por ello, es necesario imaginarse y reimaginarse las historias de las personas negras.

En ese sentido, en este capítulo, extendemos este uso de la imaginación feminista negra para imaginar a las comunidades indígenas y afrodiaspóricas disidentes fuera de las narrativas de conformación y consolidación de la colonización, de los proyectos modernos coloniales y de los imaginarios blanco-mestizos latinoamericanos y caribeños. Realizar este ejercicio, implica un desplazamiento radical de las narrativas transnacionales y occidentales de lo que entendemos por género e identidades de género. También es necesario, recuperar fuentes de conocimientos e historias que permanecen agrupados bajo la idea occidental de tradición, cultura popular y religiones no cristianas.

Una manera en que se han llevado a cabo estos desplazamientos se evidencian a través del incremento de activistas, intelectuales y académiques afrodiaspóriques de la disidencia sexual que están recuperando representaciones e identidades de algunxs Orishas en la Regla de Ocha y candomblé e *Iwas* en el vodu haitiano, que muestran expresiones de género no binarias, trans, lesbianas, homosexuales y, principalmente, la posibilidad de trascender el sistema binario de género y encontrar referentes alternos.

Existen numerosos ejemplos. Nos gustaría mencionar algunos, por ejemplo, el Camino de las Dos Aguas, un camino religioso espiritual procedente de la Regla de Ocha, también conocida como santería. Una de las religiones afrocubanas procedente de los pueblos Yorubas del África Occidental. Este camino representa las formas en que las

Orishas Yemayá y Oshun convergen y se entrelazan. Yemayá “es la Reina universal porque es el agua, la salada y la dulce, la Mar, la Madre de todo lo creado...” (Cabrera, 1996: 20). Yemayá tiene numerosos caminos en donde representa distintos seres con historias diversas. Cabrera nos informa que un camino de Yemayá es Olokun, la primera Yemayá que vive en el fondo del océano y es un Orisha que desafía la idea binaria de género. Olokun, en ocasiones es representado con una cola de sirena. Entre la comunidad religiosa existe una división, con respecto al género de este Orisha. Para algunos es masculino, mientras para otros es femenino. Esta indeterminación es importante destacarla y profundizar en las posibilidades que nos brinda para cuestionar la legitimidad del género binario y reconocer los propios límites de los discursos heteronormativos que han predominado en esta práctica religiosa-espiritual.

Otro camino es Yemayá Okute, que protege a la comunidad sexogenérica disidente. En el sincretismo afrocubano, Yemayá toma la forma de la Virgen de Regla, es la única virgen negra del panteón católico cubano. En enero de 2021, en una conversación con Luz Despaigne Garrido —*iyalocha* feminista negra cubana— explicó que Oshun en la Regla de Ocha, es otra deidad, uno de los 17 Orumiles que bajaron a la tierra para crear el mundo que conocemos hoy. Oshún, fue la única representación femenina de estos primeros Orumiles. Posee múltiples caminos que desafían las nociones de heteronormatividad occidental y es representada en el catolicismo como la Virgen de la Caridad del Cobre, una virgen mulata, la patrona de los cubanos (Cabrera, 1996). Uno de esos caminos es Lxs Hijxs de las Dos Aguas. En la naturaleza son aquellos lugares donde el mar y los ríos se unen, donde Yemayá y Oshun se abrazan como hermanas, según algunos, o como amantes, según otros (*ibíd.*). Este camino, es una ruta explícita, donde ambas deidades muestran su existencia *queer* y, además, se convierten en protectoras de quienes se nombran como personas trans y no binarias. Hasta aquí hemos revisado algunos ejemplos que son solo un fragmento de las infinitas formas de fuga y resistencia al género colonial impuesto sobre los cuerpos y las sociedades colonizadas en Abya Yala.

Reflexiones finales

A lo largo de este capítulo hemos visto cómo el racismo articulado con el sexismo, la lesbofobia, transfobia y otros tipos de violencias dentro del sistema capitalista, siguen afectando la vida cotidiana de las personas disidentes sexuales indígenas, afrodescendientes, *antswinik*, *winikants*, *antsilon*, *masisis* y *madivins*, *matís*, *zamis*, tullidas, migrantes, lesbianas y no-binarixs, trans afrodiaspóricos, así como de todas esas identidades que no se sujetan a formas binaristas del género y de la sexualidad.

Incorporar la relación de los sujetos trans/*queer*/no binarios/lesbianas/marikas con sus distintos territorios y sus lenguas, los procesos migratorios, los entrecruzamientos entre género, sexualidad y raza, nacionalidad, etnia, capacitismo, clasismo, *femmenidades* racializadas, nos ayudan a producir reelaboraciones sobre el espacio, el lugar y los cuerpos en América Indígena.

Nuestra investigación está apenas en el comienzo y quedan aún muchos vacíos por llenar y muchas preguntas abiertas. Uno de estos cuestionamientos pendientes se refiere a indagar cuáles han sido las formas en que las ciencias sociales han contribuido al borramiento de las identidades y experiencias disidentes del género y de la sexualidad no normativa y hasta qué punto han contribuido con los borramientos identitarios-geográficos de las experiencias sexo-genéricas indígenas y afrodescendientes de Chiapas, Centroamérica y el Caribe.

Con este capítulo hemos querido apoyar los procesos de lucha social de las colectivas y movimientos indígenas y afrodescendientes de la disidencia sexual. También hemos tenido la intención de que este trabajo sirva para ser socializado como una herramienta pedagógica para dar formación y ampliar los imaginarios sobre la diversidad cultural, lingüística y sexual. Hemos querido contribuir con las alianzas y articulaciones entre movimientos feministas cuir, indígenas, afrodescendientes, e investigadorxs, artistas y activistas en Abya Yala, para romper con los imaginarios que existen sobre que los feminismos solo se enfocan en la violencia sexista, y hemos querido pensar más ampliamente al mostrar que el género y la sexualidad están atravesados por muchas más variables de raza, etnicidad y lengua, que se intersectan y no pueden interpretarse de manera aislada.

Es necesario mostrar que recuperar las experiencias disidentes de habitar los cuerpos, las memorias y las identidades distintas al "sujeto mujer", no afecta o resta valor a la lucha de las "mujeres en la historia" que ya en otras investigaciones hemos trabajado con enorme compromiso. Más bien, aquí intentamos abonar a la comprensión de la complejidad de las expresiones descolonizadoras del género. Sin duda, también hemos impulsado esta investigación con el fin de situar otras experiencias en los contextos de la diversidad cultural y de la complejidad social que deben de ser considerados desde los distintos espacios-tiempos para romper con los dualismos occidentalizantes del género y de la sexualidad que tanto discriminan, violentan y oprimen a las personas trans, no binarxs y sujetos diversos.

Nuestra reivindicación teórico política se enmarca en la erradicación de todos los tipos de violencias. La violencia racista, lesbofóbica y transfóbica producen serias micro-agresiones cotidianas que desencadenan crímenes de odio y violencias exacerbadas, por lo que desde nuestros feminismos antirracistas nos declaramos completamente en contra de estas agresiones que matan. Desde aquí, especulamos otros mundos y realidades posibles.

Bibliografía

- ALEXANDER, Jacqui M. 2005. *Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory, and the Sacred*. Duke University Press, Durham.
- BOUTELDJA, Houria. 2013. "Universalismo gay, homoracialismo y 'matrimonio para todos'". *Groupe Décolonial de Traduction*. Marisa Ruiz Trejo (traductora). En línea: <<https://www.decolonialtranslation.com/espanol/universalismo-gay-homoracialismo-y-matrimonio-para-todos.html>>, consulta: 26 de febrero de 2021.
- CABRERA, Lydia. 1996. *Yemayá y Ochún: Kariocha, Iyalorichas y Olorichas*. Ediciones Universal, Miami.
- CHRISTIAN, Barbara. 1987. "The Race for Theory". *Cultural Critique, The Nature and Context of Minority Discourse*, núm. 6, (primavera), pp. 51-63.

- CAMPUZANO, Giuseppe. 2008. *El Museo Travesti*. En línea: <<https://hemi.nyu.edu/hemi/es/campuzano-presentacion>>, consulta: 26 de febrero de 2021.
- CASTAÑEDA, Patricia. 2015. "Etnógrafas feministas en la antropología mexicana: acercamientos para la elaboración de una genealogía disciplinaria". En Julia del Carmen Chávez Carapia (comp.). *Perspectiva de género. Una mirada de universitarias*. ENTS-UNAM, México, pp. 119-141.
- CUMES, Aura. 2019. "Colonialismo patriarcal y patriarcado colonial: violencia y despojos en las sociedades que nos dan forma". En Xochitl Leyva y Rosalba Icaza (comp.). *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías y resistencias*. CLACSO, Cooperativa Editorial Retos, International Institute of Social Studies-Erasmus University Rotterdam, Buenos Aires y San Cristóbal de Las Casas, pp. 297-313.
- FABREGAS PUIG, Andrés. 1992. *El concepto de región en la literatura antropológica*. Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- FALCONÍ, Diego, Santiago Castellanos y Maria Amelia Viteri. 2014. *Resentir lo "queer" en América Latina: diálogos desde/con el sur*. Editorial Egales, Barcelona.
- GARRIDO DESPAIGNE, Luz. 2021. Conversación acerca de los Irumoles, realizada en enero, en línea, inédito.
- GILL, Lyndon. 2018. *Erotic Islands Art and Activism in the Queer Caribbean*. Duke University Press, Durham.
- GÓMEZ REGALADO, Amaranta. 2004. "Trascendiendo". *Desacatos*, núm. 15-16, pp. 199-208.
- HARTMAN, Saidiya. 2008. "Venus in Two Acts". *Smal Axe*. vol. 12, núm. 2, pp. 1-14.
- LORDE, Audre. 2009 (1982). *Zami: Una biomitografía. Una nueva forma de escribir mi nombre*. Horas y Horas Editorial, Madrid.
- LUGONES, María. 2008. "Colonialidad y género". *Tabula Rasa*, núm. 9, pp. 73-101.
- MIJAIL, Johan. 2018. *Manifiesto Antirracista: Escrituras para una biografía migrante*. Los libros de la Mujer Rota, Santiago de Chile.
- . 2021. *Chapeo*. Elefanta Editorial, México.

- OYĒWŪMÍ, Oyèrónkẹ. (2017 [1997]). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Editorial en la frontera, Bogotá.
- PAREDES, Julieta. 2008. *Hilando fino: Desde el feminismo comunitario*. CEDEC, Comunidad, La Paz.
- PUAR, Jasbir. 2007. *Ensamblajes terroristas: el homonacionalismo en tiempos queer*. Bellaterra Editorial, Barcelona.
- RUIZ ORTIZ, Juana María. 2021. Entrevistas y conversaciones informales a Juana Diez Gómez en paraje Kruz Ch'ot (1 de marzo de 2021); entrevista a Catarina Jiménez Pérez en Chenalhó, Chiapas (5 de marzo de 2021) y a Xun en Chenalhó, Chiapas (inéditas).
- SÉPŪLVEDA, Daniel. 2020. "Hacer una puerta donde no la hay... - Menos Foucault, Más Shakira". En línea: <<https://images.app.goo.gl/nNPdEWqV8oyey1eY8>>, consulta: 26 de febrero de 2021.
- SPADE, Dean. 2011. *Una vida normal. La vida administrativa, la política trans crítica y los límites del derecho*. Ediciones Bellaterra, Madrid.
- SPILLERS, Hortense. 1987. "Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book". *Diacritics*, vol. 17, núm. 2, pp. 65-81.
- TINSLEY, Omis'eke Natasha. 2018. *Ezili's mirrors: Imagining Black Queer Genders*. Duke University Press, Durham.
- Uc, Pablo. 2016. "Abya Yala: 'Geopolíticas y gramáticas de poder contra espacial'". En Marcela Rosales, Zenaida Garay Reyna y Carla Pedrazzanni (comps.) *La espacialidad crítica en el pensamiento político-social latinoamericano. Nuevas gramáticas de poder, territorialidades en tensión*. Clacso, Buenos Aires, pp. 27-57.
- VALENCIA TRIANA, Sayak. 2014. "Teoría transfeminista para el análisis de la violencia machista y la reconstrucción no-violenta del tejido social en el México contemporáneo". *Universitas Humanística*, núm. 78, pp. 63-88.
- VITERI, María Amelia, José Fernando Serrano, Salvador Vidal-Ortiz. 2011. "¿Cómo se piensa lo "queer" en América Latina?". *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 39, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito, pp. 47-60. En línea: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/oaiart?codigo=3353462>>, consulta: 26 de febrero de 2021.

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

**PARTE
III**

**Despojos sentipensados desde mujeres
y pueblos en movimiento**

Cuerpos que duelen, arden y resuenan: resistencias y conocimientos otros de pueblos originarios en Chiapas¹⁴⁵

Júnia Marúsia Trigueiro de Lima

Introducción

En este capítulo, hablo de las experiencias que viví en Chiapas, México, en los años 2016 y 2017. Durante ese periodo, acompañé algunos eventos y movilizaciones hechas por: el Congreso Nacional Indígena (CNI), una red compuesta por representantes de pueblos indígenas de todo el país que, en la época, impulsaba una propuesta de candidatura independiente a las elecciones presidenciales de 2018; el Movimiento en Defensa de la Vida y el Territorio (Modevite), formado por indígenas católicos Tseltales, Tsotsiles y Ch'oles que viven en 11 municipios del estado.

Empiezo con algo que fue una revelación para mí, pero para ellos una obviedad: las resistencias (esas que compartiré aquí) se hacen con el cuerpo. No un hacer o una práctica separada del pensar y de la teoría, como lo entendía yo. Son resistencias construidas a partir de otras ontologías que definen cómo se relacionan con el cuerpo y el mundo, al mismo tiempo que producen prácticas y conocimientos.

Cuando hablo de la manera en que entendía la práctica, me refiero a concepciones que han fundamentado la ciencia moderna. Bajo la influencia de varias genealogías y coyunturas, el occidente demarcó la separación jerárquica entre la mente, el pensamiento y el alma como más importantes que el cuerpo, la materia. Lo mismo se puede decir de la producción de conocimiento, asociada a un

¹⁴⁵ Agradezco a los comentarios y revisión de Xochitl Leyva, que contribuirán inmensamente para la construcción del capítulo. También agradezco a Jose Arenas Gómez por la revisión al español.

proceso mental, individual, científico, contrapuesta a un ambiente de acción y práctica, externa de la academia (tal como se piensa sobre los movimientos). Sin embargo, aunque dichas concepciones se tornaron hegemónicas, jamás fueron universales.

En este texto, comparto experiencias de resistencias hechas con el cuerpo y productoras de conocimiento. Lo que intento traer es una reflexión situada desde mi trayectoria, que se suma al cambio de mirada que tuve que hacer frente a ontologías y “prácticas otras de conocimiento” (Leyva Solano *et al.*, 2015). Ese ejercicio lo aprendí de diversas fuentes, pero principalmente del Espacio de Reflexión y Acción Colectiva Prácticas y Luchas Otras del cual fui parte¹⁴⁶.

No es algo que yo, como investigadora, observé y reconocí como sus representaciones del mundo, sino que es el mundo como lo veo ahora desde que me conecté con ellos y ellas. Fue necesario romper con algunas nociones que he naturalizado desde mi ser blanca/ académica/occidental. Y romper con algunas dicotomías tales como: teoría *versus* práctica, cuerpo *versus* pensamiento. Sus formas otras de producir conocimiento me llevaron a cuestionar mis propias prácticas y propósitos de investigación. Para desarrollar mi argumento, requiero referirme a contextos que serán descritos brevemente enseguida.

El Congreso Nacional Indígena

El Congreso Nacional Indígena (CNI) surgió en un contexto de guerra y diálogo, encabezado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el gobierno federal mexicano. A principios de 1995, el recién elegido presidente, Ernesto Zedillo Ponce de León, comenzó una campaña de ofensiva militar contra las comunidades del territorio zapatista. Las consecuencias han sido diversas: hostigamientos,

¹⁴⁶ Este colectivo surgió dentro del curso “Optativa Metodológica”, impartido por la profesora-investigadora activista- Xochitl Leyva Solano en el CIESAS-Sureste, en el periodo de septiembre a diciembre de 2016. Dicho curso contó con la participación de varios profesores e investigadores que comparten propuestas metodológicas similares (Joanne Rapapport, Mariana Mora y Axel Köhler). El grupo de discusión incluía tres estudiantes mexicanos del doctorado en el CIESAS-Sureste (Teresa Villalobos, Carlos Ogaz y Alberto Velázquez Solís) y dos estudiantes huéspedes, una argentina (Josefina Garzillo) y yo brasileña. Agradezco a las personas citadas por el continuo diálogo.

asesinatos y desaparición de indígenas, detenciones de los presuntos zapatistas y desplazamiento forzado. En marzo de 1995, se aprobó en el Congreso de la Unión la "Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas" (Congreso de la Unión, 1995). Esta última se pretendía establecer como un espacio que generara condiciones legales para la celebración de un diálogo con el EZLN para la resolución pacífica del conflicto. Fue también a través de ese documento que se creó la "Comisión para la Concordia y Pacificación" (Cocopa), responsable por la mediación de las partes en el diálogo propuesto, integrado por representantes del poder legislativo.

El primer encuentro entre el EZLN y el gobierno federal, como resultado de esa propuesta de diálogo, se llevó a cabo en el municipio de San Andrés Sakamch'en de los Pobres, en octubre de 1995. Esa sería la primera de seis mesas de debates previstas y trató el tema Derechos y Cultura Indígena. Esas discusiones trataron, básicamente, del reconocimiento indígena basado en la distinción étnica de una colectividad y la legitimidad de las formas autónomas de organización política y jurídica. Como resultado de esa reunión, se firmó un acuerdo, en febrero de 1996, que sería llevado a las respectivas instancias de los congresos estatales y del Congreso de la Unión con el objetivo de volverlos reforma constitucional.

Durante esas fases de diálogos, una serie de foros regionales fueron llevados a cabo con el objetivo de discutir el proceso de negociación, así como de sistematizar y establecer la posición de asesores junto con el EZLN (López Bárcenas, 2005). Antes de la firma de los Acuerdos de San Andrés, en enero de 1996, fue realizado el Primer Foro Nacional Indígena. Además del objetivo anterior, los foros también discutieron y legitimaron las diversas propuestas de autonomía indígena. Esos foros dieron lugar al Congreso Nacional Indígena (CNI), en octubre del mismo año, en la Ciudad de México, cuyo enfoque era seguir las resoluciones de los Acuerdos de San Andrés. El CNI se caracterizaba como una red sociopolítica, un espacio de diálogo entre los diferentes actores, no limitándose solo a los representantes indígenas de todo México (Leyva Solano, 2005: 284).

El último intento de dar seguimiento a lo que se había planteado en los Acuerdos de San Andrés, fue una propuesta elaborada por la Cocopa

y aprobada por el EZLN, a finales de 1998. Sin embargo, el gobierno la convirtió en otra propuesta que no correspondía a lo que había sido planteado y acordado en 1996, lo que hizo que se cerrara el diálogo. En 2001, el congreso aprobó una reforma constitucional sobre derechos y cultura indígenas a partir de una propuesta enviada por el recién elegido presidente, Vicente Fox. Dicha propuesta ignoró lo que fue dialogado en San Andrés y la "Iniciativa de Ley de Cocopa" en puntos cruciales como la autonomía y el reconocimiento indígena. El tercer encuentro del CNI se llevó a cabo en medio de la "Marcha del Color de la Tierra", promovida por el EZLN en contra de dicha reforma. El IV Congreso Nacional Indígena ocurrió en mayo de 2006 en la comunidad indígena N'donhuani, en San Pedro Atlapulco, Estado de México. En su declaración, el compromiso que prevalece es la creación y el establecimiento de la "autonomía en los hechos" (CNI, 2006), sin importar lo que había sido aprobado constitucionalmente en 2001. El 9 de octubre de 2016, se inició en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, la quinta edición del Congreso Nacional Indígena. El V CNI sesionó entre el 9 y el 13 de octubre de 2016, pero siguió abierto como proceso, y celebró otros encuentros en diciembre del mismo año y en 2017. En la primera sesión, se decidió impulsar una consulta con los pueblos originarios de México con la siguiente propuesta: "lanzar una candidata indígena en representación del CNI, sus objetivos y luchas, con el fin de crecer nuestra fuerza y organización. Con un programa anticapitalista, de abajo y a la izquierda proponiendo la conformación de un concejo indígena de gobierno que participaría en la elección presidencial" (CNI y EZLN, 2016).

Esa consulta resultó en la aprobación de la propuesta, la cual fue anunciada en la reunión de diciembre de 2016. En mayo de 2017, se impulsó la tercera reunión del V CNI, con el propósito de constituir el Concejo Indígena de Gobierno (CIG), que estaría compuesto por una mujer y un hombre indígena de cada pueblo originario de los 33 estados de la república, al igual que su vocera, que sería la candidata a las elecciones presidenciales de 2018. En ese entonces fueron nombrados los setenta y un concejales y concejales, y su vocera, la indígena nahua María de Jesús Patricio Martínez (Marichuy) (Radio Zapatista, 2017a).

Hasta octubre de 2017, ya eran más de ciento treinta concejales y concejales del CIG, que se reunieron junto con delegados del CNI, en los

días 12 y 13, en San Cristóbal de las Casas, con el objetivo de planear los rumbos de la candidatura de Marichuy (Radio Zapatista, 2017b). Luego que se terminó la reunión a puerta cerrada, los asistentes empezaron un recorrido por las cinco zonas del territorio zapatista, hasta el 19 de octubre. Ese recorrido, o “La Gira”, como la llamaban los asistentes, también tenía el objetivo de empezar la recolección de firmas necesarias para el registro de Marichuy como candidata independiente para las elecciones presidenciales de 2018. Las historias que comparto en el presente texto se dieron en las sesiones abiertas de las dos primeras reuniones (octubre y diciembre de 2016), y durante “La Gira”.

Al final del proceso, en febrero de 2018, Marichuy no logró obtener el mínimo necesario de firmas y no pudo postularse para presidente. Sin embargo, el CIG se consolidó como una red de lucha, cuyas articulaciones traspasan las fronteras mexicanas (Durán Matute, 2018).

El Movimiento en Defensa de la Vida y el Territorio

El Movimiento en Defensa de la Vida y el Territorio (Modevite) fue creado en 2011 por el Pueblo Creyente de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, un grupo de indígenas Tsotsiles, Tseltales y Ch’oles de las regiones norte y de la Selva de Chiapas (Modevite, 2016). Según Lerna Rodríguez (2015: 67), el Pueblo Creyente comprende “los agentes de pastoral y de Comunidades Eclesiales de Base” vinculados a la diócesis de San Cristóbal de las Casas, “que se organizan en torno a la demanda de justicia social”.

El Modevite, a través de esa red entre varios grupos indígenas, promueve acciones de denuncia de problemas tales como: el alcoholismo en las comunidades; la amenaza de construcción de la supercarretera San Cristóbal-Palenque que pasaría por varios territorios indígenas; situaciones de despojo y violencia por parte del Gobierno y de empresas transnacionales (Modevite, 2016).

Del 14 al 25 de noviembre de 2016, el Modevite promovió una “megaperegrinación” en once municipios de su región: Salto de Agua, Tumbalá, Yalajón, Chilón, Ocosingo, Altamirano, Oxchuc, Cancúc, Huixtán, Tenejapa y el ejido Candelaria en San Cristóbal de las Casas. En cada uno de esos doce días, se llevaron a cabo diversas actividades que incluyeron:

marchas, celebraciones y oraciones “tradicionales”, y foros. Este último se ocupó de cuestiones y problemas centrales de la vida de las comunidades como el agua, el alcoholismo, los cuidados de la Madre Tierra, el Gobierno Comunitario y los proyectos del gobierno¹⁴⁷.

Al año siguiente, el 20 de noviembre de 2017, se realizó la peregrinación del Modevite. Sin embargo, tenía un formato diferente al del año anterior. Cada municipio estaría a cargo de hacer su peregrinación, al mismo tiempo, en el mismo día. Así que, se generaron una serie de movilizaciones locales, coordinadas por los responsables del Modevite en cada región. Las experiencias que comparto se llevaron a cabo en los dos eventos: la Megaperegrinación de 2016 y la peregrinación de 2017, que acompañé desde el municipio de Ocosingo, Chiapas.

Mientras seguía las peregrinaciones, así como las reuniones y giras del CNI, me di cuenta de que gran parte de esos eventos requerían la implicación corporal de sus participantes. Por un lado, se notó el desgaste y el sacrificio de moverse en jornadas potencialmente peligrosas. Los peregrinos, por ejemplo, pasaban muchas horas marchando o esperando bajo el sol y la lluvia. Por la noche, dormían en el suelo de la iglesia o en los pasillos, con mantas improvisadas en el frío. Por otro lado, también fue notable lo que pudieron hacer, porque estaban todos juntos con sus cuerpos presentes: hacer correr la voz y el conocimiento sobre sus experiencias. Dichas experiencias me llevaron a un cambio de mirada hacía una teoría (y resistencias) hecha con el cuerpo.

El cuerpo

La visión del cuerpo que tenía era consecuencia de una concepción que se diseminó desde el siglo XVI por diversas coyunturas y se hizo hegemónica, al punto de naturalizarse dentro del “sentido común” occidental por varios siglos. En general, dicha visión se caracteriza por una división en dos esencias: el cuerpo, que representa lo material,

¹⁴⁷ Véase el sitio web del movimiento, en donde se puede encontrar un conjunto de materiales audiovisuales de la megaperegrinación, así como todos los comunicados pronunciados. En línea: <<https://modevite.wordpress.com/>>, consulta: 20 de enero de 2018.

y la mente, que es el pensamiento. Dicha división trae consigo otras oposiciones. Por ejemplo, el cuerpo se relaciona con la práctica, las emociones, lo instintivo y lo irracional, y se contrapone a lo racional, la inteligencia y la teoría. La persona estaría constituida más por su mente que por su cuerpo. Y es su mente la que la diferencia de otras personas y de todos los seres, la individúa. Por eso, en dicha perspectiva, se considera la mente como superior al cuerpo.

Es esa concepción que operó por mucho tiempo, estando aún vigente en la producción de conocimiento hegemónico científico en algunos lugares. O sea, aún se considera que el conocimiento es posible solamente por lo que produce la mente, la razón. Para alcanzarlo, es necesario desligarse de lo que está relacionado al cuerpo (las emociones, los sentimientos), y que apenas así se llega a una verdad objetiva. Sin embargo, esa caracterización que acabo de hacer, de manera bastante simplificada y estereotipada, es una construcción histórica que tiene diversos factores.

Hay varios teóricos que, desde diversas perspectivas, escriben sobre la historia de esa concepción moderna de cuerpo que acabo de describir. Según Le Breton (2012), hay un cambio en lo que se entendía como cuerpo que está anclado al surgimiento del individuo. Con la emergencia del capitalismo, la persona empieza a tener más autonomía sobre sus acciones y elecciones en la medida en que hay un distanciamiento de los valores de la comunidad y de la Iglesia. El hombre deja de compartir con el mundo la misma esencia y, al mismo tiempo, trata a su propio cuerpo como un objeto de posesión. O sea, el hombre no es un cuerpo, sino que tiene un cuerpo. Dentro de esa jerarquía entre mente y cuerpo, históricamente se constituyó una asociación directa de la idea de que en el primer dominio está el hombre (blanco), como el representante de la razón y del pensamiento; mientras que en el segundo dominio están las mujeres (emocionales y sentimentales) y los no occidentales (los irracionales e instintivos) (Butler, 2007; Nardini, 2014).

Fue solamente en el final de la década de 1970 que el cuerpo dejó de ser visto como algo pasivo y, en cambio, los autores se preocuparon más por las prácticas y los movimientos como fuentes de aprendizaje. Las perspectivas más recientes en la llamada Antropología del Cuerpo, de la década de 1990 hasta hoy, plantean nuevos escenarios. Se

enfocan en un cuerpo que contiene memoria (Comaroff, 1997), que tiene agencia, que se vincula al mundo por el intermedio de su reflexión y acción (Lock, 1993), emociones que son pensamientos incorporados (Rosaldo, 1984). Son varias las perspectivas, pero son marcadas por el intento de romper con las dualidades mente/cuerpo, conocimiento/práctica (Nardini, 2014). Es decir, por medio del cuerpo se aprende y se produce conocimiento desde la práctica.

Ésta es una perspectiva con la cual me identifico ahora. No solo porque hay todo un debate filosófico y antropológico que lo problematiza de una manera muy fructífera, sino porque así me enseñaron algunos de los pueblos originarios de Chiapas, como cuando, por ejemplo, Pedro, un amigo del municipio de Chenalhó, me explicó cómo sería en Tsotsil la frase "no te olvides": *mu me xch'ay ta avo'onton*, que quiere decir literalmente "no olvides en tu corazón". Me dijo que en Tsotsil primero está el corazón, que es el corazón que tiene la memoria. Los cuerpos Tsotsiles y Tseltales que encontré en el camino, también tienen múltiples visiones sobre su propio cuerpo, algunas de las cuales no pude alcanzar. Sin embargo, he aprendido muchas cosas que producen solo por ser cuerpos en resistencias.

Cuerpos que duelen

La organización del V CNI se dio por medio de la división en grupos que formaban las mesas de discusión. El debate (solo entre delegados, representantes de pueblos indígenas de todo México) seguía en todos los grupos, en torno a los mismos cuatro puntos: primero, "despojo y represión"; segundo, "nuestras resistencias y rebeldías"; tercero, "balance del CNI" y cuarto, "propuestas para el fortalecimiento del CNI". Ese era un espacio para que cada quien compartiera historias y situaciones de sufrimiento desde sus pueblos. En general, si pudiéramos elegir los temas más frecuentes, puedo decir que se trataba del despojo de sus territorios y recursos naturales; consecuencia de la imposición (o proyectos) de carreteras, minerías, presas hidroeléctricas, complejos turísticos, gasoductos, etcétera¹⁴⁸.

¹⁴⁸ Ejemplos de esos despojos se pueden ver en el comunicado final del CNI, junto al CIG y EZLN (2016). El comunicado denuncia la invasión y el despojo de territorio en el Pueblo

En mi primera mirada, había maneras evidentes de cómo esos despojos afectaban directamente a sus cuerpos: por el hambre y por la enfermedad. Sin embargo, fue en la megaperegrinación del Modevite que tuve que darle otra mirada a lo que decían los indígenas sobre la Madre Tierra. En una plática realizada en Tumbalá con Alberto, un Tseltal de Chilón, el día 16 de noviembre de 2016, él me dijo que los “usos y costumbres” indígenas tienen una forma diferente de lidiar con la tierra. Según él, la primera cosa en mente de un indígena es que tienen que tratar con respecto a la Madre Tierra. Hay que cuidarla como cuidan a sus niños y a ellos mismos, porque es de ella que viene todo lo que es necesario para sus vidas. Por eso, también es necesario saludarla con ofrendas y fiestas, “en milpas, en cafetales o en ojo de agua o en una casa, o donde comen las gallinas o en chiquero”. Los ciclos de la Madre Tierra corresponden a los de sus vidas, los dos están anclados.

En el año siguiente, el 20 de noviembre de 2017, durante la marcha del Modevite en Ocosingo, se decía y repetía en las bocinas que las personas ahí presentes estaban peregrinando “por el dolor y el sufrimiento que nos causa el despojo y el saqueo de la Madre Tierra en nuestro territorio”. Es decir, el dolor que se causa por el saqueo de la Madre Tierra es el primer y más importante de sus dolores en el movimiento. Otro punto interesante vino del discurso hecho en todos los municipios vinculados al Modevite: se pronunciaron acerca de la necesidad de “crear otro sistema que promueva la comunidad antes de la individualidad, que mire la tierra como madre y no como mercancía” (Modevite, 2017). O sea, la visión de la tierra como madre, asociada a la comunidad, se asume aquí como una contraparte de una forma de ver individualista, que trata a la tierra como mercancía¹⁴⁹.

Coca (Jalisco), en los pueblos originarios de la Ciudad de México, del Pueblo Chontal de Oaxaca, del Pueblo Maya peninsular de Campeche, Yucatán y Quintana Roo; la imposición de Megaproyectos y privatización de recursos naturales en los Pueblos Otomí N̄hañu, N̄athö, Hui h̄u, y Matlatzincá del Estado de México y Michoacán, en los pueblos Tsotsil, Tseltal, Ch’ol y Lacandón de Chiapas, en los pueblos Nahuá y Totonaca de Veracruz y Puebla.

¹⁴⁹ El giro hacia lo comunitario no hace parte solamente del discurso indígena, que lo plantea desde siempre. También lo vemos en la Teología de la Liberación, la corriente filosófica que seguían los jesuitas de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas y de la Misión de Bachajón.

Esa visión también hizo parte de un discurso de la Comandanta Everilda del EZLN, en Guadalupe Tepeyac, el 14 de octubre de 2017, durante la "Gira" de Marichuy y el CIG en el territorio zapatista. En su discurso, Everilda hacía una diferenciación entre los capitalistas y los pueblos originarios. Dijo que los primeros se dedican a la destrucción del territorio, mientras que los últimos sienten amor por la Madre Tierra. Si nos acordamos de la importancia del "corazón" Tsotsil como un órgano en donde está la memoria, podemos decir que también aquí la idea de amor no es la misma que la occidental.

El tema del territorio, para los pueblos originarios de Chiapas (y de todo el continente), es muy profundo y se ha teorizado mucho sobre él. Está asociado a una visión en donde los humanos, los animales, los árboles, el agua, el viento, la naturaleza comparten sus esencias (Santiago Vera, 2011). La Madre Tierra es la responsable por la existencia de toda la vida y, con ella, se debe mantener una relación de reciprocidad (Núñez Rodríguez, 2004; Gómez Bonilla, 2011). Es decir, con lo que me compartieron los pueblos originarios con quienes estuve: sus cuerpos son parte de la Madre Tierra y, con ella, es necesaria una relación recíproca y permanente. Por lo mismo, se entiende (o se siente) cómo el daño provocado a ella les duele, les causa sufrimiento en sus cuerpos. Si muere ella, mueren ellos y ellas.

Además del daño a la Madre Tierra, los relatos de sufrimiento también generan otros tipos de violencia en sus cuerpos, su presencia e integridad. Son historias de represión policial, militar, del narcotráfico. Son masacres, asesinatos y feminicidios. Son prisiones, desapariciones y desplazamientos forzados. Es el desprecio de su identidad y sus costumbres. Es la invisibilización de su presencia. No hay espacio aquí para contarles cada historia. Sin embargo, traigo algunos ejemplos de situaciones que podrían pasar en cualquier otro territorio indígena.

En el tercer día de la Megaperegrinación de Modevite, en 2016, en Tumbalá conocí a Sebastián, un indígena Tseltal de Oxchuc. Él me contó de un movimiento en contra del ayuntamiento del municipio. Este último estaba en manos de la misma familia durante doce años. El grupo creado para hacer frente a esa familia, sin embargo, sufrió severas represalias durante una marcha en que pedían "paz en Oxchuc"

y sus líderes fueron detenidos más de una vez mientras pensaban que la familia de la presidenta quería negociar. El líder fue golpeado en San Cristóbal y lo hicieron andar medio desnudo por la ciudad.

Al segundo día del CNI, el 11 de octubre de 2016, el señor Miguel de la comunidad Viejo Velasco, en la Selva Lacandona, nos contó que hace diez años hubo una masacre en su comunidad, que resultó en la muerte de cinco personas, la desaparición de otros cinco y el desplazamiento forzado de más treinta y seis personas. Según él, los asesinos fueron cuarenta civiles armados, que estaban acompañados por la Policía Sectorial (trescientos policías), de la Secretaría de Seguridad Pública del estado de Chiapas. Una joven discapacitada fue presa, torturada y violada ese día, muriendo cuatro años después. Reclama Miguel que los autores están libres: "estamos sin justicia".

Las historias como las que relato aquí, no suscitan mínimamente lo producido al escucharlas por la voz de los sobrevivientes. Tampoco puedo expresar cómo tocó a las personas el escuchar a un padre de Ayotzinapa, en el último día del CNI (13 de octubre de 2016), diciendo cómo le duele ver las ropas y zapatos de su hijo en su casa y no saber de él, no saber la verdad. De alguna manera, muchos de los delegados que ahí estaban se reconocen en esos relatos. No es simplemente porque se sensibilizan o identifican (como lo hago yo) con los despojos y destrucciones de los otros, sino que lo viven y sienten en sus propios cuerpos.

En el segundo día de la "Gira" de Marichuy y el CIG, en el Caracol de Morelia, el 15 de octubre de 2017, la Comandanta Miriam habló de la historia de las mujeres desde el tiempo de las fincas. Dijo que a las mujeres no se les tenía en cuenta; que además de la explotación, discriminación y humillación que sufrían los pueblos originarios (hombres y mujeres) por parte del patrón, ellas sufrían en su casa por su esposo e hijos. Me quedé pensando en lo que es no ser tenida en cuenta y el discurso de la Comandanta Miriam me llevó directamente a Sumé, la ciudad en donde trabajo. En esa ciudad doy clases de antropología en una universidad pequeña. Conocí a un colega antropólogo durante el concurso que hicimos juntos, en dónde concurrían a la plaza solamente hombres, siendo yo la única mujer. Años después, me dijo ese mismo colega que ellos, los varones que concurrieron a la plaza, se quedaron

muy sorprendidos (no podían creer) porque fui yo quien tuve la mayor nota de la prueba. “Porque soy mujer”, pensé.

Mi posición en las reuniones, para casi todos los demás profesores (hombres y mujeres), era muy clara: no me tomaban en cuenta. Fueron varios intentos de hablar y me quedaba en lo mismo que dijo Aura Cumes *et al.* (2015): no me escuchaban. Una vez, el tema de debate era sobre el área de antropología y la mayoría de la gente optó por escuchar al sociólogo hombre que emitió su opinión con mucha facilidad, mientras yo seguía hablando y era como si no estuviera ahí. “Es porque soy mujer”, eso pensé muchas veces, más de lo que me gustaría. Me duele en el cuerpo hablar y no existir.

Escuchar más y más historias “espejadas”, mientras conviví con pueblos indígenas en Chiapas, me hizo recordar una lectura que me causó un fuerte impacto. El libro *Critical Events*¹⁵⁰, escrito por la india Veena Das, habla de cómo ciertos eventos marcan de manera violenta una memoria en el cuerpo, una memoria de dolor que es muy difícil de comunicar. Si alguien me dice que siente dolor, solo por las palabras no me va a transmitir ese dolor. Yo no sé lo que es ser violada, tener mi familia desaparecida o presa. No sé lo que es pertenecer a un territorio y verlo ser destruido. No sé lo que es ser expulsada de mi propia casa, de mi tierra y forzada a vivir en parcas condiciones. Cuando digo que no sé, también quiero decir que no puedo sentirlo en mi cuerpo. Lo que sentí en mi cuerpo fue el dolor de ser mujer, de no ser escuchada, de no ser considerada. Sin embargo, los delegados indígenas de todo el país en el CNI y los pueblos en marcha en el Modevite, sí lograban comunicar cada dolor. Esto lo hacían por medio de la conexión del dolor de uno con el dolor del otro, pues todo lo saben y sienten en su cuerpo.

Eso puede sonar un poco raro, porque parece que, si no hay experiencia de dolor, no hay conexión, no hay alianza política, no hay red, pero no es eso lo que quiero decir. Tengo claro que uno puede enlazarse con la gente, comulgar, luchar juntos, compadecerse de su dolor, sin pasar por las mismas experiencias. Lo que quiero decir es que la conexión que hacen, por ejemplo, los delegados y delegadas del CNI de diversos estados, entre ellos y ellas, para comunicar sus dolores, es

¹⁵⁰ Eventos Críticos.

diferente de la que hago yo con ellos y ellas. No es que es más o menos importante, sino que es una forma de comunicarla con el cuerpo. Es una forma de decir y sentir que hace al otro sentirlo también.

Esos eventos no existen solo para que se comparta el dolor, sino que tienen objetivos muy claros de hacer algo con esto: producir conocimientos y prácticas (los dos vienen juntos), para sobrevivir y resistir, con el cuerpo. Sin embargo, ¿cómo se da ese proceso? Tenemos que romper con la idea de que el dolor está en la esfera del sentir, mientras el conocimiento está en la esfera del pensamiento, y que es necesario que se pase de uno a otro. Aquí, los dos son procesos agregados son dados al mismo tiempo¹⁵¹.

Entre los zapatistas, por ejemplo, es frecuente la importancia de la práctica para la construcción de lo que llaman meta-teoría. En *El Pensamiento Crítico Frente la Hidra Capitalista*, el Subcomandante Moisés comenta que “en la práctica lo sacamos lo poco de la teoría que estamos compartiendo por ahora” (Comisión Sexta del EZLN, 2015: 98). Pero ¿qué es esa práctica? En el libro, son historias y experiencias de vida, principalmente de despojos de varios tipos: los conflictos territoriales con el gobierno, los paramilitares y los militantes de partidos. También señala historias de resistencias que incluyen proyectos de autonomía. Eso suena muy parecido con lo que hace la gente en los movimientos que acompañé. Compartir historias y experiencias de dolor y resistencias hace parte de lo que conforma la práctica indígena, les localiza en el mundo. Además, son elementos que ayudan a entender los cambios del capitalismo y las coyunturas de la guerra. Por eso argumento que, aunque no haya un libro como resultado de ese proceso, las experiencias compartidas del dolor sentido en el cuerpo son el fundamento de una práctica de conocimiento.

Y, entonces, ¿para qué sirve esa práctica? Para llegar a eso es necesario explicar otros procesos, resultado de las resistencias de los cuerpos.

¹⁵¹ Michele Rosaldo (1984: 138; traducción propia) escribió: “en vez de ver el sentimiento como un reino (frecuentemente animal, pre-social) privado que es —suficientemente irónico— en su mayoría universal y al mismo tiempo, más particular al ser, hará sentido ver las emociones no como cosas opuestas al pensamiento, pero como cogniciones que implican en el carnal “yo” inmediato— como pensamientos incorporados”.

Cuerpos que arden

El verbo arder es reflexivo. Algo que conocí en Chiapas es el ardor provocado por la quema del sol y las ampollas en los pies por peregrinar en las marchas, así como el frío en la espalda por dormir poco cubierto en el piso de las iglesias todos los días de la megaperegrinación del Modevite. Arder es algo que se siente en la nariz cuando se llora, pero también es algo que se siente en la garganta cuando se grita. Arder es algo que sintieron en la piel y el estómago las mujeres, hombres, niños y niñas de la comunidad de Rosario, cerca del municipio de Yajalón, porque un basurero abandonado por el gobierno contaminó su comida y su agua.

Arder es un verbo activo; el ardor reacciona, incendia, hierve, explota. Es algo que hace el cuerpo cuando ya no soporta ser sofocado. En la megaperegrinación del Modevite, es el grito de “queremos justicia”, “la lucha sigue”. Es pasar todos los días cantando el mismo coro “no tenemos miedo, no tenemos miedo, no tenemos miedo nunca más” y en la madrugada practicarlos para que salga mejor al día siguiente. Es marchar en frente a una base militar gritando “Chiapas no es cuartel, fuera ejército de él”, mientras se atropellan con los pies (llenos de yagas de tanto marchar) a los conos que estaban en el medio de la carretera que señalizaban un espacio militar.

En la “Gira”, ardían los millares de personas en las comunidades que componen cada caracol. Ardían con el sol y la lluvia intermitente, mientras esperaban por dos, cuatro o hasta siete horas de pie por la llegada de la caravana del CIG. En el Caracol de Morelia, el día 15 de octubre de 2017, los millares de personas, zapatistas y no zapatistas esperaron por siete horas a lo largo de dos kilómetros de la carretera y, cuando les preguntábamos si les estaba molestando la tardanza, nos contestaban: “esperamos por más de 500 años por eso, no nos cuesta esperar algunas horas más”.

Así, se hizo llegar a cada rincón, a cada comunidad, la palabra del CNI y del CIG, que no tiene nada más que el conocimiento producido y reproducido en cada encuentro de pueblos originarios desde que se reunieron en octubre de 2016. Aquí logramos ver la confluencia entre el cuerpo, la resistencia y el conocimiento. Si me preguntan para qué

sirven todas esas prácticas, para qué hacen un esfuerzo tan grande con sus cuerpos, les aseguro que esas prácticas hacen mucho más que promover la comprensión de las cosas. Ayudan a la supervivencia de los pueblos, como vemos en la siguiente cita del libro *El Pensamiento Crítico Frente la Hidra Capitalista* (Comisión Sexta del EZLN, 2015: 288): "No es un interés académico (legítimo, dicho sea de paso) el que nos motiva. Es una cuestión de supervivencia. Y no como organización (nuestra fecha de caducidad no nos desvela) sino como pueblos originarios. Y más, aunque no se entienda eso aquí y ahora: como humanidad".

Conclusión: cuerpos que resuenan

El hecho de que la resistencia indígena de Chiapas resuene, no es nuevo. Fue la resonancia del zapatismo que puso a Chiapas en el marco de los movimientos sociales en el mundo (Leyva Solano, 1999; Leyva Solano y Sonnleitner, 2000). Fue ella la que me llevó a México, siguiendo el rastro (el "faro zapatista", como dice Xochitl Leyva) de los comunicados que tanto me influenciaron desde que era niña, incluso para escoger la antropología como profesión, para estar cerca de los pueblos indígenas.

Esta breve descripción de quien soy, sirve para explicar cómo me posiciono en medio de lo que viví y escribí en este artículo. Estoy consciente de las múltiples trampas armadas en cada selección teórica, metodológica, política y epistemológica aquí presentada. A pesar del título, este texto no tiene intención de decir qué o cómo es la resistencia de los pueblos indígenas en Chiapas, porque el tema, los sujetos y contextos sobrepasan mi capacidad de observación.

Tampoco quiero decir cómo ellos piensan y sienten. Hay una barrera que está en el hecho de que nunca sentí esos dolores en mi cuerpo y mi piel, por eso no logro conectarme de la misma manera que hacen entre sí. Pero, si hay un proceso en mí que se hizo importante en el hecho de compartir historias de los movimientos indígenas que acompañé, es justo el cambio de mirada para esa confluencia entre cuerpo, resistencia y conocimiento, de la manera como veía el territorio, dolor, ardor, piel, cuerpo/mente/alma, teoría/práctica, sentimiento/pensamiento. O sea, fue necesario romper con las oposiciones que

envasaban el sentido común occidental sobre el cuerpo (y la mente). Con eso, acceder a formas otras de producir conocimiento desde el cuerpo.

Ese conocimiento, producido por los movimientos que acompañé, da centralidad a la práctica y hace, provoca, cambia cosas. Esos cuerpos resonaron en mí, no solamente para presentar formas otras de producción de conocimiento, sino también para cuestionar por qué, para qué y para quién hago la investigación. Estoy de acuerdo con Leyva Solano (2016) cuando dice que las propuestas teóricas zapatistas nos hacen cuestionar nuestras propias prácticas científicas. El concepto de “guerra epistémica” nos fue presentado por la autora como un nuevo espacio de lucha, intensificado a partir de la década del noventa. Dicho espacio emergió de un contexto de multiplicidad de movimientos y luchas *alter* (mundistas) y anti (sistémicos, neoliberales, patriarcales, racistas), donde ya no son evidentes los marcadores que delimitan el desde “adentro” y/o “afuera” del hecho de teorizar sobre un movimiento.

Por lo que vimos, ya sabemos que el espacio del conocimiento siempre ha sido de disputa política. Sin embargo, lo que nos diferencia ahora frente a aquellos de hace 20 años, es que la “guerra epistémica”, según Leyva Solano, es una arista de una guerra más amplia: la “Cuarta Guerra Mundial”. Esa concepción viene de los y las zapatistas (Subcomandante Insurgente Marcos, 1999; Subcomandante Insurgente Marcos, 2003), y explica un proceso contra toda la humanidad, entre las lógicas de mercancía y las que las oponen, entendida como una conquista sobre lo que hay de diverso y plural en el mundo. Eso incluye el conocimiento, que también es utilizado como mecanismo para la represión, un instrumento de guerra. El concepto de “guerra epistémica” es afortunado en el sentido de promover el replanteamiento de nuestros objetivos como investigadores, de nuestros posicionamientos. Lo que podemos hacer en medio de esa guerra epistémica es hacer eco de los conocimientos que sirven para la supervivencia de las personas.

Bibliografía

- BUTLER, Judith. 2007. "From Bodies That Matter". En Margaret M. Lock y Judith Farquhar (comps.) *Beyond the Body Proper: Reading the Anthropology of Material Life*. Duke University Press, Durham, pp. 164-175.
- CNI. 2006. "Declaración Del Cuarto Congreso Nacional Indígena". *Enlace Zapatista*. 07 de mayo. En línea: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2006/05/07/cuarto-congreso-nacional-indigena-6-de-mayo/>>, consulta: 10 de diciembre de 2016.
- CNI y EZLN. 2016. "Que Retiemble En Sus Centros La Tierra". *Enlace Zapatista*. 14 de octubre. En línea: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/10/14/que-retiemble-en-sus-centros-la-tierra/>>, consulta: 10 de diciembre de 2016.
- COMAROFF, Jean. 1997. *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. University of Chicago Press, Chicago.
- Comisión Sexta del EZLN. 2015. *El Pensamiento Crítico Frente La Hidra Capitalista, tomo I*. Tinta Limon, San Cristóbal de Las Casas.
- Congreso de la Unión. 1995. "Ley Para El Diálogo, La Conciliación y La Paz Digna En Chiapas". *Cámara de Diputados*. En línea: <<http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/177.pdf>>, consulta: 29 de julio de 2015.
- DURÁN MATUTE, Inés. 2018. "Solidaridad comunitaria transnacional del Concejo Indígena de Gobierno (CIG) por otra democracia, justicia y libertad". *Migración y Desarrollo*, vol. 16, núm. 31, pp. 41-70.
- GÓMEZ BONILLA, Adriana. 2011. "Visiones y Sentires Sobre el Deterioro Ambiental Un Punto de Partida Para El Manejo Sustentable y La Autonomía". En Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk (comps.). *Luchas 'Muy Otras': Zapatismo y Autonomía en las Comunidades Indígenas de Chiapas*. CIESAS, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana UAM-Xochimilco, Universidad Autónoma de Chiapas, Ciudad de México, pp. 489-513.
- LE BRETON, David. 2012. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión, Buenos Aires.

- LERMA RODRÍGUEZ, Enriqueta. 2015. "La Pastoral de la Madre Tierra en Chiapas. Panorámica de la lucha persistente de un credo político-religioso" *Revista Iberoamericana de Teología*, vol. XI, núm. 21, pp. 65-87.
- LEYVA SOLANO, Xochitl. 1999. "De Las Cañadas a Europa: Niveles, Actores, y Discursos Del Nuevo Movimiento Zapatista (NMZ): 1994-1997". *Desacatos*, núm.1, pp. 56-88.
- . 2005. "Indigenismo, Indianismo y 'ciudadanía étnica' de cara a las redes neozapatistas". En Dávalos Palacios (comp.). *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. CLACSO, Buenos Aires.
- . 2020. "Guerras Epistémicas, Academia(s) y Movimientos Anti y Alter. Desde El Sur Profundo Para El Planeta Tierra". En Boaventura de Sousa Santos y Maria Paula Meneses (comps.). *Conocimientos nacidos en las luchas: construyendo las epistemologías del Sur*. Akal, Barcelona, pp.45-65.
- LEYVA SOLANO, Xochitl, Aura Cumes, Morna Macleod y Esteban Krotz. 2015. "Prisma de Miradas Situadas". En Xochitl Leyva Solano, Rosalva Aída Hernández Castillo, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval *et al.* (comps.). *Prácticas Otras de Conocimiento(s): Entre Crisis, Entre Guerras tomo II*. Cooperativa Editorial Retos; Programa Democracia y Transformación Global (PDTG); Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA); Talleres Paradigmas Emancipatorios-Galfisa; Proyecto Alice; Taller Editorial La Casa del Mago: San Cristóbal de Las Casas, Lima, Copenhague, La Habana, Coimbra, Guadalajara, Jalisco.
- LEYVA SOLANO, Xochitl, Rosalva Aída Hernández Castillo, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval *et al.* (comps.). 2015. *Prácticas Otras de Conocimiento(s): Entre Crisis, Entre Guerras, tomos I, II y III*. Cooperativa Editorial Retos; Programa Democracia y Transformación Global (PDTG); Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA); Talleres Paradigmas Emancipatorios-Galfisa; Proyecto Alice; Taller Editorial La Casa del Mago: San Cristóbal de Las Casas, Lima, Copenhague, La Habana, Coimbra, Guadalajara, Jalisco.
- LEYVA SOLANO, Xochitl y Wilibald Sonnleitner. 2000. "¿Qué es el neozapatismo?". *Espiral: Estudios Sobre Estado y Sociedad*, vol. 6, núm. 17, pp. 163-202.

- LOCK, Margaret. 1993. "Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge". *Annual Review of Anthropology*, vol. 22, pp. 133-155.
- LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco. 2005. *Los movimientos indígenas en México: rostros y caminos*. Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, Ciudad de México; Juxtlahuaca.
- MODEVITE. 2017. "MODEVITE se expresa en sus 12 frentes y afirma su apoyo a los municipios de Chilón y Sitalá en su búsqueda del Gobierno Comunitario" *Modevite*. 20 de noviembre. En línea: <<https://modevite.wordpress.com/2017/11/20/692/>>, consulta: 20 de enero de 2018.
- . 2016. "Quienes Somos. Comunicado de 16 de Noviembre de 2016" *Modevite*. 16 de noviembre. En línea: <<https://modevite.wordpress.com/quienes-somos/>>, consulta: 13 de diciembre de 2016.
- NARDINI, Krizia. 2014. "Becoming Otherwise: Embodied-Thinking and the 'Transformative Matter' of (New) Feminist Materialist Theorizing", *Artnodes*, núm. 14, pp. 18-24.
- NÚÑEZ RODRÍGUEZ, Violeta R. 2004. *Por La Tierra En Chiapas... El Corazón No Se Vence: Historia de La Lucha de Una Comunidad Maya-Tojolabal Para Recuperar Su Nantik Lu'um, Su Madre Tierra*. Plaza y Valdés, México, D.F.
- Radio Zapatista. 2017. "El Concejo Indígena de Gobierno: Una Esperanza Para El País" *Radio Zapatista*, 01 de junio. En línea: <<http://radiozapatista.org/?p=21430&lang=en>>, consulta: 8 de enero de 2018.
- . 2017. "Es El Tiempo de Los Pueblos —Inicia La Gira Del Concejo Indígena de Gobierno En Chiapas" *Radio Zapatista*. 13 de octubre. En línea: <<http://radiozapatista.org/?p=23231&lang=en>>, consulta: 9 de enero de 2018.
- ROSALDO, Michelle. 1984. "Toward an Anthropology of Self and Feeling". En Richard A. Shweder y Robert LeVine (comps.). *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 137-157.
- SANTIAGO VERA, Cecilia. 2011. "Chiapas, Años de Guerra, Años de Resistencia Mirada Psicosocial En Un Contexto de Guerra Integral de Desgaste". En Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo

y Richard Stahler-Sholk (comps.) *Luchas 'Muy Otras': Zapatismo y Autonomía en las Comunidades Indígenas de Chiapas*. CIESAS, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana UAM-Xochimilco, Universidad Autónoma de Chiapas, Ciudad de México.

Subcomandante Insurgente Marcos. 1999. "Chiapas: La Guerra. I. Entre El Satélite y El Microscopio, La Mirada Del Otro". *Enlace Zapatista*, 20 de noviembre. En línea: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1999/11/20/chiapas-la-guerra-i-entre-el-satelite-y-el-microscopio-la-mirada-del-otro-carta-5-1/>>, consulta: 6 de abril de 2017.

———. 2003. "Otra Geografía". *Enlace Zapatista*. 01 de marzo. En línea: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/03/01/otra-geografia/>>, consulta: 6 de abril de 2017.

Despojos y autonomías *de facto* en tiempos de pandemia

Xochitl Leyva Solano y Axel Köhler

A los universitarios, a los trabajadores de las ciencias sociales, a las clases medias nos han socializado —por no decir domesticado— de tal forma que siempre pensamos que son los “Otros” (los pobres, los subalternos, los marginados) quienes están siendo despojados. Pocas veces hablamos de cómo, en carne propia, los sistemas de opresión y dominación históricos y actuales nos despojan a nosotras mismas, a pesar de la agencia y la potencia que todos y todas poseemos y podemos activar.

En este capítulo queremos abordar diferentes despojos, así en plural. Despojos que naturalizamos gracias a las socializaciones/ domesticaciones que padecemos. Para ello iremos en espiral, empezaremos aclarando a qué despojos nos referimos, luego abordaremos cómo las autonomías *de facto* han sido y son una vía no solo para enfrentarlos, sino para crear otros mundos posibles aquí y ahora, en colectivo, en femenino y en medio de contextos de gran violencia. Violencias como las que hoy genera en el mundo el coronavirus conocido como SARS-CoV-2, que causa la enfermedad llamada Covid-19; misma que fue declarada pandemia por la Organización Mundial de la Salud (OMS) el 11 de marzo de 2020.¹⁵²

¹⁵² Véase en línea: <<https://www.who.int/es/director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19---11-march-2020>>, consulta: 20 de diciembre de 2020.

Despojos nuestros

En un primer momento queremos destacar los despojos, no de los "Otros", sino de nosotrxs.¹⁵³ Despojos a los que somos sometidas como trabajadoras de las ciencias sociales al vernos encajonadas en una corriente, una teoría o un "marco teórico". Para evitar que ese despojo se consume no vamos aquí a apelar ni a corrientes ni a teorías, por lo menos no en la forma en que se suele hacer. No lo haremos porque pensamos que sería reproducir los despojos heterónomos normalizados y legitimados por el sistema académico que operan como si hubiera una voz en *off* que te dice qué pensar, cómo expresarlo y qué expresar. Despojos hasta cierto punto epistemicidas donde lo que se mata es la posibilidad creativa autónoma de expresar de manera clara y sencilla lo que nos es urgente o, mejor dicho, "las palabras" y "las cosas" que emergen del diálogo con la gente con la que trabajamos, vivimos y comulgamos: mujeres, jóvenes y jóvenes campesinas y campesinos Mayas del Sur profundo.

Desde hace rato dejamos de escribir únicamente para una élite universitaria letrada. Nos negamos a escribir en ese formato críptico lleno de autores, teorías y citas que solo le interesan a, y pueden ser entendidas por un puñado de iniciados. Nuestra rebeldía se ratifica cuando vemos libros de famosos investigadores sociales tirados, enlodados, deshojados en el traspatio de la casa de los campesinos con quienes vivimos. Paradas frente a lo que a nosotras nos parecía un sacrilegio, preguntamos al campesino que nos hospedaba: "¿Y ese libro?" Obtuvimos una sencilla respuesta: "fue un regalo". Nada más, no hubo ningún intento de rescate del mismo. En ese contexto nos quedó más que claro el valor del libro académico. A los libros de texto no les va mejor, acaban usados como papel de baño en la letrina.

Dicho lo anterior, viene a nuestra mente una pregunta básica: ¿Cuándo fuimos despojados de la posibilidad de encontrarnos de verdad ellxs y nosotrxs? Y pensamos en ese juego perverso de nuestra sociedad

¹⁵³ La mitad de la población por siglos hemos aceptado que en la escritura en lenguas coloniales imperiales nos subsuman en el masculino abstracto. Para no contribuir a que ello se perpetúe, usaremos la "x" a lo largo de todo el texto para ir más allá del binarismo de género.

“moderna” que separa el trabajo intelectual del manual, tocándonos a nosotras el primer cajón y a ellos el segundo. Los “pueblos sin historia” o reducidos a historia oral, mientras nosotras gozando del aura teórica de los letrados. Así pasan décadas y más décadas y seguimos viendo llegar a los territorios Mayas a universitarios solidarios con sus teorías y autores académicos acuestas y quedarse mudos ante nuestra pregunta: “Además de leer y escribir ¿qué cosas prácticas sabes hacer?” Silencio...

La educación escolarizada ha despojado a una parte importante de la humanidad de sus creatividades autónomas, de hecho, requeriríamos la misma cantidad de siglos para reparar ese despojo y aún así, tal vez, no lo lograríamos, porque se ha aceptado como moneda corriente ejercer la violencia de la interpretación¹⁵⁴ y se ha naturalizado la violencia epistémica; ingredientes *sine qua non* del capitalismo, el heteropatriarcado y el racismo. De hecho, ya solo usando toda esa terminología, ejercemos un buen tanto de esas violencias a las que podríamos llamar —en nuestra jerga críptica— “epistémicas”. Parecería imposible salir de los círculos de esas violencias generadas por nuestra socialización/domesticación/disciplinamiento para pensar, interpretar y analizar. Para problematizar este asunto, en este texto vamos a hablar de cómo hemos buscado salidas a esa espiral de violencia y despojo.

Esto no quiere decir que lo hemos logrado, pero sí lo hemos intentado y lo seguimos intentando, como podrán leer en este texto. Lo hemos hecho impulsando la creación de medios audiovisuales propios, hablando de las cosas urgentes e importantes para la gente con quien convivimos y colaboramos. Otras vías han sido dejar de concebirlas como los “Otros”, es decir, en masculino y como seres lejanos y exóticos; para ello fuimos a vivir en su territorio, no para “investigarlos”, sino para caminar con ellxs la educación autónoma y la investigación desde y para la comunidad como una herramienta que podría fortalecer su autonomía. Autonomía que viven *de facto* en muchos sentidos y exigen *de jure* desde 2017 ante los tribunales correspondientes que marca la limitada ley mexicana. Desde ese vivir juntas es que, poco a poco, ha empezado a abrirse la posibilidad de construir un nosotrxs entendido

¹⁵⁴ Los iniciados interesados en este tema pueden ver el trabajo de Piera Castoriadis Aulagnier (2010 [1975]).

como seres vivos co-existiendo en medio del colapso civilizatorio pandémico, re-existiendo y luchando por la vida; por la vida digna, justa y plena para todxs. De eso también trata este capítulo.

Y llegó la pandemia

No somos la excepción, hay muchos habitantes de los cinco continentes que hemos bebido del zapatismo y estamos implementando alternativas en diferentes “territorios cuerpo-tierra” —como le nombran Lorena Cabnal y la Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Tz’k’at de Guatemala. Muchas de esas alternativas se han visto retadas con la llegada de la pandemia. De hecho, a nosotras la pandemia del Covid-19 nos encontró sembrando hortalizas colectivamente en territorio Maya Tzeltal, al tiempo que impulsábamos la creación de medios audiovisuales propios con la juventud que es parte de un movimiento en pie de lucha.

Esos primeros pasos colectivos llevaron a lo que hoy existe como Pluriversidad Yutsilal Balumilal.¹⁵⁵ Nombre elegido por las y los jóvenes Tzeltales con quienes vivimos y trabajamos. Nombre que significaría en español algo así como “lo hermoso-florido-bello de la Tierra”.¹⁵⁶ La Pluriversidad es un sueño/realidad que hemos colectivamente co-construido jóvenxs Mayas Tzeltales, sus comunidades en resistencia, solidarixs locales, nacionales e internacionales y las autoridades del Gobierno Comunitario de Chilón.¹⁵⁷ Gobierno elegido en asamblea por la gente misma: “sembrar el cargo”, le llaman. Gobierno *de facto* que es parte del Movimiento de Defensa de la Vida y el Territorio (Modevite).¹⁵⁸

¹⁵⁵ Véase en línea: <<https://www.youtube.com/watch?v=89TY1Vu1VyQ&feature=youtu.be>>, consulta: 10 de noviembre de 2020.

¹⁵⁶ Agradecemos la traducción de esta frase a la investigadora Tzeltal María Patricia Pérez Moreno.

¹⁵⁷ Véase Facebook: Gobierno Comunitario de Chilón.

¹⁵⁸ Véase Facebook: Modevite Chiapas y el Blog Modevite, en línea: <<https://modevite.wordpress.com>>.



Primera Generación de Agroecovisuales de la Pluriversidad Yutsilal Balumilal.
Foto: Archivo del PVIFS-Chiapas.

Imagínense la escena: nosotrxs metidos en un remoto lugar de la montaña norte de Chiapas —sin teléfono, a veces sin luz ni agua, con constantes caídas del carísimo y escaso Internet satelital— y el mundo colapsando, paralizándose. La gente del mundo aterrada, encerrada, quedándose en casa, pues los Estados nación les decían qué hacer y cómo hacerlo. Mientras nosotras, en territorio Tseltal, abrazando a la Madre Tierra y tratando de averiguar qué era eso del Covid-19, Wuhan, “la transmisión vía murciélagos”, los modos de vida que estaban en el fondo y explicaban las muertes masivas y fulminantes que se estaban dando por el Covid-19 en las ciudades y en los países llamados “desarrollados”.

Al tiempo, las comunidades indígenas en México adoptaban medidas propias de control y/o aislamiento territorial¹⁵⁹ ante lo que

¹⁵⁹ En otro texto, una de nosotras ha escrito sobre la estrategia seguida por los y las zapatistas, véase Leyva y Viera (2020).

gubernamentalmente dio en llamarse “crisis sanitaria” o “contingencia sanitaria”. Medidas implementadas de cara a un Estado y a un gobierno mexicano que no lograba, a pesar de todos sus esfuerzos, atender plena y eficazmente a las comunidades indígenas. Vale mencionar algunas de las medidas gubernamentales que se implementaron: el Plan de Contingencia que incluyó, desde el 23 de marzo de 2020, la Jornada Nacional de Sana Distancia y el “Quédate en Casa”, el plan de reactivación económica, el Programa Centinela de vigilancia epidemiológica, una estrategia sistemática y permanente de comunicación, y, justo ahora, en marzo de 2021, ha empezado a caminar el plan nacional de vacunación.

Todas las medidas gubernamentales mencionadas son reales, pero hay que señalar que son altamente problemáticas pues han sido elaboradas desde una perspectiva centralista-urbano-mestizaje-de-clase-media que deja fuera las realidades de las comunidades indígenas urbanas y rurales.¹⁶⁰ Dichas medidas excluyen, invisibilizan y desconocen lo que está pasando en los diversos territorios indígenas en general y sobre todo los ubicados en áreas marginales, remotas, “pobres” o de “extrema pobreza”. El asunto no es menor, porque en 2018 de los 127 millones de mexicanos, 41.9% es población que se encuentra en situación de pobreza y 69.5% de ella es indígena (Coneval, 2019).

Despojos de los mal llamados “Otros”

En medio de muchas crisis humanitarias y no solo sanitarias, el territorio Tseltal de la montaña norte de Chiapas no es ajeno al devenir de la era de la globalización neoliberal patriarcal. En el centro urbano

¹⁶⁰ Veamos un ejemplo tomando al programa de vacunación en curso. Al 22 de marzo de 2021, las cifras oficiales reportaban 118,007 vacunados de un total de 500 mil que deberían de estar vacunándose por día. Lo cual implica un considerable atraso de lo que el mismo gobierno mexicano planeó. A su vez se le critican las faltas de ingeniería en el diseño de la vacunación, de una mayor planificación dentro de los rangos de edad y de estadísticas que nos permitan saber cuántos mexicanos rechazan la vacuna ya que eso afectará la inmunidad de rebaño (Páez, 2021). Y esto último se agrava porque en muchas comunidades indígenas se han firmado actas de acuerdo comunitario rechazando la vacuna.

del municipio y región que nos ocupan, se han cometido feminicidios que han sido denunciados por mujeres organizadas contra la violencia feminicida.¹⁶¹ La violencia contra las mujeres es soterrada y cotidiana,¹⁶² se explica localmente como resultado del alcoholismo y la drogadicción común entre maridos e hijos. Todo ello sucede a la luz de autoridades municipales y ejidales quienes, en muchos casos, son permisivos o incluso parte orgánica de las diferentes ramas del crimen organizado que opera en el municipio y la región.

El despojo es múltiple: las personas no tienen paz ni en su hogar, ni en su comunidad. La madre le pega a la hija, el marido le pega a la madre, los hijos le pegan a la hermana. En muchas de las familias se ejerce una cadena sórdida de violencias, claro no en todas, existen también numerosas excepciones. En la mayoría de las familias la enfermedad ataca a varios de sus miembros, pues las condiciones de vida son altamente precarias, la salud frágil y la atención médica institucional altamente deficiente.

Todas esas violencias/despojos pasan de cara a un gobierno que a todos los niveles ha dejado, desde hace décadas, a los campesinos milperos solos, o peor aún, haciendo frente a un maíz importado norteamericano de bajísimo precio e ínfima calidad nutricional. De hecho, parte del despojo se debe a la lógica del mercado capitalista en el que no se pagan precios justos de producción, sino según la oferta y la demanda, sin sancionar prácticas manipuladoras como el *dumping* o competencia desleal que los propugnadores del “libre mercado” defienden a nombre de los consumidores. Por ejemplo, los Estados Unidos logran precios bajos para la exportación de sus productos agrícolas por medio de subsidios que imposibilitan la “libre competencia” que se supone regula el mercado (inter)nacional.

Aún más, el maíz importado está envenenado por el paquete de la Revolución Verde¹⁶³ y, lo peor, no importa que se le oponga el maíz

¹⁶¹ Véase en línea: <<https://frayba.org.mx/chiapas-estado-feminicida/>>, consulta: 1 de marzo de 2021.

¹⁶² Para un estudio detallado sobre las violencias contra la mujer en Bachajón y Chilón, véase la tesis doctoral de la investigadora Tseltal María Patricia Pérez Moreno (2021).

¹⁶³ En Estados Unidos, a partir de 1968, se usó el término “Revolución Verde” en oposición a los movimientos comunistas catalogados como “rojos”. Sus orígenes están

cultivado localmente, pues la gran mayoría de los campesinos milperos locales usan también agroquímicos, por ejemplo, el fertilizante distribuido por el mismo gobierno mexicano en su paquete asistencial. Al gobierno mexicano no le importan las graves consecuencias de salud y la dependencia que todo eso genera; o mejor dicho, no le importa porque es parte de una estrategia electoral clientelar. Es altamente terricida, como le llama desde el Sur del Abya Yala, el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir y una de sus fundadoras, la *weychafe* Moira Millán, a la letra afirma:

los gobiernos cometen terricidio generando toda forma de muerte, pobreza, hambre, torturas y vejaciones, ahora sabemos que no solo se mata con balas, también con contaminación, deforestación, desertificación, represas, agroquímicos, entre tantas otras formas de asesinar, con la que nutre el capitalismo su apetito devorador; no hay fronteras ni barreras para las letales empresas que siembran terricidio (Millán, 2020: 53).

En la región que nos ocupa la principal empresa que opera es la del crimen organizado. Así la colusión entre muchas autoridades gubernamentales de los diferentes niveles y los cárteles es algo sabido a voz en cuello, pero por razones de salvaguarda de la vida no es denunciado abiertamente ni en los medios ni en las instancias que supuestamente están para hacer justicia. Peor aún, las autoridades del municipio que nos ocupa, son muchas veces parte orgánica del crimen organizado y a la vez representantes *in situ* del partido político que gobierna el país (Movimiento de Regeneración Nacional, Morena) y que ganó con más de 30 millones de votos en las elecciones de 2018. Partido que abandera lo que llama la “Cuarta Transformación”, donde la corrupción y la violencia no tienen cabida. Lo que mencionamos no

en “la segunda revolución agrícola experimentada durante los últimos años del siglo XIX en Estados Unidos y Europa occidental, mientras que su asociación comercial se remonta al crecimiento del mercado de exportación de granos estadounidense resultado del fin de la Segunda Guerra Mundial [...] [e]s un modelo de asistencia agrícola [...] el cual se conformó por una investigación de laboratorio y campo, la innovación e implementación de un conjunto de prácticas e insumos biológico-mecánicos y la experimentación con semillas.” Sus consecuencias medio ambientales y nutricionales en América Latina, Asia y África han sido ampliamente cuestionados (Méndez, 2017: 138-139).

solo es contradictorio, es indignante y tiene graves consecuencias en la vida cotidiana de la gente.

Cabe agregar que el municipio y la región a la que nos referimos, a finales del siglo pasado —cuando se dio el momento más álgido de la guerra contrainsurgente lanzada por el Estado mexicano para exterminar a los y las zapatistas y sus aliados—, destacó por ser la cuna de grupos paramilitares que cometieron violencias atroces. Grupos que los gobiernos federal y estatal en turno llamaron eufemísticamente “grupos civiles armados”. Grupos que siguen activos y que de 2018 a la fecha han causado el desplazamiento forzado de más de 300 personas amenazadas con armas de alto calibre.¹⁶⁴

Al mismo tiempo, el poblado de Bachajón (parte del municipio de Chilón) tiene luces enormes en su haber: en la historiografía chiapaneca se conoce como tierra de hombres bravos y valientes que se defendieron ante el poder colonial, siendo uno de los pilares de la rebelión indígena de 1712. Una de las rebeliones más importantes del siglo XVIII. Pero, por desgracia, mucho de esa bravura y valentía queda hoy sepultada por un alud de violencias ejercidas no solo por los blancos o mestizos de fuera, sino por los propios Tzeltales de adentro, reproductores de las violencias coloniales, patriarcales y capitalistas.

Y es desde los indicadores que usa el capitalismo que se le clasifica al municipio en cuestión como de “extrema pobreza”,¹⁶⁵ pero desde nuestra experiencia en territorio y enfocándonos en la gente con la que trabajamos, podemos decir que en medio de todas esas condiciones materiales durísimas, in-surge la resistencia; en medio de la muerte y la desolación, in-surge la lucha por la vida a través de la Pluriversidad Yutsilal Balumilal, el Gobierno Comunitario y el Modevite, como veremos en el apartado que sigue.

¹⁶⁴ Para mayor detalle de las familias desplazadas en el municipio de Chilón y Sitalá, véase en línea: <<https://www.jornada.com.mx/ultimas/estados/2020/06/09/exigen-que-atiendan-a-262-tzeltales-desplazados-en-chiapas-5105.html>>, consulta: 15 de marzo de 2021.

¹⁶⁵ En 2010, el municipio de Chilón contaba con una población total de 124,017, de la cual 95.29% se clasificó como “población en situación de pobreza” y 70.57% en situación de “pobreza extrema” (Coneval, 2010). En 2020, el municipio cuenta con 137,262 habitantes de los cuales 93.44% habla una lengua indígena (Inegi, 2021).

Autonomía, defensa de la vida y del territorio

Desde finales de la década de 1970, la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, su entonces Obispo Samuel Ruiz, las y los agentes de pastoral y las y los creyentes comunitarios indígenas campesinos se han organizado sociopolíticamente para reclamar, de diferentes formas, el derecho a tener derechos. El Modevite es parte de ese caleidoscopio organizativo llamado en Chiapas: el Movimiento del Pueblo Creyente, es decir, pueblos, organizaciones, comunidades y personas en movimiento cuya orientación católica sustenta localmente la Teología de la Liberación, la Teología India y la Teología de la Madre Tierra.

La historia de ese caminar ha sido larga y compleja, pero para fines de este capítulo solo mencionaremos que el Modevite surgió en 2011 en el Norte y Los Altos de Chiapas y ya para 2016 contaba entre sus filas con pueblos, comunidades y organizaciones de 11 municipios, entre ellos Chilón y Sitalá. Como nos cuenta la vocera del Consejo de Gobierno Comunitario de Chilón,¹⁶⁶ Pascuala Vázquez Aguilar, ante problemas de divisionismo causado por los partidos políticos, problemas graves de alcoholismo y drogadicción y ante el avance sobre su territorio de la carretera San Cristóbal-Palenque, *ants winiketik* (mujeres hombres) decidieron, en 2015, organizarse en lo que llamaron el “Gobierno Comunitario” de frente a las autoridades gubernamentales (ejidales y municipales) que no cumplían sus obligaciones ni resolvían sus demandas.

Ya para 2017, el movimiento en Chilón y Sitalá tomó el acuerdo de llevar ante el Instituto de Elecciones y Participación Ciudadana (IEPC) la exigencia de autonomía y libre determinación en cuanto demanda para elegir sus autoridades municipales con base en los sistemas normativos propios y no por medio de los partidos políticos. Para ello se apoyaron en el artículo 2 constitucional¹⁶⁷ y en el Convenio

¹⁶⁶ Tomado del video en línea: <<https://www.youtube.com/watch?v=DOndHSb7k3k&feature=youtu.be>>, consulta: 8 de octubre de 2020.

¹⁶⁷ El artículo 2 habla de “sistemas propios normativos” y del derecho de los pueblos y comunidades indígenas a “elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno” (en línea: <<https://mexico.justia.com/federales/constitucion-politica-de-los-estados-unidos-mexicanos/titulo-primer/capitulo-i/#articulo-2o>>, consulta: 1 de marzo de 2021).

169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT). Este proceso jurídico está aún abierto y, con la pandemia del Covid-19, el gobierno tiene la justificación perfecta para no avanzar en el procedimiento correspondiente. En cambio, las comunidades demandantes están *de facto* construyendo su autonomía, para lo cual han elegido en asamblea a sus 12 autoridades o voceros del Consejo de Gobierno Comunitario (seis hombres y seis mujeres) y establecido 11 centros de atención a la población local. Uno de ellos se encuentra en la Comunidad Centro Ch'ich' donde nuestro trabajo de co-labor¹⁶⁸ se asentó.

En enero de 2020, y luego de cuatro años de venir colaborando con el Modevite, nos encontramos con las voceras y los promotores del Gobierno Comunitario de Chilón y Sitalá. Como coordinadores del Proyecto Videoastas Indígenas de la Frontera Sur (PVIFS) expusimos nuestro deseo de seguir apoyando la construcción de su autonomía pero, sobre todo, trabajando en su territorio con las y los jóvenes Tseltales. La propuesta de realizar el diplomado en *Educación Agroecovisual para la Autonomía y la Vida Digna* fue la vía concreta propuesta. La asamblea deliberó y acordó que se llevaría a cabo en uno de los 11 centros, el ubicado en Comunidad Centro Ch'ich'. Así arrancó el PVIFS sin financiamiento externo alguno, pero con el aval de la vocera Pascuala Vázquez Aguilar y los promotores de Gobierno Comunitario. Sumamos la fuerza de personas de varias instituciones tales como el Centro de Derechos Indígenas, A.C. (Cediac), la Misión de Bachajón, Canan Lum, la Red de Comunicadores Boca de Polen, solidarias (inter)nacionales, el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (Cesmecha-Unicach).

El diplomado se llevó a cabo del 20 de enero al 12 de mayo de 2020, cuatro meses en total y casi dos atravesados por la llegada de la

¹⁶⁸ De 2003 a 2005 trabajamos en una investigación con intelectuales, líderes y lideresas de pueblos originarios de cinco países de América Latina. De ahí emanó lo que llamamos "investigación de co-labor" que consiste en trabajar juntas desde una agenda compartida que surge de las necesidades de las organizaciones de los pueblos originarios y de los procesos de descolonización y despatriarcalización de los y las investigadoras comprometidas ética y políticamente con las demandas de esos pueblos. Para profundizar en el cómo, con quién y para qué de este tipo de investigación, véase Leyva y Speed (2008).

pandemia a México. En su momento, los objetivos del diplomado los planteamos así:

compartir las herramientas formativas necesarias para que las jóvenes y los jóvenes Maya Tseltales del Norte de Chiapas ejerzan, de manera personal y colectiva, la justicia económica a través del ejercicio de la autonomía alimentaria y mediática. Y de esa manera contribuyan a crear alternativas comunitarias y a reconstituir el tejido social comunitario y así abonen a construir una vida digna, justa y plena para todxs.¹⁶⁹

Dichos objetivos los desarrollamos por módulos que se llevaron a cabo simultáneamente en Tseltal y en español. Los módulos eran práctico-reflexivos y abordaron las Nuevas Tecnologías de la Información y Comunicación (NTIC); Redes Sociales; Agroecología; Huertos Orgánicos; Comunicación Comunitaria; Educación Popular; Autonomía y Libre Determinación; Creación Audiovisual y Medios Propios. Las autoridades del Gobierno Comunitario arrancaron un proceso interno de selección: fueron escogidos por sus comunidades 15 jóvenes, avalados por sus familias y presentados en asamblea. Nueve se titularon, seis se convirtieron en fundadores de lo que dimos en llamar la Pluriversidad Yutsilal Balumilal.

A continuación, narraremos parte de lo que hicimos quienes coordinamos el PVIFS en el módulo 3 con las y los jóvenes Tseltales y sus autoridades, así como con el Canan Lum o cuidador de la Madre Tierra. Ello para darle carne a eso de co-crear autonomías *de facto* a las que llamamos *autonomías agroecovisuales*, mismas que resultaron parte medular de la autonomía que el Gobierno Comunitario exigía ante los tribunales electorales. Lo que hacíamos juntas en el diplomado era un paso concreto de autonomía *de facto* en el sentido que establecimos nuestras reglas, con base en nuestras necesidades territoriales y de acuerdo con los modos propios Tseltales. Además, se estaba creando un nosotrxs realmente existente al compartir todas las partes una misma causa que ya no era solo política, sino humana y que nos servía de manera diferente a todxs lxs involucradxs:

¹⁶⁹ En línea: <<https://lekilweeliletik.blogspot.com/>>, consulta: 4 de septiembre de 2020.

a) A las autoridades de Gobierno Comunitario les permitió vincular a sus jóvenes, de manera real y concreta, a la lucha por la autonomía.

b) A los jóvenes lo agroecovisual les permitió descubrir nuevos mundos más allá del chateo y el acceso a Internet en sus celulares. Les permitió servir a su comunidad y a la vez divertirse aprendiendo nuevas cosas.

c) A las y los coordinadores del PVIFS nos permitió poner nuestro saber al servicio de las comunidades y autoridades comunitarias en resistencia, con atención especial a mujeres y jóvenes.

d) Al Canan Lum le permitió enseñar e involucrar a más juventud en la ardua tarea de armonizarse con la Madre Tierra desde una espiritualidad que contiene lo Maya y lo católico en su vertiente Teología India.

e) A las comunidades en resistencia esa iniciativa les permitió probarse a sí mismas que es posible llevar a cabo la autonomía de facto cuando hay buena organización interna, autoridades comprometidas y honestas.

Autonomías agroecovisuales

Nuestra propuesta en el diplomado fue ofrecer herramientas para la comunicación sin imponer una forma audiovisual y narrativa hegemónica. En el módulo 3 partimos de la idea de crear las condiciones básicas para el desarrollo de un lenguaje audiovisual propio basado en las tradiciones culturales campesinas y originarias de narrar y representar. Aunque reconocemos que hoy es difícil encontrarse con jóvenes de los pueblos originarios que no estén familiarizados con el lenguaje audiovisual dominante en la televisión, el cine comercial y los videos disponibles en plataformas de Internet. Pero, ¡ojo!, el consumo mediático no necesariamente conlleva un análisis semiótico de la producción de los medios; o en otras palabras, todos sabemos hablar nuestra lengua materna, pero probablemente desconocemos sus reglas gramaticales, sintácticas y retóricas. Igualmente, todas y todos podemos ver y entender una película de ficción o un documental, sin conocer o analizar a fondo las reglas que rigen su producción.¹⁷⁰

¹⁷⁰ Los iniciados que quieran profundizar en este tema pueden ver Anthony Giddens y su diferencia entre *conciencia práctica* y *conciencia discursiva*. Por la primera se refiere a "todas las cosas que conocemos y debemos conocer en tanto que actores sociales para que se produzca la vida social, pero a las que no damos necesariamente una forma discursiva"; por la segunda entiende "la exposición discursiva de razones y explicaciones" (2000: 24-25).

Por eso, en el módulo 3 nos interesó hacer explícito y desmenuzar, de manera divertida pero a la vez analítica, junto con lxs jóvenxs Tseltales el lenguaje audiovisual dominante. Ese lenguaje comprende las diferentes posibilidades de encuadre de la cámara, las secuencias que se arman en la edición y la estructura narrativa integral que en su versión occidental clásica inicia con la exposición de un problema, busca un clímax con uno o varios puntos de inflexión y conduce a un desenlace final.

En nuestro trabajo buscamos evitar a toda costa ejercer otro despojo a través de imponer una alfabetización mediática “correcta”, evitamos dar un adiestramiento que llevara a una colonización de la mirada. Sin duda, nuestras miradas ya están colonizadas por nuestros hábitos de consumo mediático y es un desafío buscar estrategias para deconstruirla. La deconstrucción y la resistencia a la colonización de la mirada no son algo que se da de manera “natural”, son el producto de un trabajo sentipensado con perspectiva de género y, en nuestro caso, también lo fue territorializado, colectivo y comunitario. Veamos a detalle.

Joybeh: modo propio

¿Cómo hicimos lo que hicimos? ¿Por qué decimos que es una forma de encarnar la autonomía *de facto*? Narrar aquí todo lo que hicimos es imposible por cuestiones de espacio, pero al reflexionarlo de manera retrospectiva, nuestro modo de operar puede ser visto o dar pie a un método de trabajo audiovisual autónomo, es decir, en donde nos dimos nuestras reglas propias nosotras mismas al calor del trabajo en colectivo. Aunque en verdad, al llamarle “método” se desvirtúa su elemento principal que le dio vida y que consiste en emerger de manera espontánea en medio de un proceso colectivo-creativo en un territorio en resistencia. Así que mejor llamémosle “modo” *joybeh*.

Cuando Xochitl preguntó a lxs diplomantes cómo se diría en su lengua materna “ir por otro camino que no es el camino principal”, de inmediato una de ellas respondió con la palabra *joybeh*. Y de allí retomamos esta palabra Tseltal y empezamos a hablar de nuestro modo *joybeh*. Como el filósofo y poeta de raíz Maya Tsotsil Manuel Bolom Pale nos señaló, alertándonos, la palabra *joybeh* tiene diferentes

significados. Y, efectivamente, el *Diccionario Tseltal en Línea*¹⁷¹ nos arroja las siguientes acepciones: como sustantivo inalienable, *joy* se refiere a “compañía, compañero/a; amigo/a; pareja (persona con quien uno está o con quien uno hace algo, persona o cosa que acompaña o va con otra)”, pero también a “igual, congénere, semejante”. Como verbo intransitivo *joybej* significa “dar una vuelta completa de manera circular; hacer un recorrido en varios lugares; girarse, desviarse” y el verbo transitivo *joybehta* “dar vuelta en el camino, rodear tomando otro camino, desviarse para evitar algo”.

Es esta última acepción de *joybeh* con la que más nos identificamos porque sintetiza lo que hicimos. Evitamos el camino que, por lo regular, toman documentalistas audiovisuales: califican primero las tomas grabadas una por una; apuntan el plano, el ángulo, la duración, la acción y la calidad de la luz y del sonido, para tener una visión completa de todo el material disponible y poder proceder a la edición. Nosotros tomamos otro camino porque nuestro objetivo no era llevar a las comunidades métodos de las escuelas de cine, ni siquiera hacer cine con ellos, sino más bien poner en sus manos herramientas audiovisuales para comunicar al mundo sus urgencias, demandas y luchas. Además, lxs jóvenxs están poco familiarizados con el trabajo en computadora; desde la escuela están acostumbrados a hacer sus apuntes en cuadernos. Sus rutinas cotidianas se desarrollan principalmente en el quehacer campesino aún en esos tiempos de pandemia.

Lo que hicimos fue, en la práctica, crear otra ruta de acceso al material grabado y partimos del recuerdo apuntado en los cuadernos y grabado en nuestras memorias. Nos preguntamos colectivamente: ¿qué era lo más importante de lo que pasó y qué queríamos plasmar en nuestro video? Nos pusimos tiradas y tirados boca abajo en el piso y en las bancas de madera con las que contábamos. Cada unx dibujó tres a cinco momentos que consideramos clave.

¹⁷¹ En línea: <<http://ditsel.aldelim.org/>>, consulta: 13 de octubre de 2020.



Agroecovisual Sandra Vázquez Aguilar dibujando sus recuerdos.
Foto: Xochitl Leyva.

Luego, cada unx interpretó frente al grupo sus propios dibujos y la memoria personal pasó a ser colectiva y enriquecida por los comentarios de todxs.



Agroecovisual Jerónimo López Luna compartiendo sus memorias.
Foto: Xochitl Leyva.

En asamblea cotejamos todos los dibujos y buscamos lo que tenían en común, saliendo así una serie de secuencias que hicieron las veces de una guía visual para la edición del video con la que nos acercamos a la cantidad enorme de las tomas grabadas que teníamos.



(De derecha a izquierda) Agroecovisuales Pedro Moreno Deara, Miguel Ángel Cruz Deara, Jerónima Gómez Luna, Jerónimo López Luna, Sandra Vázquez Aguilar y Jerónimo Gómez Luna en plenaria con el nohpteswanej Axel Köhler.
Foto: Xochitl Leyva.

Cantidad enorme de tomas debido a que la llegada del Canan Lum estaba programada, pero nadie sabía cómo él iba a conducir los trabajos en los que todxs aprenderíamos hacer un huerto sin agroquímicos. Esa fue una decisión colectiva tomada desde el primer módulo en donde lxs jóvenxs habían trabajado la importancia de la agroecología y la agricultura ancestral de cara al uso masivo local de agroquímicos. No se trataba de hacer un documental sobre el huerto, sino de hacer el huerto agroecológico y, al mismo tiempo, que lxs jóvenxs fueran conociendo, sintiendo y experimentando el trabajo con la cámara de video. Eso daba carne a ser agroecovisual y no solo videoasta o comunicador.



Agroecovisuales en acción: cultivando y grabando.
Foto: Xochitl Leyva.

La creación de este camino propio requirió cotejar los tres materiales que teníamos:

- a) Las memorias personales dibujadas.
- b) La memoria colectiva, producto de la conversa y del cotejo de los dibujos.
- c) El registro videográfico.

Con base en nuestra idea colectiva de la estructura narrativa del video, nos organizamos jóvenes Tseltales y formadorxs en turnos para revisar el material grabado de cada día e identificar las tomas que correspondían mejor a nuestra guía visual de edición. Esas tomas sí las calificamos con una pequeña descripción para poder ensamblarlas luego en la edición. Anotamos el número y la duración del clip, las personas que aparecen en él, la traducción al español de lo que dicen y la acción grabada, plano y ángulo de la toma, si era fija o un paneo. A veces apuntamos cómo empararía dicha toma con otra en la edición.

La edición misma se fue quedando cada vez más en manos de lxs jóvenxs conforme iban dominando técnicamente el programa de edición. Dos de los nueve jóvenes ya habían tenido primeras experiencias en edición antes del diplomado. Uno estaba editando pequeños videos en los que combinaba imágenes fijas y en movimiento, grabadas por él mismo, con imágenes encontradas en Internet y música de su gusto, para compartirlos con sus amigos en plataformas como Facebook. Otra diplomante ya conocía el programa de Adobe Premiere Pro que se utiliza tanto en los movimientos sociales como entre video-productores (semi)profesionales. Sin embargo, los otros siete jóvenes usaban sus celulares principalmente para ver películas comerciales de su interés en Internet y para comunicarse por WhatsApp y Facebook.

Agroecovisuales co-creando autonomía *de facto*

Al tiempo que aterrizaba en México el Covid-19, estábamos diplomantes y formadorxs en territorio Tseltal cuidando el huerto que juntas sembramos y esperando los primeros brotes. Al tiempo editábamos de manera colectiva el video que titulamos *Frente a la pandemia: cuidemos nuestros alimentos con abono orgánico*.¹⁷² Durante las grabaciones ya estuvimos conscientes de que un video documentando el proceso de preparar un huerto de cultivos orgánicos podría terminar en una especie de tutorial sobre cuestiones técnicas de cómo armarlo y mantenerlo productivo.

Editamos por turnos con Axel quien introdujo a lxs diplomantes en el manejo del programa de edición y supervisó su aprendizaje en la práctica. Sugerimos a cada joven seleccionar alguna plática espontánea para la edición, con la idea de acompañar la representación de la construcción del huerto con la alegría de las pláticas cotidianas que caracterizan a lxs Tseltales. Lo hicieron, pero también vetaron expresiones que consideraron no aptas para incluirlas en la edición. Aplicaron una autocensura, en particular a albures con connotaciones sexuales y “malas palabras” que en su momento les causaron risa,

¹⁷² En línea: <<https://www.youtube.com/watch?v=sFQvW8xsdXU&t=1673s>>, consulta: 4 de julio de 2020.

pero ya frente a nosotrxs y traducidos al español, les causaron pena. Reflexionamos al respecto y seguimos editando el armado del huerto en orden cronológico tejiéndolo con algunas de las instrucciones que el Canan Lum ofreció para su buen manejo.

Ya estaba la información sustancial, pero nos faltaba abrir y cerrar la historia del huerto. No encontrábamos algo adecuado entre los materiales grabados. Nos volvimos a preguntar ¿por qué queríamos hacer un huerto orgánico?, ¿cómo introducir a lxs espectadorxs del video en el tema?, ¿cómo concluirlo? La respuesta de lxs jóvenxs a la primera pregunta reiteró los peligros de la práctica agroquímica casi naturalizada entre los campesinos de la región. Antes el Canan Lum ya había recalcado las alternativas reales para dejar estas prácticas dañinas. La idea de escenificar el inicio del video recibió mucho apoyo y en la discusión colectiva esbozamos cómo montar esta escena, quiénes iban a ser los actores y cuáles sus roles. En el momento de las grabaciones seguían las discusiones y no hubiera sido mal tener una o un director asignado con voz de autoridad para la toma de decisiones, pero no estábamos haciendo cine, sino poniendo a nuestro servicio herramientas audiovisuales, así que prevaleció el entusiasmo colectivo y la improvisación creativa para lograr la escena. La edición la enaltecimos con la grabación *in situ* del campesino que vino a preparar su bomba de herbicida con el agua del manantial, justo cuando grabábamos las botellas vacías de refrescos y de agrotóxicos que la gente había dejado tiradas. Grabaciones realizadas de manera espontánea por el más pequeño de los diplomantes, un joven de solo 16 años.

El huerto orgánico que hicimos colectivamente era una pieza central para el proyecto político del Gobierno Comunitario y lo construimos en el terreno de uno de sus fundadores. Lxs diplomantes construyeron en paralelo huertos propios en sus comunidades; comunidades a una, dos o tres horas a pie. Siendo así, nuestro huerto requería de un esfuerzo coordinado entre todxs para cuidarlo. No era solo cuestión de regar los camellones; las hormigas se estaban llevando las semillas, algunas gallinas lograron entrar al terreno enmallado para aprovecharlas también y el sol secó la tierra supuestamente protegida con los pedazos de lona que le pusimos.

A pocos días de haberlo creado, el huerto entró en crisis porque lo encomendado por el Canan Lum no lo cumplimos de manera cabal. Nuevamente, la cámara sirvió de catalizador: primero, para una reflexión autocrítica sobre las fallas colectivas; segundo, para amarrar una performance sobre lo que nos estaba pasando. Quizá lo sembrado en el huerto no se salvaría hasta un nuevo intento, pero teníamos que cerrar el video y lo hicimos con un performance que abordaba el asunto de la preocupación sobre las dinámicas fallidas del trabajo colectivo, así como la necesidad a futuro de un trabajo que requiere la aportación y el cuidado de todxs.

Al terminar el primer corte, proyectamos el video a unos 70 miembros del Gobierno Comunitario incluyendo familiares de lxs diplomantes. El público estaba fascinado al ver a sus jóvenes en la pantalla grande; todos seguían la trama con mucha atención y de las muchas risas que soltaron podemos deducir que también se divirtieron. Sus comentarios en Tselal fueron alentadores. Algunos se mostraban sorprendidos de que fuera posible hacer una producción audiovisual con su gente y en el medio rural. Otros felicitaron a lxs jóvenes por sus avances en la gestión mediática y agroecológica; señalaron su disposición para apoyar otras producciones, incluso ya tenían en mente una ceremonia, una fiesta u otros temas dignos de ser representados. Todxs vieron con buenos ojos el desarrollo de su juventud dentro del Gobierno Comunitario y les pidieron seguir el camino con disciplina y esmero.

Los modos que seguimos estuvieron guiados por el aprender-haciendo, forma local en que fluye la vida Tselal. Ello implicó también desaprender y reaprender. El aprender-haciendo en el diplomado se basó en el colectivo, en la participación activa y autocrítica de todxs. Muchas veces era un aprender-divirtiéndonos, otras veces un desaprender-sufriéndolo. Buscamos hacer todo de forma lúdica. No era nada fácil para nadie, pues cuando faltaba el elemento del regocijo, la capacidad de atención se evaporaba de forma rápida y lxs jóvenes empezaban a distraerse. Entonces hicimos una pequeña asamblea y nos pusimos a reflexionar en grupo la falta de atención y sus causas. Lxs agroecovisuales, jóvenes de entre 13 y 24 años de edad, papelógrafo en mano, enlistaron los problemas y las sugerencias sobre cómo

resolverlos. Todxs mencionaron a los teléfonos celulares como fuente de distracción en medio de las clases. Ello aparecía al lado de la pena o el miedo de hablar en español para participar de manera más activa en las discusiones del grupo. El denominador común de las propuestas para lograr la atención fue: respetarnos y escucharnos y para ello se acordó, entre todxs, dejar nuestros celulares encerrados en una maleta durante las sesiones. También se creó, entre todxs, un reglamento que regía la vida en colectivo dentro de la Pluriversidad, o sea, seguíamos dándonos nuestras propias reglas, creando autonomía *de facto*.

Para volver a empezar

Desde una mirada latinoamericana podemos decir que, con todo lo que fuimos haciendo, pusimos a prueba nuestra capacidad y nuestros límites para enfrentar las violencias y los despojos. Lo hicimos a través de apoyar el avance de la autovideorrepresentación indígena territorial colectiva. Como nos recuerda Jesús Martín Barbero, el poder narrarnos es fundamental para que se nos tome en cuenta: “[D]esde hace tiempo juego con esa polisemia que tiene el verbo *contar* en castellano: contar significa contar cuentos, contar relatos, pero contar también significa ser tenido en cuenta, es decir, contar para alguien. Y es que solo existimos en términos de identidad y, por tanto, de diferencia, en la medida en que somos capaces de narrarnos” (Martín Barbero, 2008: 16-17).

En una producción audiovisual, a ese narrarnos se le da forma coherente en la edición. Y al verse en la pantalla durante la revisión del material grabado y en la edición, lxs diplomantes se dieron cuenta de su propia autorrepresentación y de sus personajes videográficos. La persona frente al personaje. Esto los llevó a tomar más consciencia de sí mismxs y a la autorreflexión. Los convocó a alejarse de solo tomar fotografías para sus páginas personales y las redes sociales. Los condujo a saber cuan importante era videohablarle al mundo desde sus urgencias, necesidades y reclamos. Hablarle directo, ellos y ellas mismas, sin intermediarios y sin ventriloquías, por más comprometidas que estas sean.

Caminar la autovideorrepresentación a través de sus documentales y videocartas se volvió cotidiano y parte de la autonomía que, como

pueblo Tzeltal, el Gobierno Comunitario exige jurídicamente desde 2017. Comprender qué tipo de autonomía está al centro de nuestros debates y quehaceres requiere remitir al punto de inflexión: el levantamiento y movimiento zapatista post-1994. Ello nos separa de realidades y debates que se dan en el Norte Global sobre “soberanía cultural”, “soberanía visual” y “soberanía mediática”; conceptos acuñados por cineastas y artistas de las primeras naciones de EE.UU y Canadá y por estudiosas de los medios indígenas.¹⁷³ Pero sean cual sean los conceptos usados en esas y en nuestras latitudes, estamos hablando del derecho a la autorrepresentación como parte de la construcción de derechos autonómicos que atacan el corazón de las heterorrepresentaciones y las heteronomías.

En nuestro caso, estábamos caminado en colectivo la autonomía audiovisual, mediática y política desde un modo propio que nos inventamos y al cual llamamos agroecovisual y *joybeh*. Ciertamente, el PVIFS trajo al territorio Tzeltal el término “agroecovisual”, pero la mutación fue mayor pues lo que presentamos en enero de 2020 frente a las autoridades aún estaba encajonado en *Educación Agroecovisual para la Autonomía*. Conforme fuimos haciendo y desaprendiendo junto con las autoridades y lxs jóvenxs, empezamos a hablar de autonomías agroecovisuales. Además, lxs jóvenxs Mayas Tzeltales se mostraban tan cómodxs con esa terminología y le dieron sentido de vida, que pronto nos quedó claro a todxs que se trataba de una creación colectiva, de un criadero de esperanza colectiva.

De alguna manera, todxs estábamos enfrentando nuestros despojos. Nosotrxs estábamos poniendo el cuerpo frente al extractivismo académico y la violencia epistémica, así como encarando lo que sentimos como el mayor despojo que hemos sufrido: la separación drástica de la Madre Tierra. En el caso de lxs jóvenes campesinxs, estaban haciendo colectivamente algo concreto frente al envenenamiento de sus tierras. Y tanto ellxs como nosotrxs estábamos combatiendo el envenenamiento

¹⁷³ Quien quiera profundizar en este asunto podrían revisar el trabajo de Beverly Singer (2001), escritora y cineasta de raíz Tewa/Dine, quien introdujo el concepto de “soberanía cultural”. El de Jolene Rickard (2011), de raíz tucscarora, artista y curadora de arte, quien introdujo el concepto de “soberanía visual”. Y a la antropóloga Faye Ginsburg (2016) quien acuñó el de “soberanía mediática”.

de nuestros cuerpos, mentes y corazones. Envenenamiento no solo realizado con agrotóxicos, sino con las formas de vida industrializadas, mercantilizadas, heteropatriarcales presentes en sus y nuestras vidas.

Todo lo narrado aquí pasaba entre marzo y abril de 2020, en esos primeros meses cuando el mundo se mostraba aterrado ante el devenir incierto. A nosotrxs no es que no nos aterrara la pandemia, sino que tener miedo o terror abrazando a la Madre Tierra, a la comunidad como casa, a la autonomía como realidad, era la pequeña gran diferencia entre el resto del mundo y nosotrxs. Así lo hemos aprendido en esos 27 años de seguir las huellas zapatistas y al trabajar en su territorio con las y los campesinos del Gobierno Comunitario de la región Ch'ich'.

Lo audiovisual como herramienta, lo disciplinar como herramienta, la antropología como herramienta. Esos han sido nuestros modestos pero firmes pasos de descolonización/despatriarcalización. En ese proceso hemos logrado, por momentos, despojar a la antropología de su lógica disciplinante, domesticadora. Lo narrado en este texto es el mejor ejemplo. Lo audiovisual como herramienta también ha contribuido a reforzar y amplificar la voz propia del Gobierno Comunitario: de sus mujeres, jóvenes, jóvenes y autoridades. Con el control de las herramientas audiovisuales las y los miembros de Gobierno Comunitario han fortalecido su autovideorrepresentación en el mundo político local y en el coro mundial virtual.¹⁷⁴ Trabajar hacia dentro la autonomía *de facto* y hacia afuera seguir con el reclamo en los tribunales electorales han sido los dos niveles simultáneos que han/que hemos dado en la lucha por la vida digna, justa y plena para todos y todas.

Bibliografía

CASTORIADIS AULAGNIER, Piera. 2010 [1975]. *La violencia de la interpretación. Del pictograma al enunciado*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.

¹⁷⁴ Sus formas de autorrepresentación se pueden ver y escuchar a detalle en línea: <<https://lekilweeliletik.blogspot.com/>>, el canal de Youtube centro ch'ich' diplomado y el canal de soundcloud Radio Agroecovisual. ¡Oigan de viva voz a las y los agroecovisuales, no se queden solo con nuestra "interpretación" del proceso, escúchenles y véanles en acción!

- Coneval. 2010. *Medición de la pobreza, 2010. Indicadores de pobreza por municipio*. Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, México. En línea: <<http://www.microrregiones.gob.mx/zap/rezago.aspx?entra=pdzp&ent=07&mun=03>>, consulta: 1 de marzo de 2021.
- . 2019. *Medición de pobreza 2008-2018*. Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, México. En línea: <<https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/Pobrezalnicio.aspx>>, consulta: 1 de marzo de 2021.
- GIDDENS, Anthony. 2000. "¿Qué es la ciencia social?". *En defensa de la sociología*. Alianza Editorial, Madrid, pp. 19-34.
- GINSBURG, Faye. 2016. "Indigenous Media From U-matic to Youtube: Media Sovereignty In The Digital Age". *Sociologia & Antropologia*, vol. 6, núm. 3, pp. 581-599.
- Inegi. 2021. *Panorama sociodemográfico de Chiapas. Censo de Población y Vivienda 2020-2021*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía, México.
- LEYVA SOLANO, Xochitl y Shannon Speed. 2008. "Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor." En Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. CIESAS, Flaco-Guatemala, Flacso-Ecuador, México, pp. 63-105.
- LEYVA SOLANO, Xochitl y Patricia Viera Bravo. 2020. "Guerra de exterminio vs. resistencia Zapatista y Mapuche". En Raúl Zibechi y Edgars Martínez (comps.). *Repensar el Sur. Las luchas del pueblo Mapuche*. Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara, Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Guadalajara, pp. 207-233. En línea: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ciesas/20201126020352/Repensar-el-sur.pdf>>.
- MARTÍN BARBERO, Jesús. 2008. "Diversidad cultural y convergencia digital". *Revista Científica de Información y Comunicación IC*, núm. 5, pp. 12-25.
- MÉNDEZ ROJAS, Diana Alejandra. 2017. "Notas para una historia transnacional de la revolución verde". *Cuadernos Americanos*, vol. 4, núm. 162, pp. 137-164.

- MILLÁN, Moira. 2020. "Terricidio, fronteras y pandemia". En Raúl Zibechi y Edgars Martínez (comps.). *Repensar el Sur. Las luchas del pueblo Mapuche*. Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara, Clacso, Cooperativa Editorial Retos, Guadalajara, pp. 45-54. En línea: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ciesas/20201126020352/Repensar-el-sur.pdf>>.
- PÁEZ, Carlos. 2021. "Gobierno debe informar sobre el porcentaje de personas que rechazan la vacuna." *Aristegui en vivo*. En línea: <<https://aristeguinoticias.com/2303/aristegui-en-vivo/enlaces-en-vivo/gobierno-debe-informargobierno-debe-informar-sobre-quienes-estan-rechazado-la-vacuna-anti-covid-paez-video-sobre-personas-que-estan-rechazado-la-vacuna-anticovid-paez-video/>>, consulta: 23 de marzo de 2021.
- PÉREZ MORENO, María Patricia. 2021. "Antsat": *yuts'inel antsetik ta jtalel jk'ayineltik sok jbats'il k'optik tselal*. *Bachajón, Chiapas, México/"Eres Mujer": violencias hacia las mujeres en nuestras formas de sentir-pensar-decir-vivir-hablar tselal*. *Bachajón, Chiapas, México*. Tesis doctoral en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
- RICKARD, Jolene. 2011. "Visualizing Sovereignty in a Time of Biometric Sensors". *South Atlantic Quarterly*, núm. 110 (2), pp. 465-482.
- SINGER, Beverly R. 2001. *Wiping the War Paint off the Lens: Native American Film and Video*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Geopolítica del despojo y luchas de los y las Mayas de Yucatán por el territorio

Alberto Carlos Velázquez Solís

Introducción

En este texto describimos algunos de los procesos y políticas de despojo territorial que están sacudiendo a los pueblos Mayas de la península de Yucatán quienes ven afectado sus territorios, su forma de subsistencia y su identidad como pueblo originario o indígena en un contexto donde aparentemente “no pasa nada”¹⁷⁵. La forma de hacer frente a los megaproyectos es por la vía jurídica a través del acompañamiento legal que realizan organizaciones defensoras de derechos humanos como el equipo Indignación¹⁷⁶.

No obstante los mecanismos jurídicos, es pertinente señalar que los pueblos Mayas no son homogéneos, han sufrido fisuras y una de ellas se da en torno a la figura del “ejido posrevolucionario”¹⁷⁷. El gobierno puso las decisiones territoriales sobre unas cuantas personas, los ejidatarios, al mismo tiempo en quienes representan

¹⁷⁵ Los distintos gobiernos del estado de Yucatán se han caracterizado por publicitar una imagen como el estado más seguro y tranquilo del país en el que no existe presencia del crimen organizado, narcotráfico, ni de conflictos étnicos.

¹⁷⁶ Indignación, Promoción y Defensa de los Derechos Humanos es una asociación civil que lleva ya 30 años. Empezó como parte de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) e, inspirada en la Teología de la Liberación y en el movimiento zapatista, defiende los derechos humanos desde una perspectiva integral, pluricultural y de género.

¹⁷⁷ Nos referimos al ejido que derivó de la Revolución mexicana durante el período del presidente Lázaro Cárdenas cuando se impulsó la reforma agraria y junto a esta, se crearon distintas instituciones siendo la principal la Secretaría de Reforma Agraria. Esta política se mantuvo sin cambios sustanciales desde la década de 1940 hasta principios de la década de 1990 cuando surgen reformas políticas en materia agraria durante el período del presidente Carlos Salinas, las cuales se caracterizaron por ir en sentido contrario, pasar de la titularidad colectiva a la seguridad individual. Más adelante se retomarán esto con más detalle.

al ejido (comisariado ejidal conformado por presidente, secretario y tesorero, así como consejo de vigilancia integrado por presidente, primer secretario y segundo secretario) no siempre velan por los intereses del pueblo, ni de los ejidatarios, ya que los grandes flujos de capitales para la compra-venta de terrenos a partir de las reformas agrarias durante el gobierno de Salinas de Gortari, han generado toda una “mafia agraria” de la que son cómplices las autoridades agrarias en instituciones como el Tribunal Unitario Agrario (TUA), la Procuraduría Agraria (PA), el Registro Agrario Nacional (RAN), así como comisariados ejidales, empresarios (que incluye prestanombres, acaparadores) y que incluso cuentan con el respaldo de la policía municipal y estatal como mecanismos de intimidación y coacción durante las asambleas ejidales.

En este documento, partiremos de describir cómo entran en discusión dos figuras relacionadas con el territorio: el ejido y el pueblo, y cómo esta tensión es aprovechada por el gobierno y las empresas para introducir megaproyectos, incluyendo el llamado “Tren Maya” en tiempos del Covid-19 y de la Cuarta Transformación (4T). Posteriormente, retomaremos el concepto de *geopolítica del despojo* (Martín y Vega, 2016) para poder contextualizar los principales despojos territoriales que están aconteciendo en la Península de Yucatán y que, en algunos casos, han producido una oposición, tanto jurídica como política entre el ejido y el pueblo, es decir, en torno a quién decide sobre el territorio.

En el tercer apartado, presentaré un caso particular de defensa del territorio a través de las voces de las mujeres de la Unión de Pobladores y Pobladoras en Defensa de la Tenencia de la Tierra, el Territorio y los Recursos Naturales, quienes reclaman su derecho ancestral al territorio como pueblo indígena. Para esto demandaron a sus abuelos y abuelas, a sus papás y mamás, a sus tíos y tías, quienes son ejidatarios y, de alguna forma, han sido cómplices y partícipes de las ventas masivas del territorio. La idea general del texto es poder reflexionar sobre el derecho de las mujeres Mayas a defender lo común¹⁷⁸ frente a la geopolítica del despojo.

¹⁷⁸ Retomo la idea del *común* de Michael Hard y Antonio Negri por la cual “Entendemos, en primer lugar, la riqueza común del mundo material —el aire, el agua, los frutos de la

Ejido y Pueblo Maya de Yucatán. Disyuntivas en torno a las decisiones territoriales

La Reforma Agraria fue una de las políticas del México posrevolucionario en tiempos de Lázaro Cárdenas que buscaba darles tierras a los indígenas y campesinos. Esto se hizo a través de la figura del ejido, sin embargo, desde el principio dicha reforma mantuvo una contradicción entre una propuesta liberal relacionada con la propiedad individual frente a una perspectiva comunitaria. La figura del ejido derivó de dos demandas opuestas: por un lado, el proyecto de Zapata de “restitución” de tierras comunales, frente al modelo de Villa sobre la “pequeña propiedad privada” (Torres-Mazuera, 2016).

En algunos casos, como en los estados de Oaxaca y Guerrero, se restituyeron tierras debido a que los pueblos indígenas pudieron demostrar que habían “sido despojados de sus legítimos derechos. Para ello, debían presentar los títulos de propiedad otorgados durante el período colonial, así como demostrar su despojo durante el período de las Leyes de Lerdo.”¹⁷⁹ (Torres-Mazuera, Fernández y Gómez, 2018: 9). La restitución terminó por conformar lo que se ha llamado “comunidades agrarias”, es decir, comunidades donde todas las personas o comuneros (incluyendo mujeres y hombres) tienen derecho a decir sobre las tierras. En cambio, en Yucatán, la vía fue “la dotación” por lo que se conformaron “ejidos”, lo cual significó que las haciendas fueron “afectadas” de sus tierras para ser “dotadas” a pueblos que carecían de éstas.

tierra y toda la munificencia de la naturaleza— [...] Pensamos que el común son también y con mayor motivo los resultados de la producción social que son necesarios para la interacción social y la producción ulterior, tales como saberes, lenguajes, códigos, información, afectos, etc. [...] En las últimas décadas, las políticas gubernamentales neoliberales en todo el mundo han tratado de privatizar el común, convirtiendo los productos culturales —por ejemplo, la información, las ideas e incluso especies de animales y plantas— en propiedad privada. Sostenemos, uniendo nuestras voces a las de muchos otros, que se debe resistir a tales privatizaciones.” (Hardt y Negri, 2011: 10).

¹⁷⁹ Parte de las leyes de Lerdo (1856) afectaron a aquellos pueblos que habían sido reconocidos con títulos virreinales como titulares de sus tierras comunitarias y sus límites previos a la conquista, para reconocer únicamente la titularidad individual, es decir, únicamente la tierra trabajada y no la totalidad de tierras comunales dentro de sus límites territoriales.

A través de la dotación únicamente se reconoció a los hombres mayores de edad que estaban en los pueblos indígenas que fueron “dotados” con tierras, dejando a las mujeres fuera de las decisiones territoriales. Actualmente, las mujeres Mayas que son ejidatarias, lo son debido a que heredaron los derechos agrarios de sus padres o esposos. En la práctica, en muchos ejidos siguen estando excluidas de las decisiones y son muy pocos los casos donde las mujeres forman parte del comisariado ejidal.

Según el Sistema Integral de Modernización Catastral Registral del Registro Agrario Nacional (SIMCR-RAN), hasta el 22 de junio de 2017, existían 162 núcleos agrarios con órganos de representación, los cuales estaban integrados por 937 hombres y únicamente 28 mujeres: para el puesto de presidente del comisariado ejidal, existían hasta dicha fecha, una mujer presidente frente a 159 hombres que ocupan dicho cargo; el cargo de secretario estaba ocupado por 6 mujeres y 152 hombres; cifras muy similares para el cargo de tesorero en proporción de 6 mujeres y 153 hombres; El segundo órgano que conforman los ejidos, es el consejo de vigilancia, el cual estaba presidido hasta junio de 2017 por 160 hombres y nuevamente solamente una mujer; y estaba conformado por 154 hombres y 7 mujeres para el cargo de 1er secretario, así como de 153 hombres y 7 mujeres para el 2do secretario (SIMCR-RAN, 2017).

El ejido, pese a que haya sido creado por dotación, mantenía una dinámica doble. Había una pequeña área de tierras parceladas a la cual sólo tenían acceso los y las ejidatarias, frente a las “áreas de uso común”. Estas han sido concebidas como las tierras y montes del pueblo, y que cualquier poblador puede disfrutar de sus beneficios, incluso si desea fomentar un apiario, una milpa o simplemente trabajar una porción de tierra, éstas eran concedidas si la asamblea ejidal estaba de acuerdo. De esta forma, las áreas de uso común representan el territorio¹⁸⁰ de

¹⁸⁰ En este texto recorro a la palabra *territorio*, sin embargo, en una investigación más amplia recorro a la forma en que es nombrada en maya como *u lu'umil u k'áaxil in kaajal*, es decir la tierra y el monte de mi pueblo, lo cual aleja la idea de territorio de la raíz de “tierra” para convertirla en una concepción más amplia ligada al monte que incluye todo lo que ahí habita y se encuentra, como los espacios sagrados (cuevas, montículos prehispánicos, cenotes) incluyendo a sus propios dueños (nombrados como *yuumtsilo'ob*, *aluxo'ob*, *báalamo'ob* o señores, guardianes o dueños del monte), y también la diversidad natural que ahí se encuentra (fauna, vegetación, aires, energías, recursos naturales como el agua, etc.). Para más información véase Velázquez (2020).

los pueblos indígenas, aunque las decisiones sobre éstas recaen en las y los ejidatarios.

Sin embargo, después de las reformas de 1992 al artículo 27 Constitucional, de la cual se desprende la Ley Agraria, se “privatizó” al ejido a través del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (Procede) y posteriormente a través del Programa de Regularización y Registro de Actos Jurídicos Agrarios (Rraja-Fanar), como mencionan Leidy y Bety, dos mujeres Mayas en defensa del territorio¹⁸¹:

Leidy Pech: A partir de que entró Procede vendió la idea de los ejidos y llegó a parcelar, a dividir donde están las áreas agrícolas y de uso común, el Procede marcó hasta dónde llegan las tierras de los ejidos, hicieron un mapa y se dieron cuenta de que hay tierras que no están ocupadas y las llaman nacionales. Antes del ejido teníamos una visión comunal de territorio, el monte es de nosotros, pero con Procede la gente empezó a cuidar su pedazo, y se empezaron a ofertar esas tierras porque las vendió el gobierno, es donde están los megaproyectos industriales. Hubo un parcelamiento y a cada quien le dieron su título de propiedad, el que tiene título parcelario puede vender la tierra, el que tiene el título parcelario lo están vendiendo. Cuando los ejidos se dieron cuenta que se estaban vendiendo las tierras nacionales dijeron vamos a pedir ampliaciones porque ya no hay tierras para mujeres, para jóvenes, pero ya no lo permitieron (21 de mayo de 2016)¹⁸².

Bety Chalé: La figura del ejido ha sido el que se ha estado manteniendo de cuidar y conservar frente a los megaproyectos. Pero acá en Yucatán, cuando se hace la reforma del art. 27, lo que era para cuidar del Pueblo, lo comunitario, ahora el ejido se siente dueño, el ejido es el que tiene derecho ¿y el pueblo? Porque con ese papelito que dices, dejas desamparado

¹⁸¹ Parte de la metodología en esta investigación consistió en el *tsikbal* que en Maya se refiere a conversar, aunque literalmente sería hacer finas las cosas o deshebrar las cosas, es decir, conversar es analizar las cosas. Por tanto, no se recurrió a entrevistas, sino únicamente a las conversaciones realizadas conjuntamente entre distintos pueblos, lo cual incluye: reuniones, foros de consulta, manifestaciones y eventos públicos, pero también encuentros entre varios pueblos. Para más información véase Velázquez (2020).

¹⁸² Leidy Pech es del pueblo de Ichek, en el municipio de Hopelchén, Campeche, es una de las principales demandantes contra la empresa Monsanto y contra el uso de la soya transgénica. En diciembre de 2020 recibió el premio Goldman, uno de los principales galardones por cuidado ambiental. En este texto, es la única mujer Maya citada que no es de Chablekal y de la Unión de Pobladores y Pobladoras.

al pueblo, esos espacios eran para que los niños, los muchachos vayan ocupando, nosotros en el pueblo estamos totalmente cercados (21 de mayo de 2016)¹⁸³.

Dichas reformas constitucionales conforman el “marco para el despojo” de los territorios (Bastos, 2017: 193) a través de la mercantilización de lo que antes era concebido como “propiedad social”, es decir, salir de la lógica de protección con que originalmente fue creado por la Ley Agraria, para convertirlo en sociedad privada y entrar en la lógica del derecho civil y mercantil. Al respecto, Cruz Rueda (2017: 350, 351) menciona que:

Esto allana y deja el campo fértil a las empresas transnacionales, ya que al promover que los campesinos y campesinas firmaran contratos de arrendamiento sobre sus tierras con vocación agrícola, se aseguraron de que quedaran inscritos en el régimen civil, pasando por alto el régimen agrario sin que autoridad alguna (la Procuraduría Agraria y los Tribunales Agrarios, sobre todo) impugnara esta violación al estado de derecho. De este modo, el Estado ha permitido que las tierras de régimen social, como lo son las que se utilizan para los parques eólicos, tengan el tratamiento de propiedad privada, violentando los derechos agrarios de comuneros y comuneras, así como de los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

En un principio quizá la Revolución mexicana, y su paulatina institucionalización a través de la reforma agraria, permitió restituir el “despojo histórico de tierras y territorios, sufrido por los pueblos desde la conquista española” (Palacios, 2012: 202). No obstante, las reformas de la época salinista fueron parte de “estrategias y reformas estructurales para la implementación en México, del modelo capitalista neoliberal [que a su vez implicó] la apertura al mercado de las tierras de propiedad social —ejidal o comunal” (Palacios, 2012: 202).

Entonces el ejido, en distintos casos, aunque no en todos, se ha convertido en un mecanismo que permite el despojo del

¹⁸³ Bety Chalé es del pueblo de Chablekal y forma parte de la Unión de Pobladores y Pobladoras, adicionalmente es integrante de Indignación en el área de procesos populares, por tanto, es activista defensora de derechos humanos y del territorio.

territorio. En muchos de los proyectos de energía renovable (eólicos y fotovoltaicos), así como con el Tren Maya, el mecanismo ha sido el de acordar y negociar directamente con los ejidos las decisiones sobre dónde y a qué costo se instalarán dichos megaproyectos, saltándose, en muchos casos, el derecho efectivo al consentimiento previo del pueblo Maya. Cuando se pacta directamente con el ejido, se excluye a la mayoría del pueblo, ya que quienes poseen títulos ejidales son una minoría, solamente una persona por familia extensa, mayormente hombres de avanzada edad, son quienes tienen derecho a decidir. Como mencionan Leidy y Bety, se deja en unas cuantas personas las decisiones que afectan a todo el pueblo. Si los ejidatarios y ejidatarias deciden vender, ¿quién les va a decir que no se puede? Esto ha generado que exista una confrontación entre los derechos agrarios y los derechos de los pueblos indígenas.

Es importante señalar que, en muchos casos, los y las ejidatarias tampoco tienen conocimiento de algunas ventas de tierra, las cuales han sido bajo engaños: intercambio de firmas en hojas en blanco a cambio de recibir un “supuesto” apoyo que llegó del gobierno para las y los ejidatarios. Posteriormente, a dichas hojas las agregan como pases de listas de asambleas que nunca tuvieron lugar, pero que sí cuentan con los sellos de las instancias agrarias¹⁸⁴. En estos casos, se aprecia una complicidad entre los comisariados ejidales, las instituciones agrarias y las empresas que ha sido denominada mafia agraria “por periodistas de la Península de Yucatán, para hacer alusión a grupos de poder empresarial coludidos con funcionarios de gobierno y representantes de instituciones federales, que intentan apoderarse de tierras con fines especulativos” (Marín, 2015: 93).

Para el caso de Chablekal, los “fines especulativos” se refieren a la especulación inmobiliaria, el cual es un claro ejemplo de cómo dentro del ejido es donde se abren los mecanismos para arrebatar la tierra y los montes del pueblo, es decir, es donde opera la “mafia agraria”, la cual se refiere a:

¹⁸⁴ Al respecto véase en línea: <<https://regeneracionradio.org/index.php/autonomia/pueblos-indios/item/4772-mafia-agraria-en-chablekal>> y véase en línea: <<http://reporteroshoy.mx/wp/ejidatarios-denuncian-mafia-agraria-chablekal.html>>.

Una compleja red de personas e instituciones: empresarios, políticos, funcionarios de gobierno, intermediarios y agentes de ventas, que disponen de grandes capitales, asesores, abogados, notarios, operadores, prestanombres y una serie de relaciones en todos los ámbitos (desde encumbrados políticos hasta comisarios ejidales), que sirven para dar cauce a trámites oficiales agrarios, catastrales, juicios, peritajes, compromisos, etc., todo esto orientado a obtener tierras de propiedad colectiva bajo y por cualquier medio legal o extralegal, para después concretar transacciones comerciales de gran utilidad en el ramo de los bienes raíces (Marín, 2015: 93).

El caso de Chablekal es uno de los que más ha sido vinculado en la prensa con la mafia agraria, aunque desde el equipo Indignación se ha observado reiteradamente en distintos pueblos como Chocholá, Caucel y Kanxoc. Por otro lado, en Yucatán la mafia agraria es uno de los principales mecanismos que permiten que se realice el despojo del territorio con fines de implementar megaproyectos, por lo tanto, consideramos que es uno de los elementos vertebrales de la geopolítica del despojo en Yucatán.

Geopolítica del despojo en la Península de Yucatán

Taak u xu'ulsako'on, quieren acabar con nosotros, es una expresión en Maya que significa que el Estado nos está acabando como pueblos debido a diversos despojos, tales como la lengua, la vestimenta, la memoria, el orgullo de sentirnos Mayas, y desde luego las tierras y el territorio.

Aunado a esto, decimos que le *aayik'alo'ob táan u tóokik ti' to'on le lu'umo', le k'áaxo'*, los empresarios nos están arrebatando la tierra y el monte del pueblo. Sin duda alguna, el arrebato o despojo que nos permite reflexionar poco a poco sobre todo lo que nos han ido quitando, es precisamente el del territorio. En este contexto entendemos que el "quieren acabar con nosotros", como mencionan en la Unión de Pobladores y Pobladoras de Chablekal, se refiere a que "un pueblo sin territorio deja de ser pueblo", se convierte en un barrio y se va perdiendo todo lo que era simbólico como pueblo.

Una de las veces que escuché la frase de *taak u xu'ulsako'on*, fue de voz de los concejales Mayas de Yucatán del Congreso Nacional

Indígena (CNI) durante la visita de Marichuy, vocera del Concejo Indígena de Gobierno (CIG), y quien en espejo a la palabra que fue recogiendo durante dicha visita, mencionó que:

Los territorios están agonizando, nuestras tierras están siendo despojadas de sus riquezas, lo único que han dejado estos proyectos capitalistas es destrucción y muerte en las comunidades... proyectos que vienen a envenenar nuestras tierras, a contaminar nuestras aguas, a destruir nuestros bosques, a robarnos esas riquezas que se tienen en nuestros territorios [...]

Vendemos la tierra y nos dan dinero, pero no vamos a comer ese dinero. Vamos a comer lo que produce la tierra, y la tierra es la que nos va a dar vida. Es la tierra la que nos protege y es la tierra la que nos abraza cuando morimos. Si nos despojamos de la tierra está faltando lo vital para nuestra existencia... Si nos despojamos de la tierra, nos estamos despojando de la vida¹⁸⁵.

Los pueblos indígenas han luchado y conservado sus territorios, pero actualmente se enfrentan a una serie de empresas, instituciones financieras y gubernamentales (incluyendo leyes que van en el sentido opuesto al derecho de los pueblos como la "Ley de aguas" y "Ley energética"), que combinan el desarrollismo con discursos ambientalistas para "extraer" los recursos que ancestralmente han estado resguardados por los pueblos indígenas. Es decir, existe una serie de "políticas de despojo" (Aquino, 2017: 101) basadas en la privatización de la tierra con fines de explotación y extracción de recursos orientados hacia la acumulación del capitalismo (con políticas de estímulos fiscales que lo hacen atractivos a los inversionistas extranjeros) y enmascarados con discursos de desarrollo, progreso, modernidad, trabajo e incluso de "buen vivir". Debido a que estos proyectos se inserten en países "pobres" y dentro de éstos en territorios indígenas, es que a este proceso se le ha denominado geopolítica del despojo, lo cual "se sustenta en la expansión del capitalismo, urgido por obtener ganancias fuera de sus fronteras nacionales, lo que ocasiona la miseria de los pueblos"

¹⁸⁵ Para una crónica más detalla sobre el recorrido de Marichuy en Yucatán véase: Velázquez (2017).

(Martín y Vega, 2016: 23). Es así como los pueblos indígenas nos encontramos frente al:

Despojo como práctica constante de la acumulación de capital, de la expansión imperialista y de las viejas y nuevas formas de dominación colonial, tiene como objetivo —para los poderes imperialistas y sus súbditos locales en cada país— apropiarse de la tierra (y todo lo que allí se encuentra, como los minerales), el agua y la biodiversidad, porque requieren controlar las fuentes de materia y energía que hacen posible el funcionamiento del capitalismo (Martín y Vega, 2016: 13).

Nos encontramos frente al despojo de la tierra, el agua, los montes, el viento. Se trata pues de la imposición, en territorios indígenas, de semillas genéticamente modificadas como la soya transgénica de la empresa Monsanto que afecta principalmente la zona de los Chenes en Campeche, el sur de Yucatán y el suroeste de Quintana Roo. Aquí cabe destacar la lucha emprendida principalmente por mujeres Mayas en el municipio de Hopelchén, Campeche, quienes animaron a la gente en sus pueblos y demandaron a la empresa Monsanto para evitar la siembra de soya transgénica. La historia “inicia” el 6 de junio de 2012 cuando la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa), así como la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) otorgaron permisos a la empresa Monsanto para la siembra de soya transgénica en los municipios de Champotón, Hecelchakán, Hopelchén, Tenabo, Calkini, Escárcega, Carmen y Palizada, básicamente en todo el estado salvo la zona de Xpujil-Calakmul por ser “reserva natural y cultural”. Era la primera vez que se escuchaba que distintas comunidades Mayas alzaban la voz jurídicamente contra alguna empresa y contra el Estado.

El resultado fue que en 2014 y después de un año en admitir la demanda, la respuesta de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN)¹⁸⁶ fue la de suspender la siembra de soya transgénica, ya que

¹⁸⁶ La demanda fue presentada por los pueblos de Pac-Chen y Cancabchén en conjunto con el Colectivo Apícola de los Chenes, quienes denunciaron la mayor afectación a través del glifosato, Indignación Promoción y Defensa de los DDHH, Educe-Cooperativa, Ma’OGM. Véase en línea: <<http://www.comunicacampeche.com.mx/Php/locales.php?id=142309>>

la Sagarpa violó el derecho a la consulta del pueblo Maya. En realidad lo que se estaba exigiendo era retirarle los permisos a Monsanto respetando el derecho a decidir del pueblo Maya y no tanto para iniciar un proceso de consulta, la cual se tendría que haber realizado en los municipios Hopelchén y Tenabo. Es importante decir que es la zona más afectada, ya que presenta la mayor cantidad de menonitas en la península¹⁸⁷, quienes desde su llegada han ido devastando la selva Maya debido al exceso de monocultivos industrializados y del uso excesivo de pesticidas por avioneta.

En 2016 inició formalmente el proceso de consulta con la entrega del protocolo. Sin embargo, desde el principio, distintas organizaciones (Indignación, Misión de Observación, Educe, Serapaz) denunciaron que el proceso estaba amañado. Por ejemplo, al llegar al lugar, lo primero que se apreciaba era la cantidad de menonitas que habían sido movilizados, cuando se supone que la consulta era para las comunidades Mayas. Ante esto, las 31 comunidades Mayas que ahí se encontraban decidieron no recibir el protocolo debido a que no había condiciones. Sin embargo, tras la insistencia de la Comisión Intersectorial de Bioseguridad de los Organismos Genéticamente Modificados (Cibiogen) y de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI-Campeche)¹⁸⁸ se improvisó una reunión alternativa, en un espacio “que por lo reducido” únicamente pudieron estar los “líderes” y sus “asesores” en una reunión que fue tensa y llena de conflictos. Desde esa reunión se denunció que se seguía sembrando soya transgénica, lo cual ya estaba prohibido, siembra que prosiguió durante 2016 y 2017, como puede leerse en un informe de Greenpeace: “pese a la decisión de la segunda sala de la SCJN que dispuso la suspensión de liberación de siembra de soya GM hasta en

y también véase en línea: <<https://semillas.org.mx/2017/03/24/hopelchen-vs-monsanto-ronica-de-una-lucha-historica-de-las-mujeres-de-hopelchen/>>, consulta: 30 de marzo de 2017.

¹⁸⁷ La llegada de los menonitas se remonta a 20 años atrás cuando el gobierno mexicano les vende tierras a través del Procede.

¹⁸⁸ Véase en línea: <<https://regeneracionradio.org/index.php/autonomia/pueblos-indios/item/4724-desconfianza-entre-las-comunidades-mayas-de-hopelchen-campeche-para-entrega-de-protocolo-de-consulta-sobre-soya-transgenica>>, consulta: 30 de junio de 2016.

tanto no se lleve a cabo la consulta a las comunidades Mayas de dichos municipios, la siembra de soya GM se siguió dando de manera ilegal en el periodo agrícola Primavera-Verano 2016 (mayo a noviembre), así como el de 2017 en varios municipios del Estado de Campeche¹⁸⁹.

La siembra de soya transgénica se sigue realizando de manera ilegal sin que hasta la fecha pueda resolverse manera definitiva ese problema. Otros de los despojos del territorio en Yucatán son aquellos para crear parques de aventura, hoteles y zonas residenciales (principalmente privadas), centros comerciales y clubes deportivos y campos de golf, para lo cual, poco a poco se va absorbiendo a pequeños pueblos como Chablekal o Santa Gertrudis Copó que conforman el cinturón de pueblos de ciudades como Mérida o Valladolid. Al poniente de Mérida, el despojo se ha realizado igual por la venta ilegal de tierras en el municipio de Hunucmá para la construcción de una planta de cervecería Yucateca del grupo Modelo¹⁹⁰.

En 2017 entró en escena la afectación realizada por la industria porcícola, cuando se conforma el colectivo Kanan ts'ono'ot (guardianes de los cenotes) debido a que se empezó a instalar una mega granja porcícola con capacidad de 45 mil cerdos de la empresa Producción Alimentaria Porcícola (Papo), aparcera de Grupo Porcícola Mexicano (Kekén). Cabe señalar que Homún es un pueblo que se encuentra en la zona de recarga de la Reserva Geohidrológica Anillo de los Cenotes (Regnac) y que además más de la mitad de la población vive del ecoturismo en los cenotes. Al ver afectado su modo de vida no solo demandaron a la empresa, sino que organizaron su propia consulta, la cual no ha sido reconocida por el Estado, y fue hasta que un grupo de niños y niñas Mayas demandaron alegando el derecho de la infancia a un medio ambiente sano, a la salud, al agua y a la libre determinación que se les concedió la suspensión del funcionamiento de dicha granja.

La industria porcícola representa el despojo del agua y también la contaminación al medio ambiente ocasionada por las casi 300

¹⁸⁹ Véase en línea: <<http://m.greenpeace.org/mexico/Global/mexico/sitio/2018/reportes/reporte%20soya%20web.pdf>>, consulta: 15 de octubre de 2018.

¹⁹⁰ Véase en línea: <http://www.poresto.net/ver_notaphp?zona=yucatan&idSeccion=2&idTitulo=460787>, consulta: 18 de febrero de 2016.

granjas porcícolas que existen en Yucatán, de las cuales, únicamente 22 cuentan con Manifestación de Impacto Ambiental (Greenpeace, 2020: 9). A raíz del caso de Homún, diferentes pueblos han denunciado afectaciones ambientales e incluso, a mediados de 2020, se presentó una denuncia popular regional firmada por representantes de poco más de 20 comunidades.

Por otro lado, en la costa los megaproyectos eólicos ponen en peligro la diversidad de aves al igual que los fotovoltaicos amenazan los montes y fauna animal en el sur de Yucatán. Durante el 2013 se anunció la construcción del primer parque eólico en Dzilam Bravo a cargo de la empresa Viva Energía, sobre el territorio de un puerto que es ruta de aves migratorias y locales, entre ellos el flamenco. En 2016, la Secretaría de Energía asignó cuatro parques eólicos y cinco solares¹⁹¹.

A la lista de agravios se suma recientemente el del llamado Tren Maya, con el cual pese a que hubo una supuesta consulta indígena, ésta no cumplió con los más altos estándares internacionales señalados por la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Por ejemplo, la decisión sobre cuándo, cómo, a quiénes y dónde realizar la consulta quedó en manos del gobierno sin garantizar que todos y cada uno de los pueblos afectados puedan decidir y definir los medios de toma de decisión frente al Tren Maya. Al realizar una consulta simultánea en 4 pueblos de Yucatán a la que asistieron principalmente alcaldes municipales, comisarios ejidales y municipales, sin asegurarse de replicar dicha información con el pueblo. Por otro lado, hubo una deficiencia en cuanto a la información proporcionada cuando, en más de una ocasión, alguien preguntaba por las afectaciones ambientales,

¹⁹¹ Parque eólico Chacabal 1 y 2, en el municipio de Motul de la empresa española Aldesa Energías Renovables S.L.U.; parque eólico de Tizimin de energía limpia. Sin precisar el lugar destino, la empresa Energía Renovable de la Península S.A.PI de C.V. recibió la licitación para otro parque eólico; asimismo se aprobaron parques fotovoltaicos en: Cuncunul, ubicado al oriente de Yucatán cerca de Valladolid, a realizarse por la empresa china jinkosolar, esta empresa realizaría otro parque fotovoltaico en San Ignacio, ubicado entre la costa de Progreso y Mérida; en Kambul dentro del municipio de Motul estaría otro parque solar a cargo de la empresa Photoemeris Sustentable S.A. de C.V.; finalmente la empresa Vega Solar realizaría dos parques en el municipio de Ticul. Véase en línea: <<http://mayapolitikon.com/motul-ticul-acaparan-parques-eolicos-solares-en-yucatan/>>, consulta: 1 de abril de 2016.

únicamente se señalaba que esa información aún no existe y que más adelante se dará¹⁹². Hasta la fecha la información sigue siendo insuficiente y tergiversada.

Más alarmante fue el hecho de haber realizado los banderazos para el inicio de los trabajos del Tren Maya en plena contingencia del Covid-19 y en vísperas de la llegada de la tormenta "Cristóbal". Así se cumplió la amenaza del presidente de México de que "llueva, truene o relampagueé, se va a construir el Tren Maya, lo quieran o no lo quieran"¹⁹³. El banderazo en plena contingencia sanitaria fue aprovechado para evitar aglomeraciones y posibles protestas. Adicionalmente, la decisión de iniciar los trabajos del Tren Maya durante la pandemia fue leída por distintas organizaciones y colectivos como pretexto para obstaculizar el acceso a la justicia¹⁹⁴. En distintos estados se negaron amparos, o como ocurrió en Yucatán en cuanto al amparo presentado por la Asamblea de Defensores del Territorio Maya Múuch' Xíimbal, en la que la juez Cuarto de distrito decidió posponer la admisión y discusión de dicho amparo hasta que haya pasado la contingencia sanitaria.

Hasta aquí hemos mostrado un panorama general sobre la geopolítica del despojo en la Península de Yucatán. A continuación nos referiremos específicamente al caso de la Unión de Pobladores y Pobladoras de Chablekal, justamente porque nos ponen en el centro del debate la discusión entre el pueblo y el ejido. Contaremos dicha experiencia a través de las voces de las mujeres.

¹⁹² Para más información sobre el proceso de consulta véase Indignación (2019) así como el informe realizado por el Alto Comisionado de Derechos Humanos de la ONU. Véase en línea: <<http://www.onu.org.mx/el-proceso-de-consulta-indigena-sobre-el-tren-maya-no-ha-cumplido-con-todos-los-estandares-internacionales-de-derechos-humanos-en-la-materia-onu-dh/>>, consulta: 14 de septiembre de 2020.

¹⁹³ Para profundizar sobre el tema, se recomienda la nota periodística de: Araujo, Carolina. Azteca Noticias. 2019. "Va porque va el tren maya" [Archivo de video]. En línea: <<https://www.youtube.com/watch?v=JOv5sYRONko>>, consulta: 14 de septiembre de 2020.

¹⁹⁴ Véase en línea <<http://indignacion.org.mx/poder-judicial-federal-impide-defensa-de-comunidades-urbanas-e-indigenas-frente-al-tren-maya/>>.

Las mujeres Mayas y el derecho al territorio: Unión de Pobladores y Pobladoras de Chablekal

Las mujeres que tienen derechos agrarios casi sólo son las viudas y los tienen por herencia. Nosotras las mujeres no tenemos derechos agrarios de por sí, como hijas no heredamos, es muy raro que una hija herede ese derecho. Las abuelas que tienen el derecho como viudas a veces aunque tienen el derecho no van a las asambleas, lo que hacen es pedirle a su hijo o a su yerno que vaya por ellas a las juntas del ejido (Indignación, 2017: 20).

Estas palabras, presentadas en una carta amistosa realizada por las mujeres de indignación, sintetizan un largo *tsikbal* sobre mujeres y justicia que nos introducen a cómo es la situación de las mujeres Mayas de Yucatán en torno a la tenencia de la tierra. No sólo es alarmante que casi no existen mujeres ejidatarias, sino que además, las mujeres que sí cuentan con su derecho agrario muy pocas veces manifiestan en voz alta sus inquietudes y decisiones; el cuchicheo entre ellas es la principal forma de opinión. El silencio es impuesto como una medida del patriarcado del ejido, cuando las mujeres quieren manifestar su opinión, muchas veces son calladas por los hombres quienes manifiestan: “ustedes no tienen derecho a hablar porque son sucesoras”, como ocurrió en una asamblea ejidal en Chablekal en 2017. Es decir, les desconocen su participación como ejidatarias.

A pesar de la falta de participación de las mujeres Mayas en Yucatán dentro de los espacios de decisión política relacionados con el territorio, en muchos pueblos ellas siguen trabajando y cultivando la milpa; en algunos lugares participan únicamente en tiempos de cosecha, pero también es cierto que en algunas regiones, principalmente la ex zona henequenera, las mujeres al igual que los hombres ya no trabajan el monte. En esa zona se presencia la influencia urbana y de crecimiento inmobiliario. El despojo del territorio se da a través de procesos de compra-venta que a veces son engañosos y, en algunos casos como en Chablekal, caen dentro de lo ilegal como cuando ha habido “asambleas fantasmas”.

Parte de la concepción Maya sobre el territorio implica el resguardo y protección del monte y no únicamente trabajar la tierra.

En este sentido, la Unión de Pobladores y Pobladoras de Chablekal tiene razón cuando cuestiona ¿Quién decide sobre el territorio? y ¿Por qué sólo un grupo de personas, ejidatarios y ejidatarias, va a decidir sobre las tierras que son de todo el pueblo Maya de Chablekal? Entre las razones que dan sobre la importancia de cuidar los montes, mencionan que hay que mantenerlos porque si no, “¿dónde van a vivir nuestros hijos, y los hijos de nuestros hijos?”, además de que los montes “son los pulmones del pueblo” y que “un pueblo sin territorio deja de ser Pueblo”.

A continuación retomaré las voces de las mujeres de Chablekal a partir de distintos *tsikbal’ob* o conversadas, pero también lo dicho en espacios de acción como manifestaciones, ruedas de prensa y encuentros, ya que es importante mencionar que dicho movimiento permite empujar contra corriente y generar espacios de participación femenina. Doña Alicia, durante la autoconsulta organizada en Homún por Kanan ts’ono’ot (Guardianes de los cenotes), mencionaba cómo ha sido la lucha de la Unión de Pobladores:

Yo soy Alicia, vivo en Chablekal, quiero compartir con ustedes el problema que tenemos nosotros en el pueblo y al igual que todos los que están aquí presentes, creo que tienen un problema en el pueblo. El de nosotros es el despojo que hemos vivido por la cercanía quizás de la ciudad, nuestras tierras, bueno ya no tenemos casi, los gobiernos en contubernio con algunos ricos nos han despojado de nuestra tierra. Compran el metro a precios irrisorios, hace tres años más o menos un grupo de personas, como dice nuestro grupo, pobladores y pobladoras, mujeres y hombres, nos reunimos y pensamos en qué podíamos hacer, que no podía ser posible que ya no teníamos tierra, que en el futuro nuestros hijos ya no iban a tener donde vivir y nos reunimos y empezamos a organizarnos hasta formar un grupo y luchar por nuestra tierra. Nosotros venimos acá para darles ánimos, para decirles que tengan esperanza y que luchen, el gobierno no puede imponer nada que ustedes no quieran, las autoridades tienen que entender que en el pueblo, el pueblo manda (doña Alicia, 4 de octubre de 2017).

Como menciona doña Alicia, la Unión de Pobladores se conforma de vecindados y pobladores de Chablekal, en su mayoría hijos e hijas, nietos y nietas de ejidatarios. Cuando empezaron a darse cuenta

de cómo las y los ejidatarios estaban vendiendo aceleradamente las tierras, decidieron conformar la unión y tomar posesión de uno de los pocos montes que quedaban en el pueblo. Después de esto, demandaron al ejido basándose en el derecho como pueblo indígena. Previo a esto, habían solicitado ser parte del ejido y los distintos comisariados ejidales a quienes se acercaron, nunca aceptaron incorporarlos al ejido. No obstante, sí han incorporado a empresarios y presta nombres, alrededor de sesenta personas, para que contribuyan con sus votos a decidir la venta de tierras. Parte de dicho proceso, como mencionamos arriba, se da a partir de actas y asambleas “fantasmas”. Doña Fidelia, durante una rueda de prensa a las afueras del Tribunal Unitario Agrario, exige que el TUA dé una respuesta ante dichas irregularidades de las que han sido parte:

Porque el tribunal que está acá está haciendo las cosas muy mal. Su trabajo debe ser ayudar a la gente del pueblo, no a la gente rica, a la que tiene más le está dando más, así a nosotros nos está aplastando, yo como hija de ejidatario, no nos quieren dar un pedazo de tierra, no nos quieren hacer un documento para legalizar un pedazo de tierra a nosotros como hijos de ejidatarios tanto el tribunal que es cómplice y corrupto, porque nosotros tenemos dos años en la lucha y no nos han dado respuesta de nada. Entonces ¿qué está pasando acá? ¿Cómo vamos a tomar las cosas si ese tribunal es corrupto? Entonces, ¿qué vamos a hacer? Tomar las cosas con nuestras propias manos. El estar solapando a la gente rica, a Carlos Abraham y tantos empresarios más, que les están dando la posibilidad de ser ejidatarios cuando no son, lo mismo está solapando al comisariado ejidal que está en el pueblo, el comisario ejidal solo está en el pueblo con el poder nada más, porque no está haciendo el trabajo que debe de hacer con los papeles, con la documentación, no quiere hacer ningún trabajo, entonces ¿para qué lo ponen para ayudar al pueblo si no lo está haciendo? (doña Fidelia, 31 de agosto de 2016).

Con el tiempo, las y los pobladores se dieron cuenta que la vía no podía ser la del ejido. Encontraron dentro del derecho indígena los elementos necesarios para rebatir al ejido y a los ejidatarios, es decir a sus propios familiares. Así decidieron tomar posesión de uno de los pocos polígonos que quedaban, como explica Bety en un *tsikbal* con ejidatarios de Chablekal:

Cuando se dota al ejido de tierras, se reparten tierras a los ejidatarios para sus parcelas, pero también se dejan tierras de uso común, y siempre los pobladores que no eran ejidatarios las trabajaban, pero cuando empiezan a vender las tierras, parcelan y sacan a todas las personas que estaban ahí. Entonces solo unos cuantos empiezan a tomar decisiones sobre las tierras que en realidad pertenecen ancestralmente a todo el pueblo de Chablekal, porque el pueblo es mucho más antiguo, desde antes que llegaran los españoles ya existía, el ejido tiene muy pocos años. Por eso nosotros decimos no se trata solo de que los ejidatarios decidan sobre lo que es de todo el pueblo (Bety, 25 de abril de 2019).

Por su parte, Verónica durante un pequeño *tsikbal* para la elaboración de un vídeo por los tres años de lucha de la Unión de Pobladores, menciona: “Los montes son de todos, los montes son del pueblo de Chablekal, tenemos tres años de lucha, la lucha comenzó porque teníamos que ponerle un alto a los 340 ejidatarios para que no sigan vendiendo las tierras, que se lo venden a grandes empresarios” (Verónica, 13 de agosto 2017). Es recurrente cómo las pobladoras cuestionan por qué solo un grupo de personas, principalmente hombres, que no conforman ni el 20% de la población decide sobre lo que ancestralmente era de todos. Por tanto, decidieron tomar la posesión del polígono denominado Misné-Balam y demandar al ejido para que se les reconozca la posesión legalmente. En un primer momento la unión se enfrentó a que el TUA no quería admitir la demanda diciendo que la unión no eran sujetos de derecho, por tanto tuvieron que ampararse frente a un juez federal quien le dicta al magistrado del TUA que justamente dentro de la demanda lo que ellos están pidiendo es que se les reconozca ese derecho que tienen al ser pobladores y avecindados de un pueblo Maya. Ante esto, el juez del TUA admitió la demanda pero, respondió que Chablekal no era un pueblo Maya, sino un ejido, es decir, que el pueblo de Chablekal había surgido como ejido, núcleo agrario, y no era ancestral. La respuesta del ejido fue la misma.

Entre bromas, los y las pobladoras cuentan cómo el comisariado ejidal, excomisarios y ejidatarios se ríen de la unión diciendo: “¡Que dicen que son Mayas y ni hablan Maya!”. Ante esto, la Unión tuvo que solicitar un peritaje antropológico que avale, entre otras cosas, que

Chablekal había surgido como pueblo Maya ancestral. Adicionalmente, dentro del equipo de Indignación elaboramos un *amicus curiae*, mismo que se le presentó al juez, retomando todos los elementos, pasados y presentes, que demuestran porque Chablekal sí es un pueblo Maya.

Dentro de la Unión de Pobladores y Pobladoras la participación de las mujeres ha sido de suma importancia, en primer lugar, para mantener la posesión a través del *múul meyaj* o *fajina*¹⁹⁵ en la cual se puede observar la importancia de mantener el monte, por ejemplo para poder leñar (recolección de leña) principalmente para cocinar y calentar agua. Esta práctica se realiza tanto por hombres como por mujeres, y es una de las razones que mencionan las mujeres sobre la importancia de mantener el monte en un contexto donde las y los ejidatarios se han dedicado a “acabar” con las tierras del pueblo. En este contexto, tener un espacio de monte incluso para recolectar es algo valorado por la unión de pobladores quienes al unísono mencionan: “a ver cuando ya no haya tierras en dónde van a ir a leñar los ejidatarios que ya vendieron”. Asimismo, las mujeres mencionan que el monte es importante porque ahí se encuentran las plantas medicinales, y si bien ya no existen *jméno’ob* o médicos tradicionales en Chablekal, las mujeres siguen recurriendo a las plantas para atender las enfermedades cotidianas como: cólicos, diarreas, calentura, tos, gripa, entre otras.

La Unión de Pobladores y Pobladoras nos pone en el centro del debate por qué los ejidatarios son quienes deciden sobre el territorio, pero no solamente están poniendo en jaque a la figura del ejido y los ejidatarios, creada por el Estado, sino que también van más allá y cuestionan porque mayormente son los hombres quienes deciden sobre el territorio. Rompen de esta manera con el silencio vedado institucional y patriarcalmente, asumiendo un papel activo dentro de las asambleas ejidales y ampliándolo hacia otros espacios públicos en donde hacen que resuene su voz exigiendo como mujeres Mayas el derecho al territorio.

¹⁹⁵ *Múul* hace referencia a un montoncito de piedras que se colocan en el monte junto con alguna ofrenda para los aluxes, quienes son una especie de duendecillos que protegen el monte, *múul*, en este sentido, significa montón o amontonar, es decir, se trata de una acción que es la de conjuntar; *meyaj* significa trabajar, entonces el *múul meyaj* es el trabajo colectivo o fajina, es un trabajo que se hace entre todos.

Consideraciones finales

Los pueblos Mayas de Yucatán han intentado hacerle frente a las políticas de despojo, principalmente por la vía jurídica, sea ésta desde el ejido o contra el ejido, como en Chablekal. Sin embargo, el papel de las mujeres ha tenido un peso importante al denunciar y demandar el derecho a un espacio del cual se les ha recludo históricamente, tanto por el propio patriarcado al interior de las comunidades, como por las mismas instituciones que fueron creadas por el Estado como el ejido. Así, las mujeres rompen el silencio de distintas maneras: participando activamente dentro de las asambleas del movimiento (como pobladores o ejidal), participando como representantes legales durante la demanda contra los y las ejidatarias, denunciando con gritos, pancartas y palabras a través de manifestaciones y movilizaciones el despojo y complicidad entre las instituciones agrarias (el Estado) y los empresarios para el despojo de sus territorios.

Por su parte, se cuestiona la vigencia y los límites del “ejido” en torno a las decisiones territoriales, sobre todo en contextos como el de Chablekal, donde rápidamente se está acabando la tierra a disposición y dificultando con esto la posibilidad de permanencia como pueblo indígena. Desde una visión de los derechos humanos de los pueblos indígenas se cuestiona, además, por qué solo un pequeño grupo conformado mayormente por hombres tiene las decisiones sobre la tierra y los montes de todo el pueblo, que política y estratégicamente es nombrado territorio.

El papel de las mujeres dentro de la defensa del territorio también se relaciona con la importancia de decisión como pueblo. En Chablekal las mujeres manifiestan la importancia del territorio en términos del cuidado, la conservación, sobre todo al preguntarse ¿qué le vamos a dejar a nuestros hijos y nietos cuando todos los ejidatarios hayan acabado con los montes? Mientras que el ejido de Chablekal excluye y silencia a las mujeres, la Unión de Pobladores y Pobladoras fomenta una participación horizontal y equitativa entre las mujeres y los hombres en torno al derecho de decidir sobre el territorio.

Bibliografía

- AQUINO CENTENO, Salvador. 2017. "Territorios comunales indígenas y minería. Las experiencias históricas de explotación y alternativas a la depredación del subsuelo". En Santiago Bastos y María Teresa Sierra (comp.). *Pueblos indígenas y Estado en México. La disputa por la justicia y los derechos*. CIESAS, México, pp. 92-124.
- BASTOS, Santiago. 2017. "Mezcala. Despojo, conflicto y recreación étnica en una pequeña comunidad periférica". En Santiago Bastos y María Teresa Sierra (comp.). *Pueblos indígenas y Estado en México. La disputa por la justicia y los derechos*. CIESAS, México, pp. 184-207.
- CRUZ RUEDA, Elisa. 2017. "Derecho a la tierra y el territorio: demandas indígenas, Estado y capital en el istmo de Tehuantepec". En María Teresa Sierra, Rosalva Aída Hernández y Rachel Seider (comp.). *Justicias indígenas y estado. Violencias contemporáneas*. FLACSO-México, CIESAS, México, pp. 341-382.
- Greenpeace-México. 2020. *¿Qué hay detrás de la industria porcícola en la Península de Yucatán? La carne que está consumiendo al planeta*. Greenpeace, México.
- HARDT, Michael y Antonio Negri. 2011. *Common Wealth. El proyecto de una revolución del común*. Akal, Madrid.
- Indignación. 2017. *Carta amistosa a jueces y autoridades tradicionales*. Indignación, Chablekal.
- . 2019. *El Tren Maya. Observaciones del equipo Indignación tras la consulta al pueblo maya peninsular*. Indignación, Chablekal.
- MARÍN, Gustavo. 2015. "Turismo, ejidatarios y "mafias agrarias" en Tulum, Quintana Roo, México: el caso del ejido José María Pino Suárez". En Gustavo Marín (comp.). *Sin tierras no hay paraíso. Turismo, organizaciones agrarias y apropiación territorial en México*. PASOS Edita, El Sauzal, pp. 91-111.
- MARTÍN, Felipe y Renán Vega. 2016. *Geopolítica del despojo*. CEPA Editores, Librería Pensamiento Crítico, Impreso l Ediciones, Bogotá.

- PALACIOS, Adriana. 2012. "Tierra y territorio". En José de Jesús Maldonado García (comp.). *Mesoamérica. La disputa por el control del territorio*. Instituto Superior Intercultural Ayuuk, Universidad Iberoamericana-Puebla, Instituto de Derechos Humanos "Ignacio Ellacuría, S. J.", México, pp. 199-212.
- SIMCR-RAN.2017. *Integrantes de órganos de representación de ejidos y comunidades inscritos, vigentes al 22 de junio de 2017*. SIMCR-RAN, México.
- TORRES-MAZUERA, Gabriela. 2016. *La común anomalía del ejido posrevolucionario. Disonancias normativas y mercantilización de la tierra en el sur de Yucatán*. CIESAS, México.
- TORRES-MAZUERA, Gabriela, Jorge Fernández y Claudia Gómez. 2018. *Informe sobre la jurisdicción agraria y los derechos humanos de los pueblos indígenas en México*. DPLF, México.
- VELÁZQUEZ, Alberto. 2017. "Si nos despojamos de la tierra, nos estamos despojando de la vida": Marichuy, vocera del CIG en Yucatán". *Regeneración Radio*. En línea: <<https://regeneracionradio.org/archivos/4671>>, consultado en 28 de diciembre de 2017.
- _____. 2020. *U tóokchajal u lu'umil, u k'áaxil maaya kaaj. Arrebato/defensa de la tierra y el monte del pueblo maya*. Tesis de doctorado. CIESAS Sureste, San Cristóbal de las Casas Chiapas.

Luchas entrelazadas contra los despojos y por la vida

Jorge Alonso

El capitalismo neoliberal ha extremado el despojo como su forma de crecimiento. Pero ese lo ha exacerbado en los territorios de los pueblos originarios que todavía resisten sus embates y cuidan la megadiversidad biológica, pluriculturalidad y la diversidad etnolingüística. En México, en las regiones indígenas es donde se han multiplicado los conflictos y han surgido movimientos de resistencia en defensa de sus recursos, sobre todo el agua y sus territorios. El neoliberalismo impulsa megaproyectos hídricos, energéticos, turísticos y de extracción minera (Martínez, Murillo y Paré, 2017). La megaminería a cielo abierto ha generado desplazamiento de comunidades, sobreexplotación del trabajo, afectaciones ambientales, agotamiento de mantos acuíferos. El gobierno mexicano, entre diciembre de 2000 y junio de 2015, había entregado 17,785 títulos de concesión minera. Entre los beneficiarios se encuentran prestanombres de empresas y especuladores (Vega, 2017). Gian Carlo Delgado Ramos, investigador de la UNAM, ha enfatizado que las empresas mineras más grandes de México no pagan los daños ambientales que producen¹⁹⁶. Para 2016 se habían otorgado concesiones que implicaban la privatización de 112 millones de hectáreas (Guzmán, 2017).

Los despojos, los pueblos originarios y el zapatismo

Los pueblos originarios y los zapatistas se reunieron a mediados de 2014 para examinar la situación en que se encontraban. Al terminar,

¹⁹⁶ En línea: <<http://ntrzacatecas.com/temas/mineria/>>.

invitaron a los medios libres y autónomos a la sesión de clausura en donde se presentaron dos declaraciones. La primera tuvo que ver con la represión que sufrían los pueblos. Volvieron a proclamar que la guerra contra los pueblos indígenas duraba ya más de 520 años, que el capitalismo había nacido de la sangre de sus pueblos y de la sangre de millones que murieron durante la invasión europea. Señalaron que a esos habría que sumar los que murieron en las guerras de independencia y de reforma con la imposición de leyes liberales y durante el porfiriato y la revolución de inicios del siglo XX. Sentenciaron que, en la nueva guerra de conquista neoliberal, la muerte de sus pueblos era la condición de que pudiera subsistir ese sistema. Plantearon que, en las últimas décadas, miles y miles de ellos habían sido torturados, asesinados, encarcelados y desaparecidos por defender sus territorios, familias, comunidades, cultura y su vida misma. Gritaron que no olvidaban, porque esa sangre, esas vidas, esas luchas y esas historias eran la esencia de su resistencia y de su rebeldía en contra de los que los atacaban. Sus muertos vivían en la vida y lucha de sus pueblos. Después hicieron un recuento, lugar por lugar, de los asesinados y desaparecidos, a quienes recordaron nombre por nombre. Repitieron esto con sus presos políticos y con los que tenían órdenes de aprehensión por defender sus tierras, de quienes reclamaron su libertad. También enlistaron los hostigamientos y amenazas concretas de los últimos años, y exigieron que ese clima hostil cesara. Concluyeron proclamando: de nuestro dolor nació nuestra rabia, de nuestra rabia nuestra rebeldía, y de nuestra rebeldía nacerá la libertad de los pueblos del mundo.

La segunda declaración de la compartición entre el Congreso Nacional Indígena (CNI) y el EZLN trató el despojo sufrido por sus pueblos. Apelaron a su tierra en la que habían nacido, en donde vivían y en la que descansarían eternamente. Reconocieron la pluralidad de colores que eran, todas las lenguas que hablaban sus corazones, el ser pueblos, tribus, nación. Se reconocieron como guardianes de esas tierras, del país, del continente y del mundo. El despojo de sus pueblos originarios era el dolor que los reunía en el espíritu de la lucha. El compañero muerto que recordaban y que daba nombre a la compartición que habían realizado renacía en colectivo de 29

pueblos, colores y lenguas reunidos en el caracol zapatista de La Realidad. Los pueblos originarios que ahí habían llegado tenían la alegría de encontrarse, de saberse vivos como vivos eran los pueblos, las lenguas y la historia colectiva que se hacía memoria, resistencia y congruencia hacia la Madre Tierra que también estaba viva y a ella se debían. Sabían que la lucha que ellos hacían mostraba diversidad, pero al enemigo lo nombraban de manera única "despojo", porque era lo que veían. Morían y vivían todos los días de manera colectiva como era el maíz, como era el compañero asesinado ahí por los paramilitares, como era el compañero que rememoraban en la compartición, y como eran los indígenas a quienes había sido arrebatada la vida en esa guerra de exterminio. Aunque mostrara muchas modalidades, el despojo tenía un solo nombre y se llamaba capitalismo. Desde el principio el capitalismo había crecido del despojo, de la explotación y de la invasión. Esas eran las mejores palabras para describir lo que se llamaba la conquista de América: despojo y robo de las tierras, territorios de los pueblos originarios, de sus saberes, de su cultura. Ese despojo iba acompañado de guerras, de masacres, de cárcel, de muertes y más muertes que se hacían vida colectiva porque ahí estaban los pueblos que eran y seguían siendo. Recordaron que, después de la independencia, México había nacido negando a sus pueblos mediante constituciones y leyes que privatizaban sus tierras y pretendían legitimar el saqueo de sus territorios. No podían olvidar a los miles de indígenas y decenas de pueblos que habían sido exterminados por medio de campañas militares y de destierro masivo. Tenían muy presente que, pese al millón de indígenas y campesinos muertos durante la revolución, las leyes agrarias fueron inspiradas por los asesinos de Emiliano Zapata para proteger los latifundios, impedir la restitución de las tierras, aguas, aire y montes comunales de los pueblos, y convertir la propiedad comunal en ejidal. Sabían que los habían querido matar una y otra vez, tanto en lo individual como en lo colectivo. No obstante, después de tanta muerte seguían siendo los pueblos vivos y colectivos. Recapitularon que la respuesta al despojo y al exterminio habían sido la rebeldía y la resistencia. Cientos de rebeliones por todo el territorio y de manera especial en la revolución zapatista habían desafiado a la sociedad colonialista.

Denunciaron que en 2014 los capitalistas neoliberales, con el apoyo de todos los partidos políticos y los malos gobiernos encabezados por el criminal y jefe paramilitar Enrique Peña, estaban aplicando las mismas políticas de despojo a gran escala que los liberales habían aplicado en el siglo XIX y que las fracciones revolucionarias de Carranza y Obregón habían renovado en el siglo XX apuntalándose en la militarización y paramilitarización, asesoradas por los cuerpos de inteligencia estadounidense, y que habían proseguido en las regiones que enfrentaban el despojo. De la misma manera los actuales gobernantes estaban entregando sus territorios y los bienes que se nombraban de la Nación a las grandes empresas nacionales y extranjeras, buscando la muerte de todos los pueblos de México y de la Madre Tierra. No obstante la muerte entre sus pueblos, se renacía en colectivo. Los pueblos originarios y los zapatistas reiteraron que sus raíces estaban en la tierra. Volvieron a recordar los despojos que habían examinado en la cátedra Tata Juan Chávez en agosto del año anterior. Eso seguía siendo su dolor y rabia, y de su tierra nacían su determinación y rebeldía, pues eran su lucha irrenunciable y su vida misma.

Los despojos que hacía un año habían denunciado persistían y se habían multiplicado con nuevas formas y en nuevos rincones, pero se habían hecho luchas y resistencias en las que veían espejos que se reflejaban en el espejo que ellos mismos eran. Pasaron a enlistar 29 espejos, como sitios donde el crimen organizado, amparado por el gobierno, despojaba tierras comunales, saqueo de minerales, de maderas preciosas; los derrames tóxicos causados por las grandes empresas; las invasiones agrarias, despojo a favor de empresas eólicas, reservas dizque ecológicas para arrebatar el control territorial a pueblos, despojo disfrazado de renta de tierras, despojo de aguas, contaminación de ríos, etc. Una larga lista de agravios a los pueblos fue detenidamente explicada. Los pueblos concluyeron que esos eran los despojos que sufrían, que los hacía saberse en una emergencia que atentaba contra su vida. Pero le decían a los capitalistas y a los gobernantes que no se rendían, ni se vendían, ni claudicaban. Su memoria estaba viva porque en ella eran y a ella se debían. Subrayaron que no había mejor memoria que la de los pueblos indígenas. Se

habían reunido en tierras zapatistas para verse el uno al otro, y para hacer saber que su lucha no acabaría. Los que eran pueblos de maíz sabían que la milpa era colectiva y de colores tan diversos que también se querían nombrar en una sola frase: rebeldes y anticapitalistas. Anunciaron que renovaban su decisión de construir desde abajo y a la izquierda un mundo donde cupieran muchos mundos. Concluyeron con la consigna: “el corazón de nuestra Madre Tierra vive en el espíritu de nuestros pueblos”, a los que nombraron uno a uno en sus diversas lenguas (CNI-EZLN, 2014).

Agudización de los despojos y búsquedas de resistencias

Los zapatistas han venido denunciando el cúmulo de despojos que sufren los de abajo. En octubre de 2016, el zapatismo y el Congreso Nacional Indígena en el que se concentran 66 etnias, al celebrar el vigésimo aniversario de este último, lanzaron un comunicado en el que señalaron que había llegado el tiempo de los pueblos de hacer vibrar a México con el latir ancestral del corazón de la Madre Tierra. En ese encuentro repasaron los agravios y despojos, y se dieron cuenta de que esos se habían agudizado. Recalaron que los pueblos se construían cada día en las resistencias para detener la tempestad y ofensiva capitalista que se había vuelto más agresiva y se había convertido en una amenaza civilizatoria no solo para los pueblos indígenas y campesinos, sino para los pueblos en las ciudades. Proclamaron su rebeldía ante los malos gobiernos que cada vez estaban más entrelazados con la delincuencia. Denunciaron puntualmente cada uno de los despojos sufridos por los pueblos. Refrendaron que su resistencia y rebeldía era la forma de respuesta colectiva. Evaluaron que, para defender lo que había sido su caminar y aprendizaje, se tenía que consolidar con el fortalecimiento de los espacios colectivos para tomar decisiones, haciendo a un lado a los partidos políticos que solo generaban muerte, corrupción y compra de dignidades. Plantearon que el poder de abajo era el que los había mantenido vivos. Haciendo un balance, sacaron como conclusión que la ofensiva contra los pueblos no solo no cesaría, sino que aumentaría; por lo que se llegó a la decisión de iniciar una consulta en cada uno de sus pueblos para desmontar desde abajo el poder que arriba se imponía

y ofrecía un panorama de muerte, violencia, despojo y destrucción. En esta forma se declararon en asamblea permanente para llevar a cabo dicha consulta para nombrar un Concejo Indígena de Gobierno (CIG) cuya palabra fuera materializada por una mujer indígena, delegada del CNI como candidata independiente que contendiera en el proceso electoral de 2018 para la presidencia del país. Para que no hubiera dudas, volvieron a proclamar que su lucha no era por el poder, sino que estaban llamando a los pueblos originarios y a la sociedad civil a organizarse para detener la destrucción, y fortalecer sus resistencias y rebeldías construyendo la paz y la justicia entrelazándose desde abajo. Señalaron que era el tiempo de la dignidad rebelde, de construir una nueva nación por y para todas y todos, de fortalecer el poder de abajo y la izquierda anticapitalista (CNI-EZLN, 2016a; EZLN, 2016).

Esto produjo una agitada reacción, por lo que los zapatistas tuvieron que hacer algunas aclaraciones destacando que si la sola existencia ciudadana de una mujer indígena había causado tanto revuelo ¿qué pasaría si su oído y su palabra recorrieran el México de abajo? La discusión fue copiosa y extensa. Los zapatistas criticaron los tintes racistas de las reacciones aun en medios que supuestamente eran de pensamiento avanzado. Exhortaron a leer con cuidado lo que se había propuesto y la forma en que se había hecho. Recalaron que el CNI primero preguntaba antes de llegar a alguna decisión. Recordaron que la consulta que se estaba llevando a cabo en las últimas semanas de 2016 era sobre si se estaba de acuerdo en nombrar un Concejo Indígena de Gobierno (CIG), mismo que sería representado por una mujer indígena del CNI quien sería candidata a la presidencia en las elecciones de 2018. Los zapatistas señalaron entonces, que durante sus 23 años de vida pública habían avanzado con sus municipios autónomos rebeldes en los que los pueblos mandaban y su gobierno obedecía, donde se había roto con el mal gobierno. En su realidad se mostraba que se tomaba en cuenta la decisión de miles, y no la de un puñado de personas. Esperaban lograr un mundo más justo, más democrático, más libre. Sabían que había que hacer todo de nuevo.

Los zapatistas se refirieron a la frase de los Indignados¹⁹⁷ según la cual los sueños de los de abajo no cabían en las urnas de

¹⁹⁷ Los Indignados o movimiento 15-M surgió en 2011 en varias plazas de España (N. del E.).

los de arriba. Precisaron que los zapatistas no se iban a convertir en un partido político ni presentarían a una mujer zapatista como candidata a la presidencia. Señalaron que el magisterio democrático había refrendado su rebeldía, que los pueblos originarios siguieron padeciendo golpes, despojos y desprecios; que el capitalismo seguía devorando mundos. Enfatizaron que el CNI era el único espacio donde los originarios podían hacerse escuchar; y que la guerra que los pueblos originarios padecían hacía mucho tiempo había llegado a las calles, casas, escuelas, lugares de trabajo de la gente de abajo. Alababan que los del CNI hubieran pasado a la ofensiva. Apoyaban que el CNI hiciera la consulta sobre un Concejo Indígena de Gobierno (CIG), un colectivo formado por delegados del CNI que aspirara a gobernar el país y que se presentara a las elecciones de 2018 con una mujer indígena del CNI como candidata independiente. Sabían que las elecciones a las que entrarían no las ganaría esa candidata porque el sistema electoral en México estaba hecho para beneficiar a los partidos políticos, no a la ciudadanía; que si llegaban a ganar, no se reconocería porque el fraude no era una anomalía en el sistema electoral, sino su esencia; y que si les reconocieran el triunfo, no iban a poder hacer algo trascendente porque arriba nada había que hacer, pues ahí no se decidían las cuestiones fundamentales, pues quien mandaba despachaba en el poder financiero internacional; pero precisamente tenían que enfrentar eso. Para el zapatismo esa acción implicaba no solo un testimonio de inconformidad, sino un desafío que encontraría eco en los muchos abajos de México y del mundo.

Lo relevante de esa iniciativa era que podría desatar un proceso de reorganización combativa no solo de los pueblos originarios, también de obreros, campesinos, empleados, colonos, maestros, estudiantes, de toda esa gente cuyo silencio e inmovilidad no era sinónimo de apatía, sino de ausencia de convocatoria. A quienes decían que eso era imposible, los zapatistas les recordaban que si les hubieran preguntado lo que iban a hacer antes del primero de enero de 1994 también les hubieran dicho que eso no era posible. No importaba si ganaban o no la presidencia de la República; lo que estaba en cuestión era el desafío, la irreverencia, la insumisión, el quiebre total de la imagen del indígena objeto de la limosna. Estaban

convencidos de que su atrevimiento cimbraría al sistema político entero y que tendría ecos de esperanza no en uno, sino en muchos de los Méxicos de abajo... y del mundo. Recomendaron aprovechar ese proceso para hablar y escuchar a otros pueblos originarios, y a quienes estaban sufriendo sin esperanza ni alternativa.

Lo importante era que el CNI podía y debía ser un punto de unión entre los diferentes pero iguales en empeño. No se trataba de unir bajo una sigla, una jerarquía, una lista de siglas reales o suplantadas; sino unir como punto de confluencia. En torno a ese Concejo y a esa mujer indígena, podía generarse un gran movimiento que cimbrara el sistema político entero, y en el que confluyeran todos los abajos. Se necesitaba una buena sacudida. El zapatismo fue enfático en hacer saber que respetaría las decisiones del CNI, sus pasos, sus caminos, y que los zapatistas serían una fuerza más entre las que se sentirían convocadas por su desafío, y que lo apoyarían totalmente (Subcomandante Galeano, 2016, Subcomandante Moisés, 2016).

Reuniones, consultas y configuración de una propuesta

Desde la convocatoria a examinar la alternativa que se planteaba en el CNI se consultaron 523 comunidades de 43 pueblos en 25 entidades federativas. La consulta arrojó que 430 comunidades estuvieron de acuerdo. Fue importante que se llegó a comunidades que antes no participaban. Se decidió proseguir con la consulta, seguir tejiendo redes y organización. Se ratificó el acuerdo de formar un Concejo Indígena de Gobierno, que dicho concejo fuera colectivo en el que entre todos se hicieran los acuerdos. Los participantes se plantearon echar de las comunidades todo lo que los dividía. Habría que hacer escuelas autónomas, fortalecer la cultura, establecer vínculos para funcionar de manera más articulada. Decidieron que los integrantes de dicho Concejo tenían que ser propuestos, nombrados y legitimados en asamblea, que la responsabilidad del concejo fuera revocable. Se enfatizó que dicho concejo tenía que ser anticapitalista. Se enfatizó que el objetivo del CIG era la reconstrucción de los pueblos y crear alianzas con quienes no eran del CNI para visibilizar lo que sucedía en sus territorios no solo el dolor, sino las luchas de resistencia. Debía

tomar el CIG en cuenta a los migrantes. Entre sus acuerdos estaban rehacer el mapeo por regiones, que la toma de decisiones fuera horizontal y colectiva.

El CNI y el EZLN llamaron a los pueblos originarios de México, a los colectivos de la Sexta, a los trabajadores y trabajadoras, frentes y comités en lucha del campo y las ciudades, a la comunidad estudiantil, intelectual, artística y científica, a la sociedad civil no organizada y a todas las personas de buen corazón a cerrar filas y pasar a la ofensiva, a desmontar el poder de arriba y reconstituirse ya no solo como pueblos, sino como país, desde abajo y a la izquierda, a sumarse en un espacio en el que la dignidad fuera su palabra última y su acción primera. Lanzaron un llamado a organizarse y parar la guerra, a no tener miedo a construirse y sembrarse sobre las ruinas dejadas por el capitalismo. Sabían que eso era lo que les demandaba la humanidad y la Madre Tierra. Se convocó a una asamblea constitutiva del Concejo Indígena de Gobierno (CIG) para México en el mes de mayo de 2017 en la que decidirían quién sería su candidata. Desde este anuncio se hizo saber que se tendían puentes a la sociedad civil, a los medios de comunicación y a los pueblos originarios para vencer el miedo y recuperar lo que era de la humanidad, de la tierra y de los pueblos, por la recuperación de los territorios invadidos o destruidos, por la presentación de los desaparecidos del país, por la libertad de todas y todos los presos políticos, por la verdad y la justicia para los asesinados, por la dignidad del campo y de la ciudad. Había el fuerte convencimiento de que tanto los pueblos originarios como la sociedad mexicana, enfrentaban la última oportunidad de cambiar pacífica y radicalmente las formas propias de gobierno, haciendo que la dignidad fuera el epicentro de un nuevo mundo (CNI-EZLN, 2016b).

Reflexiones en torno a la propuesta

En sus reflexiones, los zapatistas han insistido en que los pueblos originarios, desde hace siglos, todo el tiempo han hecho al mismo lo urgente y lo importante. Lo urgente es sobrevivir y lo importante es vivir. Y eso lo han resuelto resistiendo para no morir y con rebeldía creando otra forma de vivir. Los de arriba les han demandado luchar y

morir para servirlos, y esto se repitió en las supuestas independencias y en las falsas revoluciones. Los de arriba exigen que los de abajo pongan la sangre; pero olvidan que los pueblos originarios no olvidan. Vieron que el obrero y el campesino yacían bajo el carromato mortal del capital. Se sumaron a esto maestros, estudiantes, comerciantes, profesionistas y muchos más con diferentes nombres, pero idénticos pesares. Al ser el poder exclusivo y selecto, ha perseguido las diferencias de color, raza, credo, preferencia sexual. Ve al abajo como culpable. El poder del capital ha buscado poner a la humanidad bajo su yugo, y explotar y destruir la naturaleza. No obstante, al expandir el poder la explotación, el despojo, la discriminación y la represión se enfrentó a las resistencias y rebeldías. El poder ha querido responder comprando, engañando, encarcelando y asesinando. La destrucción y la muerte son el combustible de la gran máquina del capital que desata la guerra mundial. Esa guerra es la disputa entre el sistema y la humanidad, por eso la lucha anticapitalista es una lucha por la humanidad. Por eso hay que rebelarse y organizarse. La globalización neoliberal no trajo el surgimiento de la aldea planetaria, sino la fragmentación y disolución de los llamados “Estados nación”; y lo único que se mundializó fue el mercado y, con él, la guerra. El mundo se transformó en un gran mar sacudido por una tempestad en el que millones de desplazados naufragan esperando ser rescatados por el gran capital, que no lo hará porque es el responsable de La Tormenta¹⁹⁸ y la amenaza de la humanidad en pleno. La globalización no fue el triunfo de la libertad, sino la etapa actual de la tiranía y la esclavitud. Pero el sistema está en crisis y ha llegado al punto de no retorno (Subcomandante Galeano, 2017).

Ante esto los zapatistas han hecho una convocatoria a la que han denominado: “Frente a los muros del capital, la resistencia, la rebeldía, la solidaridad y al apoyo de abajo y a la izquierda”. Han hecho énfasis en su llamado a la organización y resistencia mundial frente al embate capitalista. Han señalado que esa organización debe ser con autonomía. Han exhortado a resistir y rebelarse contra

¹⁹⁸ Concepto usado por los zapatistas, véase <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/04/01/la-tormenta-el-centinela-y-el-sindrome-del-vigia/>> (N. del E).

las persecuciones, detenciones y deportaciones, porque cada ser humano tiene derecho a una existencia libre y digna en el lugar que mejor le parezca, y tiene el derecho a luchar para seguir ahí. Hay que decir "NO" a las persecuciones, a las expulsiones, a las cárceles, a los muros, a las fronteras. Y hay que decir "NO" a los malos gobiernos nacionales que han sido y son cómplices de esa política de terror, destrucción y muerte. De arriba no vendrán las soluciones, porque ahí se parieron los problemas.

Los zapatistas llamaron a apoyar a quienes resisten y se rebelan contra las expulsiones. Plantearon que había llegado el momento de crear comités de solidaridad con la humanidad criminalizada y perseguida. En apoyo a esa lucha, los zapatistas realizaron contactos con colectivos del mundo para hacerles llegar una pequeña ayuda para sus actividades. En un inicio les enviaron las obras artísticas creadas por indígenas zapatistas para el CompArte que se organizó en 2016. También enviaron café orgánico producido por las comunidades indígenas zapatistas en las montañas del Sureste mexicano, para que, con su venta, realizaran actividades artísticas y culturales para concretar el apoyo y la solidaridad con los migrantes y desplazados que, en todo el mundo, ven amenazadas su vida, libertad y bienes por las campañas xenofóbicas promovidas por los gobiernos y la ultra derecha en el mundo.

Convocaron, además, a la segunda edición del CompArte por la Humanidad con la temática de que contra el capital y sus muros había que levantar todas las artes. Este fue celebrado a mediados de 2017. Y la segunda edición de ConCiencias que se había anunciado se realizaría para finales de 2017 centrado en las ciencias frente al muro. Otra iniciativa en ese sentido fue la organización de un seminario de reflexión crítica a mediados de abril del mismo año con el título "Los muros del capital, las grietas de la izquierda (Subcomandante Moisés, Subcomandante Galeano, 2017). En marzo los zapatistas enviaron la primera tonelada de café cultivado por ellos para la campaña "Frente a los muros del Capital: la resistencia, la rebeldía, la solidaridad y el apoyo de abajo y a la izquierda"; y anunciaron que estaban clasificando y empacando las obras producidas para el CompArte. El reparto se haría por medio de la organización de los de la Sexta.



Mujeres zapatistas. Foto: Inés Durán Matute

La constitución del Concejo Indígena de Gobierno (CIG) y nombramiento de su vocera

El EZLN el 27 de mayo dio la bienvenida a los integrantes del CNI que realizó la primera sesión constitutiva del Concejo Indígena de Gobierno (CIG) para México. Un invitado especial que estuvo en la mesa de inauguración del acto fue don Pablo González Casanova. El Subcomandante Moisés abrió la sesión diciendo que querían verdad y justicia para Ayotzinapa y que daban su apoyo y solidaridad para los pueblos Wixárika. Por parte de los zapatistas participaron también con su balón de futbol la niña que se presentó como defensa zapatista quien dijo a los participantes: "No tengan miedo, y no se desaminen", mientras Pedrito, el niño de las alegorías del Subcomandante Galeano, exhortó: "sigan adelante y no se rindan"¹⁹⁹. Los zapatistas dejaron el estrado y los integrantes de la Comisión Provisional agradecieron la participación de la Comandancia Zapatista y anunciaron que Don

¹⁹⁹ En línea: <<https://desinformemonos.org/momento-historico-dar-voz-la-nacion-cni-asamblea-constitutiva-del-concesjo-indigena-gobierno/>>, consulta: junio de 2017.

Pablo los estaba acompañando y le agradecieron que les diera luz para entender los problemas en el mundo. Señalaron que esa reunión era el resultado de los trabajos que habían iniciado desde octubre. Enfatizaron que era un momento histórico porque iban a dar voz a la nación. Al dar información de quienes ahí se encontraban, dijeron que participaban 848 delegados y concejales de 58 pueblos indígenas del país y los zapatistas. La sesión se inició con 496 delegados, con 56 concejales, con 296 invitados y con otros participantes de Chiapas. Al iniciar había 58 lenguas de 58 pueblos, pero se avisó que en el transcurso de la reunión llegarían más participantes. Hubo observadores de pueblos originarios de Estados Unidos, Guatemala y Chile. Dicha reunión fue a puerta cerrada con tres mesas de trabajo para tratar los propósitos y las estrategias del CIG, su funcionamiento y organización, su vinculación con otros sectores de la sociedad civil, y el nombramiento de la vocera del CIG. Tres mujeres del CNI coordinaron cada una de las mesas. El 28 se inició con una plenaria cerrada. En la tarde se hizo una plenaria abierta con presencia de medios de comunicación en la que se tomó protesta del CIG y su vocera. A la entrada del auditorio se puso un juego de ajedrez con figuras de madera de zapatistas contra los presidentes de Estados Unidos, Trump, y de México, Peña, quien ostentaba orejas de burro. Había una leyenda: "Abajo los muros".

La segunda sesión logró conjuntar a 1,482 personas (230 delegados zapatistas, 693 delegados, 71 concejales y el resto invitados, entre los que se encontraban enviados desde diferentes luchas que se daban en el país). En su momento de apertura se inició con un acto de solidaridad con el movimiento de Ayotzinapa. Los participantes corearon "porque vivos se los llevaron, vivos los queremos", "castigo a los culpables", "ni perdón ni olvido"; y fueron contando de uno a uno hasta llegar a 43, y al llegar a ese número se alzó con fuerza el grito de "justicia", y se añadió también, "46 justicia", incluyendo a los tres normalistas muertos además de los 43 desaparecidos. Después se leyó un saludo a nombre del movimiento en el que se planteó que había tenido tres momentos de lucha. El primero fue de indignación, el cual entró en cierto reflujó cuando el gobierno lanzó su mentira histórica; el segundo momento fue cuando

el Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (GIEI)²⁰⁰, con sus informes echó por tierra la versión oficial; y el tercer momento, que era en el que se encontraba, era la lucha para que el gobierno avanzara y agilizará las 4 líneas de investigación marcadas por el GIEI; las cuales estaban detenidas porque el gobierno estaba administrando el caso con miras a las elecciones de 2018. El movimiento denunció que el Estado mexicano tenía una podredumbre que lo había corrompido hasta su médula. El movimiento avanzaba con la lucha de los de abajo. Saludaba los trabajos del CNI, y pidió que no dejaran solos a los padres de los normalistas desaparecidos hasta que encontraran con vida a sus hijos. También se corearon consignas como “Ni una asesinada más”, en referencia a los feminicidios.

Quien coordinó la primera mesa leyó los acuerdos a los que se habían llegado en las tres mesas en lo referente a los propósitos y estrategias del CIG. El primero era que dicho Concejo debía ser vigilante de los derechos de los pueblos; que se nombrara un parlamento que los defendiera; que se enseñaran las lenguas originarias; que ese Concejo sirviera para crear vínculos prácticos para transformar el país; involucrarse con las generaciones futuras, la juventud y la niñez para que fueran conociendo la ideología, usos y costumbres de los pueblos. El Concejo tenía que servir para dar información de todo el país; se tomarían los Acuerdos de San Andrés para buscar una nueva Constitución; se utilizaría la metodología del *ver-pensar-actuar*; se dejaría de lado el individualismo y se tomarían en cuenta tanto los Acuerdos de San Andrés como los siete principios del EZLN; tendría que hacer limpieza y preparar el camino en paz; impulsaría la educación alternativa con enfoque de descolonización de pensamiento y se rechazaría el modelo educativo neoliberal; se velaría por los derechos humanos e indígenas. Estos puntos se pusieron a consideración de la asamblea que los aceptó por consenso.

²⁰⁰ En su pacto del silencio y la mentira, el gobierno había intentado imponer una falsa “verdad histórica”, para encubrir a los responsables de la desaparición forzada de los normalistas de Ayotzinapa. Por la lucha que dio ese movimiento consiguió que se aceptara la intervención de un grupo de expertos procedentes de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, el cual profesionalmente echó por tierra dicha versión. El gobierno trató de mantener su versión, pero la lucha del movimiento consiguió que el nuevo gobierno se comprometiera a develar la verdad y hacer justicia, y eso terminó por sepultar la que fue una gran mentira histórica.

Quien coordinó la segunda mesa leyó los resolutivos de las tres. En el segundo punto relativo al funcionamiento y organización del CIG, se planteó la necesidad de que hubiera asesoría jurídica en materia agraria y penal para las comunidades; se debería contar con una comisión de difusión de los principios básicos del CNI y de los tratados internacionales que protegían a los pueblos indígenas; se impulsaría la conformación de autoridades tradicionales; se establecía la figura de la consulta para la toma de decisiones, que se consultarían a la asamblea; se propuso apoyar el establecimiento de la soberanía de los pueblos y los procesos de identidad; se trabajaría duro y se apoyaría a la vocera; había que recuperar las tierras y lo espiritual de los pueblos; se debían poner candados a los registros ejidales para que no se vendiera la tierra; había que reconocer la posesión de tierra para las mujeres y su participación en las asambleas; se tenía que acabar con la violencia institucional hacia las mujeres. El CIG debía realizar mapeos de los dolores y para la seguridad, y una agenda; se crearía una red de seguridad; habría que ampliar una red de vinculación con otros actores en México y en Latinoamérica; debía haber un proceso de formación para los concejales; se debía tener una estructura en lo regional, y operar en lo local; debía haber niveles de operatividad desde lo local; se debía tener fortaleza en las asambleas comunitarias.

Un punto que se enfatizó fue que el CIG funcionaría de manera horizontal. El Concejo debía ser un espacio de los pueblos. Se precisó que el Concejo se debía al CNI, y este a los pueblos. Se recalcó que se respetarían las formas de autonomía de los pueblos. Esto también fue avalado por consenso. La coordinadora de la mesa tres leyó los resolutivos de las tres mesas en el punto de la vinculación. Habría vinculación con otros pueblos en lucha en el mundo; con artistas y científicos que apoyaban esas luchas; con migrantes que se encontraban en Estados Unidos, con abogados y organizaciones de derechos humanos no institucionales, que fueran aliadas; con organizaciones que no estuvieran ligadas al gobierno partidista; con profesionistas comprometidos; con los demás sectores que coincidían con sus luchas. Esto también fue aprobado. En cuanto al cuarto punto, en la asamblea de la mañana el CNI dio a conocer que su propuesta de vocera recaía en una luchadora indígena del Sur de Jalisco y pidió la

opinión al EZLN. La comandanta Miriam junto con otras comandantas se reunieron con ella para conversar acerca de lo que sentía su corazón. La comandancia zapatista avaló y dio su apoyo a que María de Jesús Patricio Jiménez fuera propuesta como vocera, enfatizando que era una mujer que no se vendía, no claudicaba y no se rendía²⁰¹. La asamblea la aprobó. La comandanta Miriam le entregó a la vocera un símbolo con la petición de que no olvidara su caminar. Se dieron a conocer los nombres de los 71 integrantes del CIG. La cita para la primera reunión del Concejo se acordó fuera el 12 de octubre de 2017.



Mrichuy, vocera del CIG. Foto: Inés Durán Matute

El Subcomandante Moisés participó después de la aprobación del primer punto. Se dirigió al pueblo Wixárika y a los pueblos del mundo y a los pueblos indígenas. Recalcó que el CNI y el EZLN le decían al pueblo Wixárika que estaban juntos; que repudiaban y condenaban el cobarde asesinato del 20 de mayo de los dos dirigentes de San

²⁰¹ Se le conoce como Marichuy. Tiene menos de sesenta años, se dedica a la medicina alternativa; se presentó como Nahua del Sur de Jalisco.

Sebastián a manos de la delincuencia organizada con la complicidad de los malos gobiernos en todos sus niveles, pues la riqueza de sus tierras era ambicionada por el capital, el cual no conocía límites y usaba a sus grupos narco-militares para tratar de dismantelar una organización tan ejemplar como la de los Wixaritari. Sabían que no lo lograrían nunca, pues el tejido que mantenía vivo a los pueblos originarios era la resistencia, la rebeldía y la determinación de seguir existiendo. Saludaban la ejemplar defensa de su territorio, la lucha por recuperar cerca de diez mil hectáreas invadidas por ganaderos, supuestos pequeños propietarios de Nayarit, cobijados por los gobiernos capitalistas que fingen que dialogan mientras vienen sembrando una salida sangrienta a ese conflicto disfrazándolo de cárteles de la droga y de indefinición de límites estatales y municipales, de mesas mentirosas de trabajo, de entrampados procedimientos judiciales o de supuestos límites presupuestales. El CNI y el EZLN exigieron enérgicamente el esclarecimiento de ese crimen contra todo el pueblo, el castigo a los culpables y el dismantelamiento del Cártel Jalisco Nueva Generación y todas las corporaciones criminales capitalistas que buscan apropiarse de los territorios y organizaciones autónomas que los resguardan. Exigieron la restitución del territorio invadido y el respeto pleno a las formas de seguridad y justicia decididas y ejercidas por la comunidad de San Sebastián.

Durante el desarrollo de esas sesiones se dio la lectura de varios saludos provenientes de muchos rincones de México y de varias partes del mundo. No había ahí un ánimo electorero, sino organizaciones contra el capital para recuperar lo que les había sido robado. También hubo testimonios como el de la madre de la joven asesinada en Ciudad Universitaria quien hizo ver que de la solidaridad pasó a ser agraviada por la forma en que las autoridades universitarias y capitalinas trataron dicho crimen, y que tuvieron que echarse para atrás por la movilización social. Se dieron a conocer agravios y luchas.

La compañera Maribel dio lectura a la declaratoria de la asamblea constitutiva del CIG. Los pueblos ahí reunidos decían su palabra urgente. Denunciaron la guerra que sufrían y confrontaban. Se encontraban en un grave momento de violencia, miedo y rabia por la agudización de la guerra capitalista que iba contra todos.

Constataban el asesinato de mujeres, niños y pueblos por el hecho de ser lo que eran. Analizaron que la clase política se había empeinado en hacer del Estado una corporación que vendía la tierra, que vendía a las personas como si fueran mercancía, y se refirieron a la venta de órganos. Los familiares de los desaparecidos iban buscando a los suyos y descubriendo la pudrición que mandaba en el país. Los de arriba destruían el tejido social para que la gente estuviera aislada, mientras se apropiaban de territorios enteros. Ha sido la destrucción que han denunciado durante 20 años que había evolucionado en gran parte del país en una abierta guerra emprendida por corporaciones criminales que actuaban en descarada complicidad con todos los órganos del mal gobierno, con todos los partidos e instituciones. Señalaron que el poder de arriba estaba causando la repugnancia de millones de mexicanos. Y en el colmo, esos de arriba seguían pidiendo que votaran por ellos cuando la guerra crecía y ofrecían un horizonte de muerte, destrucción de tierras y familias. Sabían que la situación se pondría mucho peor. En contraposición, en el CNI, los pueblos habían hecho una apuesta. Reiteraban que solo en la resistencia y rebeldía habían encontrado los caminos posibles para poder seguir viviendo. En eso estaba la clave para sobrevivir la guerra del dinero contra la humanidad y la Madre Tierra.

No obstante, los pueblos del CNI también han podido ver que en grandes regiones del país hay esperanza por sus formas de autonomía en la defensa de sus territorios. Estaban convencido de que no había más camino que el que se iba dando abajo. Por las alternativas nacidas entre ellos, habían decidido no esperar el desastre producido por los sicarios capitalistas que estaban gobernando el país. Había que pasar a la ofensiva. El CIG deambulaba abajo desde una perspectiva anticapitalista y planteaba el mandar obedeciendo con los siete principios zapatistas. Sus alternativas no se correspondían con los tiempos electoreros de los de arriba. El CIG se había propuesto arrebatárles a los poderosos el destino de los pueblos arrancado a los mismos. Se había propuesto derrotar ese poder podrido. Las grietas que los pueblos habían encontrado se habían logrado por su resistencia y rebeldía. El CIG daba a conocer que había nombrado como su vocera a Marichuy, y quería que su nombre estuviera en las boletas

presidenciales de 2018. Ella tenía el encargo de ser portadora de la palabra de los pueblos del CNI, los cuales no buscaban administrar el poder, sino derrotarlo. Confiaban en la honestidad y dignidad de los que luchaban, de los maestros, estudiantes, campesinos, obreros, jornaleros. Se habían propuesto profundizar las grietas que se iban haciendo en el poder de arriba por la acción pequeña o mayor de muchas personas. El CIG hacía un llamado a miles de mexicanos porque había caminos que la corrupción ocultaba. Los pueblos del CNI llamaron a no tener miedo, a hacer algo nuevo. Convocaron a todos a organizarse en todos los rincones del país. Se proponía construir un nuevo país, echarle a perder "su fiesta" a los de arriba; fiesta basada en la muerte. El llamado era a no rendirse, a no venderse, a no desviarse en la reivindicación integral de los pueblos.

Lo más importante de la campaña del CNI-CIG en la campaña electoral de 2018 fue su empeño por entrelazar luchas. Se hicieron recorridos por todo el país, donde las diversas comunidades fueron exponiendo sus dolores y sus luchas. Hubo una intensa pedagogía en torno a que la raíz de todos esos males era el capitalismo que intrínsecamente era depredador y destructor de la Madre Tierra, y se fueron haciendo muchos esfuerzos por ir entretrejiendo las luchas, porque se fueran conociendo y articulándose, pues aunque cada lucha guardaba sus modos y su autonomía, era importante enfrentar juntos ese poderoso y destructor capitalismo.

Después de las elecciones, y una vez que triunfó arrolladoramente Andrés Manuel López Obrador, anunció que iba contra el neoliberalismo, pero lanzó unos megaproyectos que atentaban contra los pueblos originarios sobre todo en el Istmo de Tehuantepec y en el Sureste, también se incrementó la represión a los pueblos que no se ajustaron al modelo de un nuevo indigenismo controlado desde el poder. El EZLN, el CNI y el CIG prosiguieron en su fuerte oposición a ese neodesarrollismo capitalista que no respetaba ni a los pueblos ni a la naturaleza. La reacción del poder ha sido muy onerosa para los defensores de sus autonomías y de la Madre Tierra. Un ejemplo de estas luchas y de la intensa represión se pueden ver en el libro de la concejala Rocío Moreno y de la académica comprometida con estas luchas, Inés Durán, titulado *La lucha por la vida frente a los megaproyectos en México* (Durán y Moreno, 2021).

Desde el inicio el zapatismo ha insistido en que la lucha contra el capitalismo debe ser mundial y ha establecido alianzas en varios puntos del planeta. En su énfasis de la lucha por la vida, esto lo ha llevado hacia el entrelazamiento y articulación de luchas por todos los rincones del mundo. Ante la pandemia que asoló y pasmó la globalización capitalista, los zapatistas se confinaron y comunitariamente le hicieron cara a la propagación de la mortal infección. Pero no dejaron sus luchas, y a inicios de 2021 desataron una de sus iniciativas más retadoras y dinámicas en tiempos de pandemia. La agresión del capital y del Estado contra los zapatistas ha llevado a que sus Caracoles sufran la agresión armada de paramilitares auspiciados por los poderes económicos y políticos. Ha sido el incremento de una guerra de desgaste (Zibechi, 2021a). Los zapatistas han roto muchos cercos, en su región, en México y en el mundo. Una ruptura de esto ha sido su anuncio de empezar un recorrido por todo el planeta iniciando por Europa a partir de mediados de 2021.



Parte del mural con el título *Llegó la hora del florecimiento de los pueblos*, en uno de los Caracoles Zapatistas. Foto: Inés Durán Matute

Se ha resaltado que dicha gira zapatista por tierras europeas es una oportunidad no solo para romper el cerco, sino para volver a juntar espacios comunes y tejerse en resistencias. Representa un enorme esfuerzo de las comunidades zapatistas para romper el cerco de la muerte. También ha llamado la atención la respuesta desde Europa de más de 1,000 colectivos en más de 20 países, los cuales han manifestado su voluntad de sumarse y organizar una gira que llevará a más de 100 zapatistas, en su mayoría mujeres, por muchos rincones del continente. Se reconoce que no va a ser sencillo organizar una gira tan amplia en un momento en el que la pandemia no halla límites, situación que ha propiciado que los gobiernos traten de acotar la acción colectiva (Zibechi, 2021b).

Esta iniciativa también ha propiciado que se desaten en México organización y actividad desde abajo para apoyar la caravana zapatista que irá a Europa. En la quinta asamblea del Congreso Nacional Indígena-Concejo Indígena de Gobierno (CIG), realizada a finales de enero de 2021, resultó un pronunciamiento de apoyo a la Declaración por la Vida. Esto implica que una gran gama de comunidades que luchan contra los despojos, contra los megaproyectos que defienden denodadamente la vida y la naturaleza, se comprometan a afianzar sus propias luchas, seguir vinculándolas y agregar a sus actividades lo relacionado a hacer realidad la anunciada caravana zapatista. Todo esto se encuadra en la lucha contra el capitalismo y contra el patriarcado. CNI-CIG anunciaron que participarían con delegados en las giras por Europa, Asia, África, Oceanía y América. También se comprometieron a realizar acciones contra los megaproyectos y en memoria del luchador social morelense Samir Flores Soberanes, a dos años de su asesinato. Ante la impune represión incrementada además anunciaron exigir el cese al ataque y el hostigamiento a las comunidades zapatistas, así como demandar la libertad inmediata de sus presos políticos en varias entidades y la aparición con vida de los 43 estudiantes de Ayotzinapa. Quienes habían creado la Asociación Civil que apoyó a la vocera Marichuy en su campaña para una candidatura independiente a la Presidencia de la República, conformaron el colectivo de apoyo al CNI-CIG-EZLN: Llegó la Hora de los Pueblos, el cual también se ha comprometido a acompañar esas acciones en defensa de la vida con paz, justicia y dignidad (López y Rivas, 2021).

Como ha recalcado un analista, lo planeado por los zapatistas durante tres décadas ha fortalecido a la teoría social y al compromiso intelectual revolucionario. El zapatismo se ha fortalecido por su congruencia ética-moral y política-ideológica, siendo ejemplo para movimientos sociales y focos de resistencia a lo largo de América, Europa y el mundo, que ven en sus formas y planteamientos ideales idóneos para la creación de un mundo otro, mejor (León, 2020). El zapatismo sigue impulsando la articulación de las luchas de los de abajo tanto en México como en el mundo, pues el combate contra el capitalismo y el patriarcado no puede circunscribirse local y regionalmente, sino que tiene que ser mundial.

Bibliografía

- CNI-EZLN. 2014. "2da. declaración de la compartición CNI-EZLN sobre el despojo de nuestros pueblos". *Enlace Zapatista*, 16 de agosto. En línea: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/08/16/2a-declaracion-de-la-comparticion-cni-ezln-sobre-el-despojo-a-nuestros-pueblos/>>, consulta: junio de 2017.
- . 2016a. "Desde la tempestad". *Enlace Zapatista*, 20 de junio. En línea: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/06/20/desde-la-tempestad/>>, consulta: junio de 2017.
- . 2016b. "Que retiemble en sus centros la tierra". *Enlace Zapatista*, 14 de octubre. En línea: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/10/14/que-retiemble-en-sus-centros-la-tierra/>>, consulta: junio de 2017.
- DURÁN, Inés y Rocío Moreno. 2021. *La lucha por la vida frente a los megaproyectos en México*. Cátedra Jorge Alonso, Guadalajara.
- EZLN. 2016. "Palabras de la comandancia general del EZLN en la apertura del Quinto Congreso Nacional Indígena, en el CIDECI de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, el 11 de octubre de 2016". *Enlace Zapatista*, 11 de octubre. En línea: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/10/11/palabras-de-la-comandancia-general-del-ejercito-zapatista-de-liberacion-nacional-en-la-apertura-del-quinto-congreso-del-congreso-nacional-indigena-en-el-cideci-de-san-cristobal-de-las-casas-chiapas/>>, consulta: junio de 2017.

- GUZMÁN, Federico. 2017. "El saqueo del territorio mexicano: la megaminería y el TLCAN". *United Explanations*, 13 de marzo. En línea: <<http://www.unitedexplanations.org/2017/03/13/tlcan-megamineria-mexico-renegociacion-desarrollo-comunitario/>>, consulta: junio de 2017.
- LEÓN, Cristóbal. 2020. "Zapatismo, semilla que recorre el mundo". *Rebelión*, 31 de diciembre. En línea: <<https://rebellion.org/zapatismo-semilla-que-recorre-el-mundo/>>, consulta: febrero de 2021.
- LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto. 2021. "Por la vida y la humanidad, contra el capitalismo". *La Jornada*, 5 de febrero. En línea: <<https://www.jornada.com.mx/2021/02/05/opinion/013a1pol>>, consulta: febrero de 2021.
- MARTÍNEZ, José Luis, Daniel Murillo y Luisa Paré (comps.). 2017. *Conflictos por el agua y alternativas en los territorios indígenas de México*. Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, Ciudad de México.
- Subcomandante Galeano. 2016. "Preguntas sin respuestas, respuestas sin preguntas, consejos y consejos (notas tomadas del cuaderno del Gato-Perro)". *Enlace Zapatista*, 21 de octubre. En línea: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/10/21/preguntas-sin-respuestas-respuestas-sin-preguntas-consejos-y-consejos-notas-tomadas-del-cuaderno-de-apuntes-del-gato-perro/>>, consulta: junio de 2017.
- . 2017. "¿Qué sigue? II. Lo urgente y lo importante". *Enlace Zapatista*, 02 de febrero. En línea: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/02/02/que-sigue-ii-lo-urgente-y-lo-importante/>>, consulta: junio de 2017.
- Subcomandante Moisés. 2016. "No es decisión de una persona". *Enlace Zapatista*, 11 de noviembre. En línea: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/11/11/no-es-decision-de-una-persona/>>, consulta: junio de 2017.
- Subcomandante Moisés y Subcomandante Galeano. 2017. "Los muros arriba, las grietas abajo (y a la izquierda)". *Enlace Zapatista*, 14 de febrero. En línea: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/02/14/los-muros-arriba-las-grietas-abajo-y-a-la-izquierda/>>, consulta: junio de 2017.

- VEGA, Andrea. 2017. "Permisos de minas un regalo de 'oro'". *El Universal*, 9 de mayo de 2017. En línea: <<http://www.eluniversal.com.mx/articulo/periodismo-de-investigacion/2017/05/9/permisos-de-minas-un-regalo-de-oro>>, consulta: junio de 2017.
- ZIBECHI, Raúl. 2021a. "Guerra de desgaste contra las comunidades zapatistas". *El Salto Diario*, 5 de febrero. En línea: <<https://www.elsaltodiario.com/mexico/guerra-de-desgaste-contra-las-comunidades-zapatistas>>, consulta: febrero de 2021.
- . 2021b. "Gira por la vida y la esperanza". *La Jornada*, 29 de enero. En línea: <<https://www.jornada.com.mx/2021/01/29/opinion/013a2pol>>, consulta: febrero de 2021.

Acerca de las y los autores

Alberto Carlos Velázquez. Activista Maya y defensor de derechos humanos. Doctor en antropología social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social con sede en Chiapas, México. Actualmente trabaja en el área de comunicación de Indignación, Promoción y Defensa de los Derechos Humanos, A. C. Miembro del Grupo de Trabajo “Cuerpos, Territorios, Resistencias” de Clacso. Investiga sobre luchas político-culturales y derechos humanos del pueblo Maya. Correo electrónico: <yuumbeto@gmail.com>.

Aline de Moura Rodrigues. Amefricana del Sur, gaúcha de Porto Alegre. Estudiante de ciencias sociales en la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Miembro del Grupo de Trabajo “Cuerpos, Territorios, Resistencias” de Clacso y de la Colectiva Atinukés. Fue estudiante huésped en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS Sureste) en 2019. Correo electrónico: <linymourar@gmail.com>.

Axel Köhler. Doctor en antropología social por la Universidad de Manchester, Inglaterra. Profesor-investigador en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (Cesmeca) de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (Unicach). Co-fundador del Proyecto Videoastas Indígenas de la Frontera Sur. Miembro del Grupo de Trabajo “Cuerpos, Territorios, Resistencias” de Clacso. Trabaja sobre medios indígenas y comunicadores comunitarios con énfasis en las y los comunicadores indígenas y afrodescendientes de América Latina. Correo electrónico: <axelkoehler@hotmail.com>.

Benjamín Fash. Doctorante en Clark University Graduate School of Geography, Worcester, Massachusetts, Estados Unidos. Geógrafo, activista y artista. Ha trabajado en diseño, implementación y manejo ecológico de proyectos de educación ambiental. Consultor en proyectos de desarrollo. Trabaja y vive en Honduras, de donde es originario. Apoya organizaciones indígenas y negras hondureñas en la defensa de su territorio. Correo electrónico: <ben@benfash.com>.

Berta Cáceres†. Lideresa del pueblo Lenca, activista ambientalista y feminista hondureña. Cofundadora del Consejo Cívico de Organizaciones Indígenas y Populares de Honduras (Copinh) para la defensa de los derechos del pueblo Lenca. En 2015 obtuvo el Premio Medioambiental Goldman por su defensa de los ríos de Intibucá y por su lucha contra la hidroeléctrica de Agua Zarca, Honduras. Tras una serie de amenazas, fue asesinada en marzo de 2016, a los 44 años de edad.

Cecilia Carrizo. Licenciada en ciencia política. Magister en administración pública. Profesora adjunta del Instituto de Investigación y Formación en administración pública de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Directora del proyecto "Institucionalidad democrática y derechos colectivos". Correo electrónico: <cecicarrizosineiro@gmail.com>.

Edgar Ricardo Naranjo Peña. Doctorante en antropología social y cultural en la Universidad Autónoma de Barcelona. Maestro en antropología social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS Sureste) en Chiapas, México. Licenciado en ciencia política por la Universidad del Rosario, Bogotá. Es miembro de la Red Transnacional Otros Saberes (Retos) y del Grupo de Trabajo "Cuerpos, Territorios, Resistencias" de Clacso. Correo electrónico: <anaxtasis888@gmail.com>.

Grupo de Madres de Barrio Ituzaingó Anexo, Córdoba, Argentina. Organización socio-territorial que viene denunciando enfermedades y problemas de salud por contaminación por agrotóxicos desde el año 2001. Dicho barrio está situado al sureste de la ciudad de Córdoba. En él, un grupo de madres preocupadas por la salud de sus familias comenzó a

alertar a las autoridades sobre enfermedades derivadas por los posibles contaminantes, iniciando un proceso judicial el 11 de junio de 2012. Correo electrónico: <grupodemadres@hotmail.com>.

Jamelia Pichún. Pertenece a la comunidad Mapuche de Temulemu, participó en su emblemática lucha por recuperar las tierras ancestrales. Educadora de párvulos y técnica paramédica, trabajó trece años como educadora tradicional Mapuche. Actualmente se desempeña como facilitadora intercultural dentro del "Programa de Reparación Indígena", en la misma comunidad. Correo electrónico: <jame.pichun@gmail.com>.

Jorge Alonso. Doctor en antropología y profesor-investigador Emérito del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS Occidente). Miembro de la Academia Mexicana de Ciencias e Investigador Emérito del Sistema Nacional de Investigadores. Sus libros y publicaciones son innumerables y han contribuido a formar muchas generaciones. Sus temas: partidos políticos, movimientos antisistémicos y convergencias sociales, elecciones, reforma del Estado, democracia, participación ciudadana y redes sociales. Es parte del GT Cuter de Clacso. Correo electrónico: <jalonso@ciesas.edu.mx>.

Júnia Marúsia Trigueiro de Lima. Profesora e investigadora de la Universidade Federal de Campina Grande, Paraíba, Brasil. Doctora en antropología social por la Universidade de Brasília. Miembro del Grupo de Trabajo "Cuerpos, Territorios, Resistencias" de Clacso, de la Red Transnacional Otros Saberes (Retos) y de la Red de Integración de las Mujeres Académicas del Semiárido (RIMAS). Investiga movimientos de resistencia de pueblos originarios de Chiapas. Correo electrónico: <juniama@gmail.com>.

Leonor Zalabata Torres. Su trayectoria política y reconocimiento comunitario la han llevado a ser la coordinadora de derechos humanos de la Confederación Indígena Tayrona (CIT) y parte de la organización de mujeres indígenas de Seyninin (Pueblo Arhuaco-Sierra Nevada de Santa Martha, Colombia). Anteriormente fue delegada en las Mesas Nacionales de la Constitución de 1991 para los derechos indígenas de Colombia y

en la Comisión Nacional de Ordenamiento Territorial para los Territorios Indígenas. Correo electrónico: <leozalabata@hotmail.com>.

Letícia Carolina Pereira do Nascimento. Se autodefine como mujer travesti, negra y gorda. Pedagoga y profesora de la Universidade Federal do Piauí. Estudiante de doctorado en Educación. Miembra del Foro Nacional de Travestis y Transexuales Negras y Negros y cofundadora del Acolhe Trans. Investigadora afiliada a la Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN) y Associação Internacional de Pesquisa na Graduação em Pedagogia (Ainpgp). Investiga sobre transfeminismo y feminismo negro con perspectiva decolonial e interseccional. Correo electrónico: <lecarolpereira@gmail.com>.

Marielle Alves Salles. Mujer, brasileña, prieta en movimiento. Licenciada en relaciones internacionales por la Universidad Federal de Goiás, investigadora vinculada a Capes/MEC. Fue estudiante huésped en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS Sureste) en 2019. Miembro del Grupo de Trabajo "Cuerpos, Territorios, Resistencias" de Clacso. Correo electrónico: <sallesmarielle@gmail.com>.

Marisa Ruiz Trejo. Profesora titular de la maestría en estudios sobre diversidad cultural y espacios sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas. Doctora por el programa en estudios latinoamericanos de la Universidad Autónoma de Madrid. Integrante del Grupo de Trabajo "Género, Memoria y Feminismos" de Clacso. Investiga sobre epistemologías, teorías, metodologías y prácticas feministas, sexualidad, violencia de género y racismo. Activista transfeminista y participante de Pluriversidades Feministas. Correo electrónico: <marisaruitrejoiei@gmail.com>.

Maudilia López. Mujer indígena Maya Mam, originaria del municipio de Comitancillo, departamento de San Marcos, Guatemala. Monja católica, activista y defensora de los derechos humanos y de la Madre Tierra. Una de las principales defensoras frente al impacto ocasionado por la empresa minera canadiense Goldcorp, la cual se instaló en San Miguel

Ixtahuacán, lugar donde Maudilia ha vivido desde hace 20 años. Correo electrónico: <itzamna48@hotmail.com>.

Mauricio Berger. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina. Activista que trabaja con poblaciones expuestas a agrotóxicos y con organizaciones socioterritoriales en defensa de la salud y la vida. Sus temas de trabajo son justicia ambiental, afectados ambientales, gobernanza, redes de luchas ambientales en América Latina. Correo electrónico: <mauricio.berger@gmail.com>.

Miriam Miranda. Activista hondureña del pueblo Garífuna, defensora de los derechos humanos y ambientales. Lideresa de la Organización Fraternal Negra de Honduras (Ofraneh). Ha luchado contra las grandes empresas turísticas y el narcotráfico para detener el despojo y recuperar sus territorios ancestrales. En 2015 recibió el Premio a los Derechos Humanos Óscar Romero y el Premio a la Soberanía Alimentaria Internacional de la Alianza por la Soberanía Alimentaria de los Estados Unidos. Correo electrónico: <barauda@gmail.com>.

Patricia Viera Bravo. Doctora en estudios latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es investigadora posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Económicas de la misma universidad. Miembro del Grupo de Trabajo "Cuerpos, Territorios, Resistencias" de Clacso. Sus principales líneas de investigación son conflictos territoriales, alternativas económicas y procesos autonómicos de pueblos indígenas de América Latina; particularmente, Mapuche en Chile y Mayas en Chiapas, México. Correo electrónico: <patriciaviera@gmail.com>.

Sebastián Henao. Oriundo de Medellín, Colombia. Reside en Brasil desde 2010. Graduado en ciencia política. Maestro y doctor en relaciones internacionales. Trabaja con perspectiva decolonial en el campo de la seguridad internacional y con onto-epistemologías relacionales. Sus temas de interés son diversidad y disidencia sexual y de género así como las luchas por los derechos y la defensa territorial de los movimientos

indígenas y campesinos en América Latina. Correo electrónico: <dsghenao@gmail.com>.

Tito Mitjans Alayón. Doctor en estudios e intervención feministas de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (Unicach). Historiador, activistx feminista afrocubanx, no-binario trans masculino. Sus áreas de investigación son feminismo negro, estudios *queer* y trans afrodiaspóricos y estudios críticos del Atlántico negro. Correo electrónico: <titolindodemicorazon@gmail.com>.

Xochitl Leyva Solano. Trabajadora de las ciencias sociales en CIESAS Sureste, Chiapas. Activista de redes altermundistas. Coordinadora, desde 2016 del Grupo de Trabajo "Cuerpos, Territorios, Resistencias" de Clacso. Su quehacer lo realiza de la mano de mujeres y jóvenes(as) de pueblos en resistencia, de donde surgen aportes teóricos, metodológicos y epistémicos personales-colectivos, tales como la investigación de co-labor, la investigación sentipensada con raíz, corazón y co-razón y la investigación desde abajo y a la izquierda. Correo electrónico: <xls1994@gmail.com>.



De despojos y luchas por la vida

Xochitl Leyva Solano • Patricia Viera Bravo
Júnia M. Trigueiro de Lima • Alberto C. Velázquez Solís
COORDINADORAS

Se terminó en mayo de 2021
en Grafisma editores S.A. de C.V.
Jaime Nunó 670 / Colonia Santa Teresita, Guadalajara, Jalisco.
El cuidado de la edición estuvo a cargo de los editores.
EDICIÓN DIGITAL



Hemos armado este libro en medio de la pandemia del Covid-19, misma que nos atraviesa, nos interpela y nos obliga a pensar o repensar cómo la humanidad se encuentra atrapada entre sistemas de opresión, explotación y violencia consustanciales al capitalismo global neoliberal, la modernidad/colonialidad, el régimen heterosexual cisgénico occidental, el patriarcado y el racismo. Para abonar un granito de arena a los debates político-teórico-prácticos que cruzan esas intersecciones, el presente libro aborda de manera encarnada e incardinada, cómo los abajos y los enmedios vivimos esas opresiones, explotaciones, violencias y despojos, no solo en los tiempos de Covid-19 sino antes, durante y de cara a lo que viene.

Como las y los miembros de comunidades, colectivas, movimientos y redes alter, anti y por han denunciado, la pandemia del Covid-19 está contribuyendo a reforzar las violencias contra las mujeres, la criminalización y la represión de los pueblos indígenas y afrodescendientes así como de las comunidades disidentes sexo-genéricas, pero paradójicamente, también está nutriendo la emergencia y resurgimiento de resistencias y alternativas que se localizan en la intersección de las luchas antirracistas, anticapitalistas y anticisheteropatriarcales. Es en ese cruce donde el presente libro profundiza y aporta a partir de una polifonía de testimonios, reflexiones y teorías encarnadas indo afro mestizas disidentes y rebeldes.

